BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

الثقافة الإسلامية: مداخل معاصرة

تصدير
د. مصطفى الفقي

تحرير
محمد العربي

المشاركون
خالد عزب - خيري دومة - دعاء بهي الدين - سامح فوزي - سعيد المصري -
مجدي عاشور - محمد أبو شوارب - محمد العربي - محمد مهنا - ياسر منجي

٢٠١٩

مركز الدراسات الاستراتيجية
Strategic Studies Center

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء – النشر (فان)

الثقافة الإسلامية: مداخل معاصرة/ تصدير مصطفى الفقي؛ تحرير محمد العربي؛ المشاركون خالد عزب، خيري دومة، دعاء بهي الدين، سامح فوزي، سعيد المصري، مجدي عاشور، محمد أبو شوارب، محمد العربي، محمد مهنا، ياسر منجي.– الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، مركز الدراسات الاستراتيجية، 2019.

صفحة ؛ سم

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك 978-977-452-517-8

١. الثقافة الإسلامية. أ. الفقي، مصطفى، 1944– ب. العربي، محمد. ج. العزب، خالد. د. دومة، خيرى. هـ. بهي الدين، دعاء محمد. و. فوزي، سامح، 1970– ز. المصري، سعيد، 1959– ح. عاشور، مجدي محمد،1961– ط. أبو شوارب، محمد مصطفى. ي. مهنا، محمد عبد الصمد. ك. منجي، ياسر.ل. مكتبة الإسكندرية. مركز الدراسات الاستراتيجية. م. العنوان.

ديوي –305.697 2019396763165

ISBN 978-977-452-517-8

رقم الإيداع: 2019/5446

© مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٩.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذا الكتاب، كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا الكتاب، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨، الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

الثقافة الإسلامية: مداخل معاصرة

مكتبة الإسكندرية
مركز الدراسات الاستراتيجية

رئيس مجلس الإدارة
مصطفى الفقي

رئيس التحرير
خالد عزب

سكرتير التحرير
محمد العربي

المراجعة اللغوية
أحمد محمد شعبان

التصميم الجرافيكي
مها رفعت

الآراء الواردة في هذا الكتاب تُعبِّر عن آراء كاتبيها فقط، ولا تُعبِّر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

قائمة المحتويات

تصدير ٧

مقدمة: برنامج مكتبة الإسكندرية لمكافحة التطرف ٩

الإفتاء مفهومه وتحدياته المعاصرة ١٣

في مفهوم التصوف الإسلامي ٣٩

تجديد الفكر الديني: إعادة طرح الأولويات ٥١

مفهوما الزمن والمستقبل والعقل التاريخي الإسلامي ٦٧

المواطنة والتنمية: فهم معاصر ٨٣

الأدب العربي المعاصر: الرؤية وعناصر التشكيل الفني ١٠٧

الحديث والمحدثون في السرد العربي المعاصر ١١٩

الفنون الإسلامية: الماهية والفلسفة ١٤٥

فقه العمران: فلسفة العمارة الإسلامية ١٦١

الثقافتان الإسلامية والقبطية: روافد التأثير المشترك ١٨٥

الفن التشكيلي الإسلامي: روافد التأثير المعاصر ٢١٥

تصدير

يطلع القارئ في هذا العمل على سلسلة من المحاضرات التي أُلقيت في دورات «الثقافة الإسلامية في مواجهة التطرف»، التي أقامتها مكتبة الإسكندرية على مدار السنوات الأخيرة في مناطق مختلفة. وهي محاولة لتعميم فائدة ما احتوته تلك الدورات من نقاشات ومحاور لعموم القراء.

ولا يخفى ما تزخر به الثقافة الإسلامية بمفهومها الواسع من قيم ومبادئ يمكن توظيفها في الكشف عن ادعاءات المتطرفين وتداعي بنيانهم الفكري. إن الفكرة الرئيسية التي تحرك تلك الجماعات على اختلاف أسمائها ومشاربها، هي تقسيم العالم إلى مجموعتين وإشعال الصراعات بينهما باسم الدين. وهو مفهوم يخالف تمامًا ما اصطلح عليه المسلمون شرقًا وغربًا من وئام وتوافق مع الآخر الديني أو المذهبي؛ وهو ما يكشف عنه رصد مظاهر الحضارة الإسلامية على مدار أربعة عشر قرنًا. فالعمارة والفنون والآداب والعلوم كانت كلها نتاج تلاقح بدأ مع دخول الإسلام بلدان الحضارات القديمة التي كانت الحضارة الإسلامية لها جسرًا بين فنون الصين، وفلسفة الإغريق، وحكمة الفرس والهند، وعلوم الرومان وغيرهم.

وعلى الرغم من كثرة ما سطر عن هذه الجوانب من كتب وأعمال فكرية وأكاديمية في العالم الإسلامي والغرب، فإنه كان من الضروري في وقتنا الحالي إعادة قراءة هذه الجوانب؛ كي تكون عونًا لنا في مجابهة الفكر المتطرف دون الركون فقط إلى الحلول المعتادة. إن إلقاء الضوء على قيم الثقافة الإسلامية وجوانبها الجمالية من شأنه أن يدفع جموع المسلمين لاستكمال ما بدأه أجدادهم من قرون وأسهموا به في تشكيل الحضارة العالمية الحالية.

كان من الضروري أيضًا إلقاء الضوء على الجوانب المتعلقة بتجديد الخطاب الديني والفلسفي الإسلامي؛ على اعتبار أن هذه العوامل لا تنفصل عن مسألة الإصلاح الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية. فقد كان تعثّر هذا الإصلاح تفسيرًا دائمًا لجنوح عدد من المسلمين نحو التطرف واعتناق الأفكار العنيفة. لذا كان من الضروري إعادة قراءة تراث

الإصلاح والتجديد في الفكر الديني الممتد إلى قرون، والمرتبط عضويًّا بالإسلام كدين وثقافة. ومن المؤكد أن طرح هذه القضايا من شأنه أن يغير طبيعة النقاشات الدائرة في العالم الإسلامي، ويعمقها لتناقش أزمات مجتمعاته وسبل الخروج منها.

وهذا العمل وغيره من نشاطات المكتبة ليس إلا إسهامًا في هذا الجهد، نأمل أن يكتمل، وأن يتكامل مع الجهود الدءوب للإصلاح والتجديد.

الدكتور مصطفى الفقي
مدير مكتبة الإسكندرية

مقدمة
برنامج مكتبة الإسكندرية لمكافحة التطرف

تتحول المكتبات في العصر الرقمي يومًا بعد يوم، من مؤسسات لحفظ المعرفة إلى مؤسسات لصناعة المعرفة؛ ومن هنا اختلفت نظرة العالم إلى المكتبات عن ذي قبل. فنحن إذا تحدثنا عن كبرى المكتبات وهي مكتبة الكونجرس، فإننا نتحدث عن الأكثر فاعلية في خدمة المجتمع والبحث العلمي والدولة، وهنا تبرز المكتبة الوطنية في سنغافورة التي تعد مثالًا ممتازًا يحتذى به. وهذا ما جعل المكتبات تهتم بنطاقات جديدة في مجالات البحث العلمي، وتركز على إتاحة المعرفة وإنتاجها.

لذا سعت مكتبة الإسكندرية إلى إنشاء مراكز بحثية تابعة لها، وتأسيس برامج بحثية فاعلة، وأحد هذه البرامج هو برنامج مكافحة التطرف والإرهاب فكريًّا. ويقوم هذا البرنامج على عدة مستويات، منها دورات الثقافة الإسلامية. وهذه الدورات جاءت لتلبي متطلبات الأجيال الجديدة من المعرفة الإسلامية الصحيحة، فإذا لم تُلَبَّ هذه المتطلبات، فسيملأ هذا الفراغ التيارات المتطرفة؛ لذا نظمت هذه الدورات التي تقدَّم مكثفة لتكون عاكسة لوسطية الإسلام، وللإنتاج الثقافي الإسلامي في مجالات العلم كافة؛ في ٢٢ محاضرة؛ منها محاضرات في فقه العمران، فقد خلق الله ﷻ الإنسان لعبادته ولعمارة الأرض، وأصول الفقه وعلوم القرآن الكريم والحديث – ومحاضرات في اللغة العربية، وفي الأدب العربي، والنقد الأدبي، والفلسفة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، وتاريخ العلوم عند العرب... إلخ، تُقدَّم هذه الدورات للشباب من سن ١٥ إلى ٣٥ سنة. وقد أقيمت في عدة مدن، منها القاهرة وفوة والإسكندرية وأسيوط، ولاقت نجاحًا جعل تكرارها مطلبًا، خاصة أنها نُظمت لكي تستمر علاقة الشباب بهذا النوع من التعددية في المعرفة. وجدير بالذكر أنه تقدم في نهاية كل دورة مجموعة من الكتب هدية للشباب.

ينطوي الضلع الثاني في برنامج مواجهة التطرف والإرهاب على نشر المؤلفات التي تواجه التطرف، وتفنّد أفكاره ومنطلقاته، وتوسّع نطاق معرفة الفكر الوسطي المعتدل.

ويشمل مكوِّن النشر عددًا من النقاط الأساسية:

- إعادة نشر كتب التراث العربي والإسلامي النهضوي في القرنين التاسع عشر والعشرين، لأعلام الفكر العربي والإسلامي؛ بغية تصحيح المفاهيم، ونشر الفكر الصحيح عن الإسلام، عقيدة وثقافة ومنهجًا، ومواجهة الأفكار التي تجذب الأمتين العربية والإسلامية إلى الخلف. فقد صدر نحو ستين كتابًا، ويجرى التوسع في نشر مزيد منها، ووضعها على مواقع الإنترنت؛ تدعيمًا للفائدة، وتوسيعًا لأرجاء الاطلاع والمعرفة.
- التعاون مع دار الإفتاء المصرية في إصدار مرجعين مهمين لاثنتين من القضايا، تشكلان العمود الفقري للفكر المتطرف، هما الردة والجهاد، ومن ثم تتطلب المجابهة خطابًا حاسمًا، متكاملًا، حول موقف الإسلام من هاتين القضيتين.
- إصدار سلسلة «أوراق» المحكَّمة علميًّا، عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية. وتقوم هذه السلسلة برصد وتحليل الظواهر، ورسم سيناريوهات المستقبل في عدد من التخصصات، وتأمل المكتبة أن تسهم هذه السلسلة في دفع قطاعات عريضة من الشباب إلى التفكير في المستقبل، وبحث مسالك التقدم فيه، والأخذ بتطبيقات العلم الحديث، والتخلي عن الأفكار والرؤى المناهضة للتقدم والحداثة.
- إصدار سلسلة «مراصد»، التي تعنى بدراسة قضايا الاجتماع السياسي والديني في مصر والعالم الإسلامي، من خلال استكتاب الباحثين والترجمة والتأليف؛ بهدف تطوير فهم أعمق للمجتمعات الإسلامية الحديثة، من خلال نقد وتطوير مناهج البحث السائدة في حقل دراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية، وتطوير مناهج معتمدة على التداخل بين العلوم الاجتماعية

والإنسانية، مع الإفادة من أدبيات ومناهج علم الاجتماع السياسي وتطبيقاته على المجتمعات المعاصرة، وإلقاء الضوء على قضايا غير مطروقة في أدبيات الاجتماع السياسي للعالم الإسلامي. وهذا، في محاولة لقراءة الاتجاهات التي قد تشكِّل آليات التفاعل داخل المجتمعات الإسلامية، مثل تناول الظواهر الجديدة التي يتداخل فيها السياسي والاجتماعي والديني، والتركيز على الجوانب الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية في الظواهر والقضايا السياسية الممتدة.

المؤتمرات

المؤتمر السنوي

يقام مؤتمر سنوي في شهر يناير من كل عام يكون بمنزلة مرصد لحالة التطرف، ويناقش الجديد في مجال المواجهة الفكرية، خاصة مع تطور هذه المواجهة وآلياتها؛ مما يحدث نقدًا وإعادة تقييم دوري لها، يطور أداء هذه الآليات أو يستحدث أخرى بديلة.

المؤتمرات الفرعية

تكون بمنزلة أربعة مؤتمرات سنوية توزَّع في مناطق مختلفة في الوطن العربي؛ لتكون أساسًا لربط العاملين المهتمين والمفكرين بدوائر أوسع، فتشكل أدوات ضغط منهجي وفكري لتطوير آليات الخطاب الثقافي والديني والمجتمعي. يتم تقسيم الوطن العربي وفقًا لهذا إلى مناطق جغرافية، حيث يتم تبادل المؤتمرات الفرعية بينها، وتقوم فلسفة هذه المؤتمرات على اختيار موضوع يتناسب وطبيعة البيئة المحلية وموروثها الثقافي والفقهي، ثم يتم تجميع كل المشاركين في الإسكندرية في المؤتمر الأساسي الذي يقام سنويًّا، على أن يجرى تكثيف المؤتمرات في أول عام.

ورش العمل

هذه الورش لا يزيد عدد المشاركين فيها على عشرين مشاركًا. تهدف الورشة إلى نقل خبرات علمية من مفكرين ومثقفين إلى مجموعات شبابية جديدة، أو تكون عصفًا ذهنيًّا حول قضية محددة، أو تتناول بالنقد ظواهر جديدة مرتبطة بالإرهاب والتطرف.

وبإضافة تكامل عناصر هذا البرنامج إلى ما سبق وباندماج الشباب في دورات الثقافة في ورش العمل والتفاعل مع المؤتمرات والإصدارات، فإن ذلك سيشكل في النهاية تيارًا جديدًا متفاعلًا مع خطاب إسلامي معاصر. هذا البرنامج يتكامل مع رواق الأزهر ومرصد الأزهر لمكافحة التطرف. وإذا ما وضعنا كل هذه الجهود جنبًا إلى جنب، فنحن حينئذٍ أمام رؤية مصرية متكاملة تحمل ملامح مخاضٍ مختلف في المستقبل. إن القضاء على التطرف أمر مستحيل، ولكن تحجيم التطرف وترشيد من يتبنون أفكاره لكي لا يذهبوا إلى العنف، لهو أمر ممكن.

والكتاب الذي بين يديك – عزيزي القارئ – هو ثمرة لدورات الثقافة الإسلامية، وضِع لكي يلبي متطلبات الأجيال الجديدة من المعرفة والثقافة. واختيرت موضوعاته بدقة بعد مناقشات مع الشباب الذين شاركوا في هذه الدورات. وسيوزَّع خلال الدورات التي ستعقب إصداره.

الدكتور خالد عزب
رئيس قطاع المشروعات والخدمات المركزية
بمكتبة الإسكندرية

الإفتاء مفهومه وتحدياته المعاصرة

الدكتور مجدي عاشور
(رئيس لجنة الفتوى بدار الإفتاء المصرية)

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه... أما بعد؛

فلقد تبوأ الإفتاء مكانة سامية رفيعة منذ ظهور الإسلام وإلى يوم الناس هذا، حيث نسب الله تعالى الإفتاء إليه وتولاه بنفسه؛ حيث قال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء/ ١٢٧]، وقال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء/ ١٧٦]، وأول من أفتى مبلغًا عن ربه هو سيدنا رسول الله ﷺ، الذي أمر الله تعالى عباده بأن يلجأوا إليه في مدلهمات الأمور كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء/ ٥٩].

كما وردت في السنة النبوية المطهرة أن الصحابة كانوا كثيرا ما يسألونه ﷺ فيفتيهم، ومن ذلك ما رواه عَبْدُ اللهِ بْنُ عَمْرٍو رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ، فَجَاءهُ رَجُلٌ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ فَقَالَ: «اذْبَحْ وَلاَ حَرَجَ»، فَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: «ارْمِ وَلاَ حَرَجَ» فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلاَ أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: «افْعَلْ وَلاَ حَرَجَ»[1]، ثم قام بهذه المهمة الجليلة العلماء المؤهلون من لدن الصحابة رضي الله عنهم حتى يومنا هذا.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزبَه الجعفي البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، «حديث رقم ٨٣»، تحت «بَاب الْفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ وَغَيْرِهَا»، تحت «كتاب العلم»، في **صحيح البخاري**، ط. ٢، فريدة مصححة مرتبة (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩): ١٨.

ويواجه الإفتاء المعاصر عدة تحديات كبرى تحول بينه وبين تحقيق رسالته السامية بوصل الناس بربهم ﷻ بطريقة ترفق بحالهم وتحقق مقاصد الشرع الشريف؛ وقد كانت هذه التحديات نتيجة تعدد الإفتاء مصدرًا ومنهجًا، من طريق تصدُّر من لم يتبع غير سبيل العلماء المعتبرين، وتولى ما ارتضاه لنفسه من مناهج مبتدعة لم يؤصلها الأوائل، ولم يكشف عنها الأواخر، وفي هذه الورقة البحثية نذكر عدة مداخل لبيان ماهية الإفتاء وأهميته وواقعه المعاصر وبعض تحدياته المعاصرة، مع معالجة مستقبل هذا المجال الحيوي لصنع مجتمع مصري رشيد.

وآمل من المولى القدير أن يمنَّ على جهود مكتبة الإسكندرية بالنجاح والفلاح حتى تؤتي هذه الجهودُ ثمارَها كما جنينا من سوابقها، مما يؤكد مرونة الإسلام واستيعابه لكل المستجدات والقضايا في كافة مجالات الحياة، إسهامًا في شرح حقائق هذا الدين الحنيف على النحو الذي يرضاه الله تعالى ورسوله ﷺ[1].

(١)

ماهية الإفتاء ومشروعيته

التعريف بالإفتاء ومشتقاته اللغوية

الإفتاء: مصدر بمعنى الإخبار بالفتوى وتبيين المشكل من الأحكام.

قال ابن منظور: «أفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجل في المسألة واستفتيته فيها فأفتاني إفتاءً. وفُتيا وفتوى: اسمان يوضعان موضع الإفتاء. ويقال: أفتيت فلانًا رؤيا رآها إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها. وفي الحديث: «أن قومًا تفاتوا إليه»؛ معناه: تحاكموا إليه وارتفعوا إليه في الفتيا. يقال: أفتاه في المسألة يفتيه إذا أجابه، والاسم الفتوى»[2].

(٢) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي (ت ٧١١ هـ)، «فصل الفاء»، في **لسان العرب**، مج. ١٥، و–ي (بيروت: دار صادر، د.ت.): ١٤٨؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفَرَاهِيدِيُّ البصري الأزدي اليحمدي (ت ١٧٠ هـ)، «باب التاء والفاء و (و ء ي) معهما: ف و ت، ف ت و يستعملان فقط»، في **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مج. ٨، سلسلة المعاجم والفهارس (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦): ١٣٧؛ شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ الشافعي (ت ٧٧٠ هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.): مادة ف، ت، ي؛ عبد النبي =

والإفتاء في الاصطلاح هو تبيين مبهم حاصل في مسألة يراد بيان حكم الشرع فيها[٣].

الفتوى: اسم مصدر يطلق على الإخبار بالشيء مطلقًا، والفتوى والفتيا بمعنى واحد، والجمع: الفتاوي والفتاوى بكسر الواو وفتحها، ويقال: أفتيته فتوى وفتيا إذا أجبته عن مسألته، يقال: أفتيت فلانًا رؤيا رآها؛ إذا عبرتها له، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف/ ٤٣].

ولم تخرج التعريفات الاصطلاحية لكلمة «فتوى» عن هذه المعاني اللغوية حيث تطلق على: «بيان الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه، وهذا يشمل السؤال في الوقائع وغيرها».

الاستفتاء: هو السؤال من الإفتاء، ومعناه: طلب الجواب عن أمر عسير على الفهم، وقد يأتي بمعنى مجرد سؤال، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[النساء/ ١٢٧].

المفتي: اسم فاعل من أفتى؛ فمن أفتى مرة فهو مفتٍ، سواء كان ذلك في الأمور الدنيوية أو الدينية، لكن معناه في الاصطلاح الشرعي أخصّ منه في اللغوي.

قال الصيرفي: «هذا الاسم موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعلم جُمل عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها؛ فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم، ومن استحقه أفتى فيما استُفتي فيه»[٤].

= ابن عبد الرسول بن أبي محمد بن عبد الوارث العثماني الأحمد نكري (ت قبل ١٢ هـ)، «بَاب الْفَاء مَعَ التَّاء الْفَوْقِيَّة»، في **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ترجمة وتحقيق حسن هاني فحص، مج. ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠): ١٢-١٣؛ زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦ هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ط. ٥ (بيروت: **المكتبة العصرية**، ١٩٩٩): ٢٣٤.

(٣) الأحمد نكري، «بَاب الْفَاء مَعَ الْحَاء»، في **دستور العلماء**، مج. ٣: ١٤.

(٤) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يَلّبن الصنهاجي المصري المالكي (القرافي، ت ٦٨٤ هـ)، **الفروق، أو، أنوار البروق في أنواء الفروق**، مج. ٢ ([الرياض]: عالم الكتب، د.ت.): ١١٧؛ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي (ت ٩٧٤ هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مج. ٨ ([القاهرة]: دار الكتبي، ١٩٩٤): ٢٥٨.

وعرَّفه مجمع اللغة العربية بأنه: «من يتصدى للفتوى بين الناس، وفقيه تعينه الدولة ليجيب عما يشكل من المسائل الشرعية»[٥].

- **أمين الفتوى**: هو من يقوم بالمساعدة في البحوث الفقهية والقانونية وإعداد الأجوبة للعرض على المفتي.
- **المستفتي**: هو السائل.
- **المستفتى فيه/ محل الفتوى**: هو الواقع المطلوب كشفه وإزالة إشكاله[٦]، بمعنى الشيء الذي يراد بيان الحكم الشرعي بشأنه.
- **دار الإفتاء/ الفتوى**: مقرُّ المفتي.

الفرق بين الإفتاء والفقه والقضاء

يتوارد على المعاني السابقة ثلاثة مصطلحات هي الإفتاء والفقه والقضاء، لذا وجب التفريق بينها على سبيل الإجمال:

- **الفقه**: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٧].
- **القضاء**: إلزام ذي الولاية بحكم شرعي بعد الترافع إليه[٨]، أو هو تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الحكومات[٩].

---

(٥) **المعجم الوسيط**، مج. ٢ (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥): ٦٧٣، باب الفاء.

(٦) زيد الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠): ٣٠٥.

(٧) جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم الإِسْنَوي القرطبي الشافعي (ت ٧٧٢ هـ)، **نهاية السول: شرح منهاج الوصول في علم الأصول**، تحقيق عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩): ١٩.

(٨) أبو الطيب محمد صديق بن حسن بن علي بن لطف الله بن عزيز الله بن لطف علي بن علي أصغر بن سيد كبير بن تاج الدين بن جلال رابع ابن سيد راجوشهي الحسيني القِنّوجي البخاري (صديق حسن خان، ت ١٣٠٧ هـ)، **ظفر اللاضي بما يجب في القضاء على القاضي** (بهوبال، الهند: المطبع الصديقي، ١٢٩٣ هـ): ٤.

(٩) أبو السعادات منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد بن علي بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٥٠١ هـ)، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، تحقيق عبد القدوس محمد نذير (الرياض: دار المؤيد؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.): ٧٠٤.

ومن ذلك فالفقيه يستنبط حكم الله تعالى في المسألة من الأدلة الشرعية على صورة الأحكام الكلية المجردة من غير بحث عن أحوال المكلفين وملابسات مسائلهم أو عما يكتنفها من حوادث.

لكن المفتي يراعي ذلك، حيث يصور الواقعة تصويرًا أقرب إلى حقيقتها ثم يلتفت إلى الفقه من أجل أن يأخذ منه ما وصل إليه اجتهاده في مثل هذه الواقعة بما يحقق مقاصد الشريعة ويرفق بحال الناس، وفي خلال ذلك يمر بمراحل: التكييف والحكم والفتوى.

أما القاضي فيتبع نفس مراحل المفتي السابقة لكن حكمه حكم إلزامي بخلاف المفتي فهو غير ملزم، وبذلك يكون حكم القاضي: تدخُّل لتغيير الواقع، وإلزام أطراف الدعوى المعروضة بما عليه حكم الله تعالى.

وقد تتشابك تلك الوظائف بعضها مع بعض فيقوم القاضي بدور الفقيه أو المفتي ويقوم الفقيه بدور المفتي، لكن سيظل هناك فرق بين تلك المعاني ووظائف القائمين عليها[١٠].

(٢)

واقع الإفتاء المعاصر

تاريخ الإفتاء المصري

نشأت الفتوى مع أول بلاغ للشرع الشريف، فقد كان الصحابة – رضوان الله عليهم – يسألون النبي ﷺ فيفتيهم، ثم ظل هذا المنهج النبوي مستمرًّا إلى يوم الناس هذا، ولم يخلُ قطر من أقطار المسلمين من وجود علماء فضلًا عن مؤسسات متخصصة يرجع الناس إليها بالسؤال عن أمور دينهم، وقد كتبت في ذلك مؤلفات متنوعة[١١].

(١٠) علي جمعة، **صناعة الإفتاء**، في التنوير الإسلامي ٨٦ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٨): ١٠–١١.

(١١) تنوعت المؤلفات في هذا المجال، فيجد الباحث أن كثيرًا من العلماء قد ألف في آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، منهم: ابن الصلاح، والنووي والزركشي وابن حمدان وابن تيمية وابن القيم والسيوطي.. وغيرهم، كما نجد من المعاصرين: جمال القاسمي، والأستاذ الدكتور علي جمعة.. وغيرهم، بل عقدت المؤتمرات لمناقشة ماهية الفتوى وتحدياتها ومستقبلها.
وكذلك جمعت أجوبة العلماء على اختلاف مذاهبهم على أسئلة أهل زمانهم، كما جمعت في العصر الحديث فتاوى المؤسسات، ومن ذلك مجلدات فتاوى دار الإفتاء المصرية وقد بلغت ٤٦ مجلدًا بواقع ٥٧٠٠ فتوى متنوعة.. وغير ذلك.

ومن ينظر في تاريخ مصر يجد أن الله تعالى قد حباها بالصدارة في العلم والفتوى منذ القدم، فمنذ أن نزل بها الصحابة[١٢] – رضي الله تعالى عنهم أجمعين – نشروا فيها علومهم التي تلقوها من مدرسة النبوة، وجاء بعدهم التابعون[١٣] وتابعوهم[١٤] يسيرون على منوالهم، ثم استوطنها أصحاب الإمام مالك[١٥] ﷺ ثم دخلها الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ﷺ في حدود عام ١٩٩هـ، وقد استمر العلم فيها يضرب بأطنابه، حتى تكونت بها أعظم جامعة إسلامية عرفها المسلمون بعد القرون الأولى، وهي الأزهر الشريف، الذي ظل صرحًا شامخًا عبر القرون، ومعينًا ثريًّا للعلوم الإسلامية والكونية، وقد كانت مدارس الفقه والفتوى متتابعة عبر القرون تخرج أعظم المفتين والفقهاء، وصار لكل مذهب مفتٍ، ثم أصبح هناك مفتٍ لعموم الديار المصرية، حتى استقرت المسألة على بدء إنشاء دار الإفتاء بواقعها الحالي فيما بعد شهر جمادى الآخرة سنة ١٣١٣هـ/ نوفمبر سنة ١٨٩٥م[١٦].

ودار الإفتاء هي الجهة الرسمية التي تختص بالإفتاء الشرعي في مصر حيث دلت نصوص الأوامر واللوائح السابقة على التاريخ السابق على أنه كان لكل مديرية أو ولاية مفتٍ، ولوزارة الحقانية –العدل– مفتٍ، ولوزارة الأوقاف مفتٍ، وفوق كل هؤلاء مفتي السادة

(١٢) ذكر من نزل بمصر من الصحابة جلال الدين السيوطي في «در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة»، و لم يذكر فيه الصحابي الجليل عقبة ابن عامر ﷺ، ولي مصر في أواخر عهد سيدنا عثمان بن عفان، وقد تتلمذ على يديه جيل التابعين المصريين، توفي سنة ٥٨ هـ، وللشهاب أحمد بن أبي حجلة التلمساني ترجمة له، اسمها «جوار الأخيار في دار القرار».
منهم: عمرو بن العاص ﷺ (ت: ٤٣ هـ)، وابنه عبد الله بن عمرو ﷺ (ت: ٦٥ هـ).. وغيرهم كثيرون، انظر: أبو عبد الله محمد بن سعد بن مَنِيع الزهري الهاشمي (ت ٢٣٠ هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مج. ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠): ٣٥٣–٣٥٩؛ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي (ت ٩١١ هـ)، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مج. ١ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧): ١٦٦–٢٥٤، ٣٥٩.

(١٣) منهم: نافع مولى عبد الله بن عمر (ت: ١١٧هـ)، ويزيد بن حبيب (١٢٨هـ)، وأبو تميم عبد الله بن مالك الجيشاني (ت:٧٧ هـ)، وعبد الرحمن بن حجيرة (ت: ٨٣ هـ)، وأبو الخير مرثد بن عبد الله اليزني (ت: ٩٠ هـ)، وبكير بن عبد الله بن الأشج (ت:١٢٢هـ).. وغيرهم، انظر: المرجع السابق: ٢٥٥–٢٧٨.

(١٤) منهم: عمرو بن الحارث (ت: ١٤٨هـ)، وعبد الله بن لهيعة (ت: ١٧٤هـ)، والليث بن سعد (ت: ١٧٥هـ).. وغيرهم، انظر: المرجع السابق: ٢٧٩–٢٩٤.

(١٥) منهم: عثمان بن الحكم الجذامي (ت: ١٦٣هـ)، وعبد الرحمن بن القاسم (ت: ١٩١هـ)، وعبد الله بن وهب (ت:١٩٧هـ)... وغيرهم، انظر: المرجع السابق: ٤٤٦–٤٦٢.

(١٦) تعتبر أولى دور الإفتاء في العالم، وكان يشغل منصب الإفتاء شيخ الأزهر في وقته، وأول من شغله جامعًا بينه وبين المشيخة هو الإمام الأكبر الشيخ حسونة النواوي (ت: ١٩٢٤م)، ثم شغل منصب مفتي مصر مستقلًا عن ولاية المشيخة الإمام محمد عبده في ٣ يونية ١٨٩٩م، وقد بلغ عدد من تولى هذا المنصب الرفيع ١٩ مفتيًا حتى الآن، بواقع ١٠٦٢٠٠ فتوى مكتوبة تقريبًا.

الحنفية، أو مفتي الديار المصرية، وأن الفتوى في القضايا كانت ملزمة للقضاة حسب لوائح سنة ١٨٥٦م، وسنة ١٨٨٠م، ثم لم تَعُدْ ملزمة للقضاة في المحاكم الشرعية طبقًا للائحة سنة ١٨٩٧م وتعديلاتها بالقوانين أرقام ٢٥ لسنة ١٩٠٩م و٣١ لسنة ١٩١٠م و١٢ لسنة ١٩١٤م، ثم الاستعاضة عن كل هذه القوانين باللائحة الأخيرة بالمرسوم ٧٨ لسنة ١٩٣١م، وبعد إلغاء المحاكم الشرعية بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م لم يعد في المحاكم الابتدائية إفتاء، وصارت أعمال الفتوى سواء للحكومة أو للأفراد وللهيئات مقصورة على مفتي الديار المصرية في القاهرة، والذي يرأس العمل الفني والإداري بدار الإفتاء المصرية.

وقد نصت لائحة دار الإفتاء المصرية الداخلية في المادة [١] من بابها الأول على اختصاصاتها وهويتها: «دار الإفتاء المصرية هيئة عامة ذات طابع ديني، لها ميزانية مستقلة خاصة بها، تقوم بخدمة الأمة الإسلامية وتقودها إلى ما فيه خيرها ورفعتها في دينها ودنياها، وهي تعمل على تأسيس الفتوى الشرعية تأسيسًا سليمًا يتفق مع صحيح الدين وتحقيق المقاصد الشرعية العليا من حفظ النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان وملكه، كما تقوم بتقديم هذه الفتاوى إلى طالبيها بطرق ميسرة، تتناسب مع لغة العصر.

كما تعمل على ترسيخ مبدأ المرجعية الدينية في نفوس الناس أمام الاستفسارات الكثيرة والمتتالية في المشكلات التي تواجه العالم والتفاعل معها على المستوى الداخلي. وفي سبيل أداء رسالتها السامية، تقوم دار الإفتاء المصرية بتطوير المراكز البحثية بها وفقًا لأحدث ما وصلت إليه تكنولوجيا العصر، كما تقوم بتدريب المبعوثين من مختلف البلاد الإسلامية، وغير الإسلامية على أعمال الإفتاء واستخدام النظم التكنولوجية الحديثة. كما تقوم دار الإفتاء المصرية بإبداء الرأي الشرعي في أحكام الإعدام الصادرة في القضايا المحالة إليها طبقًا للقانون المصري»[١٧].

ويتصدى أيضًا مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف للإفتاء؛ حيث نصت المادة (٤) من قرار الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشريف رقم (٧٨١) لسنة ١٩٩١م بشأن إصدار اللائحة الداخلية المنظمة لنظام مجلس المجمع في بند [رابعًا]: «دراسة ما يجد من

(١٧) «اللائحة الداخلية والهيكل التنظيمي والوظيفي للعاملين بدار الإفتاء المصرية»، في **الجريدة الرسمية**، عدد ١٠٩ (الثلاثاء ١٣ مايو ٢٠٠٨): ٤.

مشكلات مذهبية أو اجتماعية أو اقتصادية تتعلق بالعقيدة أو غيرها وبيان الرأي فيها». كما بينت المادة (٥٢) من القرار السابق اختصاص لجنة البحوث الفقهية به، ونصها: «تقوم ببحث الموضوعات الفقهية التي يقتضي الأمر عرضها على مجلس المجمع أو حاجتها إلى الدراسة، ودراسة ما يثار من موضوعات فقهية يستلزم الأمر بحثها وتقرير الرأي الفقهي الذي يلزم لكل موضوع». كما تقوم لجنة الفتوى المنبثقة عن الأمانة العامة المساعدة للدعوة والإعلام الديني للمجمع بالرد عبر فروعها المنتشرة في أنحاء الجمهورية على المقابلات الشخصية والهاتفية والإلكترونية.

وهناك تعاون وثيق بين دار الإفتاء المصرية ومجمع البحوث الإسلامية بشأن انضباط الإفتاء الصادر عن أيهما؛ حيث صدر قرار مجمع البحوث الإسلامية رقم ٧١ المنبثق عن جلسته العاشرة في دورته الثالثة والثلاثين التي عقدت بتاريخ ٢١ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٦ من يونية ١٩٩٧م بشأن موضوع التأمين على الحياة: «سحب الموضوع؛ لأن دار الإفتاء قد قالت حكمها فيه، واتفق الأعضاء على قاعدة تتبع في مثل هذه الحالة، وهي: إذا قالت دار الإفتاء كلمتها في موضوع معين فلا يعرض هذا الموضوع على مجمع البحوث الإسلامية، وإذا قال المجمع كلمته في موضوع معين فيعتبر موافقة أيضًا من دار الإفتاء باعتبار أن المفتي عضو في المجلس، ويبلغ كلٌّ من الطرفين الآخر».

كما يدخل الإفتاء ضمن اختصاصات هيئة كبار علماء الأزهر الشريف؛ حيث نصت المادة (١١) من قرار الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشريف رقم (١٠) لسنة ٢٠١٤م: «إصدار الفتاوى في الاستفتاءات التي ترد من المسلمين في جميع الأقطار إلى مشيخة الأزهر بعد إقرار الهيئة لها، وبحث المعاملات التي جدَّت وتجد في العصر الحاضر، وإحالتها للهيئة لإظهار حكم الشريعة فيها؛ حتى يظهر للناس سَعَة الشريعة، وقدرتها على تلبية حاجات الناس في مختلف العصور، وبحث ما يحصل فيه الاختلاف بين علماء العصر من القضايا الشرعيَّة ويعرض على الهيئة؛ لوضع الأصول الكفيلة بتمييز ما هو الحق في ذلك، والعمل على نشر ذلك ليرجع إليه الناس كافة».

منهج اعتماد الإفتاء في دار الإفتاء المصرية كنموذج الإفتاء

يتمثل منهج دار الإفتاء المصرية في اعتماد الإفتاء فيما يأتي:

١- نقل المذاهب السنية الأربعة المعروفة المشهورة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) مع الاعتراف بالمذاهب الأخرى، والاستئناس بها، بل وترجيحها أحيانًا لحاجة الناس، أو لتحقيق مقاصد الشرع، وهي تلك المذاهب التي يتبعها بعض المسلمين في العالم أصولًا وفروعًا، وهي: (الجعفرية والزيدية والإباضية)، بل والظاهرية التي يؤيدها جمعٌ من العلماء.

٢- كما أنها تتسع دائرة الحجية عندها إلى مذاهب المجتهدين العظام كالأوزاعي والطبري والليث بن سعد، وغيرهم في أكثر من ثمانين مجتهدًا في التاريخ الإسلامي؛ فتستأنس بآرائهم وقد ترجحها لقوة الدليل أو لشدة الحاجة إليها أو لمصلحة الناس أو لتحقيق مقاصد الشرع الشريف، وهو المنهج الذي ارتضته الجماعة العلمية في عصرنا شرقًا وغربًا وعند العقلاء من جميع مذاهب المسلمين.

٣- تلتزم دار الإفتاء بمقررات المجامع الإسلامية وعلى رأسها هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة؛ خاصة في القضايا العامة من الأمور المستحدثة، التي تشتد حاجة الناس للفصل فيها بشكل جماعي.

٤- كما أنها قد تلجأ إلى استنباط الأحكام من النصوص الشرعية بالكتاب والسنّة مباشرة، فإن نصوص الشرع أوسع من كل ذلك، فهي أوسع من المذاهب الثمانية، ومن الثمانين مجتهدًا، وكذلك هي أوسع من مقررات المجامع الفقهية، ولذا تلجأ دار الإفتاء لاستنباط الحكم الشرعي مباشرة من دليله في الكتاب والسنّة، خاصة فيما لم يوجد في كل ذلك، أو كان موجودًا ولكنه لا يتناسب مع الحال، وشرط ذلك أن تكون النصوص تحتمل هذا الاستنباط بالمعايير التي وضعها الأصوليون في هذا الشأن.

٥- كما أن دار الإفتاء ملتزمة بما صدر عنها كمؤسسة عبر العصور، ولا تعارض ما صدر عنها إلا لتغير الجهات الأربع التي تستلزم التغير في الفتوى.

وفي هذه المرحلة أيضًا تتم مراعاة العوامل الأربعة لتغير الفتوى حيث تختلف الفتوى باختلاف الجهات الأربع (الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال). وذلك في الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، أو الأحكام الاجتهادية المختلف فيها بين العلماء، بخلاف الأحكام المجمع عليها؛ فإنها لا تتغير.

وفيما يأتي توضيح لكل جهة من هذه الجهات الأربع، وأثر تغيرها في تغير الفتوى:

(أ) **تغير الزمان:** والمقصود به تغير العادات والأحوال للناس في زمن عنه في زمن آخر، أو في مكان عنه في مكان آخر مهما اختلفت المؤثرات التي أدت إلى تغير الأعراف والعادات، وقد أُسند التغيير إلى الزمان مجازًا، فالزمن لا يتغير، وإنما الناس هم الذين يطرأ عليهم التغيير، والتغيير يتناول أفكار الإنسان وصفاته وعاداته وسلوكه، مما يؤدي إلى وجود عرف عام أو خاص، يترتب عليه تبديل الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، والأحكام الاجتهادية التي استنبطت بطريق القياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو غيرها من الأدلة الفرعية. وقد يعبر عن تغير الزمان أيضًا بفساد الزمان، ويُقصد به سوء الأخلاق وفقدان الورع وقلة التقوى، مما يؤدي إلى تغير الأحكام تبعًا لهذا الفساد ومنعًا له.

(ب) **تغير المكان:** وتغير الأمكنة له حالتان:

الأولى: اختلاف البيئة:

فتأثر البيئة بالعوامل الجوية كالمطر والقحط والحرارة والبرودة وغيرها يؤثر في حياة الناس وأعرافهم وعاداتهم وتعاملهم، فتختلف الأحكام نتيجة لذلك، فالبلوغ يختلف عادة في الأقطار الحارة عن الأقطار الباردة، أو الاختلافات في طول النهار وقصره فتختلف أوقات الصلاة والصوم.

الثانية: اختلاف الدار:

دار الإسلام ودار الحرب؛ فقد قسَّم الفقهاء العالم إلى قسمين:

الأول: ويشمل كل بلاد الإسلام، وتسمى دار الإسلام، وهي كل بلدة تطبق فيها قوانين الإسلام وتظهر أحكامه، ويتكون سكانها من المسلمين والذميين الذين يلتزمون أحكام قوانين الدولة الإسلامية.

والثاني: ويشمل كل البلاد الأخرى، وتسمى دار الحرب، وهي كل بلدة تظهر فيها أحكام غير الإسلام وتنفذ فيها، ويمكن أن يكون سكانها من المسلمين وغير المسلمين.

وهذه تسمية زمنية لا شرعية؛ حيث كانت أكثر دول غير المسلمين تناصب المسلمين العداء فسماها الفقهاء «دار الحرب».

وهذه الحالة ولدت ما يُعرَف عند العلماء بـ «فقه الأقليات»، الذي يساهم في اندماج المسلمين في الدول غير الإسلامية في مجتمعاتهم وتفاعلهم مع قضاياهم من غير صدام ولا نزاع مفتعل.

وقد اعتمدت دار الإفتاء في هذا الصدد ما أخذ به السادة الحنفية من جواز التعامل بالعقود الفاسدة في ديار غير المسلمين.

(ج) **تغير الأشخاص**، حيث تعرف المعاملات نوعين من الأشخاص:

- **الشخص الطبيعي**: وهو الفرد المتمثل في الإنسان، وهو يكتسب الشخصية القانونية بمولده، وهو ما تدور حوله أحكام الفقه التراثي، وتغير الشخص الطبيعي يسير، بخلاف التطور الهائل الذي جعل التغير في الشخص الاعتباري أكثر تأثيرًا على الفقه الإسلامي المعاصر.
- **الشخص الاعتباري أو المعنوي**: وهو مجاز قانوني يعترف بموجبه لمجموعة من الأشخاص أو الأموال بالشخصية القانونية والذمة المالية المستقلة عن أشخاص أصحابه أو مؤسسيه. وتتمايز كلٌّ من الشخصيتين ببعض الخصائص: فالشخص

الاعتباري ليس له نفس ناطقة، بخلاف الشخص الطبيعي الذي تنتهي حياته بالموت، أما الشخص الاعتباري فإنه وإن كان وجوده القانوني ينتهي بالانحلال أو التصفية إلا أنه يمكن أن يمتد عبر أجيال لا تنتهي، وهو بذلك ينفصل عن أشخاص أصحابه أو مؤسسيه، ويستمر وجوده ولو قضى هؤلاء، وتقبل فكرة الشخص الاعتباري ما يعرف بتعدد الجهات حيث يمكن أن يوجد في أكثر من جهة في وقت واحد بتعدد فروعه، وأن يثبت له أكثر من وصف كأن يكون بائعًا ومشتريًا ووكيلًا أو نائبًا عن الغير بتعدد ممثليه وسلطة كل منهم – بصفته – في إثبات مختلف التصرفات القانونية. وهذا يقتضي اعتبار الفرق بين الشخصية الطبيعية والاعتبارية في إجراء الأحكام على كل منهما، خاصة ما يتعلق بأحكام العقود المالية المعاصرة.

(د) **تغير الحال**: كحال الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها في إباحة المحظورات، وكحال الشبهة في درء الحدود.

٦– تكون الفتوى بما عليه دار الإفتاء المصرية، حتى ولو خالف ذلك مذهب المفتي؛ لأن السائل لا يسأله لشخصه، وإنما يسأله عن فتوى دار الإفتاء.

٧– الأصل عدم مخالفة ما سبقت به الفتوى من دار الإفتاء إلا عند تغير الواقع أو اقتضاء المصلحة ذلك.

٨– إذا اختلفت الفتوى أو بعضها عن فتاوى سابقة صدرت عن دار الإفتاء فإنه يراعى الإشارة إلى تعليل ذلك أصوليًا أو فقهيًا بتغير الفتوى طبقًا لتغير العوائد والأعراف، أو اختلاف الواقع المعيش، أو حسب عوامل التغير الأربعة التي تؤثر في الفتوى.

٩– في المسائل الخلافية يتم التركيز على الأقوال التي تكون أرفق بأحوال الناس وأوفق لأعرافهم وعاداتهم، فليس من شأن أمين الفتوى أن يتقصد مخالفة أعراف الناس وعاداتهم فيما اختلف فيه الفقهاء.

١٠– يُنَبِّه أمين الفتوى في المسائل الخلافية على القواعد الشرعية الأربع في التعامل مع اختلاف الفقهاء، وهي:

– لا ينكر المختلف فيه.

– إنما ينكر المتفق عليه.

– من ابتلي بشيء من المختلف فيه فله أن يقلد من أجاز.

– الخروج من الخلاف مستحب.

١١– يوضح أمين الفتوى الفرق – عند الكلام على المسائل الخلافية – بين الورع وبين الحلال والحرام، وأنه قد اتفقت كلمة الفقهاء على أن حد الورع أوسع من حد الحكم الفقهي؛ فإذا ترك المسلم شيئًا من المباح أو المسائل الخلافية تورُّعًا فإن هذا لا يُخوِّل له إلزام غيره بذلك على سبيل الوجوب الشرعي؛ فيدخل في باب تحريم الحلال. ولا يعامل الظنِّي المختلف فيه معاملة القطعي المجمَع عليه فيدخل في الابتداع بتضييق ما وسَّعه الله تعالى ورسوله ﷺ، بل عليه أن يلتزم بأدب الخلاف كما هو منهج السلف الصالح في المسائل الخلافية الاجتهادية.

١٢– يؤصل مُعِدُّ الفتوى فتواه – خاصة المكتوبة – بشيء من النقول المباشرة أو غير المباشرة عن الفقهاء السابقين، حتى يتصل الخلف بموصول السلف. فإذا كانت المسألة مستجدة ولم يوجد نقل فيها بعينها فإن النقل يكون على طريقة التجريد الذي يُعتَنى فيه باستخراج المناهج من المسائل، فإن ذلك يعطي مصداقية وثقلًا للفتوى.

١٣– إذا نص على رأي في الفتاوى ذات الطابع العلمي التخصصي؛ كالفتاوى الطبية، أو الاقتصادية، أو البيئية، أو الكيميائية، أو البيولوجية، يتم تحضير النصوص العلمية التي تساعد في تصوير المسألة، ويراعى النقل عن الكتب المتخصصة المعتمدة، أو يتم إعداد توصية بمراجعة المتخصصين؛ بدءًا بالمؤسسات التي قامت دار الإفتاء المصرية بعقد بروتوكولات تعاون معها، وانتهاءً بالمتخصصين الذين يُعرَفون بالطرق الفردية.

١٤– في فتاوى الأحوال الشخصية لا تخرج الفتوى عما هو المعمول به في نص القانون المصري؛ بناءً على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، وأن لوليّ الأمر أن يتخير في المسائل الخلافية والاجتهادية ما يراه محققًا للمصلحة، وكل من كان من رعيته مُلزَمٌ

بذلك عند التحاكم. ويستحسن إيراد النصوص القانونية المعمول بها في موضوع الفتوى؛ سواء أكانت نصوص مواد القانون، أو من أحكام محكمة النقض.

١٥- في فتاوى الأحوال الشخصية الواردة من خارج الديار المصرية من بلاد المسلمين يراعى عدم الخلاف مع المعمول به في البلد التي يقيم فيها السائل إفتاءً وقضاءً، وإذا كان ذلك مخالفًا لِمَا عليه الحال في مصر، فيُذكَر الذي عليه العمل في بلد السائل مع ما عليه العمل في الديار المصرية من غير إفتاء في الواقعة.

وهذا بخلاف بلاد غير المسلمين؛ فيُراعَى فيه قواعد فقه الأقليات المذكورة في فقرة «تغير المكان» السابقة[١٨].

ويظهر من هذا البيان أن الإفتاء المعاصر الذي تقوم به الجهات الرسمية خاصة دار الإفتاء المصرية يخضع لعدد من الضوابط الدقيقة، ويسير وفق منهجية راسخة عبر تاريخها، وهي تتميز بثلاث سمات رئيسية عن الفتاوى الصادرة عبر العقود السابقة، ولا شكَّ أن ثمرة الإفتاء الحقيقية تتلخص في تصحيح أعمال المكلفين وفق أحكام الشرع الشريف ومقاصده ما أمكن.

وتلك السمات كالتالي:

أ- استمرار فتح باب الاجتهاد

يشهد تراث دار الإفتاء المصرية على معالجة المفتين عبر عصورهم المتعاقبة كل ما يستجد على الساحة من قضايا ومسائل وتقديم الحلول الشرعيَّة لذلك بطريقة ترفق بالناس وتحقق مقاصد الإسلام. وذلك من خلال استنباط الحكم الشرعي مباشرة من دليله في الكتاب والسنّة، خاصة فيما لم يوجد في المذاهب الثمانية، وأقوال الثمانين مجتهدًا، وتوصيات المجامع الفقهية وقراراتها، أو كان موجودًا ولكنه لا يتناسب مع الحال، وشرط ذلك أن تكون النصوص تحتمل هذا الاستنباط بالمعايير التي وضعها الأصوليون في هذا الشأن.

(١٨) دار الإفتاء المصرية، «السيرورة الرئيسة لإدارة الفتوى المكتوبة»، إصدار داخلي (١٨ مايو ٢٠١٠): ١٧-٢٧. بتصرف.

ب- الاختيار الفقهي

يُعَدُّ الاختيار والترجيح بين أقوال المذاهب الفقهية الموروثة سمة مميزة لدار الإفتاء المصرية في أغلب فتاويها، انطلاقًا من القاعدة المقررة بأنه لا يجوز الإنكار في مسائل الخلاف.

الاختيار الفقهي معناه: ما يختاره المجتهد التابع لمذهب من المذاهب جميعها، ومن أقوال السلف. وبقول آخر: فالاختيار هو اجتهاد يؤدي إلى موافقة أو مخالفة الإمام الذي ينتسب المجتهد إلى مذهبه. وقد تكون هذه المخالفة باختيار مذهب إمام آخر، أو باختيار القول المخرَّج في المذهب على القول المنصوص، وقد تكون بترجيح القول الذي جعله الإمام مرجوحًا من القولين في المسألة. وهذه حالات ثلاثة للاختيار، ومع هذا فإنه إذا وافق المجتهد مذهبه الذي ينتسب إليه فإنه يطلق عليه أيضًا أنه اختيار؛ وذلك لأن المجتهد يوافق مذهبه عن بحث واستدلال، لا عن تقليد وانقياد.

أي هو اجتهاد الفقيه في معرفة الحكم الشرعي الصحيح في المسائل المختلف فيها، وذهاب الفقيه إلى قول من أقوال الأئمة أصحاب المذاهب[١٩].

ج- تفعيل المقاصد الشرعيَّة

حفلت فتاوى دار الإفتاء بكثير من الاجتهادات الفقهية المبنية على المقاصد الشرعيَّة التي تعين المفتي على تنزيل النصوص الشرعيَّة وفهمها، وتقريب الإجماع وبيان أوجه القياس أو العدول عنه، فضلًا عن أن دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة، ومقاصدها الكلية من أهم الروافد لتنمية الاستنباط الفقهي، واستدعاء الفقه إلى العصر؛ حيث يتضح بذلك علم الشريعة، وسماحتها، وحكمتها في تشريعها العام والخاص.

(١٩) إدارة الأبحاث الشرعيَّة، معد، **ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٣): ٣؛ محمود النجيري، **الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي: مع دراسة في اختيارات ابن قيم الجوزية**، روافد. مراجعات ٣ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٨): ٢٠.

وبالإضافة إلى هذه السمات الثلاث التي تفرد بها الاجتهاد الإفتائي المعاصر، فإن المؤسسات دائمًا ما تحتفي بالتأهيل الشرعي والعلمي لأعضاء العمل الفني بها بصفة دورية، وهو جهد مشكور يؤكد على قدرة الإفتاء المؤسسي المعاصر على مواجهة القضايا الجديدة وإعطائها حكمًا شرعيًّا يتفق مع القواعد العامة الموضوعة للوصول إليه، فضلًا عن الدلالة العمليَّة على قدرة الفقه الإسلامي على استيعاب الحوادث الطارئة ومواجهة القضايا الجديدة وإعطائها حكمًا شرعيًّا بما يتفق والقواعد العامة الموضوعة للوصول إليه.

هذه المظاهر الإيجابية التي يتحلَّى بها الإفتاء المؤسسي في العصر الحاضر تحفظه من الفوضى والتخبط والتطرف حتى يُؤدِّي رسالته السامية التي ترسخ استقرار المجتمعات وترشيد مسيرتها نحو الحضارة والعمران والتنمية، وسنجلي في المطلب التالي بعض التحديات الكبرى التي تقف أمام الإفتاء المعاصر.

(٣)

تحديات الإفتاء المعاصر

ذاع في العقود الأخيرة من تاريخ الأمة ظهور جماعات وأحزاب دينية تدين بمرجعية موازية للأزهر الشريف، وقد تكفلت هذه الجماعات من ورائها بإبعاد المقلد لتعاليمها عن الملامح الواضحة التي تميز جماعة المسلمين هويةً ومظهرًا، وليس من وراء ذلك موجب سوى اتباع الأهواء والإعجاب بالرأي، ومن ثَمَّ نتج عن ذلك تعدد الفتوى مصدرًا ومنهجًا، حيث حرص كثير من الناس أن يصلوا إلى الإفتاء – لمكانته السامقة – بأي وسيلة، وكان طريقهم إلى ذلك التشبع بما لم يعطوا، فوقعت مخالفات جسيمة؛ حيث اتبع غير سبيل العلماء المعتبرين، وتولى ما ارتضاه لنفسه من مناهج مبتدعة لم يؤصلها الأوائل، ولم يكشف عنها الأواخر، فشاب الإفتاء المعاصر مظاهر التطرف.

– معايير التطرف في الإفتاء

والتطرف تفعُّل من الطرف، والطاء والراء والفاء أصلان: أولهما: يدل على حد الشيء وحرفه، والثاني: يدل على حركة في بعض الأعضاء، وما نُعْنى به في هذا المقام هو المعنى الأول الذي يدل على الوقوف في الطرف دون الوسط[٢٠]. وفي الاصطلاح يدل على مجاوزة حد الاعتدال. وبذلك تتضح العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي؛ فكل شيء له وسط وطرفان، فإذا جاوز الإنسان وسط شيء إلى أحد طرفيه، قيل عنه: تطرف في هذا الشيء، أو: تطرف في كذا، أي جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط، ويؤخذ من ذلك أن التطرف يصدق على التسيُّب، كما يصدق على الغلوّ، وينتظم في سلكه الإفراط، ومجاوزة الحد، والتفريط والتقصير على حدٍّ سواء؛ لأن في كلٍّ منهما جنوحًا إلى الطرف وبُعْدًا عن الجادة والوسط. كما يظهر جليًّا من بيان ماهية التطرف أن خصائصه تتعدد لتشمل كل تصرف يخرج عن حدّ التوسط والاعتدال، وتجمع هذه الخصائص عدة معايير هي:

(أ) الخروج عن المتفق عليه

وذلك من خلال القدح في الثوابت الدينية المستقرة التي تشكل هوية دين الإسلام، حيث اتفق عليها المسلمون جيلًا بعد جيل، فهي مما لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو الأشخاص أو الأحوال، ويدخل في ذلك السياق ما تبثه كثير من الجماعات من دعاوى تصدر من هؤلاء بتبديع المذاهب الأربعة وتفتي بوجوب الابتعاد عن متابعتها بدعوى اتباع السلف الصالح[٢١].

(٢٠) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ابن فارس، ت ٣٩٥ هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مج. ٣، **الزاي–الظاء** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩): ٤٤٧، مادة طرف؛ **المعجم الوسيط**، مج. ٢: ٥٥٥، باب الطاء.

(٢١) من المغالطة في ترويج هذه الدعاوى أنهم يقصدون بالسلف الشيخ ابن تيمية الذي خرج بالأمس القريب ويرون أتباعه هم أهل السنة لا غيرهم ويُخرِجون أتباع الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد على الإجمال من هذا الشرف، كما أخرجوا قبل ذلك زورًا باقي أتباع المذاهب الإسلامية من ذلك، كما أن كتابها يطلقون في كثير من الأحيان اسم السلف على العلماء الذين اختاروا اتباعهم وعلى مشايخهم في هذا العصر، وهي تسمية لو صحت لغة لما صحت ورعًا؛ لأنها من تزكية المرء لنفسه وترفعه على سائر المسلمين بلا حق.

كما أنه يُعَدُّ من الخروج على المتفق عليه بين العلماء سلفًا وخلفًا عدم تحصيل المتصدر لمؤهلات الإفتاء، وذلك لأن علماء الأمة قد وضعوا شروطًا وضوابط علمية وأخلاقية وفكرية ينبغي تحققها فيمن يتصدر للإفتاء – تنظر في مظانها – ومع ذلك نجد التجرؤ على الفُتيا من بعض المنتسبين للعلم، ورغم ذلك فيظن كثير من الناس أن إطلاق لقب شيخ على شخص ما يكفي ليكون فقيهًا ومفتيًا، ويظن آخرون أنه إذا حصل أحد المشايخ على شهادة جامعية، فهذا مؤهل كافٍ للفتوى في كل مسألة من دين الله، ويظن آخرون أنه إذا قرأ كتابًا من الكتب الشرعية أو حفظ شيئًا من كتب السُّنَّة فإنه قد صار فقيه زمانه، وهكذا.

(ب) الإنكار في المسائل الاجتهادية والمختلف فيها

رسخ علماء الأمة قاعدة هي: «لا إنكار في المختلف فيه» عند التعامل مع المسائل الاجتهادية والمختلف فيها، وهي تعني أنه لا ينبغي أن يعاتب الشخص آخر أو ينهاه عن العمل برأيه لأنه مخالف لما يراه، أو ينسب قوله إلى المُنْكَر مستخدمًا طرق الإنكار الثلاث المنصوص عليها في الحديث – اليد أو اللسان أو القلب – سبيلًا للتغيير، أو مجرد الاعتراض على عملٍ موافق لرأي مجتهد معتبر في تلك المسائل الخلافية. ومع ذلك لطالما أثار أهل التطرف مسائل الخلاف على أن رأيهم فيها هو الممثل للحق والصواب وما عداه يعدو من البدع والضلال، فهم لا يعتبرون بخلاف غيرهم، ومن ثَمَّ يعدون المسألة التي يتكلمون فيها من الأمور القطعية الدلالة ذات المعنى الواحد، فيقعون في العنت والإعنات والتنفير من دين الله تعالى، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا.

كما أن أفكار هؤلاء تتسم بأنها أفكار موجهة تابعة مقيدة، طاعتها عمياء سواء في القضايا والموضوعات والاختيارات والتعصب البغيض، فهم يغمضون أعينهم عن رؤية العلماء المعتبرين، فلا يرون إلا أنفسهم أو من يصلون باتباعه إلى درجة تقترب من القداسة من حيث لا يشعرون؛ لفقدانهم المعيار الذي يفرق بين التطرف والاعتدال. وفي هذا خروج عن مسيرة الإفتاء الصحيحة، حيث كان العلماء على مر التاريخ يحرصون على أن لا يكون خلافهم مظهرًا من مظاهر الهوى والعناد، ولذا جعلوا للخلاف المعتبر ضوابط محددة،

وعُني كثير من العلماء بذكر هذه الضوابط، واهتم غيرهم بالوقوف على أسباب خلافهم، فمنهم من حصرها في ستة كابن رشد المالكي في مقدمته لكتابه «بداية المجتهد»، ومنهم من حصرها في ثمانية كأبي محمد البَطَلْيوسي الأندلسي المالكي في كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين»، ومنهم من أوصلها إلى ستة عشر سببًا كابن جُزَي في كتابه «تقريب الوصول إلى علم الأصول». وما كان لهذه الأسباب – من حيث طبيعتها ومرونتها – أن تفضي إلى نزاع بين أطرافها، أو تورث تعصبًا مذهبيًّا مفرِّقًا، فإن ذلك مظهر من مظاهر الجهل بالشريعة وقواعدها، وبسيرة الأئمة وأقوالهم.

– فوضى الإفتاء

كذلك ساهمت هذا الأمور بشكل أو بآخر فيما يعاني منه المجتمع الإسلامي بشأن مشكلة: (فوضى الفتاوى)، حيث كان لهذه المشكلة وقع كبير وأثر بالغ على واقع المسلمين في المجتمعات الإسلامية، وأيضًا في علاقتهم مع الآخر خارج بلاد المسلمين، حيث فتنة عقول عامة الناس، وصعوبة تدارك الفتاوى بعد إصدارها عبر الوسائل الإعلامية المختلفة، واتساع رقعة الجدل وإلهاء الأمة عن مصالحها، ووجود الأقلام المغرضة، والإسهام في إضعاف مكانة العلماء أمام شرائح المجتمع وعدم الوثوق بهم. ولا ريب أن هذه المظاهر عملت على تهديد وحدة الأمة وتماسكها، وإضعاف القوى الناعمة للمؤسسات الدينية العريقة في بلاد المسلمين عامة، مما يحتم على المجتمع والمؤسسات الوقوف لها ومواجهتها بطرق فعالة، ولا يتأتى ذلك إلا بالوقوف على أسبابها وجذورها، والتي منها:

– نقصان أهلية المتصدرين للفتوى.

– عدم وجود هيئة إفتائية تتعامل مع فتاوى الأمة بصورة دورية وفعالة.

– عدم وجود معايير معاصرة محددة ومعلنة للإفتاء بالإضافة على عدم الاتفاق على شروط المتصدر للإفتاء.

– تنازع جهات الإفتاء وتعددها مع عدم التنسيق بينها بصورة قوية.

– التساهل في الشأن الإفتائي وخاصة في القضايا الحساسة.

– التعالم من قِبل الكثير.

– السيولة التي يشهدها العالم الآن خاصة المجتمع المصري، فأصبح السياسي يتكلم في الاقتصاد، والاقتصادي يتكلم في الاجتماع، وأصبح الجميع يتكلمون في الشرع.

– عدم الالتزام بالمذاهب الإسلامية المشهورة، والأقوال المعتبرة المبنية على الأدلة الصحيحة، مراعية في ذلك الأصول والقواعد الفقهية، واتباع الشَّاذ من الأقوال، والمهجور من الآراء.

– إنزال الفتوى الخاصة منزلة العموم.

ولا شكَّ أن هذه التحديات لها آثارها السلبية التي ترتبت عليها فيما بعد على الأمة، ومن هذه الآثار:

– تصدُّع الرابط بين الأمة وموروثها العلمي.

– جرأة الناس على الاجتهاد الفقهي دون هيبة لهذا المقام الجليل، أو احتراز أو حياء من العلم والعلماء، ضاربين بالقواعد والأصول المقررة عرض الحائط؛ لأنها جاءت من زمن التخلف الفقهي والجمود المذهبي والتعصب للباطل المذموم.

بل توسع الأمر ليكون لكل من يعرف معاني بعض كلمات العرب العرباء، الحق في إبداء رأيه في معاني القرآن الكريم ومعاني السنة الشريفة، ويجعل رأيه موازيًا لفهم الأئمة الأعلام لأحكام الشريعة من النصوص الثابتة.

– جعل الأحكام الشرعية التي توارثتها الأمة عبر العصور عبارة عن آراء أصحابها، وليس لها أي علاقة بالنصوص، فهي لا تعدو أن تكون فهومًا لهم، يمكن الأخذ بها ويمكن تركها، دون اعتبار للمناهج التي بُنْيَت عليها هذه الأفهام.

وليس هناك أدنى حرجٍ لدى هؤلاء الشرذمة الجاهلة من أن يكون لأحدهم رأي يزعمه فقهًا، ويجعله في مصاف الآراء التي ينبغي الأخذ بها والعمل بمقتضاها في هذا الزمان؛ ويعده في رتبة واحدة مع ما جادت به قرائح الأئمة الأعلام.

والخلاصة أن جذور جملة التحديات التي تواجه صناعة الإفتاء المعاصر ومظاهرها تؤكد على أن المسئول عنها ليس المؤسسات الدينية وحدها، بل تتشابك معه عناصر كثيرة معقدة، ولكن باعتبار التطور الحادث داخل المجتمعات، وعدم قدرة الناس الذين يتعاملون مع هذا في إطار تكييف السؤال والحالة، والمسألة تتعلق أيضًا بفقه الواقع، وما يتعلق به من فقه البدائل وفقه التزاحم وفقه الأولويات، وهي أنماط من الدراسات في غاية من الأهمية عند التعرض للفتوى خاصة في فتاوى الأمة. ويمكن توزيع أسباب المشكلة من خلال أمرين، هما:

أ- أسباب ترجع إلى عملية الإدارة، ومنها:

- عدم الالتزام بضوابط الإفتاء.
- قلة عدد المفتين المؤهلين مناسبة مع عدد الجمهور وكذا المسائل والمستجدات.
- عدم توفر برامج التأهيل للإفتاء في المناهج الدراسية حتى طلاب كليات الشريعة.
- الخلل في مراقبة مفتيي الفضائيات.

ب- أسباب ترجع إلى عملية الموارد البشرية، ومنها:

- عدم وجود جهة مختصة لتخريج المفتين بدرجة كافية وملائمة.
- الخلل في طريقة اختيار المتصدر لإفتاء الجمهور من القنوات الفضائية وغيرها.

- عدم إلمام بعض المتصدرين للإفتاء بطبيعة المستفتين وأحوالهم وواقعهم.
- عدم توفير الدعم المادي للمفتين المؤهلين[٢٢].

وقصارى القول، إنه يجب أن يستقي الإفتاء المعاصر من خلال النظر بعينين؛ عين على النص ومدلولاته، وعين على الواقع ومعطياته، وربط ذلك بمقاصد الشريعة وغاياتها، حتى ترجع الأمة إلى دروب التنوير والحكمة، التي تحصنها من المزالق، التي يعود سببها الأصيل إلى ما يمكن تسميته بـ «الفقه الأعور»، الذي يأتي عَوَارُه من كونه ينظر إلى النصوص بعين واحدة، فيدرك جزءًا من النص، أو جزءًا من الحكم، تاركًا مقتضيات كثيرة كفهم الواقع، ومراعاة المقاصد والمآلات، وهي لا تنفصل بحال من الأحوال عن النص أو الحكم. ولا ندري كيف غفل هؤلاء وأولئك عن أصول الإفتاء وقواعده التي ورثته الأمة جيلًا بعد جيل. فالاقتصار على حفظ ومعرفة الأحكام، دون الغوص في مقاصدها والوقوف على مناهج السلف في تناولها وفهمها – مما يحجب الرؤية عن الاجتهاد والتجديد فيما هو مستحدث من النوازل والمستجدات.

(٤)

مستقبل الإفتاء المعاصر

طرحت عدة مبادرات في مواجهة تحديات الإفتاء وبذلت في سبيل ذلك جهود كبيرة ومتواصلة، إلا أن معظم تلك الجهود لم تصل إلى نتيجة إيجابية بعد، ويقتضي ذلك تكاتف الجميع للقضاء عليها ومعالجة آثارها المدمرة، ومن أهم سبل المواجهة لها هو تقنين الفتوى باعتبار أنه سيصبح هذا القانون بمثابة لائحة ميثاقِ شرفٍ للفتوى تتضمن الأُطُرَ القانونيةَ والإجرائيةَ للتصدِّي لفوضَى الفتاوى، وإصدار ما يلزم من تشريعات تنظم عملية الإفتاء، بالتعاون مع أهل الاختصاص خاصة الأزهر الشريف ودار الإفتاء المصرية.

(٢٢) تقرير نبض الفتوى «المحرم- صفر- ربيع الأول» ١٤٣١، منشور على موقع الفقه الإسلامي الإلكتروني، انظر: حسام تمام، «الفضائيات الدينية والدعاة الجدد وعلمنة الدين»، ورقة بحثية مقدمة في ندوة علمية عن الفضائيات الإسلامية، مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر بالخرطوم، مايو ٢٠٠٨.

وقصر الإفتاء على أهل الاختصاص معروف في كل العصور من أجل ضبط الفتوى، فقد قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، لأبي مسعود عقبة بن عمرو ﷺ: «ألم أنبأ أنك تفتي الناس ولست بأمير؟ وَلِّ حَارَّهَا مَنْ تَوَلَّى قَارَّهَا»[٢٣]. وكان بنو أمية يأمرون مناديًا ينادي في الحجاج: «لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح، فإن لم يكن عطاء فعبد الله ابن أبي نجيح»[٢٤]. وعن ابن وهب قال: سمعت مناديًا ينادي بالمدينة: «ألا لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس وابن أبي ذئب»[٢٥].

وجاءت بعض الإشارات في هذا السياق في التنظيمات الحديثة، حيث صدر أمر خديوي في ١١ رجب عام ١٢٨١هـ يطالب نظارة الداخلية بوضع تشريع يعاقب من يتصدى للإفتاء دون رخصة لكنه لم يعمل به. وظلت هذه المسألة مطروحة على الساحة حتى نرى الآن –وقت كتابة هذه الورقة – مبادرات إيجابية في طريق ضبط وتنظيم الإفتاء، فهناك مشروع قانون الفتوى ضمن جدول أعمال مجلس النواب المصري يشتمل على أمور إجرائية من شأنها توضيح مصادر الفتوى والأحكام التي يواجهها من يخالف ذلك.

وهناك أيضًا مشروع قانون آخر لتمكين دار الإفتاء المصرية من الاستقلال المؤسسي فنيًّا وماليًّا وإداريًّا مع الإبقاء على التبعية السياسية لوزارة العدل المصرية، وتعتبر هذه الخطوة إضافة لهذه المؤسسة العريقة للانطلاق في نشر رسالتها ومهمتها من خلال وسائل متعددة أبرزها إتاحة إنشاء فروع في المحافظات المصرية لتأصيل الفتوى ونشر الوعي الديني الصحيح كجهة اختصاص. ومثل هذه المشاريع القانونية لا تحد من حرية الرأي والتعبير بقدر أنها مما يُعَظِّم الاستفادة من هذا المجال الحيوي وعدم استخدامه في الهدم والتجريح

(٢٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي (ت ٤٦٣ هـ)، «حديث رقم ٢٠٦٤»، في **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبي الأشبال الزهيري (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤): ١٠٦٦. قال الأصمعي: ولٍّ حارها من تولّى قارها: «ولٍّ شديدها، من تولّى هينها»، انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو بن عامر الأزدي السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥ هـ)، «حديث رقم ٤٤٣١»، تحت «باب رجم ماعز بن مالك»، في **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، مج. ٦، ٢٣ **الطب–٣٤ الديات** (دمشق: دار الرسالة العلمية، ٢٠٠٩): ٤٨٠–٤٨١.

(٢٤) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العبّاس الفاكهي المكي (ت ٢٧٢ هـ)،«حديث رقم ١٦٠٩»، تحت «ذكر إعطاء أهل مكة القسم والعطاء وأول من فعله»، في **أخبار مكة: في قديم الدهر وحديثه**، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مج. ٢، ط. ٢ (بيروت: دار خضر، ١٩٩٤): ٣٣٣.

(٢٥) المرجع السابق.

وإحداث الفوضى والاضطراب في المجتمع؛ بل إنها تدعم لاستمرار تطوير وتحديث العمل دار الإفتاء المصرية ووسائله؛ رميًا إلى تعزيز وتطوير خدمات دار الإفتاء الشرعيَّة، التي تقدمها للمسلمين في جميع أنحاء العالم، لضمان تحقيق أكبر قدر من التواصل الفعّال مع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها لتصحيح صورة الإسلام.

وكذلك هناك عدة أطروحات لضمان مستقبل رشيد للإفتاء، وهي إجمالًا كالتالي:

١- دعوة جميع وسائل الإعلام إلى تحري الدقة في اختيار المفتين والشرعيين الذين يعالجون الموضوعات الشرعية، مع توسيع المساحة الدينية المعروضة من أجل تواصل أفضل مع الجمهور للتعليم والتوعية.

٢- بذل مزيد من الجهد في المتابعة والتحذير من الفتاوى النابعة من الأهواء والتأثر بالأحوال والظروف والأعراف المخالفة لمبادئ وأحكام الشريعة ومقاصدها.

٣- دعوة القائمين بالإفتاء من علماء وهيئات ولجان إلى أخذ قرارات وتوصيات هيئة كبار العلماء في البلدان المختلفة ومجمع البحوث الإسلامية وفتاوى دور الإفتاء الأصيلة بعين الاعتبار؛ سعيًا إلى ضبط الفتوى وتوحيدها.

٤- دوام التواصل والتنسيق بين القائمين على الإفتاء من علماء وهيئات ولجان؛ للاطلاع على مستجدات المسائل والنوازل وانتهاء الرأي الشرعي فيها.

٥- إنشاء بنك للفتاوى.

٦- إنشاء معهد أو جامعة للتدريب على مهارات الإفتاء.

٧- توعية الناس بأهمية وخطورة الفتوى.

٨- بث الورع عن الفتوى في المسائل المُشْكِلة، والبعد عن التصدي لكل شاردة وواردة من غرائب الأسئلة، خاصة بين صفوف المتصدرين للإفتاء.

٩- إحالة الاستفتاءات المُشْكِلَة للمجامع الفقهية وهيئات ودور الإفتاء في عالمنا الإسلامي.

١٠- وضع ميثاق لوسائل الإعلام يتم من خلاله الاختيار الأمثل فيمن يتصدر للجماهير.

١١- إيجاد وعي عام بين أفراد المجتمع بعدم أخذ فتوى تتعلق بالمجال العام من عالم فرد، بل ينبغي أن تكون صادرة عن هيئة علمية ذات مرجعية مشهود بها.

والخلاصة أن الإفتاء المعاصر أصبحت له سماته المميزة له، فمن حيث الفتاوى الصادرة عن المؤسسات الدينية المختصة به يتجلى فيها: التحقق بأهلية الإفتاء، والتحلي بصفات الإفتاء، والانضباط المنهجي، ومراعاة التيسير ورفع الحرج؛ ومراعاة مصالح الناس في ظل مرونة الشريعة، مع توجه كبير نحو جماعية الإفتاء، والتي تتأكد في القضايا المستجدة، وخصوصًا تلك التي لها طابع العموم وتهم جمهور الناس.

كما نلاحظ أن ثمة تحديات كبرى تواجه الإفتاء المعاصر من أجل إعاقته عن تحقيق رسالته السامية، والتي تكمن في نقل كثير من المتصدرين للفتوى، سواء عبر وسائل الإعلام المتعددة أو في غيرها للأحكام الشرعيَّة المجردة، وإسقاطها على واقع مسائل المستفتين دون اعتبار لمناهج الإفتاء الصحيحة ومقاصدها والتي يراعى فيها الواقع بعوالمه الخمسة (الأشخاص، والأحداث، والأفكار، والأشياء، والنظم)، فضلًا عن تصدر غير المتأهلين، وجمود البعض الآخر على المرتكزات الحركية للجماعات ذات المرجعية الموازية، مما أفرز التطرف والشذوذ في الأقوال، والاغتراب في الفتاوى، مما أدى إلى تهديد المجتمعات وتسطيح ثوابتها.

في مفهوم التصوف الإسلامي

الدكتور محمد مهنا
(أستاذ القانون الدولي بكلية الشريعة والقانون)

إن أول ما يرد على ذهن القارئ عند قراءته في التصوف تلك الصورة الذهنية المشوهة التي رسمتها كثير من الأسباب والعوامل في ذهن الكثير من الناس. وكما قال بحقٍّ الإمام محمد زكي الدين إبراهيم ﷺ عندما توجه أحدهم بسؤاله إليه في هذا الشأن:

يا سيدي يا إمامَ العصرِ قيل هنا (إن التصوُّفَ تضليلٌ وتعويجُ)
كيف التصوف في الإسلام؟ صفه لنا فإن فتواك للمكروب تفريجُ

فأجابه فضيلة الإمام بقوله:

بُنَيَّ إني أقولُ الحَقَّ مقتنعًا وليس في الحق تعديلٌ وتعويجُ
العذرُ للمدعي مما رآه فلا تغضبْ فما قد رآه ثمَّ ممجوجُ
ليس التصوفُ رقصَ الراقصين ولا طبلٌ وزمرٌ وتصخابٌ وتهييجُ
ولا هو الذكرُ بالألفاظ ساذجة محرفات ولا صَعْقٌ وتشنيجُ
ولا مواكبُ رايات ملونةٍ فيها لما يغضبُ الديانَ ترويجُ
ولا هو العِمَّةُ الكبرى ولا سُبَحٌ حولَ الرقاب ولا جمعٌ مفاليج
ولا التعطّل أو دَعْوى الولاية أو صُنعُ الخوارق أو كِذْب وتدبيج
ولا وشاحٌ وعكّازٌ ولا نَسبٌ إلى النبيّ من البهتان منسوجُ
ولا الإجازات تُشرى بالدراهم أو وظائفٌ صِرفها بالزيف ممزوجُ
ولا مظاهر آثام الموالد أو تكاثرٌ برجال خيرهم عوجُ
وليس بالفلسفات الهوجِ ينقلها كالببَّغاوات جهلا قلة هوجُ
إنَّ التصوُّفَ (فقهُ الدِّينِ) قاطبة والفقهُ بالدِّين توثيقٌ وتخريجُ

هـو الكتاب ومـا جـاء النبيُّ به ... وكل شيء سوى هذا فمحجوجُ
إنَّ الـتـصـوف سـرُّ الله يمنحه ... مـن قـد أحـبَّ وحـبُّ الله تتويجُ
وإنـمـا الـحـبُّ أخـلاقٌ ومعرفةٌ ... ذكـرٌ وفـكـرٌ وتـرويـحٌ وتـأريـجُ
إنَّ التصوُّفَ (تحقيقُ الخلافة في ... أرضـ الإلـهِ) وإلا فهو تهريجُ

وقد رد الشيخ ﷺ على أحدهم في رسالته المسماة «الخطاب»، قال يا ولدي: إن التصوف خدمة تتكيف بحاجة كل عصر، وكل إنسان، وكل وطن، فهي تجسيد شامل لعملية الاستخلاف على الأرض.

يا ولدي: إن نسبك إلى الله أصحُّ من نسبك إلى أبيك.

ثم إنه من استأذن على الله أذِن له، ومن قرع بابه تعالى أدخله، ونحن إنما نشير إلى الحقيقة، ونبين السبيل، وندعو المريد الصادق ليصل إلى غاية الطريق بجهده، فليس شيخك من سمعت منه، ولكن شيخك من أخذت عنه، ومن جاهد: عدل، ومن اجتهد: وصل.

يا ولدي:

الشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة جاءت بتعريف الحق. فالشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده. فشريعةٌ بلا حقيقة عاطلة، وحقيقةٌ بلا شريعة باطلة.

يا ولدي:

الصوفيُّ قائمٌ بربه على قلبه، وقائمٌ بقلبه على نفسه، وقائمٌ بنفسه على من يليه، وهذه القوامة هي التحقق بالتصوف الرفيع: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [المائدة/ ٨].

إن الله أمرنا بالتصوف، فهو تعالى يقول: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران/ ٧٩].

حقيقة التصوف

التصوف هو علم فقه المعرفة بالله ﷻ، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات/ ٥٦]، قال ابن عباس: «إلا ليعرفون». قال شيوخ المعرفة: فماذا جهل من عرف الله، وماذا عرف من جهل الله، أو ماذا فقد من وجد الله، وماذا وجد من فقد الله. ولا سبيل لمعرفته تعالى إلا بصدق التوجه إليه، فمن لا صدق له لا تصوف له.

قال أبو عليٍّ الدقَّاقُ: «الصِّدقُ تالي دَرَجةٍ للنُّبُوَّةِ. قال تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ ﴾ [النساء/ ٦٩].

وصِدقُ التوجُّهِ كحقيقةٍ للتصوُّفِ أمرٌ لا جِدالَ فِيه ولا مِراءَ، فما من بابٍ في التصوُّفِ إلا والصدقُ دَلالتُه، وعِمادُ أمرِه، وبِه تَمامُه، وفيه نِظامُه[1].

ومهْما تعدَّدتْ تعريفاتُ التصوفِ، سواء كان تعريفًا بالحَدِّ أو بالرَّسْمِ أو بالتفسيرِ، فكلُّها تدُلُّ على هذه الحقيقةِ: «صدقُ التوجُّهِ إلى اللهِ».

مِن ذلك قولُ الإمامِ الجُنَيْدِ: «أنَّ التصوُّفَ هُو: أنْ يُميتَك الحقُّ عنك، ويُحْيِيَك به». أو قول بعضِهم: «التصوُّفُ: اسْتِرْسالُ النَّفْسِ معَ اللهِ على ما يُريدُ». وقِيل أيضًا: «هُو: الإناخةُ على بابِ الحبيبِ، وإنْ طرد». وقيل: «هو الجلوسُ معَ اللهِ بِلا هَمٍّ». وقيل: «هو الإعْراضُ عن الخلْقِ، والإقبال على الحق». وقيل: «هو: التخلِّي عن كلِّ خُلُقٍ دَنِيٍّ، والتحلِّي بكُلِّ خُلُقٍ سَنِيٍّ». ويقولُ شيخُنا الإمامُ محمدُ زكيّ إبراهيمَ مُلخّصًا هذه التعريفاتِ في كَلِمةٍ واحِدةٍ: قال التصوف هو التَّقْوَى، في أرْقَى مُستوياتِها الحِسِّيّةِ والمعْنويَّةِ، فالتقْوَى عقيدةٌ وخُلُقٌ، فهي مُعامَلةُ اللهِ بحُسْنِ العبادةِ، ومُعاملةُ العِبادِ بحُسْنِ الخُلُق، وهذا الاعتبارُ هو ما نَزل به الوحيُ على كُلِّ نبِيٍّ، وعليه تدورُ حقوقُ الإنسانيةِ الرفيعةِ في الإسلامِ، ورُوحُ التقوى: التزكي، ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾ [الأعلى/ ١٤]، و﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾ [الشمس/ ٩].

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القُشَيْري الخراساني النيسابوري (ت ٤٦٥ هـ)، **الرسالة القشيرية: في علم التصوف**، ترجمة وتحقيق أحمد عناية، ومحمد الإسكندراني (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤): ٩٦.

موضوع علم التصوف

لكل علم موضوع، وموضوع التصوف هو الذَّاتُ العَلِيَّةُ ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [طه/ ١١٤، والمؤمنون/ ١١٦]، لَمْ يخلُقِ الإنسانَ عَبَثًا، بل مِن أجْلِ غايةٍ سامِيَةٍ رفيعةٍ؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/ ٥٦]. قال ابنُ عبَّاسٍ: إلا ليَعْرِفونِ، كما ذكرنا من قبل، فكلٌّ منه، وإليه يعودُ؛ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم/ ٤٢]. وهو ﷻ ليسَ له مُنتهًى، فهو أوَّلٌ بلا ابتداءٍ، وآخِرٌ بلا انتهاءٍ، وظاهِرٌ وما أُظهِر منه شيء، وباطنٌ وقد قام به كلُّ شيءٍ، لا يعُدُّه عَدٌّ، ولا يحُدُّه حَدٌّ، ولا يدركه وهم ولا يصوره تصور، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام/ ١٠٣]، هذه الحقيقةُ السامِيَةُ هي موضوعُ عِلْمِ التصوفِ، فمن ذا الذي يُحيطُ بهذه الحقيقةِ؟! بل من ذا الذي يُحيطُ بشيءٍ مِن عِلمِه إلا بما شاءَ ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فكلٌّ يُعرِّفُ التصوفَ ويُعبِّر عنه بقَدْرِ ما نالَ مِن هذه الحقيقةِ عِلمًا، أو سَلك إليها عَملًا، أو عايَشها حالًا، أو وجَد فيها ذَوْقًا ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[الإسراء/ ٢٠]. و«إذا فتَح لك بابًا للتعرُّفِ عليه فاعْلَمْ أنَّما هو الذي أراد أن يتعرَّفَ عليك»[٢].

وقد عبر الشيخ زروق عن ذلك في قواعده بقوله: «الاختِلافُ في الحقيقةِ الواحدةِ إنْ كَثُرَ دَلَّ على بُعْدِ إدْراكِ جُمْلتِها، ثُمَّ هو إنْ رجَع لأصلٍ واحدٍ يتضمَّنُ جُمْلةَ ما قِيلَ فيها، كانتِ العِبارةُ عنه بِحَسَبِ ما فُهِمَ مِنه، وجُمْلَةُ الأقوالِ واقعةً على تفاصيله. واعتبارُ كُلِّ واحدٍ على حَسَبِ مَنالِه مِنه عِلمًا، أو عملًا، أو حالًا، أو ذَوْقًا، أو غيرَ ذلك.

ومِن هُنا كان الاختلافُ في التصوفِ بقدْرِ مَنالِ المعرفةِ مِن هذه الحقيقةِ طالَما رجَع لأصلٍ واحدٍ كالصِّدقِ مثلًا أو الإخْلاصِ. وكان التعبيرُ عنه بحسَب ما فُهِم منه – أيْ مِن هذا الأصلِ – وكانتْ جملةُ الأقوالِ في التصوفِ إنَّما هي وُجوهٌ فيه، واقعةٌ على تفاصيلِه؛ لصعوبةِ إدراكِ جُملتِه، كالأحجارِ الثَّمينةِ تتلألأُ بأشِعَّةٍ مُختلِفٍ ألوانُها فتسُرُّ الناظِرين، ورَغْمَ اختلافِها فحقيقتُها واحِدةٌ، وَكثْرةُ الاختلافِ في هذه الحقيقةِ راجعُ إلى نَفاستِها.

---

(٢) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الجذامي السكندري (ابن عطاء السكندري، ت ٧٠٩ هـ)، **الحكم العطائية** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦).

ولذلكَ قال الجُنَيدُ إمامُ الطائفةِ: «لو نعلَمُ تحتَ أَديمِ السماءِ أشرفَ مِن هذا العِلمِ الذي نتكلَّمُ فيه معَ أصحابِنا لسَعيْتُ إليه». وقال الشيخُ الصِّقِلِّيُّ: كل من صدَّق بهذا العِلمِ فهو مِن الخاصَّةِ، وكل من فهمه فهو من خاصة الخاصة، وكل من عبر عنه وتكلم فيه فهو النَّجْمُ الذي لا يُدْرَك، والبحرُ الذي لا يَنزِفُ[٣].

وصدق التوجه الذي هو منهج التصوف وسبيل المعرفة بالله تعالى مشروط كما قال الإمام زروق في قواعده، بكونه من حيث يرضاه الله تعالى وبما يرضاه، وسبحانه وتعالى لا يرضى لعباده الكفر، فلزم تحقيق الإيمان ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر/ ٧]، فلزم العمل بالإسلام، وهو ما عبر عنه الإمام مالك بقوله: «مَنْ تصوَّف ولم يتفقَّهْ فقد تزنْدَق، ومَن تفقَّه ولم يتصوَّفْ فقد تفسَّق، ومن جمَع بينَهما فقد تحقَّق».

أصل التصوف ودليله الشرعي

يقول الشيخ زروق في قواعده[٤]:

«إسنادُ الشيء لأصلِه، والقيامُ فيه بدليلِه الخاصِّ به – يدفَعُ قولَ المنْكِرِ لحقيقتِه. وأصلُ التصوفِ مقامُ الإحسانِ، الذي فَسَّرَه رسولُ اللهِ ﷺ بـ: «أنْ تعبُدَ اللهَ كأنَّك تراه، فإنْ لم تكُنْ تراه فإنَّه يَراك». لأنَّ المعانِيَ في صدقِ التوجه لهذا الأصل راجِعةٌ، وعليه دائرةٌ؛ إذْ لفظُه دالٌّ على طَلَبِ المُراقَبة المَلزومةِ به. فكان الحَضُّ عليها حَضًّا على عَيْنِه، كما دارَ الفِقهُ على مَقامِ الإسلامِ، والأصول على مَقام الإيمانِ. فالتصوفُ أحدُ أجزاءِ الدِّينِ الذي علَّمَه الله جبريلَ ليتعلَّمَه الصحابة رضي الله عنهم».

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين بن محمد بن عجيبة الحسني الفاسي الشاذلي (ت ١٨٠٨ هـ)، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ط. ٣ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٨٢): ٩.

(٤) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي (زَرُّوق، ت ٨٩٩ هـ)، **قواعد التصوف**، تحقيق عبد المجيد خيالي، ط. ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥): ٢٣، قاعدة ٥.

ولا شكَّ في ضوء هذه القاعدة أنَّ رَدَّ التصوف لأصله، والقيامَ فيه بدليله الخاصِّ به من الكتابِ والسُّنةِ على هذا الوجهِ – يدفَعُ قولَ المُنكِرِ لحقيقته؛ لأنَّ إنكارَه إنْ كان راجِعًا لجهلٍ فأنوارُ الكتابِ والسُّنةِ تَكْفِي لتبديدِ ظُلُماتِ الجهلِ، وكشْفِ غَياباتِ اللَّبْس:

ولَوْ أنَّ لَيْلَى أبرَزتْ حُسْن وجْهِها لهامَ بها اللُّوَّامُ مِثْلَ هُيَامِي

وإنْ كان راجِعًا لجُحودٍ، فاللهُ غالِبٌ على أمرِه، فكَمْ من مُرَغَّبٍ لم يَرْغَبْ، وكَمْ من مُرَهَّبٍ لم يَرْهَبْ، وكم من مزْجورٍ لم يَزْدَجِرْ، وكم من مُذَكَّرٍ لم يتذكَّرْ! ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام/ ٣٣].

وأصلُ التصوفِ: الإحسانُ ودليلُه الشرعيُّ حديثُ البخاريِّ ومُسلم وغيرِهما عندَما سأَل جبريل عليه السلام الرسولَ ﷺ عن الإحسانِ، فأجابَه الرسولُ ﷺ «الإحسانُ: أنْ تعبُدَ اللهَ كأنَّك تَراه، فإنْ لم تكُنْ تَراه فإنَّهُ يَراك»، وليسَ أدلَّ على صِدقِ التوجهِ إلا العبوديَّةُ على هذا الوجهِ الذي تعبُدُه به كأنَّك تَراه، إذْ إنَّ صدقَ التوجهِ يقتضِي دوامَ المُراقَبةِ لِمَن نتوجَّهُ إليه، ودوامُ المراقبةِ يُفْضي إلى المُشاهَدةِ «كأنَّك تَراه»، وأولُ المُشاهدةِ مَقامُ المُقرَّبين، ومَقامُ المُقرَّبين كما يقولُ أبو طالِبِ المَكِّيّ رضي الله عنه: «مُشاهَدةُ وَصْفٍ قريبٍ يُحيطُ ببُعْدِ النَّفْسِ فيسْتوْلِي عليها فَيغيبُ بُعْدُها في قُرْبه، وينْتَبِه عقلُه تحتَ ظَنِّه، وتنطَوِي حِكمتُه في قُدرتِه كمَحْوِ نُورِ القمرِ في ضِياءِ الشمسِ، واللهُ غالِبٌ على أمْرِه».

التصوفُ أحدُ أجزاءِ الدِّينِ الأساسيَّة

وكما دارَ الفقهُ – أي أحكامُ الدينِ الظاهرةُ – على مَقامِ الإسلامِ، والأصول– أي أحكامُ الاعتقادِ الغيبيَّةُ على مَقامِ الإيمانِ، وهُما قد ورَدا في نفسِ الحديثِ السابقِ، فكذلك التصوفُ يدورُ على مَقامِ الإحسانِ. فهُو أحدُ أجزاءِ الدِّينِ، بَلْ رُوحُه وذُروةُ سَنامِه؛ إذ إنَّ أحكامَ الإسلامِ وعقائدَ الإيمانِ لا تصحُّ إلا بما تقَعُ به العبوديَّةُ مِن الإخلاصِ وقَصْدِ المَوْلَى في كُلِّ عملٍ واعتقادٍ. فهُما ظاهِرُه وهُو باطِنُهما، ولا قِيامَ لهُما إلا به، ولا صِحَّةَ له بدونِهما، فهُو كالرُّوحِ، وهُما كالجَسَد. فالمُتفقِّهُ في أحكامِ الإسلامِ فقيهٌ، والمُتكلِّمُ في أحكامِ الإيمانِ أصوليٌّ والقائِمُ بأحكامِ الإحسانِ صوفيٌّ.

فمَن أنكَر التصوفَ بهذا المعنَى فقد أنكَر معلومًا مِن الدينِ بالضَّرورة، أتىَ به جِبْريلُ عليه السلام ليُعَلِّمَنا به أُمورَ دينِنا، وهُو ما صرَّح به ﷺ بقولِه لعُمَرَ: أتَدْري مَن السائلُ؟ قال: اللهُ ورسولهُ أعلمُ. قال ﷺ: «فإنَّه جبريلُ أتاكُم يُعلِّمُكم دِينَكم».

وهذا الحديثِ يكفي في دَلالتِه على التصوفِ بمعنَى صِدقِ التوجُّهِ الذي هو حقيقتُه، ولِدَلالتِه على أهميَّةِ التصوفِ كأحدِ أجزاءِ الدينِ الأساسيَّةِ.

أدِلَّةُ التصوفِ الأُخرَى في الكتابِ والسُّنةِ

مِنها الحديثُ القُدُسيُّ: «مَن عادَى لِي ولِيًّا فقد آذنْتُه بالحربِ...» إلخ.

«رُبَّ أشْعَثَ أغْبَرَ ذي طِمْرَيْنِ لو أقسَم على اللهِ لأَبَرَّه، وإنَّ البَرَاءَ مِنهم».

وحديثُ: «يَدخُلُ بشفاعةِ رَجُلٍ مِن أُمَّتي الجَنَّةَ مثلُ رَبِيعةَ ومُضَرَ، يُقالُ له أُوَيْسُ القَرَنُّي».

وحديثُ «يدخُلُ مِن أُمَّتي الجَنة سبعون ألفًا بغيرِ حسابٍ...» إلخ

أمَّا في كتابِ اللهِ فالآياتُ التَّي تتحدَّثُ عن الإحسانِ والمُحسِنين كثيرةٌ.

كما ذكَر ﷻ مَقامَ المُشاهَدةِ «كأنَّك تَراه» في قولِه: ﴿أَوَ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق/ ٣٧]. قال الإمامُ الجليلُ صاحِبُ الفَضيلةِ شيخُنا مُحمَّدُ زكيّ إبراهيمَ: «فالقلبُ يَسمَعُ، وسَمْعُ القلبِ هو الإلهامُ، والقلبُ يَشهَدُ، وشَهادةُ القلبِ هي البَصيرةُ».

وتلك جُملةٌ مُختصَرةٌ مِن أدِلَّةِ التصوفِ في الكتابِ والسُّنةِ، وهِي كافِيَةٌ لِمَن كتَب اللهُ له التوفيقُ، أمَّا عن الأدلَّةِ العقليةِ، وتلك التي تَرِدُ مِن جِهةِ الذَّوْقِ والوِجْدانِ فهِي كثيرةٌ.

اصطلاحُ التصوف

والاصطلاحُ يدخُلُ ضِمنَ «عِلمِ الوَضْعِ»، وهُو أحدُ علومِ اللُّغةِ العربيَّةِ، حيثُ اصطَلح أهلُ كُلِّ فنٍّ أو علمٍ على استخدامِ ألفاظٍ مُعيَّنةٍ، للدَّلالةِ عليها أو التعبيرِ عنها، كاستخدامِ لفظِ: «النَّحْوِ» للدَّلالةِ على قواعدِ اللُّغةِ، و«الفقه» للدَّلالةِ على الأحكامِ الشرعيَّةِ، وأصولِ الفقهِ للدّلالةِ على العِلمِ الذي يُعرَفُ به كيفيَّةُ استنباطِ الأحكامِ مِن أدلَّتِها الشرعيَّةِ... إلخ.

والمقرَّرُ عِندَ العلماءِ قاطِبةً أنَّه: «لا مُشاحَّةَ في الاصطلاحِ»، طالَما دلَّ المُصطلَحُ على الشيءِ دلالةً واضحةً مِن غيرِ لَبْسٍ، وناسَب موضوعَه مُناسَبةً تُشعِرُ بحقيقتِه، كاصطلاحِ علماءِ الأصولِ على اعتبار ما نهَى عنه الشارِعُ على وجهِ الإلزامِ بالتركِ بأنَّه حرامٌ، بحيثُ يُثابُ تارِكُه امتثالًا ويُعاقَبُ فاعِله استحقاقًا كعقوقِ الوالِدَيْنِ مثلًا.

وطالَما لم يُؤدِّ المصطلَحُ إلى الإخلالِ بقاعدةٍ شرعيةٍ أو عُرفيةٍ. كقَصْرِ بعضِ المُتَمَسْلفةِ لمُصطلَحِ «أهلِ السُّنَّةِ» على أهلِ اللِّحْيةِ فقط، أو اصطلاحِهم على تكفيرِ المُسلمين بذنبٍ أو معصيةٍ، أو باعتبارِهم مِن أهلِ البِدْعةِ مَن يرتدِي بَدْلةً مثلًا...إلخ. كما لا وجهَ لإنكارِ المُصطلَحِ أيضًا ما لم يُؤدِّ إلى رفعِ موضوعٍ أصليٍّ أو عُرفيٍّ، أو إلى مُعارَضةِ أو مُناقَضةِ فرعٍ أو وجهٍ حكميٍّ، وطالَما كان لفظُه مُمكِنًا ضبطًا وإعرابًا.

لفظُ «التصوف» وشروطُ الاصطلاحِ

وبتطبيقِ قاعدةِ «لا مُشاحَّةَ في الاصطلاحِ» بشروطِها السالفِ ذِكرُها على لفظِ «التصوفِ» نجِدُ أنَّه لفظٌ عربي – كما سيتضح – مفهومٌ، تامُّ التركيبِ، لا لَبْسَ فيه، ولا إبهامَ ولا إيهامَ. بل على العكسِ فإن اشتقاقَ لفظِ «التصوفِ» مِن الوضوحِ بحيثُ يُشعِرُ بحقيقتِه ودلالتِه على المُرادِ منه تمامًا؛ كدلالةِ «الفقهِ» على أحكامِ الإسلامِ الظاهرةِ، ودلالةِ «أصولِ الدينِ» على أحكامِ الإيمانِ الحقيقيةِ. فهو يستوِي معَهما في الأصلِ مِن حيثُ كونُه أحدَ أجزاءِ الدينِ الأساسيةِ التي بيَّنها الرسولُ ﷺ في حديثِ الإسلامِ والإيمانِ والإحسانِ، ويستوِي معَهما في النقلِ؛ أي النقلِ مِن حديثِ الإحسانِ مِن حيثُ إنَّ الاصطلاحَ لهُما كان في عصرِ التدوينِ فيما بعدُ، فحقائقُ العلومِ في أصلِ الدينِ كامنةٌ، ومُسمَّياتُها إنَّما اصطلَح عليها العلماءُ مِن بعدُ، وهو ما نصَّ عليه الإمامُ الجليلُ السيِّدُ مُحمَّدُ زكيّ إبراهيمَ بقولِه: «هل جاء في القرآنِ أو السُّنةِ اسمُ «علمِ أصولِ الدينِ»، أو «علمِ أصولِ الفقهِ»، أو «علمِ مُصطلَحِ الحديثِ»، أو «علمِ الفقهِ المُقارَنِ»، أو «علمِ التفسيرِ»... إلخ؟ فلماذا لا يُوجَّهُ هذا الاعتراضُ على أسماءِ هذه العلومِ، كما يُوجَّهُ إلى علمِ التصوفِ؟! وكيفَ يجوزُ الأمرُ الواحدُ في جانبٍ، ويَمتنِعُ في

جانبٍ آخَرَ، مع التماثُلِ المُطلَقِ في كافَّةِ الأركانِ القياسيةِ والعلميةِ؟![٥]. فالاصطلاحُ للأشياءِ، والتوصفُ للأشخاصِ– فضلًا عن كونِه اقتضاءً طبيعيًّا – فهُو مَنْهَجٌ قرآني وسُنَّةٌ نبويَّةٌ ثابتةٌ، ألمْ يذكُر القرآنُ مِن بينِ المُسلمين والمُسْلماتِ: القانِتين والقانِتاتِ، والصِّدِّيقين، والشُّهداءَ، والصَّالحين، والمُقَرَّبين، والأوَّلِين، والآخِرين، والمُهاجِرين، والأنصارَ.

أليسَ هُناك القرآنُ المكيُّ والمدنيُّ؟! ألمْ يُسمِّ رسولُ اللهِ ﷺ: «بلالًا الحبشيَّ»، و«صُهَيبًا الرُّوميَّ» و«سَلْمانَ الفارسيَّ»... ألا يُطلَقُ على شخصٍ ما أنَّه مُسْلمٌ شافعيٌّ، أو مالكيٌّ، أو حَنَفيٌّ، أو حَنْبليٌّ؟! وعلى جمعيَّةٍ كذا أو جماعةٍ كذا بوصفٍ مِن الأوصافِ؟! فدعْوَى الاعتراضِ على اصطلاحِ «التصوفِ» إذنْ «دعوَى مُتهافِتةٌ مِن البِدايةِ إلى النِّهايةِ، دعْوَى الأضغانِ، والعصبيةِ، والعُنْصريةِ، والمَذْهبيةِ التي لا عقلَ لها، ولا عِلم بِها ولا خُلقَ معَها، ولا تقوَى فيها. والإسلامُ والعقلُ – على وُسْعِ رحابِه – يرفُضُها ويُنكِرُها، ولا يرضَى على أصحابِها، فليسَ مِن ورائِها إلا الفِتنةُ، وتفتيتُ الإسلامِ، وضياعُ المُسْلمين، كأنَّما لم يَبْقَ من المُوبِقاتِ شيءٌ، وهِي بغيرِ حُدودٍ ولا قُيودٍ»[٦].

اشتقاق التصوف

اشتقاقُ الشيءِ – أو اللفظِ – يعنِي أخذه واستنباطه. ويقتضِي الاشتقاقُ مُلاحَظةَ الفرع المشتق والأصل المشتق منه. وهذه الملاحظة هي التي تؤدي إلى الوقوف على مدلولِ المشتقِّ الذي يُشعِرُ به اللفظُ نفسُه؛ فإنْ تعدَّد المدلولُ تعدَّد الشعورُ بالمعنَى، وبالتالِي تعدَّدتِ المعاني، وتعدُّدها لا يمنَعُ مِن جمعِها في مَدلولٍ واحدٍ إنْ أمكَن، فيكونُ الجمعُ بهذه المَثابةِ مُحصِّلةً لجميعِ المعاني. وإنْ لم يُمْكِن الجمعُ فيُلاحَظُ كُلُّ معنًى حَسَبَ مَدلولِه. وشرطُ ذلك كُلِّه عَدَمُ مُعارَضةِ المعاني المشتقَّةِ معَ الأصلِ المشتقِّ منه. وبتطبيقِ هذه القواعدِ على اشتقاقِ التصوفِ، نجِدُ أنَّ أكثرَ الأقوالِ تعبيرًا عن حقيقةِ التصوفِ ترجِعُ إلى خمسةِ أقوالٍ:

(٥) محمد زكي إبراهيم، **أبجدية التصوف: بعض ما له وما عليه**، ط. ٥ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٥): ٩٧ وما بعدها.

(٦) المرجع السابق: ٩٨.

الأولُ: أنَّه مشتقٌّ من الصُّوفَةِ:

لِكَوْنِه معَ اللهِ كالصُّوفَةِ المطروحةِ، لا تدبيرَ له. وتركُ التدبيرِ، معَ المتفرِّد بالخَلقِ والتدبيرِ، الواحدِ في الحُكمِ والتقديرِ – معنًى مِن معانى التصوفِ الساميةِ، وحقيقةٌ من حقائقِه العظيمةِ. قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص/ ٦٨]. وقال ﷺ: «اعبُدِ اللهَ بالرِّضا، فإنْ لم تستطِعْ ففي الصبرِ على ما تكرَهُ خيرٌ كثيرُ».

وقال الإمامُ أبو الحسنِ الشاذليُّ رضي الله عنه: «إنْ كان لابُدَّ مِن التدبيرِ فدبِّروا ألَّا تُدبِّروا»، وقال أيضًا: « لا تختَرْ مِن أمرِك شيئًا، واختَرْ ألَّا تختارَ، وفِرَّ مِن ذلك المُختارِ، ومِن فِرارِك، ومِن كُلِّ شيءٍ إلى اللهِ – تبارَك وتعالَى –، وربُّك يخلَقُ ما يشاءُ ويختارُ». ومَن أراد المَزيدَ في هذا المعنَى فليُراجِعْ للإمامِ ابنِ عطاءِ اللهِ السِّكَنْدريِّ رضي الله عنه «التنويرَ في إسقاطِ التدبيرِ»، وهو القائلُ:

وكُنْ عبدَه والْقِ القِيَادَ لحُكمِه ... وإيَّاك تدبيرًا فما هو نافِعُ
أتُحكِمُ تدبيرًا وغيرُك حاكِمٌ؟! ... أأنتَ لأحكامِ الإلهِ تُنازِعُ؟!
فمَحْوُ إرادةٍ وكُلِّ مَشيئةٍ ... هو الفَرْضُ الأقصَى فهل أنتَ سامِعُ؟

الثاني: أنَّه مشتقٌّ مِنْ صُوفَةِ القَفَا: لِلينها، فالصوفيُّ هَيِّنٌ لَيِّنٌ كَهي. وبهذا وصَفهم المولَى ﷻ بقولِه: ﴿ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان/ ٦٣] ووصَفهم رسولُ اللهِ ﷺ بقولِه: «يعْفُون عمَّن ظلَمهم، ويُحسِنون إلى مَن أساء إليهم، ويتواسَوْن فيما آتاهم اللهُ ﷻ». إنْ أتاهم عَليلٌ مِن فقرٍ في النفوسِ أغنَوْه، أو مريضٌ مِن فِراقِ الحبيبِ داوَوْه، أو خائفٌ مِن قهرِ الجبَّار آمَنُوه، أو مُغترٌّ برحمةِ العزيزِ الغفّارِ حذَّروه، أو راغبٌ في مُواصَلةِ الحبيبِ أوصَلوه، أو مسافرٌ إلى مَن إليه المُنتهَى زوَّدوه، أو آيسٌ مِن فضلِ الكريمِ عدوه، أو راجٍ لإحسانِ المُحسِنِ بشَّروه، أو جبانٌ في مُتاجَرةِ الجَوَادِ شجَّعوه، أو حسنُ الظنِّ به باسَطوه، أو مُحِبٌّ للحبيبِ واظَبوه، أو مُعظِّمٌ لقَدْرِ العظيمِ عظَّموه، أو مُسترشِدٌ نحوَه أرشَدوه، أو مُسيءٌ بعدَ إحسانٍ عاتَبوه.

مَن غاب عنهم افتقَدوه، ومَن ألزمَهم جِنايةً احتمَلوه، ومَن أخطَأ في حقِّهم سامَحوه، ومن استجار بهم أجاروه، ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس/ ٦٢]. وقد فسَّر صاحبُ «الحلية» صُوفَة القَفا بأنَّ المتصوِّفَ معطوفٌ به إلى الحقِّ، مصروفٌ به عن الخلقِ، لا يُريدُ به بَدَلًا، ولا يَبغي عنه حِوَلًا.

الثالثُ: أنه مشتقٌّ من الصِّفَةِ:

إذ جُملتُه اتصافٌ بالمحاسنِ، وتركُ الصفاتِ المذمومةِ.

وهي صفاتُ عبادِ الرحمنِ الذين ذكَرهم المولَى ﷻ في قُرآنِه، وذكَرهم رسولُ اللهِ ﷺ في أحاديثَ كثيرةٍ.

وأشار إليها أئمَّةُ التصوفِ، كقولِ الإمامِ الجُنيدِ: «التصوُّفُ هو الدخولُ في كُلِّ خُلُقٍ سَنِيٍّ، والخروجُ مِن كُلِّ خُلُقٍ دَنِيٍّ».

الرابعُ: أنَّه مشتقٌّ مِن الصَّفاءِ:

لِصفاءِ قلوبِهم عن شوائبِ الدنيا وكَدَرِها، وتعلُّقِها بربِّها لا يمنَعُها منه عوائقُ، ولا يشغَلُها عنه علائقُ، حتى قال الإمام البُستيُ رحمه الله:

تخالفَ الناسُ في الصوفيِّ واختلفوا ... وظنَّ البعضُ أنه مشتقٌّ من الصُّوفِ
ولستُ أمنحُ هذا الاسمَ غيرَ فتى ... صافَى فَصُوفيَ حتَّى سُمِّي الصُّوفي

وقال آخر:

قومٌ همومُهمُ باللهِ قد عَلِقتْ ... فما لهُمْ هِمَمٌ تَسْمو إلى أحَدِ
فمَطْلَبُ القومِ مولاهُمْ وسيِّدُهمْ ... يا حُسْنَ مطْلَبِهمْ للواحدِ الصَّمَدِ
ما إنْ تُنازِعُهمْ دُنيَا ولا شَرَفٌ ... مِن المَطاعِمِ واللذَّاتِ والوَلَدِ
ولا لِلُبْسِ ثيابٍ فائقٍ أنِقٍ ... ولا لَرَوْحِ سُرورٍ حَلَّ في بَلَدِ

إلا مُسارَعةٌ في إثْرِ مَنْزِلةٍ قد قابَ للخَطْوِ فيها باعِدُ الأبَدِ
فهُمْ رهائنُ غُدْرانٍ وأوْديةٍ وفي الشوامخِ تلقَاهمْ مع العدَدِ[٧]

الخامسُ: أنَّه نِسبةٌ إلى الصُّفَّةِ:

التي كانت لفقراءِ المهاجِرين على عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ، وكانوا نحوَ أرْبَعِمائةِ رَجُلٍ، لم تكُنْ لهم مساكِنُ بالمدينةِ ولا عشائرُ، جَمعوا أنفُسَهم في المسجدِ كاجتماعِ الصوفيةِ قديمًا وحديثًا في الزَّوايا والرُّبُطِ، وكانوا يحتطِبون ويرضَخون النَّوَى بالنَّهارِ، ويشتغِلون بالعِبادة وتعليمِ تلاوةِ القرآنِ بالليلِ، وكان رسولُ اللهِ ﷺ يُجالِسُهم ويُؤاكِلُهم، وفيهم نزَل قولُ اللهِ ﷻ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام/ ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الكهف/ ٢٨][٨].

وأيًّا كان الأمرُ في اشتقاقِ مُصطلحِ «التصّوف»، فهُو كما يقولُ الإمامُ الرائدُ مُحمَّدُ زكيّ إبراهيمَ: «التخلِّي عن كُلِّ دَنِيٍّ، والتحلِّي بكُلِّ سَنِيٍّ «سُلوكًا إلى مراتبِ القُرْبِ والوصولِ، فهو إعادةُ بناءِ الإنسانِ، وربطُه بمولاه في كُلِّ فكرٍ وقَوْلٍ، وعملٍ ونيَّةٍ، وفي كُلِّ مَوْقعٍ من مواقعِ الإنسانيةِ في الحياةِ العامَّةِ[٩].

(٧) شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله السهروردي البغدادي (ت ٦٣٢ هـ)، **كتاب عوارف المعارف**، ط. ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣): ٦٤.

(٨) المرجع السابق: ٦٥.

(٩) محمد زكي إبراهيم، **أبجدية التصوف**: ١٣.

تجديد الفكر الديني: إعادة طرح الأولويات

الدكتور سعيد المصري
(أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة،
وأمين عام المجلس الأعلى للثقافة)

١ – مقدمة

كثر الحديث عن تجديد الخطاب الديني على مدى العقدين الماضيين، وتعرض الخطاب الديني إلى انتقادات كثيرة كتبت في دراسات وبحوث منشورة. غير أن البنية العميقة للخطاب الديني أو بالأحرى لكل صور الخطابات الدينية المختلفة ظلت بعيدة عن الأنظار. وأقصد بتلك البنية العميقة نمط الفكر الديني السائد الذي تستمد منه كل صور الخطابات الدينية مقوماتها. ما أطرحه في هذا المقال يتجاوز الاستقطاب الحاد في دعاوى تجديد الخطاب الديني بين التجديد الانتقائي من داخل دائرة العلوم الدينية والتجديد الجذري المستند إلى أطروحات في التأويل تستمد معالمها من علوم دنيوية، يأتي ذلك في محاولة جادة للبحث عن مسار ثالث ومختلف يتعلق بالتجديد في الفكر الديني ذاته الذي يمثل منبع كافة صور الخطابات الدينية المعاصرة. هذا المسار لا يستهدف مجرد إحداث تغييرات شكلية أو انتقائية في مضامين الخطابات الدينية السائدة، بل يسعى إلى إعادة النظر في بنية الفكر الديني بحثًا عن زوايا جديدة للنظر تستند إلى قيم إنسانية عامة وترتكز على مبادئ وأولويات يتعين التفكير فيها من جانب كل من يعنيهم الشأن الديني.

محتوى المقال كان في الأصل مجموعة من المحاضرات ألقيت على مجموعة من الدعاة في مكتبة الإسكندرية عام ٢٠١٧ ضمن برنامج برعاية المكتبة يسعى لبناء قدرات الدعاة من الشباب وأئمة المساجد بوزارة الأوقاف والأزهر. وفيما يلي أعرض لطبيعة الجدل السائد حول تجديد الخطاب الديني والتي تدور في حلقة مفرغة لا تنتهي بموجب بقاء البنية

العقلية الكامنة وراء كل صور الخطاب الديني المعاصر، ولم يسفر هذا عن تغيرات تذكر سوى قدر من الغموض والضجيج الخطابي. يلي ذلك عرض معنى التجديد في الفكر الديني والزوايا الأربع التي ترتكز عليها الرؤية التجديدية، وأخيرًا الأولويات التي يتعين أخذها بعين الاعتبار عند طرح أي محاولة جادة لتجديد الفكر الديني.

٢- الحلقة المفرغة في تجديد الخطاب الديني

هناك دعاوى متكررة على مدى العقود الثلاثة الماضية حول ما يعرف بتجديد الخطاب الديني، وكأننا بصدد خطاب ديني واحد محدد المعالم يتعين تغيير محتواه. وقد شاع استخدام مفهوم الخطاب الديني وضرورات تجديده دون أن يكون هناك تعريف محدد له ودون الاتفاق على حد أدنى من الفهم على معنى التجديد. وكل حوار حول الخطاب الديني وتجديده يظل ملتبسًا وغير قابل للتراكم في اتجاه إيجابي نحو التجديد. وجوهر المعضلة يكمن في عدم وضوح المفاهيم المستخدمة بين أطراف الحوار، وكل من يتحدث عن الخطاب الديني وتجديده لديه فهمه الخاص، وبذلك يظل الضجيج حول تجديد الخطاب الديني لا يبرح حدود اللغو بقصد أو بغير قصد.

ولهذا يتعين في البداية أن أحدد معنى هذين المفهومين من الناحية اللغوية ومن واقع الأطر النظرية لتحليلات الخطاب، حيث يقصد بالخطاب الديني بمعناه الواسع كل أشكال التواصل اللغوي في الشأن الديني أيًّا كان مضمونه ومرجعيته. ولا يوجد خطاب ديني واحد، بل هناك خطابات متعددة بحسب اختلاف مضامينها الفكرية ومرجعياتها الفقهية، واختلاف الجماعات والمؤسسات التي تساهم في إنتاجها وتداولها. وهذا لا ينفي، بطبيعة الحال، اختلاف حظ تلك الخطابات من القوة والتأثير في الجمهور، فليست كل صور الخطاب الديني على نفس القدر من الشيوع والانتشار والتأثير في الوعي. وهذا يقودنا إلى معنى التجديد والذي يتضمن إدخال تعديلات على مضامين بعينها في الخطابات الدينية السائدة. فكل دعوة إلى التجديد، أيًّا كان مصدرها أو الهدف منها، تسعى في حقيقة الأمر إلى إزاحة

مضامين فكرية ودينية بعينها عن موقع الصدارة وإحلال مضامين أخرى محلها. ولهذا فإن الخلاف والجدل المحتدم حول تجديد الخطاب الديني يعد بمثابة المعادل الفكري للصراع الاجتماعي والسياسي بين قوى اجتماعية وسياسية مختلفة للسيطرة على المجال الديني.

وتنحصر كل دعاوى تجديد الخطاب الديني في مسارين أساسيين:

- **الأول**: يدور حول التجديد الجذري للمضمون الفقهي للخطاب الديني من خلال فتح باب الاجتهاد على مصراعيه لإعادة النظر في تفسيرات النصوص الدينية المقدسة وحرية التأويل الكاملة دون قيد أو شرط.
- **الثاني**: يدور حول تجديد بعض المضامين الفقهية للخطاب الديني على استحياء، وبصورة انتقائية تعتمد على استبعاد تفسيرات فقهية حول بعض القضايا المعاصرة تحت مسمى الاعتدال والوسطية، ودون الدخول في جدل فقهي حول النصوص الدينية المقدسة.

إذا كان المسار الأول للتجديد يدعو إليه بعض المفكرين العلمانيين من خارج المؤسسات الدينية وتيارات الإسلام السياسي، فإن المسار الثاني يدعو إليه بعض المشتغلين بالدين ومن يعنيهم السيطرة على المجال الديني، ومن ثم ينبع من داخل تلك المؤسسات والجماعات الدينية. ولهذا يسود الخلاف والاستقطاب الشديد بين هذين المسارين إلى حد القطيعة والعداء والشعور بعدم الثقة المتبادلة بينهما، والشعور العام بأن وجود أيٍّ منهما يأتي على حساب وجود الآخر. ويتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مطالبة النظام السياسي بعد ٢٠١٣ بضرورة تجديد الخطاب الديني لم يكن يتجاوز حدود المسار الثاني الانتقائي والذي يساهم في تكريس سيطرة الدولة على الفضاء الديني بشكل عام.

وبعيدًا عن هذا الاستقطاب الحاد لثنائية التجديد هناك مسار ثالث للتفكير في التجديد يتعين الخوض فيه، وهو تجديد الفكر الديني وليس الخطاب الديني.

٣- معنى تجديد الفكر الديني

يقصد بالفكر الديني أهم الأفكار والتصورات التي تشكل مبادئ راسخة كامنة وراء عملية إنتاج الخطاب الديني وتداوله. والمقصود بتجديد الفكر الديني طرح إطار فكري جديد يقوم على إعادة صياغة للعلاقة بين الدين والمجتمع بما يحقق ثلاثة اعتبارات أساسية:

- التجاوب مع التحديات الاجتماعية الجديدة.
- التفاعل مع إمكانيات العصر الحديث.
- الإسهام في تحقيق السعادة الإنسانية.

ليس القصد من وراء هذا الاتجاه مجرد السيطرة على الخطاب الديني السائد، بل التلاقي حول حدٍّ أدنى من الاتفاق حول إطار فكري جديد. هذا الإطار يرتكز على ضرورة تجسير الفجوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية. يقتضي الفكر الديني الجديد البحث في المبادئ الفكرية والثقافية التي تصوغ رؤى العالم لدى المتلقين وتعزز نظرتهم الإيجابية للحياة من منطلق عمومية القيم الإنسانية. ويتطلب ذلك أحيانًا إعادة قراءة للنصوص الدينية بما يتيح الفرصة لزوايا نظر جديدة إيجابية ودون الدخول في جدل فقهي حول المعاني الضيقة للنصوص الدينية بشأن خصوصية معنى القيم الإنسانية. وهذا المسار يركز على أهمية وجود قيم إيجابية محورية نابعة من طريقة تفكير دينية جديدة تؤسس لنوعية حياة جيدة دون الخوض في أي خلافات دينية أو سياسية. وأقصد من ذلك البحث عن مساحة اتفاق حول أرضية مشتركة للقيم الإنسانية التي ينبغي أن نعمل من أجلها. هذا الاتفاق مفتوح على الصعيدين الديني والثقافي، بحيث لا يقتصر فقط على كل المشتغلين بالشأن الديني في كافة التيارات الدينية، بل يتسع أيضًا ليشمل كل المثقفين والمبدعين والمفكرين والباحثين بتياراتهم الفكرية المختلفة.

ولا يعني ذلك الزعم بأن الحديث عن قيم جديدة للفكر الديني يمكن أن تجد طريقها في بعض صور الخطابات الدينية بمنأى عن أي خلافات سياسية، فهذا ضرب من الخيال. فالصراعات الاجتماعية والسياسية بطبيعتها تتأجج بفعل الانقسامات المجتمعية والسياسية

حول معنى القيم. وقد كشفت أحداث ٢٥ يناير ٢٠١١ بوضوح عن عمق الفجوة القيمية بين الناس وعدم قدرتهم على التلاقي حول مبادئ مشتركة، ولهذا قد نتفق معًا كجماعة أو أمة حول مسميات بعض القيم، ولكن سلوكنا بالتأكيد خير كاشف عن مدى إدراكنا المشترك أو المختلف أو الملتبس حول معنى تلك القيم. وعلى سبيل المثال فالإيمان بقيمة العدل من الناحية الاسمية لا ينفي إمكانية اختلافنا حول مضمون العدل. ولهذا فإن ما أقصده بالابتعاد عن الخلافات أن تبقى الرغبة في الإجماع تحت مظلة القيم المشتركة الإيجابية بمثابة الضمانة الحقيقية لتحييد الخلافات والانقسامات بقدر المستطاع.

٤- زوايا التجديد في الفكر الديني

لتجديد الفكر الديني أربع زوايا أساسية يمكن العمل بمقتضاها جميعًا أو أي منها بحسب الشكل (١). وتتلخص في أربع كلمات يبدأ كل منها بحرف التاء (تاءات التجديد) وهي: التأويل، والتوافق، والتفرد، والتحرر. ولكل زاوية مهمة محددة توضح وظيفتها في عملية تجديد الفكر الديني، وذلك فيما يلي:

- **التأويل**: يعمل التأويل على تفسير النصوص عبر الكشف عن المعاني والدلالات التي تنطوي عليها في ارتباطها بسياقاتها الاجتماعية والفكرية. ومن المهم التوسع في استخدام مناهج التأويل ومداخله النظرية ومفاهيمه الحديثة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية في إعادة قراءة النصوص الدينية من منطلق إعمال العقل وليس مجرد النقل عن السابقين. قد يؤدي إطلاق حرية العقل في التفسير إلى التعددية الفكرية في قراءة النصوص الدينية، غير أن أهمية التعددية الفكرية تكمن في توسيع خيارات الحياة أمام البشر الراغبين في التدين بمقتضى مبادئ دينية دون أن تكون الحرية الفكرية نقيضًا للتدين.

شكل (١) زوايا التجديد الأربعة في الفكر الديني (تاءات التجديد).

- **التوافق**: يركز التوافق في الفكر الديني الجديد على الاهتمام بالاحتياجات والمشكلات الإنسانية المشتركة وصولًا إلى بناء مجتمع متضامن وقادر على إدارة الاختلاف من خلال تحقيق الإجماع حول القضايا الاجتماعية والإنسانية المشتركة. وبمقتضى التوافق تعطى الأولوية في التفكير الديني للحياة الإنسانية والقيم الدنيوية بدلًا من الاستغراق في عالم الموت والبعث وقيم الآخرة. ونقطة البدء الأساسية لدى القائمين على الشأن الديني تكمن في قدرتهم على تمكين البشر من التوافق الاجتماعي حول مجموعة من القيم الإيجابية المحورية اللازمة للتعايش في مجتمع متضامن ومستقر. ويقتضي ذلك بطبيعة الحال مد جسور التوافق بين المشتغلين بالعلوم الدينية والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وتضافر الجهود المشتركة حول تمكين البشر من التوافق حول القيم الإيجابية.
- **التفرد**: يقصد بالتفرد إطلاق العنان للتجربة الإنسانية في علاقة الشخص بالمعتقدات الدينية بما يحترم الفردية الشعورية في التدين. وهذا يعني إعطاء الأولوية في الفكر الديني للجوهر بدلًا من المظهر، بحيث تقدر مشاعر الناس ومعانيهم الروحية الخاصة في تدينهم بدلًا من الاستغراق في تعزيز الطقوس الشكلية في الحياة اليومية

والتي تستهدف خلق مظهر ديني متجانس على غير الحقيقة. فالتجربة الشعورية مع المعتقدات الدينية تتفاوت بشدة من شخص لآخر مهما أفرطت المؤسسات الدينية في تعبئة المؤمنين حول مظاهر وطقوس دينية موحدة.

ورغم حاجة الناس لمظهر التدين خلال أداء الشعائر والطقوس الدينية فإنها تمثل لحظة استثنائية وسائلة Liquid، وفقًا لما تشير إليه البحوث الأنثروبولوجية في ما يعرف بالوقوف بعتبة الشعور Liminality[1]، و ما يبقى من رصيد ديني في الحياة يتمثل في مشاعر المؤمنين بعد أداء تلك الطقوس. ومن ثم فإن الإفراط في التعبئة الاجتماعية للمظاهر الدينية على حساب جوهر المشاعر الإنسانية الدينية المتفردة لدى كل شخص يمثل تعزيزًا لنمط ما من السلطة باسم الدين. ولهذا تحقق طقوس التعبئة الدينية تأثيرًا سياسيًّا في أي صراعات اجتماعية وسياسية وطائفية بغضّ النظر عن مدى رسوخ القيم الدينية في نفوس المشاركين في تلك الصراعات.

- **التحرر**: يركز التحرر في الفكر الديني على الاهتمام بتحرير البشر من القيود التي تكبل طاقاتهم الإبداعية على الحياة وتحقيق التغير الاجتماعي بإرادة الفاعلين الاجتماعيين. وهذا يعني احترام مبدأ حق البشر في الاختيار الحر بدلًا من الانصياع لأي سلطة باسم القيم الروحية. وفي هذا الصدد يتعين الأخذ بعين الاعتبار إعطاء الأولوية لحقوق الإنسان المشتركة بدلًا من جعل حياتهم رهينة لواجباتهم نحو أي سلطة تتخذ من الدين مرجعية لها.

التحرر في الفكر الديني يعزز أهمية تمكين البشر من نيل حقوقهم وتحقيق العدل والحياة الكريمة كأولوية قصوى، بما يحررهم من قيود الظلم والعجز في العصر الحديث والتي تتخذ من الدين سندًا لها. وتشير تجارب التحرر في بعض دول العالم إلى الدور الذي لعبه الدين بهذا المعنى في تحرير البشر من القيود التي كبلتهم فيما أطلق عليه لاهوت التحرير

(١) يقصد بهذا المفهوم حالة من الغموض أو الارتباك الذي يحدث في المرحلة المتوسطة من شعائر المرور أو الطقوس Rites التي يمر بها الشخص في حياته. خلال التحول يفقد الشخص المكانة التي كان عليها دون أن تكتمل عملية انتقاله إلى المكانة الجديدة بعد اكتمال الطقوس التي يمر بها، ولهذا يشعر بالغموض والارتباك. وهذا ينطبق على مراحل التحول التي تمر بها المجتمعات. لمزيد من التفصيل، انظر:
Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*; foreword by Roger D. Abrahams (London: Routledge, 2017).

Liberation theology[٢]، وفي هذا الصدد تصبح فكرة ضرورة فصل الدين عن السياسة أشبه بالخرافات التي تتردد على أصداء الفشل الذريع لتجربة الإخوان المسلمين السياسية في الوصول إلى الحكم في مصر.

واذا كانت مبادئ التجديد في الحياة بصفة عامة تمثل قيمة أساسية من القيم الإنسانية التي يمكن أن يتبناها الشخص في حياته، فإنها أيضًا يمكن أن تشكل أساس منظومة من القيم المحورية التي تعزز مبادئ تمجد من أهمية التغير والتجديد في حياة أي جماعة إنسانية. وعلى ضوء ذلك تستند الزوايا الأربع للتجديد في الفكر الديني إلى منظومة متكاملة من أربع قيم إنسانية عامة، والتي يتعين الإيمان بها والعمل بمقتضاها. وتشمل تلك القيم: (١) الحرية والتعددية مقابل قيود الامتثال والتماثل والتجانس، على اعتبار أن الحرية تعزز القدرة على التأويل. (٢) قيمة التسامح مقابل التشدد والتعصب والتطرف، حيث يعزز التسامح من التفكير القائم على التوافق. (٣) قيمة حب الحياة التي تعزز من التفرد في التفكير، مقابل الخوف من الحياة واحتساب الموت. (٤) قيمة العدل المعززة للتفكير القائم على التحرر مقابل الظلم في الحياة.

٥- أولويات التجديد في الفكر الديني

ومن منطلق هذا الإطار النظرى لمعنى التجديد وزوايا النظر المطروحة بشأنه والقيم التي يستند إليها، أعرض فيما يلي أهم ثلاث أولويات ينبغي أن تستهدفها أي محاولات جادة لتجديد الفكر الديني:

أ- التحرر من التسلط الفكري

يجمع بين كافة أطياف الخطابات الدينية السائدة فكرة محورية مسيطرة على العقلية الدينية لكل المشتغلين بالشأن الديني وهي استعادة المجتمع الإسلامي المتخيل. وتلعب هذه الفكرة دورًا مؤثرًا في تعزيز التسلط الفكري داخل كثير من الخطابات الدينية المعاصرة.

(٢) Christopher Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology, Cambridge Companions to Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

ويقصد بالمجتمع المتخيل Imagined community[٣] كيانًا ثقافيًّا مصطنعًا يعتمد على مجموعة من الصور الذهنية حول نمط مفضل من العلاقات الاجتماعية والمؤسسات وقواعد السلوك التي تتسق مع قيم ومعتقدات وتوجهات محددة. وتعمل هذه الصور على توحيد انتماء مجموعة من الناس حول ثوابت تلك القيم والمعتقدات. كما تنشأ الصور المتخيلة من خلال إحياء رموز وتصورات وممارسات من التراث وإعادة توظيفها في التغير الاجتماعي لخلق مجتمعات منشودة. وكلمة «متخيل» يقصد بها أن تبقى الصور الذهنية للمجتمع الإسلامي المنشود على مسافة من الواقع الراهن، ورغم أن المجتمع الإسلامي في صورته النقية حدث في حقبة تاريخية ما وسياق اجتماعي محدد، فإنه يمكن أن يتشكل ويعاد إحياؤه مرة أخرى بفعل إرادة المؤمنين به. وهذا عكس مفهوم اليوتوبيا والذي يمثل تصورات عقلية لا تتطابق مع الواقع ومفارقة له ولاتنسجم معه ولم يسبق لها أن طبقت في الواقع.

تعمل الصور المنشودة حول المجتمع الإسلامي المتخيَّل على توحيد انتماء وإيمان جماعات ما من المؤمنين بتلك التصورات حول قيم ومعتقدات بعينها. ولهذا تبذل كافة التيارات الدينية التي تؤمن بفكرة المجتمع الإسلامي المتخيل جهدًا كبيرًا في الدعوة الدينية على أمل استعادة الماضي العريق للدعوة الإسلامية، وتحقيق تغيرات اجتماعية في اتجاه تشكيل أساليب حياة إسلامية من قلب الخيال الاجتماعي حول الزمن الإسلامي الجميل. ويتخلل هذه العملية قراءة أحادية للتراث الديني تستهدف استعادة المجتمع الإسلامي المتخيل. وفي القراءة يتم التركيز على جوانب محددة يراد لها أن تكون مبادئ تحتذى للحياة، مقابل غض الطرف عن جوانب أخرى وثيقة الصلة بعالمنا المعاصر تمثل انحرافًا عن الإيمان العميق بالزمن الإسلامي الجميل.

(٣) Craig Calhoun, "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life", in *Social Theory for a Changing Society*, edited by Pierre Bourdieu and James S. Coleman (Boulder: West View Press, 1991): 95–120.

ورغم تنوع الخطابات الدينية من أكثرها اعتدالًا إلى أشدها تعصبًا وتطرفًا، فإن سيطرة فكرة المجتمع الإسلامي المتخيَّل على كل تلك الخطابات بدرجات مختلفة تجعل من الماضي قيدًا يحول دون القدرة على العيش في الحاضر بوضعيته وتجعل المستقبل غير ممكن إلا بالعودة للماضي. وخلال هذه العملية يتم فرض إطار فكري يصعب الفكاك منه وفرض قراءة أحادية للنصوص الدينية تُنتج ويُعاد إنتاجها باستمرار دون سواها باعتبارها القراءة الوحيدة المعبرة عن الإيمان والتقوى.

وهذا يقتضي ضرورة التحرر من ذلك التسلط الفكري الذي يختزل كل آفاق المستقبل في أوهام استعادة الماضي، واختزال الدعوة الدينية في الغزوات والحروب ضد الكفار والمشركين، واختزال العالم والدنيا إلى عالم المؤمنين وعالم الكفار. ويتعين على التفكير الديني الجديد أن يتخلص من أوهام الخيال الاجتماعي، وأن يكون أداة لقراءات جديدة للنصوص الدينية نستخرج منها معاني تعزز القدرة على التفاعل الخلاق مع الزمن الحاضر الذي نحياه بسياقاته المختلفة وأن نتجه منه صوب المستقبل الأفضل بثقة في أنفسنا كأمة قادرة على صنع مستقبلها. وبفضل التفكير المتحرر من التسلط الفكري نؤمن بالتغير وتعدد مسارات الحياة.

ومن المهم للتفكير الديني المتحرر من التسلط الفكري أن يكون متسامحًا مع طبائع البشر وألا يظل سيفًا مسلطًا على رقاب البشر بالمبالغة الشديدة في التحريم والإفراط في الإفتاء. وينبغي للتفكير الديني المتحرر أن يكون ليّنًا يعفو يصفح ويستوعب البشر العصاة قبل المؤمنين، وألا يبالغ في آلية الإفتاء التي تمس كل كبيرة وصغيرة في الحياة اليومية، ذلك أن التوسع في الإفتاء لا يمثل علامة إيجابية في التدين ولا الحياة الطبيعية، بل يمكن أن يؤدي الانشغال المفرط بالإفتاء في كل تفاصيل الحياة إلى جعل الدين أشبه بالقفص الحديدي الذي يحرم الشخص من القدرة على الحياة من ناحية، ويجعل الدين مشروعًا مستحيلًا في حياة البشر.

ب- الدنيا أولى بالاهتمام

أغلب الخطابات الدينية المعاصرة تركز في عالم الموت والآخرة ويوم القيامة والحساب والجنة والنار، وتغض الطرف عن عالم الدنيا على اعتبار أنها زائلة، وهذه واحدة من علامات الذهول عن مقاصد الواقع. ولهذا تغذي مشاعر الفقد عن الموت مشاعر للتدين متوافقة مع تلك الخطابات. الموت يستدعي دائمًا أحاديث الوعد والوعيد في الآخرة. وبذلك تفقد الخطابات الدينية المعاصرة الاهتمام بهموم البشر النفسية والاجتماعية والاقتصادية، يأتي ذلك من منطلق التفسير الحرفي السائد للآية القرآنية في سورة الأعلى التي تقول: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا . وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾[٤]. وعلى ضوء ذلك يقل كثيرًا حديث الخطباء عن قيم كالإنجاز والدقة في العمل والابتكار...إلخ على اعتبار أنها من شواغل دار الدنيا الزائلة. وتركز أحاديث الخطباء على الشأن الشخصي وتغض الطرف عن الشأن العام. وتذهب التفسيرات المتطرفة إلى حد القول أن الله لن يحاسبنا يوم القيامة على ما تفوقنا فيه في الكيمياء والفيزياء والحواسب الآلية وتطبيقات البرمجة، بل سوف يحاسبنا على ما قدمناه في دنيانا لآخرتنا. والنتيجة المترتبة على ذلك التفكير المتطرف عدم الاكتراث بالهموم الحياتية، وقضايا التنمية من قبيل تحسين نوعية الحياة والتمكين الاجتماعي والمشاركة المجتمعية ومقاومة الفساد.

وحين نشير إلى ضرورة وجود تفكير جديد يعطي الأولوية للدنيا، فهذا يعني الحاجة لتفكير ديني نابض بالحياة معبر عن هموم وشواغل الناس، وأن ينتقل بنا من حديث النفس والشأن الشخصي إلى حديث الشأن العام لتعزيز الصالح العام، وألا يوظف الهموم الاجتماعية المشتركة للسيطرة على المجال العام لصالح فئة ما على حساب الآخرين. من المهم أن يكون التفكير الديني الجديد متجاوبًا في لغته ومضمونه الفكري مع أولويات التنمية. فكيف يستقيم حال التعليم في بلد يعاني من فجوة تعليمية كبيرة بين عدد الفصول الدراسية وعدد السكان في سن التعليم، بسبب الزيادة السكانية السنوية، ومن الغريب وجود ٩٥ ألف مسجد أغلبها بُني بأموال التبرعات الخيرية، مقابل وجود ٤١ ألف مدرسة لا تستوعب الزيادة السكانية

(٤) سورة الأعلى، في **القرآن الكريم**: الآيتين ١٦-١٧.

المتصاعدة من المواليد. مثل هذه المفارقات بحاجة إلى تفكير ديني جديد يُحول الفتاوى نحو التبرعات من بناء المساجد إلى بناء المدارس والوحدات الصحية وبرامج التشغيل دون أن يُشعر المؤمنين بأنهم قصروا في دينهم ودنياهم. وبهذا المعنى ينبغي للتفكير الديني الجديد أن يتجاوب مع مشاعر الناس وعواطفهم وآلامهم ومتاعبهم الحياتية، وألا يكون تفكيرًا متعاليًا في لغته، غريبًا في مضمونه، كئيبًا في مشاعره. وعلى المشتغلين بالشأن الديني رجالًا أو نساءً أن يدركوا أن الدين لا يطلب في ذاته، وإنما لكي يحقق غايات إنسانية حياتية جيدة.

ج- الاحتواء الاجتماعي

تواجه المجتمعات العربية في السنوات الأخيرة موجات عنيفة من الصراعات والحروب الأهلية بفعل الانقسامات الاجتماعية والسياسية. وتتغذى تلك الصراعات على مرجعيات في التفكير الديني تؤجج نار التعصب والإبادة الجماعية لكل ما هو مختلف دينيًّا حتى داخل المنتمين للدين الواحد. ومن المثير للتأمل أن الصراع العربي الإسرائيلي الذي طال أمده يتراجع الآن بقوة ليحل محله موجات من الصراعات الدينية داخل بعض المجتمعات العربية ذاتها. وهذا يكشف لنا بوضوح عن وجود بنية من التفكير الديني العربي شديدة التعصب في النظرة للآخر. فالنساء مصدر للخطيئة والغواية، وأكثر أهل النار من النساء – بحسب ما تشير إلى ذلك بعض الخطب الدينية، رغم أن للنساء أدوارًا مهمة في الدعوة الدينية، كما أن كثيرًا من الخطب الدينية تشير إلى أن المنتمين لديانات أو مذاهب أخرى هم من الكفار. وقد تمتد روح التكفير لتشمل كل من لا يعترف بالأفكار الأصولية المتشددة.

ومن يطالع كثيرًا من الخطب الدينية المكتوبة يجد أن التفكير الديني مشغول بصراع أبدي مع الحضارة الغربية، وأن الإسلام مستهدف بمؤامرات كونية من قلب الحضارة الغربية والديانات الأخرى وعلى رأسها المسيحية واليهودية. ثمة نمط من التفكير الثأري في المعركة مع الآخر تؤججها نار العصبية الدينية[٥] التي تستمد مقوماتها من المفهوم الخلدوني

(٥) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط. ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

للعصبية القبلية القائمة على مناصرة المنتمين للقرابة العاصبة[٦]. والنتيجة المترتبة على ذلك خطاب مظلومية دينية قائم على مظلومية تاريخية وحضارية مع الغرب. وتسعى كثير من التيارات الدينية إلى تعزيز هذا النمط من التفكير وإعادة إنتاج الشعور بالمظلومية السياسية في الداخل وتنشئة أجيال من المتدينين عليها. وتولد المظلومية الدينية مع الآخر، سواء في الداخل أو الخارج، قدرًا هائلًا من التصورات النمطية التعصبية التي تغالي في تمجيد الذات الدينية مقابل إسقاط كل الصور السلبية على الآخر.

وفي مواجهة كل ذلك يتعين على الفكر الديني الجديد التخلص من أوهام العلاقة بالآخر وأن يتفاعل مع كل الناس بروح إنسانية خالصة. ويقتضي ذلك أن يكون التجديد قائمًا على بناء تفكير احتوائي Inclusive يستوعب الجميع كشركاء في المكاسب والخسائر والمصير المشترك، معًا «على الحلوة والمرة» كما يقول المثل الشعبي، ومعًا في الحقوق والواجبات، بلغة المواطنة، وإدماجهم دون إقصاء أو تهميش. وهنا ينبغي أن نستعيد مفاهيم رأس المال الاجتماعي Social capital في بناء علاقات رابطة Bonding بين المتماثلين في الانتماءات الاجتماعية والثقافية، وعلاقات أفقية عابرة (من العبور) Bridging[٧] بين المختلفين في انتماءاتهم، وعلاقات رأسية واصلة Linking[٨] بين الأفراد وأولي القوة. ومن المهم أيضًا للتجديد أن يؤسس لفكر ديني يبني جسور الثقة الاجتماعية Social trust والتي تعزز تدفق علاقات التبادل والتشبيك بين الناس دون توجس أو حذر بما يحقق التنمية.

ومن شروط الفكر الديني الاحتوائي أن يؤسس للمصالحة والتعايش السلمي مع الاختلاف بدلًا من الصراعات الدموية الثأرية. والمصالحة أداة سلمية لتسوية أي نزاعات تنشأ بين بعض الفئات في المجتمع الواحد، أو فيما بين المجتمعات الإنسانية. وتعلمنا دروس الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن وجود آليات للمصالحة وتسوية المنازعات يمثل عنصرًا

(٦) وليّ الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المالكي (ت ٨٠٨ هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق أحمد الزعبي (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، [٢٠١٦]).

(٧) Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York, NY: Simon and Schuster Paperbacks, 2001).

(٨) Michael Woolcock, "The Place of Social Capital in Understanding Social and Economic Outcomes", *Canadian Journal of Policy Research* 2, no. 1 (September 2001): 11–17.

محوريًّا في تحقيق الاستقرار الاجتماعي وتطور المجتمعات، ذلك أن أنماط المجتمعات التي ضعفت، أو انقرضت وتلاشت كان ذلك بفعل أسباب متعددة من بينها فقدان تلك المجتمعات لآليات لفض المنازعات معترف بها وتحظى بالشرعية.

وتشير الدراسات السياسية والإستراتيجية إلى أن تراجع الصراعات والحروب العالمية الكبرى في العصر الحديث يمثل علامة فارقة في تحقيق أقصى درجات التقدم والرفاه الإنساني على المستوى العالمي. وما حققته الإنسانية من مكاسب في التقدم على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في نوعية الحياة كان الأكبر في السنوات الخمسين الماضية بمقتضى وجود آليات فعالة للتعايش السلمي، وتسوية المنازعات بالتفاوض داخل المجتمعات وفي العلاقات الدولية.

فالمصالحة والتفاوض للتوصل إلى تسويات مجتمعية يمكن أن تحقق مكاسب اجتماعية وإنسانية تفوق ما يمكن أن تحققه الصراعات العنيفة لكل الأطراف، حتى ولو كانت المصالحة غير متوازنة أو غير عادلة بالقدر الكافي لأيٍّ من أطراف النزاع. ففي ظل الصراع الدموي الكل خاسر على المدى البعيد، أما المصالحة فإنها تمثل اعترافًا وقبولًا متبادلًا وتسوية قائمة على حسابات عقلانية. وعلى ضوء ذلك يتعين على التفكير الديني الساعي إلى التجديد أن يتخذ من المصالحة أولوية قصوى بين الأطراف المختلفة والمتصارعة لكي يحقق الحياة الجيدة للجميع في سلام وأمان.

وحتى إذا تفاقمت الأزمات المجتمعية فعلى التفكير الديني الجديد أن يتهيأ للتعامل مع هذه الظروف الاستثنائية. ففي إدارة الأزمات المرتبطة بالكوارث الطبيعية كالزلازل والحرائق، يعيش الناس حالة خوف مشوب بمشاعر قدرية يسهل التعامل معها ببث روح العزيمة والصبر والاطمئنان. أما في الأزمات المجتمعية المرتبطة بصراعات سياسية أو دينية أو

صراعات على الموارد النادرة، يسود الإحساس بعدم اليقين، ويمر الناس بحالة شعورية سائلة يكتنفها الغموض وعدم الاستقرار[٩]، وفي لحظات التحول المرتبطة بالأزمات المجتمعية يصبح الناس أكثر تأثرًا بالشائعات والتحريض والتطرف الهيستيري الحاد. ولهذا يتعين على الفكر الديني أن يستوعب هذا النوع من الأزمات بأن يؤسس خطابًا لتعزيز الشعور باليقين والإجماع وتبصير الناس بحقيقة الأزمة وحدودها المشتركة التي يمكن أن تحرق الجميع ما لم يتم التكاتف لحلها.

وهذا يذكرنا بخطايا الخطاب الديني أثناء الفترة التي أعقبت ٢٥ يناير ٢٠١١، وهي فترة شهدت أزمة مجتمعية حادة، وكان الخطاب الديني السائد وقتها متورطًا في إشعال الأزمة وغير قادر على الحياد، وكان عنصرًا مؤثرًا بقوة في تفاقمها حتى انتهت تلك الفترة بفقدان الناس للثقة في رجال الدين رغم وصول الإخوان للحكم. ولهذا يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن الخطاب الديني أثناء الأزمات يجب أن يكون أداة تبصير لا أداة تشويش وغموض، وأن يكون أداة لتحقيق الإجماع واحتواء الفرقاء لا أداة للتفرقة والتشرذم والانقسام وتأجيج الصراعات. ولن يحدث ذلك ما لم يكن خلف هذا المعنى رؤية فكرية دينية جديدة لتحقيق الاحتواء.

ومن متطلبات تأسيس رؤية احتوائية في الفكر الديني فتح المجال العام أمام الجميع في العطاء الاجتماعي والمسئوليات المجتمعية الملقاة على عاتق كل فرد نحو مجتمعه. وكما أن الفكر الديني الجديد يؤسس للعدل في عدم احتكار البعض للمزايا والحقوق أكثر من غيرهم، فإن النظرة الاحتوائية عادلة أيضًا ولا تعترف باحتكار قلة من الناس لأن يكونوا مصدر العطاء. ورغم أن العطاء والاهتمام بالشأن العام مبني على قدرات نفسية واجتماعية واقتصادية متفاوتة بين الناس، فإن النظرة الاحتوائية الخلاقة في التفكير الديني الجديد يمكن أن تؤسس لعطاء يتسع لكل الجهود المخلصة في الخدمة العامة أو الصالح العام. لا يكفي أن يكون المرء سياسيًّا أو متمتعًا بقدرات القيادة الكاريزمية والثراء أو الإبداع أو العلم والفكر كي يكون

(٩) كتب عنها عالم الفولكلور أرنولد فان جينيي Arnold van Gennep في أوائل القرن العشرين، وعالم الأنثروبولوجيا المعاصر فيكتور تيرنر، انظر:
Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, *Routledge Library Editions. Anthropology and Ethnography* (London: Routledge, 2013); Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, Cornell Paperbacks* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).

قادرًا على العمل من أجل قضية اجتماعية عامة. بل يمكن للتفكير الاحتوائي أن يؤسس لمعنى للعطاء يتسع لكل الجهود حتى البسيطة. ويستوعب ذلك المفهوم الجميع في بوتقة من العطاء المجتمعي لتضم من يتبرع بأمواله ومن يتبرع بعلمه أو فنه ومن يتبرع بجهده العضلي.

وقد يمتد هذا المعنى ليؤسس بناء حلم مشترك يدركه الناس ويؤمنون بأهميته في حياتهم، ويقرون بضرورة التضحية وترتيب الأولويات من أجله. هذا الحلم الذي يتشكل بالناس ومن أجلهم يمكن أن يساهم في تعبئتهم بقدراتهم وطاقاتهم نحو مستقبل أفضل للجميع. فالحلم المشترك هو النسيج الذي يغزل خيوط الترابط والتواصل بين كل شخص وآخر وكل جماعة وأخرى، لشحذ كل الطاقات الممكنة لتحقيق التغير المنشود.

مفهوما الزمن والمستقبل والعقل التاريخي الإسلامي

محمد العربي
(باحث بمركز الدراسات الاستراتيجية – مكتبة الإسكندرية)

البحث في الزمن من أعقد القضايا التي قد يضطلع بها الباحث، ليس فقط لأنه بحث تختلط فيه الميتافيزيقا بالفيزياء بالثقافة بغيرها من مشارب العلم الإنساني، ولكن أيضًا لأن الزمن صعب أن يدرك، فهو كما ذهب أفلوطين السكندري «كل شيء ولا شيء». والعقل الإنساني إن أحاط ببعض جوانبه يستحيل عليه أن يدرك كافة أبعاده. ومع ذلك يبقى البحث في الزمن والاهتمام به ثقافيًّا وفلسفيًّا مهمة شائقة تقترن بالكثير من الجوانب الوجودية في ثقافة أو فكر ما[1]. فالزمن مستودع الوعي الإنساني ومؤشر إدراك كل جماعة بشرية على وجودها ومسار تطورها ومصيرها. وعلى عكس الفكر الإسلامي التقليدي، الذي شكلته تيارات فقهية وفلسفية وكلامية وصوفية شتى، والذي اهتم بالزمن وفهمه، قلما نجد في الفكر الإسلامي الحديث الذي يعبر عنه، ثلاثة تيارات هي: التيار الديني التقليدي، وتيار الإسلام السياسي، والتيار الثقافي والأكاديمي، اهتمامًا كافيًا بالزمن ثقافيًّا وفلسفيًّا. وذلك لأسباب شتى تتعلق بانسحاق التنوع في الفكر الديني عمومًا، وارتكازه إلى إعادة بناء وتعريف الشريعة كإطار قانوني في مواجهة التحديث الغربي بما قدم أسئلة الاشتباك مع الآني لاستكمال شروط التقنين على فهم الزمن في امتداده بين الأزل والأبد في التصور الأصلي للإسلام، والذي كان انعكاسًا للانشغال بمبحث السياسة على ما عداه من مباحث في إطار وضعية الصراع التي طغت على الفكر الإسلامي لقرون منذ منتصف القرن التاسع عشر ثم بعد سقوط الدولة العثمانية.

---

(١) يمنى طريف الخولي، **الزمان في الفلسفة والعلم** (القاهرة:الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٩)؛ كولن ولسون وآخرون، **فكرة الزمان عبر التاريخ**، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة ١٥٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)؛
Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, 10th anniversary edition, updated and expanded (New York, NY: Bantam, 1998).

وليس أدلّ على هذا التهميش لسؤال الزمن فلسفيًّا من ندرة البحث في المستقبل في الفكر الإسلامي. فالمستقبل بالأساس ظاهرة زمانية، والتفكير فيه تدليل على الوعي بالزمن. وإذا كان التفكير في الزمن له أبعاد فلسفية ووجودية، فإن التفكير في المستقبل له دلالات وتجليات واقعية اجتماعية وسياسية، تتعلق بكيفية تحقيق مستقبل ما هو متصَوَّر من خلال إعادة بناء الواقع، وتفعيل أو تغييب القدرة الإنسانية على إعادة صياغة الحاضر ومن ثَم المستقبل. والاهتمام بالمستقبل في الفكر الإسلامي المعاصر، كان غالبًا تبشيريًّا يقدم صورًا غائمة عن انتصار للإسلام أو من يحملون تصوراته على من عداهم في الداخل والخارج في صيغة محاكاة لتاريخ الإسلام الماضي الذي يحتل مساحة من الخطاب أكبر من مساحة القادم بكثير، ودون تقديم خارطة لتحقيق هذا «الانتصار» ومعالمه وضوابطه. وتشكل الإجابة عن سؤال المستقبل استجابة لتحديات افتقر الفكر الإسلامي في عموم روافده المعاصرة إلى من يجيب عنها أو من يملك الخيال الكافي للاضطلاع بها. أهم هذه التحديات كان تجديد الفكر الديني، وموقع الإسلام في العالم ودوره في إعادة بنائه أثناء وبعد الاستعمار (وحاليًّا في ظلال العولمة والفوضى الكونية)، وكذلك تعثر مسار حركات الإصلاح في المجتمعات الإسلامية.

تجادل هذه الورقة بأن نزعتين هيمنتا على الفكر الإسلامي الحديث وساهمتا في تغييب الاهتمام بسؤال المستقبل؛ وهما الماضوية والتسييس. وتذهب الماضوية إلى الانشغال بالماضي «المتصور» وإعادة إنتاج معاركه الفقهية والكلامية والمذهبية بما يعوق المجتمعات الإسلامية عن صوغ مستقبل يعبر عن تطلعاتها للخروج من الحاضر المأزوم؛ أما التسييس، فيشير إلى الولع بالدولة على نحو اختزل الإسلام إلى أيديولوجيا ونزع منه إمكاناته التحررية والروحانية التي كان من شأنها أن تمنح مجتمعاته قدرة أكبر على الأخذ بناصية حاضرها ومستقبلها على أرضية أكثر ثقة وأفضل في تجاوبها مع العالم.

١ – المستقبل المفقود: الماضوية والتسييس

اليوم يبدو الإسلام، كنطاق ثقافي وحضاري، وكما يعبر عنه مفكروه، غائبًا عما سيكون عليه العالم في المستقبل. فالمطالعة البسيطة التي تقارن عما يشغل العالم اليوم حول المستقبل، وما يشغل الفكر الإسلامي توضح مظاهر هذا الغياب. فلا أحد في نطاق الفكر الإسلامي يتناول قضايا من قبيل الاحتباس الحراري وتداعياته الاجتماعية والوجودية على العمران البشري، وربما لم يخطر ببال أحدهم أن يوسع الحديث عن أثر التكنولوجيا في إعادة تعريف الإنسان، وموقع الدين والثقافة في هذا التعريف، الذي قد يعيد بدوره ما توافقت البشرية الإشارة إليه من ظواهر مثل «الإنسان» و«الدين» و«الحضارة» و«القيم». وقد تبدو ظواهر مثل الذكاء الاصطناعي والواقع الافتراضي خيالًا علميًّا ورفاهية تضيق بها الأفهام المنشغلة بقضايا المذهبية والصراع على الدولة والتفسيرات السياسية للدين، وأولوية التجديد أو الإصلاح الديني في نطاق سياسي، وخطورة الأصولية والفكر المتطرف. بعبارة أخرى، ليس للإسلام دور منظور في صياغة العالم الجديد، إلا بما قد يطرحه من أزمات لا من حلول أو بدائل للتفكير في مستقبل العالم. يعكس هذا الغياب الذي يغذيه حضور «صور» العنف والتطرف، الذي يختزل «إشكالية» الإسلام في عالم اليوم، وتاريخ من وقوع الفكر الإسلامي على مدار عقود في فخي الماضوية والتسييس[٢].

١ – **الماضوية**: ليست الماضوية رديفة الأصالة، وإن اختلطتا من حيث المدلول، تشير الأصالة إلى ذلك البحث عن الذات الذي يحاول من خلاله الفاعل الاجتماعي «الفرد» أو «الجماعة» تجاوز ذاتها المصنعة أو المفروضة، تلك التي يعتبرها «غير أصيلة» وتعوقه عن التحقق، وتدفعه نحو الاغتراب. أما الماضوية فتمثل في جوهرها رفضًا للذات وواقعها من خلال استعارة ذات ماضية وإعادة فرضها على المستقبل[٣].

(٢) محمد العربي، «نقد خطاب الإصلاح الديني: مدخل مستقبلي»، **حكمة**، https://goo.gl/nVev15

(٣) جدير بالنظر في هذا السياق أفكار الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن واهتمامه بمفهوم الإبداع الذي يميزه عن البدعة، فهو يرى أن فهم التاريخ ثم بناء رؤية للمستقبل تعي بتشابكات وتمايزات النموذج «الائتماني» للرؤية الإسلامية عن الفلسفات الأخرى يفتح أفق الإبداع، وأن العقل المسَدد يحتاج إلى الوحي ثم عليه السعي. ورغم أنه لا يفرد مبحثًا للزمن فإن أفكاره تمس صلب التجديد العقلي من منظور تغلب عليه التجربة الصوفية، لكن هذا من ناحية يدفع نحو التفاعل مع ما نحن بصدده وهو تعامل العقل مع المفاهيم المركزية من ناحية، وقد يقود إلى التعامل مع مستويات من الزمن في إعادة تعريف العقل والتجربة الإيمانية تسمح باجتهاد جديد يشتبك مع الماضوية والتسييس، لذا نجد أفكاره ذات أهمية تستحق الإشارة هنا، انظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٤).

لقد ارتبط البحث عن الأصالة بالحداثة وما أفرزته عملياتها من قلق وجودي عميق. حيث أدت الفردانية ونزع السحر عن العالم والبيروقراطية إلى حالات من التشظي وانعدام المعنى وانسحاق الفرد أمام البيروقراطية وبناها السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذه المصادر حققت إنجازات ملموسة أصبحت مصدر تطلع للثقافات الأخرى، فإنها أودت بحياة الإنسان إلى ضيق وفقر في المعنى، لذا كانت الأصالة تعبيرًا عن محاولة الفرد للانعتاق من ذاته المصنعة، وكانت الكثير من الفلسفات الوجودية والنقدية تعبيرًا عن محاولات الانعتاق تلك، أما الأصالة في الفكر الإسلامي الحديث فهي تعبير ثقافي وحضاري وديني[٤]، أكثر منه «وجودي» أو مسعى فرداني لإعادة بناء تصورات الذات في زمنها الآني.

لقد تأسس الإحياء الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر على أساس إعادة التعريف بأصول الدين والشريعة بما يتجاوز الترسبات الاجتماعية التي تسببت في خلط الدين بالتقاليد الاجتماعية على نحو جعل فهم الدين مشوشًا لدى المجتمعات الإسلامية الحديثة. بَيْدَ أن هذا المبدأ جعل الفكر الإسلامي في المراحل التالية جدلية كبرى بين ثنائيتين هما الأصالة والتجديد أو المعاصرة أو الحداثة، وفي حين انتصر آباء الإحياء الإسلامي الأوائل لفكرة المواءمة بين التقاليد الدينية والثقافية في عمومها مع حركة الحداثة التي بدا وأن غزوها للعالم الإسلامي أمر حتمي، نجد أنه في الفترات التالية خاصة مع مرحلة ظهور الحركات الإسلامية السياسية ثم تطورها اللاحق سياسيًا واجتماعيًا أصبح التغليب للتقليد مع رفض الحداثة كفكرة مع قبول التعامل الذرائعي مع أدواتها. وهنا انتقل الفكر الإسلامي من الارتكاز على الأصالة إلى الماضوية؛ حيث أصبحت «الهوية» محل تساؤل باعتبار أنها في خطر، وأن استعادة الماضي وإعادة فرضه هو السبيل الوحيد لدحر هذا الخطر. ومع الماضوية، دخل الفكر الإسلامي في جدال خصامي بين ثنائياته.

(٤) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط. ٤، مزيدة ومنقحة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٠).

المشكل في هذه الثنائيات المهيمنة ضمن ثنائيات أخرى على الفكر الإسلامي المعاصر، وعلى رأسها التقليد والحداثة، أنها جعلت قضايا الماضي على اتساعه الأفقي المكاني والرأسي الزماني على رأس أولويات المفكرين المسلمين المعاصرين بشكل طاغٍ ويتجاوز الإمكانيات المفترضة أن يحملها التراث لإنارة السبيل أمام أبناء الحاضر، بحيث أصبح عبئًا أكثر منه موردًا ومَعينًا لإثراء النقاش حول ما يستجد من موضوعات. لقد أصبح أبناء القرن الخامس عشر الهجري يتجادلون فيما كان يتجادل فيه أسلافهم في قرون غدت، مستخدمين اللغة نفسها، مستلهمين الحجج نفسها، متغافلين عن الكثير من القضايا التي تؤرق حاضرهم وتهدد مستقبلهم(٥).

وارتبطت الماضوية أيضًا بهيمنة النصوصية على الفكر الإسلامي، وأعني بها أن جدليات الفكر الإسلامي الكبرى وقضاياه إنما هي صراع محض بين نصوص وأخرى، وقلما انفتح هذا الفكر على التغيرات الحادثة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وإن حدث فإنه إنما يتناولها تحيزات مسبقة تفرضها النصوص على نحو جعل الهوة تتسع بين النص والاجتماع. ومن الصعب إنكار أن جزءًا كبيرًا من كتابات المفكرين الإسلاميين دفعتها حوادث وتحولات وضغوطات اجتماعية وسياسية لذلك، غير أن هذا حال بين الفكر الإسلامي في عمومه وفهم التحولات الحادثة في مجتمعاته.

ربما يشير تعامل الإسلاميين مع مفهوم السنن الإلهية إلى هذا العجز عن التعامل مع متغيرات الواقع الاجتماعي، وكذلك الفشل في التعامل مع معطيات حركة التاريخ. تشير السنن الإلهية إلى ذلك النظام الإلهي الذي يحكم سلوك البشر في انضباط واطراد(٦)، أي تلك النواميس والقوانين التي تجسد مفاعيل الإرادة الإلهية على حركة البشر. ويزخر القرآن الكريم والسنة النبوية على تلك السنن التي يستخلصها النص الديني من قصص الأولين. لقد دار فهم المسلمين الأوائل للسنن الإلهية حول مفهوم «الاعتبار» الذي تأسست عليه فلسفة

(٥) إبراهيم بن علي الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر**، ط. ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩): ١٢٥–١٥٥.

(٦) رمضان خميس زكي، **مفهوم السنن الربانية: دراسة في ضوء القرآن الكريم**، تقديم محمد عمارة (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦): ٤.

كتابة التاريخ الإسلامي الذي جاء امتدادًا للأخبار القرآنية والنبوية عن الأمم الغابرة وانتهى إلى استخلاص «قوانين الاجتماع والعمران البشري» كما قدمها ابن خلدون في مقدمته وتاريخه. وذهب البعض إلى القول إن ضرورة «الاعتبار» تجعل من النظر في السنن الإلهية فرضية وضرورة، نظرًا لأوامر النظر والاعتبار بمن خلوا والتفكير في آثار الذاهبين التي وردت في القرآن الكريم(٧).

ومن ثم، كان للسنن الإلهية وظيفة هائلة في تشكيل تصور الإسلام حول حركة التاريخ، باعتبارها حركة تسير وفقًا لقوانين بثها الخالق في الزمان، بَيْدَ أن هذه القوانين ليست «حديدية» فهي تفترض «الاعتبار» ومن ثم اختيار المجتمعات البشرية السبيل الذي تسلكه وفقًا لها، وهي المعنى السائد في قصص الأمم الغابرة. والسنن بطبيعتها عالمية لا تختص بقوم دون آخرين. ومن ثم، حاول الفكر الإحيائي في تعاطيه مع الفارق الحضاري المتسع بين الإسلام والغرب من خلال مفهوم السنن، فذهب الإحيائيون إلى أن هذا الفارق أحدثه أخذ الغرب بأسباب النهوض التي أخذ بها المسلمون من قبلهم ثم تركوها(٨). ومن هنا، كان الفكر السنني دافعًا لدراسة المجتمعات الغربية وأسباب نهوضها وأيضًا دراسة المجتمعات الإسلامية وأسباب تعثرها الحضاري. وهو ما يتضح في العناوين الكثيرة التي تعبر عن تلك المجهودات.

أما الفكر الإسلاموي، فتعامل مع السنن بمنطق الحتمية التاريخية بما يناسب وضعية التفكير الأيديولوجي. وهي وضعية تقتضي التأكيد على صراع وانتصار نهائي للحق على الباطل. وبالتالي، فقد الاعتبار معناه الذي يقتضي دراسة المجتمع ومعرفة تعقيداته، وتم ليّ عنق النصوص كي تفسر الواقع المركب بمقولات تخدم العاطفة الصراعية التي كثيرًا ما تستدعي الحديث عن السنن بغرض «التسلية والحشد» لا الفهم والتدقيق. يعبر أحد نقاد الحركة الإسلامية المعاصرة ببلاغة عن هذا التعامل المقلوب مع مفهوم السنن، قائلًا: «وأغلب

(٧) المرجع السابق: ٣٥.

(٨) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، تقديم سامر عبد الرحمن رشواني، في الفكر النهضوي الإسلامي (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢).

الإسلاميين يتعاملون مع الواقع [المركب] بفقه انطباعي لا يخضع لا للاستبيان ولا للإحصاء؛ فلغة الإحصاء لديهم مهدورة، وغالبًا ما تقوم النظرة الأيديولوجية الضيقة لديهم واستصحاب أحاديث الفتن والملاحم مقام البحث والإحصاء والسبر وتدبر فقه السنن الربانية المطردة في الأمم والحضارات والجماعات والدول، فيرسمون واقعًا مغايرًا تمامًا للحقيقة من محض تخيلاتهم وما يشتهون، يعتريه العمه المظلم»[٩].

وبهذا المعنى عبرت الإسلاموية فكرًا وحركة عن النزعة الماضوية[١٠]، إذ إنها تحاول القفز على تحولات المجتمعات الإسلامية وصراعاتها في محاولة لبناء ماضٍ تاريخي «متصور» تصوغه هي لا توجد إمكانياته أو دواعيه ولا سبل تحقيقه فتخرج مرجعية التاريخ من تلمّس «السنن» والاقتداء إلى المحاكاة التامة، كما أنها تحاول إعادة تشكيل الحاضر عبر فهم محدد للنصوص الدينية دون أن تدرك معالم الواقع الذي أنتج النصوص أو الواقع الذي تحاول إعادة تشكيله قسرًا. لقد راحت الأصوليات الدينية تستثمر في الأزمات البنيوية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية والتي جعلت منها فريسة للاستعمار والاستعمار الجديد، فأصبحت تعكس الارتباط العضوي بين البنية غير العادلة للنظامين الدولي والإقليمي وفشل المجتمعات الإسلامية في إصلاح بناها ونظمها الداخلية. ويمكننا القول إن هناك علاقة عكسية بين صعود تلك الأصولية التي نقصدها كتجسيد سياسي وعنفي (سواء أكان العنف هيكليًّا أم مباشرًا) للنزعة الماضوية من ناحية وعدم قدرة الفكر الإسلامي المعاصر على تجاوز صراعات الماضي والحاضر وبناء تصور عن مستقبل الإسلام كدين وحضارة ومجتمعات من ناحية أخرى.

(٩) عباس شريفة، «الاستشراف السياسي عند الإسلاميين»، **مدونات الجزيرة**، http://blogs.aljazeera.net/blogs/2017/7/3/الاستشراف-السياسي-عند-الإسلاميين/

(١٠) عبر شيراز ماهر عن العلاقة بين الأصولية والماضوية بقوله: إن الحركات السلفية المعاصرة بشقيها الموادع والعنيف (أي السلفية الجهادية) تقوم على فلسفة تؤمن بالتقدم عبر الرجوع إلى الوراء. فلن تتحقق الحياة السليمة إلا من خلال إحياء إسلام القرون الثلاثة الأولى. ويقدم تراث السلف الصالح، على اعتبار أنه معيار الصحة والنقاء، وهو التطبيق العملي للسلفية المعاصرة. وبالتبعية، فرسالة السلفية كحركات (بعيدًا عن الجدل حول المنهج) هي إحيائية بمعنى السعي إلى إعادة المسلمين إلى إسلام الأجيال الأولى «الصحيح» و«النقي»، انظر:
Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: A History of an Idea* (London: C. Hurst, 2016): 7.

٢- **التسييس:** نعني بهذا غلبة مبحث السياسة على ما سواه من مباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، فعلى الرغم من أن الإحياء الإسلامي قد بدأ في ظل حقبة الاستعمار، وإدراك نخب العالم الإسلامي الثقافية أن الهوة بين مجتمعاتهم والمجتمعات الغربية تتسع لصالح الأخيرة، فإن رواد الإحياء الإسلامي لم يختزلوا جهدهم الفكري في الدخول في صراعات سياسية أو محاولة التأسيس النظري لنظام سياسي إسلامي. لقد بدأ التحول الفعلي نحو ارتكاز الفكر الإسلامي على السياسة وحدها مع ظهور «حركات» الإسلام السياسي والقائم على إعادة تأسيس التنظيم السياسي في المجتمعات الإسلامية على خطوط متصَورة لما يسمى الدولة الإسلامية وبعث الخلافة على صورتها التاريخية، وفرض الإسلام وشريعته بقوة دولة، بحيث تحل الدولة المركزية الحديثة محل كل الوظائف القديمة التي كان يقوم بها المجتمع الإسلامي- وذلك هو أخطر المزالق التي وقعت فيها تلك الحركات وهو في الحقيقة وثيق الصلة بمفهومهم عن الزمن.

وعلى قدر ما ينطلق الإسلام السياسي من حديث عن شمولية الإسلام و«لا زمانية» الشريعة وإمكانية تطبيقها في كل زمان ومكان، فإنه يختزل الإسلام إلى مجرد أيديولوجيا تتساوى مع غيرها من رؤى دنيوية متصارعة حول مركز السلطة السياسية الهائلة التي تتمتع بها الدولة المركزية الحديثة، بحيث تصبح الدولة وسلطتها هي مركز الدين ومناط الشريعة لا الفرد ولا المجتمع، وهو المأزق الذي أوقع الإسلاموية في تناقض وأدى لاختزال مشروعهم الفكري القائم على استعادة الإسلام إلى برامج حركية وأيديولوجية تستبطن في جوهرها حداثة التصورات التي حكمت المجتمع إبان الاستعمار ثم بعد الاستقلال وصولًا للعولمة[١١]. لقد طغت هذه الرؤية على مباحث الفكر الإسلامي الأخرى الذي اختزل بدوره إلى مجموعة من الثنائيات التي ولدتها الإسلاموية وساهمت في تقسيم المجتمعات والنخب الفكرية فيها، وبالتالي توارى الحديث عن التجديد الثقافي والإصلاح الاجتماعي وما يرتبط به من

(١١) هبة رءوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**، ط. ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٥).

قضايا لصالح الحديث عن التمكين السياسي وإقامة دولة الإسلام وشعاراتها[١٢]، والأهم أن المجهود الفكري للنخب الإسلامية انصب على التصارع حول ما يعرف بسياسات الهوية حيث وضعت الإسلاموية تحديًا أمام المجتمعات الإسلامية التي جعلت تتشكك في هويتها الحقيقية، وما إذا كان إسلامها إسلامًا صحيحًا، وما إذا كانت القوميات الفرعية تتعارض مع الانتماء للإسلام كجماعة وأمة، وما إذا كانت علمانية الدولة تتناقض مع إسلام المجتمع. ومع فشل النظم الحاكمة في تحقيق نهضة فعلية وتآكل مشروعيتها أصبحت جماعات الإسلام السياسي تتغذى فعليًا على فشل الدول الحديثة.

الخلاصة، إن برنامج الإسلام السياسي على تنويعاته، سواء كانت السلمية المؤمنة بالديمقراطية وتلك الجهادية المسلحة والمقاتلة – هو برنامج ماضوي بامتياز، يتصور أن التاريخ سيعيد نفسه وأن نهايته لن تأتي إلا بإقامة دولة خلافة عالمية تغزو العالم وتخضعه. كما أن الصراعات المتولدة عن النزعة الماضوية تجد ترجمة لها في تمثيلات الإسلام السياسي، وفي حين انشغلت غالبية الكتابات بنقض الإطار والافتراضات، تهتم هذه القراءة هنا بكشف العلل ومكامن الخلل في التصور.

لقد حمل الفكر الإسلامي منذ عهد الإحياء منذ منتصف القرن الثامن عشر في تقدير البعض[١٣] بذورًا لبناء تصورات حول المستقبل، ورؤى أكثر عمقًا عن التفكير في الزمن وحركة التاريخ البشري وقدرة على التفاعل البناء والإيجابي مع العالم، غير أن تبيان هذه الرؤى سيستدعي البدء بتبيان تصور الإسلام للزمن والمستقبل باعتبار أن هذا التصور هو الجذور التي استقتها التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

(١٢) نقد الدكتور فريد الأنصاري، أحد رموز الحركة الإسلامية المغربية الذي اختار الدعوة والتزكية وفارق التنظيم وكتب في أخطاء الحركة الإسلامية في المغرب، انظر: فريد الأنصاري، **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة** (القاهرة: مطبعة الكلمة، ٢٠٠٧).

(١٣) بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠–١٨٤٠**، ترجمة محروس سليمان، مراجعة رؤوف عباس (القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٩٢).

٢- الزمن والمستقبل في التصور الإسلامي

تتعدد صور رؤية الإسلام للزمن بتعدد طبقات التصور الإسلامي في عمومه، فهذا التصور يتشكل من طبقات متعددة تدور نواتها حول القرآن الكريم، فيما يحتوي على رؤية العرب قبل الإسلام عن الزمن وكذلك رؤية الفلاسفة والفقهاء للزمن وطبيعته. ومن ثم لم ينشأ هذا التصور كاملًا مع الوحي، بل عبرت فلسفة المسلمين عن الزمن عن تطورهم الحضاري والروحي منذ ما قبل الإسلام مرورًا بالوحي ثم باختلاطهم بالشعوب والفلسفات القديمة وبتعقد الاجتماع. عبرت رؤية العرب قبل الإسلام عن الزمن عن علاقتهم بالمساحة الشاسعة من الصحراء؛ فصوّروا الزمان كقوة خفية تفعل فعلها في الأشياء وفي البشر، وغالبًا ما نسبت لها أنواع الشرور التي يزخر بها العالم والموت المحدق بهذه الحياة، وأطلقوا على هذه القوة الخفية اسم الدهر(١٤).

أما القرآن الكريم، فعلى الرغم من أنه لم يحوِ بين طياته لفظتي الزمن أو الزمان، فإنه عبَّر عنهما بتعبيرات أكثر خصوبة ساهمت في إثراء الرؤية الإسلامية التالية على الوحي حول الزمن. عبَّر القرآن عن الزمن بألفاظ مثل «الدهر، والحين، والآن، والوقت، والعصر، والمدة، واليوم، والأجل، والأمد، والسرمد، والأبد، والخلد، وغيرها.» وتشير هذه الألفاظ إلى أن التصور القرآني قد دمج بين الزمن الإنساني المتناهي والزمن الكوني اللامتناهي. بل إنه خلق رابطًا بينهما. فمثلًا، أصبح على المسلم أن يضبط به عباداته ومعاملاته في هذه الدنيا التي يسودها الزمان النسبي المتناهي، ويتهيأ فيه للدار الآخرة التي يسودها الزمان المطلق اللامتناهي. فالصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا، والصيام كان أيامًا معدودات، والأهلة مواقيت للناس والحج، والحج أشهر معلومات، واليوم الآخر لا ريب فيه، والساعة الموعودة آتية ﴿قُل لَّكُم مِّيعَادُ يَوْمٍ لَّا تَسْتَـْٔخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سبأ/ ٣٠](١٥).

(١٤) محمد الرحموني، **مفهوم الدهر: في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠٠٩).

(١٥) إبراهيم العاني، «الزمان وتجلياته في الفكر الإسلامي. تطورت فلسفة الزمن عند المسلمين تبعًا لتقدمهم الروحي والعقلي»، **الحياة**، www.alhayat.com/article/1086117

لقد أسهم القرآن بهذا في نقل تفكير العرب من الدهر كقوة خفية إلى بعد وجودي يمكن التفاعل معها والتحكم بها من خلال الأعمال الإنسانية. كما أن هذا التصور وضع بذور التفلسف الإسلامي بخصوص الزمن، والذي شهد تنويعات عديدة بتنوع التيارات الفلسفية والكلامية. فربط المتكلمون بين الزمان والفعل ولم ينظروا إليه ككيان منفصل عن مجرى الحوادث، كما أنهم لم يبحثوا في الطبيعة العامة للزمان وحقيقته، بل ركزوا على طبيعته النسبية لذا يقول أبو الهذيل العلاف أحد أعلام المعتزلة: «الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وإنه يحدث مع كل وقت فعل»[١٦]. أما الفلاسفة، فقد عبّروا عن الزمن من خلال الحركة، فيقول ابن سينا: إن الزمان «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر»، «ولا يمكن تصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحسّ بحركة لم يحسّ بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف». وبما أن الحركة موضوع الزمان، والمتحرك مادة الحركة، كان للزمان وجود موضوعي مادي. لقد كان هذا الارتباط الوثيق بالحركة دافعًا للبعض مثل أبي حامد الغزالي أن يقول إن الزمن عَرَض للحركة لا جوهر لها، وهو لا يعرف بذاته، بل بغيره بالرغم من وجود متقدم ومتأخر فيه لكنه لا يمكن الإحساس بذلك دون اقترانه بمتقدم ومتأخر الحركة، فالزمان عنده مشروط بوجود النفس التي تحس بالحركة[١٧]. ونجد صدى لهذه الآراء في العصر الحديث حيث أدى تعقد الاستكشاف الفيزيائي للزمن إلى استدعاء جوانب إدراكه الميتافيزيقية والشعورية والتي أخذت في طرح تساؤلات حول ما إذا كان الزمن موجودًا أم لا؟

أما بالنسبة للمستقبل، فهو جزء من نسيج المفهوم القرآني حول الزمن. ودائمًا ما تم التعبير عنه بالمآل، أي المصير الإنساني. يرى عاصم حسن في دراسته القيمة عن الاستشراف في الثقافة الإسلامية أن «النظر إلى المستقبل واستشرافه في الثقافة الإسلامية أوسع بدلالالته الشرعية والكونية من مجرد تقصي أحداث محددة أو حساب لمتغيرات الرفاه المطلوبة في الحياة الدنيا، بل يتجاوز

(١٦) مجيد حميد حسون، «الزمن في التصوير الإسلامي»، **مجلة جامعة بابل ٢٢**، العدد ٦ (٢٠١٤): ١٤٦١، ١٤٧٩، مقالة إلكترونية متاحة عبر الإنترنت، www.uobabylon.edu.iq/publications/humanities_edition16/humanities_ed16_17.doc

(١٧) المرجع السابق.

إلى ما بعد الحياة الدنيا، وهي المآل المستقبلي الأخير الذي يعمل له من لحظة تكليفه»[١٨]. ويمكن القول: إن الإسلام قد تعامل مع المستقبل على مستويين؛ يتمثل المستوى الأول في الرؤية التي وضعها لجوهر الوجود الإنساني وعلاقته بالغيب والإيمان. فالإنسان صائر إلى خالقه ولا يحدد مصيره إلا فعله. فالقرآن حين يخبر عن يوم القيامة، فهو يضعه في علم الغيب، وليس للإنسان تجاه الغيب إلا الإيمان به والتصديق عليه بالعمل. ويحمل هذا التفسير إعلاءً للإرادة الإسلامية لا تناقض الإرادة الإلهية التي تحدد الغيب. أما المستوى الثاني، فظهر من خلال التعاطي الفقهي مع المستقبل من خلال «اعتبار المآل» وهو مبدأ أصولي يشير إلى الموازنة بين ظاهر الدليل الشرعي والمصالح والمفاسد المترتبة على الفعل الذي يحرمه أو يبيحه في المستقبل. وهو هذا المبدأ الذي كان من شأنه أن يوازن بين المسار والغاية والصيرورة والهدف والحاضر والمستقبل[١٩].

ومن هذا الاستعراض السريع، نجد أن التراث الإسلامي قد أثرى بمفاهيم متنوعة عن كلٍّ من الزمن والمستقبل فرضتها تعدد وتنوع التجربة الحضارية في الإسلام. ولا يعني هذا القول أن «الإسلام كاجتماع» مستقبلي بطبيعته، فهذا أمر يتوقف على تعاطي المجتمع والأفراد مع النصوص في سياقات زمانية ومكانية مختلفة. فالمستقبل في العصور الوسطى في الشرق والغرب لم يكن موضع عناية كبيرة، فاللايقين البشري كان محدودًا للغاية بسبب محدودية المعرفة وقدرة الإيمان على التعامل مع القلق الإنساني، وهو الوضع الذي انقلب مع الحداثة. بَيْدَ أن الشاهد هو أن التراث الإسلامي تعامل مع الزمن على نحو مركب يتجاوز التركيز على السياسي، الذي كان بدوره هامشيًّا. كما أن هذا التراث حمل بذورًا كان يمكن أن تؤسس لفلسفة إسلامية معاصرة قادرة على التعاطي مع أسئلة مثل الزمان وعلاقته بالإنسان. لقد كان محمد إقبال، الذي استوعب النسيج المركب للزمن في التراث الإسلامي، رائدًا في إعادة إنتاج التصور الإسلامي عن الزمن على ضوء الفلسفة والعلم الحديثين.

(١٨) عاصم محمد حسن، **استشراف المستقبل من منظور إسلامي: مداخل أساسية**. سلسلة أوراق ١٨ (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٥): ١٢.

(١٩) إلياس بلكا، «التأصيل لاستشراف المستقبل من منظور إسلامي»، **استشراف للدراسات المستقبلية**، العدد ١ (يونية ٢٠١٦): ١٣٤–١٥٩.

خاتمة: نحو بناء عقل تاريخي/ مستقبلي

ربما لا يعكس الفكر الإسلامي المعاصر الثراء الذي كان عليه التصور الإسلامي عن الزمن وعلاقته بالمكان والإنسان، ومع ذلك لم يخلُ هذا الفكر من محاولات لبناء تصورات «أصيلة» تتجاوز المفاهيم والتعريفات المجردة إلى بناء تصورات لها دلالات حضارية وثقافية كتلك المحاولات التي قام بها إقبال، ويستكملها ساردار في الوقت الحالي. ومن هنا تبدو الحاجة ماسّة إلى تفلسف عملي حول الزمن وعلاقته بالإنسان كذات فاعلة وبالاجتماع الإسلامي في سياق العالم. ويبدو التفكير المستقبلي إستراتيجية فاعلة في تحقيق هذه الغاية، وأهم ما تحمله هذه الإستراتيجية من إمكانات أنها تعيد تعريف الدين لا باعتباره وظيفة عضوية لأي تجمع إنساني تهدف إلى تكييف الأفراد في سياق المجتمع كما تنظر التيارات المادية الوظيفية إلى الدين على نحو إيجابي أو سلبي، أو باعتباره السبيل الأوحد للخلاص الأخروي على النحو الذي يرتكز عليه الخطاب الدعوي أو التبشيري، بل هو نطاق حيوي من القيم التي تمنح الإنسان الأمل للتطلع إلى المستقبل كما رجاء الخلاص في الآخرة. يقول المفكر المغربي الراحل وعالم المستقبليات الكبير الدكتور المهدي المنجرة: «إن الإسلام أولًا وقبل كل شيء رؤية ومشروع اجتماعي ونظام لقيم مجتمعية ثقافية..».

ومن هنا تعاد قراءة شمولية الإسلام وعالمية قيمه في سياق أوسع من عمليتي التسييس والتوظيف، بحيث يمكن إعمالها لصناعة مجتمعات أفضل وفاعلة في صياغة مستقبل الوجود الإنساني. وبهذا المعنى تتجاوز فكرة الإصلاح الديني أو تجديد الخطاب مجرد الصراع على النصوص وعلى احتكار تفسيرها، سواء أكانت هذه التفسيرات تقدمية أم رجعية، بل يصبح مرتبطًا بإصلاح اجتماعي أشمل وأعمق قادر على تحفيز الإمكانات التحررية في الدين بحيث يسبق الاجتماع ومقتضياته على النص وقراءاته.

كذلك يحفز التفكير المستقبلي على إطلاق «العقل التاريخي» وهو العقل اللازم لقبول تغير العالم واختلاف المجتمعات، وبالتالي تعدد البدائل المتاحة أمام الإنسان في حاضره ومستقبله على نحو يغنيه عن الهروب إلى الماضي أو استعارة النماذج التاريخية التي لم يعد لها مكان في عالمه الحاضر أو مستقبله المأمول له. ووفقًا لهذه الاستراتيجية الفكرية

تصبح المجتمعات الإسلامية، كما الفرد، على إيمان بقدرته على صناعة مستقبلها من خلال إعادة تشكيل حاضرها. وبهذا تتضمن المستقبلية نظرتين متلازمتين؛ الأولى إلى المستقبل المرغوب، والثانية إلى الحاضر المتغير.

وفقًا لهذا المعنى، هناك العديد من المشروعات الفكرية التي تقترب من هذا المفهوم المستقبلي للإصلاح الديني بشكل أو بآخر، لكنها – للأسف الشديد – لاقت تضييقًا من التيار العام للثقافة الإسلامية، عززه الاستبداد السياسي والتخلف الاجتماعي.

لكن العقود الأخيرة أيضًا شهدت صحوة في المشروعات الفكرية التحررية التي تعالج أزمات الإسلام على نحو يتجاوز الثنائيات القاتلة والتفكير الماضوي والمسيَّس، ومن بينها مشروع حميد داباشي عن لاهوت التحرير الإسلامي، والذي يعالج على نفس خطوط علي شريعتي الإمكانية التحررية في الثقافة الإسلامية وإمكانية تلاحمها مع النضال العالمي في مواجهة عدم عدالة النظام الدولي ثقافيًا واقتصاديًا، وكذلك مشروع عالم الاجتماع الإيراني آصف بيات عن ما بعد الإسلاموية التي يقوض من خلالها الأسس الاجتماعية المنتجة لعملية تسييس الإسلام، وفي الوقت نفسه يحاول صياغة مشروع فكري يؤسس لاستراتيجية واعية «لتخطي الإسلاموية في المجالات الفكرية والسياسية، إنها تمثل جهدًا لدمج التدين بثقافة الحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالحرية الفردية. إنها محاولة لقلب مبادئ الإسلاموية رأسًا على عقب بالتأكيد على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتاريخانية بدلًا من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلًا من الماضي. وعلى الرغم من تفضيلها للدولة المدنية غير الدينية، فإنها تسعى لإدراج دور للدين في المجال العام».

لا ريب أن حالة الفوران الفكري التي تشهدها المجتمعات الإسلامية مؤخرًا والتي تواكبت مع الاضطرابات الثورية والتغيرات السياسية الحادة وموجات العنف والحروب الأهلية في العديد من البلدان الإسلامية، أصبحت تتعامل مع الأسئلة التي تغافل عنها الفكر الإسلامي طويلًا على نحو أكثر جدية، وأصبح لمفهوم المستقبل حضور خاصّ في النقاشات العامة ولو على نحو خجول، وقد يكون الصعود العنيف للأصولية والمذهبية الطائفية ليس إلا زفرات أخيرة للماضوية وإرثها الثقيل. إلا أن المستقبل ليس مجالًا للأمل فقط، بل أيضًا

للفعل، وهو بقدر ما يثير تخوفات تعمِّق من الصراع، بقدر ما يمنح من فرص للفعل والحركة والتعاون، فالمستقبل هو الأرض التي لم تحتل بعد. لذا لا يمكن فصل التوجهات المستقبلية في الفكر الإسلامي عن توجهات الحركة. وهو ما يستدعي تغييرًا جذريًّا في أجندة الفكر الإسلامي باستدعاء العلوم التي تتناول الواقع وتغيراته، وكذلك الموضوعات التي تهم المجتمعات الإسلامية، لا تلك التي يتصور أن المستقبل معقود عليها.

المواطنة والتنمية: فهم معاصر

الدكتور سـامـح فـوزي
(رئيس قطاع الإعلام والاتصال – مكتبة الإسكندرية)

كتبت هذه الورقة في الأساس لغير المتخصص في مجال التنمية، والهدف منها ربط مفاهيم تبدو متباعدة أو غير متشابكة في ذهن المرء، وهي: المواطنة، والتنمية، والمشاركة، والمجال العام، والمجتمع المدني، وقدرة الدولة، وغيرها. في خبرة المجتمعات الحديثة، ومنها المجتمع المصري، لم يعد كافيًا أن نتناول قضية منفصلة عن حزمة القضايا المتشابكة معها، أو نوغل في دراسة مفهوم بعيدًا عن خريطة المفاهيم المرتبط بها، أو نتجاهل حقيقة أن المساحات البينية – أي التفاعلات المشتركة بين العلوم الاجتماعية تتسع يومًا بعد يوم، ولم يعد ممكنًا بالنسبة للباحث الذي يبحث عن النظرة الشاملة المتكاملة أن يعيش أسير تخصص علمي ضيق، يحول بينه وبين رؤية قضايا المجتمع على اتساعها.

من هنا فإن البحث في «التنمية» هو الوجه الآخر للبحث في «المواطنة»، كلا المفهومين متلازمان في الدولة الحديثة. في الوقت الذي تتعدد، وتتنوع فيه أبعاد التنمية، تتعدد كذلك أبعاد المواطنة، ويتلاقى المفهومان معًا في نهاية المطاف لتحقيق غاية واحدة، هي توسيع تخوم الشخص، وتمكينه من ممارسة حقوقه. ويصعب أن تتحقق المواطنة في معناها الشامل إلا في ظل وجود تنمية شاملة.

هناك مواطنة اقتصادية تعنى بقضايا اقتسام الثروة، والعدالة الاجتماعية. هناك كذلك مواطنة سياسية تتصل بمباشرة الحقوق السياسية والمشاركة، واحترام حقوق الإنسان. وهناك مواطنة قانونية تتعلق بالمساواة أمام القانون بصرف النظر عن اللون أو الجنس أو الدين أو الثروة. وهناك مواطنة ثقافية تمس جوانب عديدة مثل الهوية، والحق في التعبير، واحترام حقوق المختلفين نوعيًّا، ودينيًّا، إلخ.

التنمية تحقق المواطنة؛ التنمية السياسية تحقق المواطنة السياسية، والتنمية الاقتصادية تحقق المواطنة الاقتصادية، والتنمية الثقافية تحقق المواطنة الثقافية، والتنمية البشرية والإدارية تساعد على تحقيق الكيان الإنساني للمواطن، مما يمكنه من تحقيق المساواة المنشودة.

هذه هي المواطنة، وهذه هي التنمية، وما يفصل بينهما سوى خيط رفيع.

فمن ناحية، تحتاج المواطنة إلى أساس تنموي يحققها، ووعي اجتماعي وسياسي يصونها، ويقوي دعائمها، ويحولها إلى ممارسة أكثر من كونها نصًّا دستوريًّا. وتؤدي التنمية – من ناحية أخرى – إلى تحويل الشخص من «متلقٍّ» إلى «فاعل»، ومن «مهمش» إلى «مشارك»، وهو ما يحقق المواطنة الفاعلة.

الحديث عن «المواطن أولًا» في التنمية، يشكل تحديًا مباشرًا للنماذج «الفوقية» From above في التنمية، التي تفكر فيها الحكومة نيابة عن «المواطن»، وترى أن في ضعف الديمقراطية فرصة اتخاذ قرارات سريعة ناجزة دون تطويل أو تعقيد، وقدرة على توجيه دفة المشروعات العامة، ومعاقبة المخطئ في نظرها، لكن الخبرة تشير إلى أن التنمية المستدامة، التراكمية المستمرة، لا تتحقق إلا إذا كان «المواطن أولًا»، وهو ما يعني أن تأتي التنمية من أسفل From below، من خلال التفاعل مع المواطن المستفيد، صانع التغيير، صاحب المصلحة. تجربة التنمية لم تعد «إما.. أو»، لكنها مساحة من الاستيعاب، والتفاعل بين الحكومة والمواطن، الهيئة التنموية والمواطن، حيث تتأسس المعرفة بالتجربة والخبرة.

(١)

إعادة اكتشاف «المواطن»

المواطن، المواطنة، المواطنية، جميعها من المصطلحات التي أصبحت ملء السمع والبصر، تُستخدم بكثافة في الدساتير والخطابات السياسية والمساجلات الإعلامية، وبالرغم من ذلك لا تزال غير محددة بدقة، وقد تشيع في الأذهان مضامين مغايرة.

هناك ثلاثة مصطلحات عادة ما ترتبط بالمواطنة، وتثير التساؤلات الأساسية حولها: المساواة، الحقوق، المشاركة.

أ- **المساواة:** تعني المساواة أن يتمتع المواطنون جميعًا بنفس الحقوق، ويتحملون ذات الواجبات بصرف النظر عن الاعتبارات الأولية Primordial مثل الانتماء الأسري أو العائلي أو القبلي أو الديني أو المذهبي أو ما شابه، وأيًّا كان الاختلاف بينها في الأوضاع الاجتماعية مثل: الحظ من الثروة، المكانة، التعليم، إلخ. والسؤال الذي ظل يحكم الإنسانية في تفكيرها على مر العصور: هل يمكن أن تتحقق المساواة بين غير المتساويَين؟

ذهب أفلاطون قديمًا إلى أن هناك قلة من المواطنين يمتلكون الحكمة والمعرفة والفضيلة تمارس الحكم في خدمة الأغلبية التي لا تمتلك هذه الملكات والفضائل. الأقلية الواعية تحمي الجماهير العريضة من صراع السلطة، وتوجههم إلى تحقيق مصالحهم. يعني ذلك أن المواطنين غير متساوين، هناك من يملك «الخبرة النادرة في فن إدارة الحكم»، هؤلاء حكام بالطبيعة، وهناك من لا يمتلك هذه الخبرة، هؤلاء هم المحكومون بالضرورة.

وقد حاول أرسطو التصدي إلى إشكالية «المساواة»، فذهب إلى أن الحكم الدستوري يكون بين الناس المتساوين، المواطن الجيد الذي يعرف كيف يحكم؟ وكيف يُحكَم؟ لكنه في سياق الحديث عن المساواة حاول التوفيق بين فكرتين متناقضتين: المساواة المطلقة بين المواطنين، والتمييز بينهم في الوقت ذاته. فقد ذكر أرسطو أن هناك مساواة حسابية Mathematical equality يتمتع بها المواطنون كافة، طالما أن كلًّا منهم يشكل رقمًا، والأرقام تضاف إلى بعضها، وتشكل أغلبية، وهي فكرة قريبة من الديمقراطية، لكن هذه المساواة ليست نهائية، لكن لها أبعادًا Geometrical equality يتمايز فيها الناس بعضهم على بعض بامتلاك الفضيلة، أو المهارة، أو الثروة، وهي فكرة أكثر تعاطفًا مع الأوليجاركية[1].

(١) Melissa Lane, *Greek and Roman Political Ideas, A Pelican Introduction* (London: Pelican, 2014): 200–201.

ما بين سجال أفلاطون وأرسطو ظل تساؤل المساواة عبر العصور قائمًا – صاخبًا حينًا وصامتًا أحيانًا – واتخذ أبعادًا مغايرة، عبر التاريخ، ولم يختلف السجال قديمًا عما نشاهده اليوم: جدل حول المساواة بين المختلفين في المعتقد الديني، المساواة بين الرجل والمرأة، المساواة بين من يملكون «الثروة» أو «السلطة» ومن لا يملكون نفوذ المال أو السلطة، المساواة بين المواطنين المنتشرين جغرافيًّا ما بين أماكن مرفهة وأخرى فقيرة من حيث كم وكيف الخدمات العامة المقدمة لهم... قس على ذلك قضايا كثيرة، عنوانها الأساسي هل يمكن أن تتحقق المساواة في بعدها الحسابي؟ أم أن لها أبعادًا أخرى تفرضها الاعتبارات الهندسية في الحياة؟

سؤال المساواة هو أحد أسئلة المواطنة الكبرى، والتي لا تتحقق بدونه.

ب– الحقوق: المواطنة كما تتحقق بالمساواة بين المواطنين، تُعرف بالحقوق، حيث يتمتع المواطنون بحقوق متساوية، في إطار دستور يرقى على القوانين، لا تمييز بينهم بسبب النوع أو الدين أو العرق أو اللون أو الجنس.... إلخ. يعني ذلك إزالة كافة النصوص التمييزية من القوانين المعمول بها (مثل التمييز ضد المرأة)، وتيسير لجوء المواطن إلى مؤسسات العدالة (الشرطة، النيابة العامة، المحاكم، إلخ)، وتوفير معايير العدالة المتفق عليها دوليًّا في هذه المؤسسات[٢].

المساواة القانونية هي لُب المواطنة القانونية، الناس أمام القانون سواء، والعدالة معصوبة العينين، ولكن هناك أوضاعًا اقتصادية/ اجتماعية/ سياسية تفرغ أحيانًا هذه المساواة أمام القانون من محتواها. المواطنون سواء أمام القانون، هذا نظريًّا صحيح، ولكن من يمتلك «الثروة» هو أجدر على الوصول إلى مؤسسات العدالة من الفقراء الذين لا يستطيعون تحمل أعبائها. المواطنون سواءٌ أمام القانون، هذا صحيح في حالة ما إذا كان القانون ذاته ينص على المساواة بين المواطنين، ولا يفرق بينهم بسبب الجنس أو المعتقد الديني، إلخ. المواطنون سواءٌ أمام القانون، مبدأ مهم يتحقق إذا كانت مؤسسات العدالة تتمتع بالحياد في مواجهة السلطة، وتدخلات السياسة.

(٢) سامح فوزي، **المواطنة**، تعليم حقوق الإنسان ١٠ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧).

ج- **المشاركة:** العنصر الثالث في تعريف المواطنة هو المشاركة. إذا كان أهل القانون يضعون ثقتهم في تحقيق المساواة بين المواطنين في المحاكم التي تطبق العدالة، فإن الطفرة الحقيقية في تحقيق المساواة بين المواطنين هي في ارتباط المواطن بالسياسات الديمقراطية، أو ما نطلق عليه إدارة الشأن العام. المواطن قد يتمتع بالمساواة أمام القانون، لكن إذا لم يشارك في القرارات المتعلقة بحياته، فإنه يخضع تبعًا لذلك لحكم أقلية تحكم بما تراه مفيدًا أو حسب تعريفها للصالح العام(٣). وهكذا نعود مرة أخرى إلى «رؤية أفلاطون» في أهمية حكم الأقلية، وخضوع الأغلبية بالضرورة. إذن المشاركة هي طوق النجاة أمام المواطن كي يمارس مواطنته، ويكون له صوت في تقرير مصيره. المشاركة تتضمن حق كل مواطن في تقرير شئون مجتمعه سواء من خلال الانتخابات العامة، أو المحلية أو عضوية منظمات المجتمع المدني أو الانخراط في حركات اجتماعية. يتطلب ذلك أن يكون هناك سياق مجتمعي مشجع ومحفز على المشاركة العامة، سواء من خلال مؤسسات التنشئة كالمدرسة أو منظمات المجتمع المدني، وإزالة القيود القانونية والعملية المفروضة على النشاط المدني في المجال العام.

مما سبق، نجد أن المواطنة، وهي حركة مواطنين على أرض الواقع ترتبط بتحقق المساواة، والحقوق، والمشاركة. وتتفرع منها أبعاد كثيرة مثل حق كل مواطن في الحصول على فرص متساوية لتطوير جودة الحياة التي يعيشها، بما يتطلب توافر الخدمات العامة للمواطنين وبخاصة الفقراء والمهمشون، وإيجاد شبكة أمان اجتماعي لحماية الفئات المستضعفة في المجتمع، وأن يظل لها صوت في التأثير علي السياسات العامة. وتتضمن المواطنة كذلك حق كل جماعة من المواطنين في التعبير عن نفسها ثقافيًّا، خاصةً إذا كان لها نسق ثقافي فرعي مغاير للثقافة العامة السائدة. يتطلب ذلك احترام الثقافة العامة للمجتمع في ضوء الاعتراف بالخصوصيات الثقافية، والتنوع بين المواطنين.

(٣) Richard Bellamy, *Citizenship: A Very Short Introduction, Very Short Introductions* (Oxford: Oxford University Press, 2008): 97–99.

التنمية هي تمكين للمواطن حتى يعيش مواطنته. هي البوابة الاجتماعية لتحقيق المساواة بين المواطنين أمام القانون، من خلال تمكينهم من الخروج من براثن الفقر، وتطوير نوعية الحياة، ورفع قدراتهم على المطالبة بحقوقهم، والتعامل مع مؤسسات العدالة. والتنمية، كذلك، هي السياق الذي يتمتع فيه المواطن بالحقوق: الحق في التعليم، الحق في المشاركة، الحق في الصحة، الحق في الحصول على معلومات، إلخ، تتحول حقوق المواطن من نصف دستوري إلى خبرة حقيقية تفاعلية على أرض الواقع. والتنمية، أيضًا، توفر للمواطن مجالًا رحبًا من المشاركة في شئون المجتمع.

المواطنة، كما سبق تناولها، وضع قانوني Status، وهي كذلك ممارسة Practice، ولا تتحقق الحقوق المقررة قانونًا إلا بالمشاركة الفعالة. وهو ما دفع أحد الدارسين إلى التفرقة بين وضعية المواطن To be a citizen وممارسة المواطنة عمليًّا To act as a citizen، أن يتمتع المواطن بالحقوق – الوضع القانوني– يختلف تمامًا عن أن يمارس الحقوق عمليًّا من خلال الممارسة، أو ما يسميه علماء السياسة المشاركة(٤).

والمواطن حتى يكون مشاركًا، هدف التنمية الأسمى، ينبغي أن تتوفر له ثلاث خصائص أساسية: المعرفة، القدرات، القيم. والمقصود بالمعرفة أن يكون المواطن واعيًا، مدركًا للمؤسسات السياسية، والأحزاب، والتفاعلات الدائرة في المجتمع حتى يكون له صوت مؤثر، يتلازم مع ذلك تمتعه بقدرات أو مهارات مثل: الحوار، التواصل، التفاوض، مما يجعل المواطنة تتخلى عن نخبويتها، أو انحصارها في الطبقة العليا، ولكن تعم ثقافة المواطنة جموع المواطنين مهما اختلفت مراتبهم الاجتماعية، وأخيرًا القيم، فالمواطنة ليست فقط احتجاجًا وتظاهرًا وتصويتًا في الانتخابات، ولكنها قيم وفضائل مدنية مثل: التطوع، خدمة الآخرين، والعمل المشترك، إلخ(٥).

(٤) Ruth Lister, "Citizen in Action: Citizenship and Community Development in a Northern Ireland Context", *Community Development Journal* 33, no. 3 (July 1998): 228–229.

(٥) Juliet Merrifield, *Learning Citizenship, Institute of Development Studies Working Papers* 158 (Brighton: Institute of Development Studies, 2002): 5–6.

التنمية، وفق التعريف السابق للمواطنة، هي تمكين المواطن، سياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا. تتحقق التنمية في نضاله لتحقيق المواطنة، وتتجسد المواطنة في ارتقائه على السلم التنموي. هل يمكن أن تتحقق المواطنة دون ديمقراطية؟ وهل يمكن أن تتحقق التنمية دون ديمقراطية؟ الإجابة في الحالتين بالنفي. وقد لاحظ اقتصاديون أفذاذ مثل «آمارتيا سن» و«جوزيف ستيجليتز» أن التنمية «من أعلى» – أي الصيغ السلطوية التي لا تعتمد على مشاركة المواطن – تعرقل أي جهد على المدى القصير لتحقيق الديمقراطية، والأهم، تحول دون اصطفاف المواطنين إلى جوار الحكم في إنجاز إصلاح اقتصادي قد يشهد حتمًا إجراءات مؤلمة، وتضحيات أكيدة. والأمثلة على ذلك كثيرة، فدول مثل: إندونيسيا في عهد «سوهارتو» بدت قوية من الخارج لكن ثبت ضعفها داخليًّا نتيجة غياب الشرعية، في حين إن دولًا مثل كوريا الجنوبية منذ عام ١٩٩٧م استطاعت بفضل الصيغة الديمقراطية السائدة تطبيق إصلاحات اقتصادية مؤلمة، دفع ذلك «فرنسيس فوكوياما» إلى التأكيد على أن «التنمية السياسية تأتي مواكبة للتنمية الاقتصادية، وليست لاحقة لها»[٦].

هناك بالتأكيد من آنٍ لآخر من يخلط مصطلحات لا يصح الخلط بينها. إذ يرى أن السلطوية في التنمية تعبير عن قوة الدولة، واستقلال إرادتها الوطنية، ورفض الصيغ المعدة سلفًا المفروضة عليها من الخارج، وهو خطاب لا يزال يرى في الديمقراطية أداة تدخل خارجي أكثر من كونها إشراك المواطن في صنع وتنفيذ وتقييم السياسات العامة. السلطوية ليست إرادة مستقلة، بقدر ما هي قهر لإرادة المواطن، والتنمية الحقيقية لا تتعارض مع أن تكون الدولة صاحبة إرادة مستقلة، لكن لا تتعالى أو تقهر المواطن، بل تكون في خدمته.

المواطن إذن يكون أولًا، وأي مشروع تنموي لا يتمحور حول المواطن يفقد معناه.

(٦) Francis Fukuyama, "Social Capital and Development: The Coming Agenda", *SAIS Review* 22, no. 1 (Winter–Spring 2002): 26.

في المجتمع المعاصر يمثل المواطن فئات اجتماعية بعضها يمتلك صوتًا مرتفعًا في التعبير عن مصالحه؛ لأنها أكثر تنظيمًا، أو أوفر مالًا أو قربًا من صانع القرار، وبعضها لا يستطيع – تحت وطأة الفقر والتهميش – التعبير عن احتياجاته، ويشعر بالغبن الدائم طالما أن صوته، وصراخه، وأنينه لا يصل إلى مسامع دوائر التأثير والسلطة.

من هنا، فإن التنمية ترتبط بالديمقراطية من زاوية مهمة هي التأكيد على أهمية المشاركة في تمكين الفقراء والمهمشين من تغيير الواقع الذي يعيشونه. العبرة ليست باستدعاء الناس شكليًا في لقاءات عابرة، ولكن الفيصل هو قوة المواطن، أي قدرته على تغيير مجتمعه، وشعوره بأنه يستطيع أن يفعل، وليس «كمًّا مهملًا» أو مفعولًا به. في كثير من صور المشاركة التي عرفتها مجتمعات عديدة، ومن بينها المجتمع المصري، ظل المواطن محل تهميش يُستدعى حين تريد السلطة أن تستدفئ به في مواجهة تحديات خارجية أو صراعات داخلية، وتدير ظهرها له حين تشعر بالقوة والاستغناء حتى وإن ظل الخطاب الرسمي يتحدث عن المواطن بوصفه سند السلطة، أو محدود الدخل الأولى بالرعاية، أو الفقير الذي ينبغي أن يخرج من براثن الفقر.

في أدبيات التنمية ثلاث صور للمواطن: هناك المواطن «الخامل» تعتبره الحكومة أو النخب المسيطرة اقتصاديًا «مريضًا» يحتاج إلى دواء. لا يحق له المشاركة، وفي أحسن الحالات يكون موضوعًا للعلاقات العامة، كل ما يشغل الحكومة سد احتياجاته الأساسية، وهو نفس التصور الذي يسكن في ذهن المواطن «الخامل». وهناك المواطن «الصاخب»، الذي يتمتع بحرية «الكلام» دون امتلاك القدرة على «التغيير». في هذه الحالة تسعى الحكومة أو النخب المسيطرة اقتصاديًا إلى تزييف وعيه بالمعلومات المبتسرة، وتشعل تطلعاته بالوعود الوهمية، وتحشده خلف شعارات عريضة دون أن تكون لديه القدرة على معرفة ما تقوم به الحكومة، وماهية الخطط والبرامج العامة ناهيك عن مساءلة القائمين عليها، وقد تسكن الرغبات بداخله ببعض المكاسب المحدودة التي لا تغير مجمل الأوضاع البائسة التي يعيش فيها. ويُلاحظ هنا أن استطلاع آراء المواطنين – في هذه الحالة – يتحول إلى «غاية» – استعراضية – وليس إلى «وسيلة» لتعميق مشاركة المواطن في السياسات العامة. وهناك أخيرًا

المواطن «المشارك»، الذي يمثل صوته «قيمة» في المجتمع، يتشارك مع السلطة في وضع، وتنفيذ، وتقييم المشروعات العامة، ويطلع على المعلومات الأساسية المرتبطة بها، ويقوم بمساءلة القائمين على إدارتها.

المواطن الخامل يعيش في الظل، والمواطن «الصاخب» يعيش في ثقافة الكلام، أما المواطن المشارك فهو يمتلك قوة التغيير. مشاركة المواطن الحقيقية تُقاس بالقدرة على التغيير: هناك تجارب دول عديدة استطاعت أن تُخرج مواطنيها من دائرة التهميش، والفقر، والشعور القاسي بالعزلة الاجتماعية إلى آفاق المشاركة، وتغيير نوعية الحياة، وهو ما سوف نتناوله في الجزء التالي من هذا الموضوع. ولكن ما نريد أن نؤكد عليه في هذا الخصوص أن تمكين المواطن يتطلب «مجالًا عامًّا» رحبًا.

تتحقق المواطنة في إطار ما نطلق عليه «المجال العام» Public sphere، وهو الفضاء الحيوي المتاح للأفراد كي يمارسوا فيه نشاطهم السياسي، والاجتماعي، والثقافي. يتطلب ذلك أن يكون الفضاء العام مفتوحًا أمام جميع المواطنين، يمارسون فيه حركتهم بحرية، يعلنون فيه عن برامجهم وتصوراتهم دون حظر، ويحصلون جميعًا على نصيب واسع من حرية التعبير عن أنفسهم. لا يختطفه تيار أو قوى سياسية بعينها، تستأثر به وحدها، وتبعد سائر القوى الأخرى عنه. وعندما يكون المجال العام «مفتوحًا» يعني أن بإمكان المواطنين أن يعبروا عن رؤاهم السياسية، لا يصادر عليهم أحد. وتصل أصوات «مهمشة» إلى الدوائر المؤثرة في الرأي العام، بمفردها أو من خلال ما تنتمي إليه من تيارات إلى صانع القرار، وتسود حالة من الحيوية السياسية والفكرية.

(٢)

توسيع فضاء المواطن

يحتاج المواطن إلى فضاء أو مساحة Space يتحرك فيها حتى تتحقق مواطنته من خلال المشاركة في مبادرات التنمية بمعناها الواسع: صناعة القرار، المشاركة في التنفيذ، التقييم والمساءلة.

تشير التجربة إلى أن الدول الديمقراطية ذاتها، ناهيك عن الساعية لتحقيق الديمقراطية، تعاني بدرجات متفاوتة من انسداد أفق أمام المواطن، مما أدى إلى انخفاض معدلات المشاركة، وتفشي الشعور بأن هناك تآكلًا في الالتزام الجماعي للمواطنين بتحقيق الصالح العام، وهو ما يشكل حجر الزاوية في أي ديمقراطية صحية، وتبدو الحكومات الديمقراطية في أحيان كثيرة أقل استجابة، وأقل مساءلة، مما يتوقعه الناس، من هنا انتشرت الدعوات التي تطالب بتوسيع فضاء المواطن(٧).

مشاركة المواطن لا تحدث في فراغ، أو تشكل تعبيرًا تلقائيًّا عن رغبة حكومية وقتية، ولكن ينبغي أن تكون وفق قنوات مؤسسة واضحة، تضمن تدفقها واستمراريتها. بقول آخر، إن توسيع مجال مشاركة المواطن يتطلب «هندسة سياسية» لا تختلف كثيرًا عن الهندسة، تقوم على البناء المخطط الذي يتلاءم مع البيئة، ويلبي مطالب المواطنين، ويجعلهم أكثر إفادة من موارد مجتمعهم.

في هذا السياق، إن توسيع المجال أمام مشاركة المواطن له مجالات عدة. فهناك صيغ جديدة لتفعيل مشاركة المواطن في صنع الميزانية العامة، وصيغ أخرى لتحقيق مشاركة المواطن في تنفيذ المبادرات والمشروعات التنمية، وصيغ ثالثة لتفعيل مشاركة المواطن في الرقابة، والمساءلة.

المشاركة في صناعة القرار

تتنوع مظاهر خبرة المواطن في المشاركة في صناعة القرار. من هذه الخبرات تجربة مشاركة المواطنين في الميزانية العامة في مدينة «بورتو إليجري» في البرازيل.

تضم «بورتو إليجري» – المدينة التي تمتلك طبيعة خلابة – اثنتين من المناطق الفقيرة هما «بور دو سول» و«نازار»، غيرت المشاركة الشعبية نوعية الحياة في كلتيهما. في السبعينيات من القرن العشرين تدهور المستوى الاجتماعي في المدينة إلى حد أن ثلث السكان كانوا

(٧) Seyla Benhabib *et al*., *The Democratic Disconnect: Citizenship and Accountability in the Transatlantic Community* (Washington, DC: Transatlantic Academy, 2013): 3.

يعيشون في مناطق عشوائية، شكلت بؤرًا للعنف والجريمة. ومع وصول حزب العمال إلى السلطة في التسعينيات، ظهر اهتمام بمشاركة المواطنين على المستوى المحلي. وفي غضون عشر سنوات، شهدت المدينة تجربة للمشاركة الشعبية ضمت آلاف المواطنين، كان لها أثر بالغ في تغيير نوعية الحياة. تشكلت مجالس من المواطنين على المستوى المحلي تجتمع في شهر مارس من كل عام، تضم شرائح متنوعة وعريضة من السكان لمراجعة المشروعات على المستوى المحلي، واقتراح مشروعات جديدة في ضوء الاحتياجات التي يقومون برصدها. يدير هذه الاجتماعات «ميسِّر» Facilitator ليس له حق التصويت، وتنتهي النقاشات باختيار ممثلين عن السكان المحليين في شتى المناطق الجغرافية لوضع التصورات النهائية بشأن الميزانية قبل حلول شهر يوليو. هذه التجربة ترفع من مستوى شعور المجتمع المحلي بامتلاك المنشآت العامة، فضلًا عن إيجاد فضاء عام يسمح بالحوار النقدي، وتطوير مهارات التفاوض، وبناء التفاهمات، وتكوين شبكات أمان اجتماعي.

تجربة المشاركة الشعبية في تحديد الميزانية العامة مثال على الاستدعاء المنظم الهادف للمواطن في الشأن العام، وهي ليست صعبة على التنفيذ، ويمكن أن تعهد الحكومة إلى جمعيات أهلية بتنظيمها، أو تقوم مباشرة بها، وهو ما يجعل المواطن قريبًا من الحقائق، مقدرًا محدودية الموارد، مدركًا أهمية ترتيب الأولويات في ضوء الصالح العام، بدلًا من رفع وعيه «الزائف» بأحاديث وردية عن واقع مليء بالتحديات ومناطق الالتهاب.

وفي نفس السياق، هناك تجربة أخرى من مجتمع مغاير – في الخبرة التاريخية والأوضاع السوسيو اقتصادية، للمشاركة المحلية في الدانمارك[٨].

بلدية «هولبيك» إحدى بلديات كوبنهاجن، يعيش فيها نحو ٢٧,١٥٧ نسمة، وتعد من المناطق التجارية والصناعية بالنسبة للمناطق المحيطة بها. ولديها مرفأ تجاري مهم.

(٨) يعتمد هذا الجزء على زيارة ميدانية إلى بلدية كوبنهاجن قام بها الكاتب بدعوة من المعهد الدانماركي المصري للحوار، ووثقها في كتيب صادر عن مؤسسة «مواطنون من أجل التنمية»، ٢٠٠٩.

يضم مجلس البلدية ٢٣ عضوًا، من بينهم سبعة أعضاء ينتمون لأحزاب سياسية، بينما الـ ١٦ عضوًا الباقون يمثلون أصحاب المصالح المتنوعة مثل أصحاب العقارات، أصحاب الأعمال، إلخ. هؤلاء يُختارون بواسطة منظمات المجتمع المدني، وعادةً ما يجرى ترتيب المرشحين الذين لم يحالفهم الحظ تنازليًّا، مما يتيح لهم الحصول على عضوية مجلس البلدية في حالة خروج أيٍّ من الأعضاء الأساسيين لأي سبب من الأسباب، تضم البلدية لجانًا تتناول الأمور المالية، الأطفال، ذوي الاحتياجات الخاصة، كبار السن، الاتصالات، إلخ.

تتولى بلدية كوبنهاجن الإنفاق على المرافق الأساسية من تعليم أساسي، وصحة، وطرق، وإنارة ومرافق، لكنها تستمع لمقترحات المجالس البلدية الأصغر، مثل مجلس «هولبيك»، ولا تتحرك لتنفيذ مشروع ما، إلا بعد استطلاع آراء المواطنين المحليين من خلال مجلس البلدية الذي يمثلهم. ويرفع مجلس بلدية «هولبيك» المقترحات بالمشروعات إلى بلدية كوبنهاجن، ويحصل على دعم مالي منها للإنفاق على المبادرات التي تنبع من الأعضاء في اللجان المختلفة، وبخاصة الشباب.

تجتمع لجان بلدية «هولبيك» مرة كل شهر، وقد تجتمع في أي وقت إذا كان هناك ضرورة لذلك. هناك سكرتارية للاجتماع تدعو إليه، وهو بالمناسبة اجتماع مفتوح يحق لأي مواطن الحضور والمشاركة، وإبداء الرأي.

الناس تشارك في عضوية هذه اللجان. وليس ضروريًّا أن تعقد اللجان اجتماعاتها في مكان محدد. يمكنها أن تذهب إلى أي مكان يشهد تفاعلًا إيجابيًّا مع المواطنين.

وإذا كان يحق للمواطن العادي المشاركة في اللجان المختلفة المنبثقة عن مجلس البلدية فإنه يحق له – بالقدر نفسه – أن يشارك في اجتماعات المجلس نفسه، إذ يعقد المجلس اجتماعه العادي مرة واحدة شهريًّا، وتخصص الساعة الأولى من الاجتماع للمواطنين للحديث في القضايا التي تشغلهم. هذه هي الصورة الحياتية للديمقراطية، حيث يجد الناس مجالًا خصبًا لمناقشة الأفكار، والآراء، والمقترحات في سياق من الشفافية والاحترام المتبادل.

تكشف تجربة بلدية «هولبيك» أهمية إنشاء لجان مجتمعية تستوعب مشاركة الأفراد، وتمنحهم مساحة للتفاعل، وإبداء الرأي، وتقرير الشئون المحلية. في هذه التجربة المواطن يفعل. نعم يفعل الكثير.. يتحرك، ويبدي الرأي، ويسجل الموقف. ليس مهمًّا من يظفر بعضوية المجلس المحلي، الكل يعمل، من يفوز يعمل، ومن يخسر يعمل. الكل موجود، والمواطن حاضر، ومنظمات المجتمع المدني تقع في قلب العمل المحلي. تختار من يمثلها في المجلس، وتشارك في النقاشات، وتفتح آفاق العمل أمام المواطنين.

في هذه التجربة لا توجد حالة من الفصل الحاد بين المجلس المحلي ومنظمات المجتمع المدني من أحزاب، ونقابات، ومنظمات غير حكومية، وروابط.. إلخ. المؤسسات في حالة تفاعل إيجابي، وتعتمد في عملها بعضها على بعض.. تغيب مشاعر الريبة، والشكوك المتبادلة، وتظهر فقط الرغبة في المشاركة.

هذه هي ملامح المجتمع الجيد، كما يقول علماء السياسة؛ تنظيم الأفراد وفق إرادتهم الحرة، المساءلة، الشفافية، الإرادة الرشيدة، الحوار، إلخ. كل ذلك يعني أن المجتمع الجيد يتمتع فيه المواطن بالحرية والقدرة على الفعل مقابل مجتمع آخر رديء لا يتمتع فيه الأفراد بحرية التنظيم، ويتفشى فيه الفساد، وتقل مساحة الضوء في الحياة العامة، ويختفي الحوار الجاد بين مختلف فئاته.

التنمية الحقيقية ليست عملًا حكوميًّا ينساب من أعلى لأسفل، يراه المواطن ولا يشارك فيه، ويزداد شعوره بأن الحكومة ينبغي أن تفعل له كل شيء، وهو شعور سلبي لا يخدم التنمية بمعناها الشامل. المشاركة ليست مسألة معقدة، لكنها بسيطة متى وضعنا لها إطارًا يسمح بالتفاعل الإيجابي بين المواطنين، وتتحول المشاركة إلى قيمة مضافة في المجتمع.

تجربة «هولبيك» فيها الكثير مما نحتاج إليه: مشاركة المواطن، تلاقي الحكومة مع المجتمع المدني، الاستدعاء الدائم للمواطن في الشأن المحلي، ابتكار وسائل تجعل المواطن حاضرًا في اقتراح وتنفيذ المشروعات العامة، الحوار المستمر، العمل المشترك، غياب التنافس المريض، وجميعها نحن في حاجة إليها.

تنفيذ وإدارة مبادرات التنمية

هناك مبادرات تنموية يشارك المواطن، ليس فقط في التخطيط لها، ولكن أيضًا في تنفيذها، ومراقبة حسن إدارتها.

ويُعد نظام الري في تايوان – على سبيل المثال – تطبيقًا ناجحًا لعلاقات التداخل والتكامل بين الدولة والمجتمع المدني– أي المواطن المشارك – في مجال التنمية. يقوم هذا النظام على العلاقات الوثيقة بين الحكومة والمجتمع، حيث تضع الحكومة القواعد العامة الملزمة لتنظيم عملية الري، ويقوم موظفو الري بمتابعة تطبيق هذه القواعد (النزاهة التنظيمية). وتأخذ جمعيات الري Irrigation associations على عاتقها مهمة الإدارة اليومية للنظام في القطاعات الجغرافية المختلفة (تكامل العلاقات بين الدولة والمجتمع). تدير هذه الجمعيات مجالس إدارات منتخبة تتولى في الأساس رقابة ومتابعة موظفي الجمعيات في عملية توزيع المياه. وتنقسم القطاعات الجغرافية إلى مناطق تدير شئونها ما يسمى بمجموعات الري Irrigation groups. وتقسم هذه المناطق بدورها إلى أحياء تديرها فرق الري[٩].

تقوم عملية توزيع المياه في تايوان على اللامركزية في نظام الري حيث تضع الحكومة قواعد تنظم توزيع المياه، ثم تعهد إلى جمعيات الري، وهي تنظيم غير حكومي بتطبيقها. ويقوم العاملون بهذه الجمعيات بتحصيل الرسوم المقررة من المزارعين نظير استخدام حصة المياه المقررة لكلٍّ منهم. وتشكل هذه الموارد مصدرًا مهمًّا للدعم المادي للجمعيات، وهو ما يمكنها من توفير دخل ثابت للهيئة الإدارية العاملة بها. ويمتلك المزارعون آليات مدنية لمواجهة أي تجاوز، سواء من جانب الموظفين في وزارة الري أو من جانب العاملين بجمعيات الري، يتمثل في الامتناع الاحتجاجي عن سداد الرسوم المقررة، وتغيير أعضاء مجالس إدارات جمعيات الري من خلال الانتخابات الدورية، واللجوء إلى ما يمكن تسميته

(٩) Wai Fung Lam, "Institutional Design of Public Agencies and Coproduction: A Study of Irrigation Associations in Taiwan", *World Development 24*, no. 6 (June 1996): 1039–1040.

بالنبذ الاجتماعي Social ostracism عقابًا للعاملين الذي يخلّون بوجبات وظيفتهم. ويتيح الاعتماد على قيادات محلية لشغل الوظائف في كلٍّ من الحكومة وجمعيات الري توظيف هذه الآليات بكفاءة، حيث يصعب على أي قيادة محلية أن تظهر بمظهر سلبي في مجتمعها.

يتضح من ذلك أن نظام توزيع المياه في تايوان يعتمد على شراكة بين مؤسسات حكومية قادرة على فرض النظام، ومنظمات مجتمع مدني نشطة قادرة على التعبئة والتنظيم، وأن المواطن/ المشارك يمتلك قدرة على الدفاع عن مصالحه، سواء في مواجهة أي تعسف محتمل من موظفي الحكومة أو من العاملين في جمعيات الري[١٠].

تجربة أخرى تقوم على استدعاء المواطن – محليًا – في إدارة، وتطوير المبادرات المحلية، والتي تتلقى دعمًا من الحكومة من الدانمارك: نشأة مدارس تعليم الديمقراطية – وهي أندية مجتمعية تستقبل الشباب والشابات – تعود بعد الحرب العالمية الثانية حين حرص المجتمع الدنماركي على إيجاد مدارس لتعليم الشباب الديمقراطية حتى لا ينساقوا مرة أخرى وراء الأفكار النازية والفاشية التي قادت أوروبا إلى الحرب والدمار.

العضوية في «مدرسة الديمقراطية» اختيارية للمرحلة العمرية من سن ١٣ إلى ٢٥ عامًا، هناك موضوعات كثيرة يتعلمها العضو بدءًا من اللغات الأجنبية، مرورًا بالرياضيات والعلوم، وانتهاء باليوجا والرقص، وقيادة الدراجات فوق المرتفعات، إلخ، إدارة النادي صارمة ضد ممارسة أنشطة تراها «مضرة اجتماعيًّا» بالفتيان والفتيات، منها ألعاب الفيديو، حيث يرى القائمون على الإدارة أنه ليس ضمن أهداف النادي تحويل أعضائه إلى «متلقين سلبيين» يقبعون بالساعات – دون تفاعل مع المجتمع المحيط – أمام شاشات، وفي آذانهم سماعات تقتل الوقت، وتنقل لهم مخيلة العنف دون أي حوار يتدفق بينهم، ولا يجمعهم عمل مشترك.

تظهر الديمقراطية في الحوار الذي يجريه الشباب في المشروعات والأنشطة التنموية التي يرغبون في القيام بها، وتتولد لدى الشخص ثقافة حياتية تقوم على الوعي النقدي، والنظرة المتعلقة للظواهر والرغبة في تطوير نوعية الحياة، وعادةً ما يجري استطلاع رأي الشباب

(١٠) سامح فوزي، «البيروقراطية العضوية: نحو علاقة شراكة بين الدولة والمجتمع، بين الإدارة والمواطن»، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر الإدارة العامة والمواطن في القرن الحادي والعشرين، قسم الإدارة العامة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ١٣–١٥ يناير ٢٠٠٢.

والشابات حول الأنشطة التي يرغبون فيها قبل وضع برنامج العمل على مستوى النادي، فهم مشاركون فاعلون وليسوا متلقين سلبيين. يضم النادي غرفًا متعددة: واحدة تستغل كافيتريا، وأخرى للموسيقى، وثالثة أستديو، ورابعة للحرف اليدوية، وخامسة مشغل للفتيات، وسادسة عبارة عن صالة واسعة تستخدم في تقديم العروض الفنية، وكذلك للممارسة الرياضية، وتعلم الرقص، ويتوافر في النادي أجهزة ومعدات وآلات تمكّن رواده من ممارسة الهواية أو النشاط الذي يرغبون فيه، فمثلًا هناك آلات موسيقية، ومعدات ميكانيكية، وكاميرا تصوير فيديو، ومطبخ مجهز، إلخ. ويوفر النادي للشباب والشابات المترددين عليه «الإرشاد النفسي» من خلال الحوار مع متخصص يساعدهم على حل المشكلات التي تواجههم اجتماعيًّا في هذه المرحلة العمرية، وتقديم العون لهم لإقامة علاقات اجتماعية صحية، خالية من العقد النفسية، والأمراض الاجتماعية، ومظاهر عدم النضج الشخصي. في المجتمع المصري يبحث الشباب في مناسبات كثيرة عمن يتحدثون إليه، ويفضون إليه بهمومهم ومشكلاتهم، ولا يجدون سوى أصدقائهم يعيدون من خلال العلاقة معهم إنتاج صور وأفكار سلبية.

أطرف ما في النادي ما يطلق عليه «مقهى الواجب المدرسي»، حيث يذهب الفتيان والفتيات إلى النادي في طريق عودتهم من المدرسة للقيام بالواجبات المدرسية، هناك من يجدون أساتذة متطوعين أو يتقاضون مبالغ بسيطة يساعدونهم على تلك المهمة، هنا تبدو ملاحظة مهمة أن شباب الأمس المشاركين في النادي عادوا إليه أساتذة متطوعين وغير متطوعين، مدفوعين بالذكريات الجميلة، والرغبة في التواصل مع أحد الأماكن التي تعلموا فيها، مدفوعين بالرغبة في رد الجميل.

مجلس إدارة النادي يضم تسعة أشخاص، من بينهم اثنان من الشباب، وبقية الأعضاء يمثلون أحزابًا، ومنظمات مجتمع مدني، إلخ. وإذا كانت انتخابات مجلس الإدارة تُجرى كل عامين فإن المقعدين المخصصين للشباب ينتخبان سنويًّا لضمان مشاركة أفضل من الشباب، وتعد الانتخابات فرصة مهمة لتعميق الديمقراطية، حيث يتقدم المرشحون ببرامج تناقش بشكل علني، وتنظم مساجلات بين المرشحين، وذلك لتمكين الناخبين من اختيار أعضاء مجلس الإدارة بشكل ديمقراطي في أجواء تنافسية.

يوجد في مصر ٤٣٠٠ مركز شباب، ويقدر المسئولون أن نحو ربع هذه المراكز يفتقر إلى التجهيزات والإمكانات التي تتيح له العمل بكفاءة، لكن يبدو أن الإشكالية ليست في توفر المكان، ولكن في فلسفة العمل ذاتها، وقد قصدت من الاستعراض المطول لخبرة أندية الديمقراطية في الدنمارك، والتي شاهدت أحدها على الطبيعة، أن أؤكد أن المسألة ليست صعبة المنال، وفي الأماكن محاكاة تجارب دول أخرى في مجال بناء الوعي النقدي للشباب، وغرس الديمقراطية ثقافة ممارسة في وجدانهم وصرف طاقاتهم في مبادرات تنموية، ومشروعات اجتماعية، وتحسين نظرتهم للحياة، وهي الروح التي كان عليها قطاعات عريضة من الشعب المصري عقب ثورة ٢٥ يناير، لكن لم تجد حكومة أو هيئات مدنية تستثمرها، وظلت النظرة إلى الشباب بوصفهم «زبائن» بالمعنى السياسي ينبغي «استيعابهم»، وليسوا مشاركين فاعلين نريد الاستثمار في تكوينهم العلمي، والسياسي، والثقافي.

مساءلة ومراقبة تنفيذ السياسات

أحد المجالات الأساسية التي تتطلب وعيًا ويقظة المواطن Vigilance إنفاق «المال العام» من حيث طريقة توجيهه، والعائد المرتجى منه. وهناك أشكال جديدة من الشبكات، والروابط نشأت بهدف معلن هو إخضاع مقدمي الخدمات العامة لمساءلة المواطن. في بنجلادش «لجان مراقبة الصحة»، تشكلت بواسطة منظمات مجتمع مدني، نادت بالمساءلة، والتأكيد على جودة الخدمات، رغم عدم تمتعها بالوضع القانوني الذي يمكنها من المشاركة في صنع القرارات. في بوليفيا، أسس قانون المشاركة الشعبية لجان مراقبة المواطن في كل وحدة محلية، وأعطاها الحق في تجميد الميزانية إذا حاد الإنفاق العام عن الأهداف المخطط لها في البداية. وفي أنجولا تشكلت على المستوى المحلي منتديات المشاركة المحلية بواسطة المنظمات غير الحكومية، وممثلين عن السكان المحليين، الغرض الأساسي منها الرقابة على تنفيذ المشروعات. بالطبع يختلف تأثير هذه الروابط والهياكل والشبكات

من مكان لآخر حسب قدرة المواطنين على تحقيق المساءلة، ووعيهم بأهميتها من ناحية، وكذلك مدى تفهم وتفاعل ومساندة الحكومة والسلطات المحلية للتكوينات غير الحكومية التي تنشط في مجال المساءلة(١١).

بالطبع فإن توسيع فضاء المواطن، أو المجال العام أمام مشاركة المواطن يواجه تحديات على مستويين؛ الأول: بالنسبة لصانع القرار، والثاني: بالنسبة للمواطن، والمنظمات التي ينتمي إليها.

أولًا: بالنسبة لصانع القرار، فهو يرى أن في التنمية ليس هناك «مقاس موحد» لجميع الأحجام، وما ينتعش في مجتمع، قد يذبل في مجتمع آخر. هذا صحيح، فمسألة استيراد النماذج التنموية ثبت عدم فعاليتها، لكن هذا لا يعفي صانع القرار من التفكير في تخليق تجارب مشاركة، نابعة من المجتمعات المحلية، تعكس خصوصيتها، وتلائم ظروفها. ومن ناحية ثانية فإن مؤسسات الدولة، بحكم تكوينها، تريد أن تتعامل في أطر قانونية محددة، ولا تفضل، بل قد تقاوم التعامل مع أطر مرنة من مبادرات شعبية لا يحكمها سياق مؤسسي محدد، وليس لها اختصاصات أو أدوار متفق عليها قانونًا. الأمر الثالث: إن مشاركة المجتمع في التنفيذ والرقابة في المشروعات العامة يحتاج إلى تغيير ثقافي، بحيث يُنظر إليها على أنها ليست «تنازلًا من الدولة» بل «حقًّا للمواطن»، أي التحول من البيروقراطية الجامدة، الهرمية المحافظة، الاستعلائية في التعامل مع المواطن، إلى البيروقراطية العضوية Embedded bureaucracy، أي البيروقراطية التي تعمل مع المواطن، ويسرّها سعادته، وتخضع لتقييمه، أي البيروقراطية التي تجسد مفهوم الخدمة العامة في معناه الصحيح. الأمر الرابع: يتعلق بما نسميه «ضبط الأداء»، ويعني أن مؤسسات المجتمع على المستوى القاعدي قد تأخذ وقتًا طويلًا في العمل، وقد تحتاج إلى معلومات، وقد لا يحكم عملها العوامل المعقدة التي تشكل نظرة الحكومة، مما يعني أن خبرة التعلم مطلوبة، وقدرة المواطن على الحصول على معلومات، وتقييمها،

(١١) Alex Shankland, "Making Space for Citizens: Broadening the 'New Democratic Spaces' for Citizen Participation", *IDS Policy Briefing*, no. 27 (March 2006), online e-article, www.ids.ac.uk/files/PB27.pdf

وبناء تصورات ينبغي أن تكون حاضرة. وأخيرًا فإن مشاركة المواطن سواء عبر لجان أو فعاليات أو اتصالات تحتاج إلى موارد يجب أن يوفرها المواطنون أنفسهم، أو تساعدهم الحكومة في توفيرها.

ثانيًا: يواجه المواطن، والروابط والمنظمات والشبكات المعبرة عنه تحديًّات عديدة، أبرزها القدرة على التوصل إلى مجموعة صغيرة من المواطنين لديهم الوعي، والإمكانات، والتواصل مع المجتمع المحلي، والجهات الحكومية، وكذلك التعامل مع الضغط الحكومي، حيث تميل المؤسسات الحكومية إلى التشكيك في «شرعية» الممثلين عن المواطنين إذا اختلفوا مع توجهاتها، أو سجلوا اعتراضهم على مشروع ما. ومن ناحية أخرى، فإن المواطن يواجه تحديًا يتعلق بأهمية «تداول التمثيل»، و«توسيع قاعدة تمثيل المواطنين»، وهو ما يصادف دائمًا إشكاليات تتعلق بالاختيار، والقدرة على إيجاد العناصر الواعية القادرة على التعبير عن احتياجات المجتمعات المحلية، ومواجهة التحديات التي قد تثيرها جماعات مصالح أقل عددًا وأعلى صوتًا، والتواصل مع كل المؤسسات، حكومية أو غير حكومية. وفي كل الأحوال ينبغي أن يدرك المواطن، خاصةً في المجتمعات التي ليس لها رصيد من الممارسة الديمقراطية، ولديها ميراث من الخبرة الاستبدادية، أنه ينبغي التواصل مع القيادات المؤمنة بالإصلاح داخل المؤسسات العامة حتى يتمكنوا من خلق المساحات المرغوبة أمام المواطن.

الحوار المبدع في التنمية

التنمية تمكين للمواطن، وأيضًا بناء متراكم للخبرة، وهذا لا يتسنى إلا من خلال الحوار، وتوثيق تجارب التنمية. يشكل الحوار – ضمن أبعاده المتنوعة – تعبيرًا مستمرًّا عن الحاجة إلى المعرفة، وبناء توافقات، والإحساس بعدم القدرة على احتكار الحقيقة. ولا يمكن أن تتقدم المجتمعات دون وجود حالة حوار مستمرة حول التنمية: المفهوم، الغايات، الأهداف المرغوبة.

هناك تجربة للحوار حول قضايا التنمية في ثلاث دول كلٍّ منها في قارة مختلفة، لكن تربط بينها الرغبة في تحقيق التنمية: البرازيل، جنوب إفريقيا، الهند. تقوم التجربة على وجود ما يُعرف باسم «مرصد الرأي العام»، ويضم نحو ثلاثة آلاف خبير، وممارس، يعكسون ألوان الطيف الفكري، والمهني، والطبقي، يشاركون دوريًّا في استطلاعات رأي معمقة حول قضية تنموية، بحيث تشكل مخرجات هذه الاستطلاعات المادة الخام التي تعكف عليها مراكز الأبحاث للخروج بخلاصات تقدم لصانع القرار، وتثري النقاش في المجال العام.

في شهر ديسمبر عام ٢٠١٥م، اشتركت مراصد الرأي العام في الدول الثلاث في استطلاع للرأي حول مواجهة الفقر. وكم كان ممتعًا بعد أن أعدت الدراسات التحليلية لنتائج الاستطلاعات الثلاثة أن نرى كيف يفكر المتخصص، والمتعمق في الشأن العام، والخبير والدارس في مستقبل جهود مواجهة الفقر في دولته.

في البرازيل، رأى غالبية المشاركين أن معدلات الفقر سوف تتراجع خلال السنوات الخمس المقبلة، وهي نفس النتيجة تقريبًا التي وجدت في الهند، في حين رأت الغالبية في جنوب إفريقيا أن حجم الفقر سوف يزداد. ورغم الاختلاف في التنبؤ فإن المشاركين في الاستطلاع في الدول الثلاث انتهوا تقريبًا إلى نفس النظرة لظاهرة الفقر. فقد ذهبوا جميعًا إلى أن غياب الفرص الاقتصادية المقدمة للفقراء، وتراجع قدرة الحكومة على تبني سياسات اجتماعية لتطوير نوعية الحياة، وتزايد مساحة الاستغلال الاجتماعي من جانب الأغنياء للفقراء تشكل في مجملها الأسباب الرئيسية لظاهرة الفقراء. ورغم أن المشاركين في استطلاع الرأي في الدول الثلاث لم يغفلوا دور المجتمع الدولي في مساندة دولهم في حربها الممتدة ضد الفقر، فإنهم ذهبوا إلى أن المسئولية الأساسية تقع على عاتق حكومات دولهم أولًا، ثم الرأسمالية الوطنية ثانيًا، ثم المجتمع المدني ثالثًا، دون تجاهل مسئولية الفقراء أنفسهم عن تغيير اتجاهاتهم الذهنية، والنضال من أجل الخروج من دائرة الفقر المفرغة.

تجربة مرصد الرأي العام في التنمية تلفت الانتباه إلى قضية أساسية أنه لا يكفي أن يكون للسلطة خبراء ومستشارون، ولا يصح في مجتمع يتطلع إلى الديمقراطية أن تدعي الحكومة احتكار معرفة أنسب الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وليس وظيفة الإعلام التبشير بالسياسات الحكومية، أو الدفاع عنها، ولكن الأصوب أن يكون هناك استدعاء دوري منظم، كما رأينا في البرازيل وجنوب إفريقيا والهند، للخبرات والكفاءات لاستطلاع رأيها، وضخ أفكار جديدة للنقاش في المجتمع، وطرح مقترحات سياسات عامة على صانع القرار.

رد الاعتبار إلى اللامركزية

هناك من يرى أن التنمية ترتبط بالسلطوية، ويعدد دائمًا مزايا الحكومات التي صنعت طفرات تنموية في مجتمعاتها بينما تمارس درجات عالية من السلطوية السياسية، والمركزية الجغرافية، والهيمنة البيروقراطية. قد تتحقق طفرات في التنمية، لكن صيانتها، وتراكمها على المدى الطويل يحتاج إلى تمكين المواطن محليًّا، وهو ما رأيناه في النماذج السابق ذكرها.

الحوار حول «المركزية» و«اللامركزية» يكشف أن ترف الفصل بين التنمية والديمقراطية غير جائز، ويؤدي – إذا حدث – إلى التفريط في الاثنتين معًا.

المركزية هي السلطة القابضة في العاصمة، مركز الدولة السياسي، والإداري، والقانوني. أما اللامركزية فهي السلطة المنتشرة خارج العاصمة في الأقاليم، والمحافظات، والمراكز المكونة لإقليم الدولة. لا توجد دولة مركزية مطلقة، ولا توجد دولة لا مركزية كاملة، لا بُدَّ أن تتوزع السلطة بين مركز وأطراف في أي دولة، ولكن حجم السلطة الذي يتمتع به كل طرف يكشف إلى أي حد يستأثر المركز بالسلطة على حساب الأقاليم، أو أن هناك استقلالية، وسلطة، ونفوذًا للأقاليم في مواجهة المركز. ويظل السؤال دائمًا يتعلق بالموارد أو الميزانية. هل تأتي للأطراف من خلال المركز، أم أن للسلطة المحلية حق تدبير الموارد المالية الخاصة بها؟

القضية ليست صراعًا بين مركز وأقاليم، ولكن تعاونًا بينهما بهدف تعميق مشاركة المواطن، وتعزيز اتصاله بموارد مجتمعه.

هناك دول عديدة خلال العقدين الماضيين اتجهت إلى تدعيم اللامركزية من خلال تمكين المحليات من توفير موارد مالية خاصة بها من ثلاثة مصادر أساسية: الضرائب العقارية، رسوم تراخيص مزاولة الأعمال التجارية، مقابل الحصول على الخدمات العامة. في بعض الدول تقوم السلطات المحلية بتحصيل هذه الموارد مباشرة، وفي تجارب أخرى مثلما يحدث في تنزانيا يُعهد لشركات شبه خاصة (ملكية مشتركة حكومية وقطاع خاص)، أو خاصة بالكامل بتحصيل هذه الأموال لصالح السلطة المحلية.

بالطبع هناك خطاب رافض معتاد، وفيه بالمناسبة وجاهة، أن السلطات المحلية لا يمكنها أن تقوم بذلك لاعتبارات عديدة منها الفساد الذي ينخر في عظامها، وعدم توفر القدرات الإدارية والمؤسسية، وضعف مستوى الكادر البشري، ووجود شبكات محلية من المنافع تهدر في النهاية الموارد المستحقة للدولة، والتوزيع غير العادل الذي ينجم عن استئثار المحليات بجمع جزء من الموارد العامة لأن حظوظها في الثروة والمشروعات مختلفة، في حين إن الحكومة المركزية تضع عينها دائمًا على إعادة التوزيع، والتوازن بين الموارد المالية المتاحة للأقاليم، بما قد يستدعي توفير موارد إضافية لمكافحة الفقر، أو تردي الخدمات العامة في بعض الأقاليم على حساب أقاليم أخرى لا تعاني من هذه المشكلات بنفس الحدة.

هذه الاعتراضات جميعًا لها وجاهتها، خاصةً في المجتمع المصري الذي يعرف القاصي والداني ترهل وفساد المحليات فيه. ورغم ذلك، فإنه ليس الحل هو تعزيز المركزية لضمان الرؤية الأوسع، والكفاءة في التنفيذ، والعدالة في التوزيع، لأن ذلك بالمناسبة قد لا يتحقق في ظل مركزية مفرطة، ولكن الحل الأمثل هو وضع نظام يدعم اللامركزية في تحقيق الديمقراطية والتنمية، ويتلافى العراقيل والصعوبات. وكما أن للعملة وجهين، فإن الانتقادات السابقة للتوسع في اللامركزية ماليًّا، يقابلها فوائد لا يمكن تغافلها. بالتأكيد فإن وجود سلطات مالية للأقاليم يدعم حضور المواطن على المستوى المحلي، يعزز مساءلته للأجهزة المحلية، ومشاركته في شئون مجتمعه، ويجعل عين المواطن تراقب إنفاق المال العام.

هناك ضوابط مؤسسية يمكن الأخذ بها لتمكين المحليات من تحصيل ضرائب وعوائد، واستخدامها في تطوير بنيتها التحتية، وتحسين نوعية الحياة بها، والتوسع في جهود التنمية. من أهمها: وضع أطر مؤسسية لضمان المساءلة الشعبية على المستوى المحلي، وإنشاء مفوضية قومية تعين المحليات على إجراءات تقييم العقارات، ووضع قواعد للضرائب العقارية، وتسهيل إجراءات الحصول على تراخيص مزاولة الأعمال مما يغلق الباب أمام الفساد الذي يرتبط عادة بتعقد الإجراءات، وكثرة المعاملات الورقية، واتساع دورة المستندات، ووضع سياسات ضرائبية منسجمة تحول دون الازدواجية على المستويين القومي والمحلي، وتطوير قاعدة البيانات والمعلومات على المستوى المحلي، وتدريب وتأهيل الكادر البشري في هذه المجالات، وتطوير وسائل إعلام محلي جادة، تتعقب المال العام؛ تحصيله، وإدارته، وإنفاقه.

في هذا السياق ينبغي التأكيد على قضية أساسية أن الدولة لا تنسحب في تجارب تعزيز اللامركزية ماليًا، لكنها تضع الإطار القانوني، والضوابط المؤسسية، والهياكل والأبنية التي تضمن مشاركة المواطن في الشأن المحلي. هذه هي الضمانة الأساسية لتحقيق الديمقراطية من ناحية، وتدعيم جهود التنمية من ناحية أخرى. حالة استدعاء دائم للمواطن، يرتبط بواقعه المحلي، وينشغل به. إذا تحقق ذلك لن نكون بحاجة إلى كثرة الحديث عن الديمقراطية والتنمية؛ لأنها سوف تتحول إلى جزء من ممارسة المواطن اليومية.

الأدب العربي المعاصر: الرؤية وعناصر التشكيل الفني

الدكتور محمد مصطفى أبو شوارب
(أستاذ الأدب والنقد، جامعة الإسكندرية)

ربما يبدو الإنسان، على نحو ما يظهر من تصورات الديانات السماوية عن قصة الخلق – غريبًا عن هذا العالم الذي هبط إليه بسبب خطيئته الأولى؛ وهو ما دفعه إلى السعي المستمر إلى محاولة اكتشاف تلك الآفاق الهائلة التي يعيش فيها. ولا شكَّ في أنه قد استطاع على مدى آلاف السنين أن يتوصل إلى طرائق متعددة لفهم العالم والتعرف إليه وتفسير ظواهره.

ففي بداية وجود الإنسان على الأرض، كانت الخرافة وسيلته الأساسية لاستيعاب ما يدور حوله من أحداث، وما تقع عليه حواسه من أشياء، مما هيَّأ له وضع تأويلات مثيولوجية بسيطة أحيانًا ومعقدة أحيانًا أخرى، تمنح كل ظاهرة من ظواهر الكون التي تعرّف إليها في أطواره الأولى، قوة خارقة وقدرة هائلة تفوق طاقته البشرية المحدودة، ولكي يبرر إخفاقه في السيطرة على هذه القوى جعل وراء كل واحدة من تلك الظواهر إلهًا فاعلًا يمنحها وجودها وأبعادها وكيفياتها، ويجعلها في عون الإنسان أو في مواجهته، حسب حكمة ذلك الإله أو نزقه.

وفي عهد الوحي والرسالات السماوية، أصبح الدين معين المعرفة الرئيس، فكل ما يعيشه الإنسان أو يمرُّ به أو يحيطهُ، يمكن أن نجد له تفسيرًا واضحًا في الكتب المقدسة وأقوال الرسل والأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – وشروح أتباعهم، بل في مقولات من جاء بعدهم من الأحبار والأئمة المتعاقبين، الذين تنضاف آراؤهم وتأويلاتهم الخاصة إلى متون النصوص الدينية ذات المصداقية الأكيدة والوجوبية الحاكمة، على الرغم من افتقارها في أغلب الأحيان إلى مرجعية المعرفة الإلهية المطلقة التي تستند إليها النصوص المقدسة.

ومع ظهور العلم، عرف الإنسان طريقًا جديدةً لاكتشاف العالم، لا يتأسس معها اليقين على الحدس والعاطفة والتسليم للمعجزة، بل على الوعي والمنهج والخضوع للتجربة التي أصبحت هي الوسيلة الأساسية، وربما الوحيدة للكشف والمعرفة في ظل سيادة العلم وسيطرة العلماء على مسالك الإدراك البشري. وفي ظنّي أن الإنسان كان يشعر طيلة هذه المراحل أنه أسير معرفة فوقية حاكمة، جاهزة ومنتهية، معرفة خارجة عن ذاته، يتلقاها ولا يشارك في إنتاجها بقدر كافٍ يرضي إحساسه بالوجود، خاصة بالنسبة إلى ما يطرحه «الدين» أو ما يفضي إليه «العلم».

فهو لا يجرؤ، إن كان من المؤمنين بالدين – أن يخالف ما تقدمه ثوابت المعتقدات الدينية من أفكار وتصورات، وهو لا يستطيع، أيًّا ما كان مستوى إيمانه – أن ينكر ما يدركه حسُّه وفكره من حقائق العلم التي انتهت إليها التجارب المادية التي صنعها بنفسه، وهو ما جعله يتخيل نفسه طيلة الوقت، محكومًا من الخارج، عاجزًا عن تقديم فعلٍ حقيقي إزاء العالم الذي يعيش فيه بعيدًا عن دوائر الكشف والتفسير والتحليل والتأويل.

ومن هنا كان سعي الإنسان وراء محاولة إنتاج معرفته الخاصة عن العالم، وهو ما يعد في حقيقة الأمر محاولة لخلق عالم موازٍ، أو عالم بديل لا يلتزم كثيرًا بغير رؤية الذات الإنسانية من داخلها، فلا يكترث بالعلم، ولا يتقيد بالدين، ولا يقتنع بالخرافة إلا في حدود ما ترتضيه هذه الذات وتسلم به وتشعر بوجوده وتؤمن به.

وفي قناعتي أن الأدب كان هو الطريق الوحيد الذي استطاع أن يلبي للنفس البشرية، على نطاق واسع في الزمان والمكان – حاجتها في الكشف والخلق معًا؛ فمن خلال الأدب، والأدب وحده، استطاع الإنسان أن يعيد إنتاج العالم مرة أخرى، واستطاع من خلال سِمَته الجوهرية التي أطلق عليها فلاسفة اليونان مصطلح «المحاكاة»، وأطلق عليها فلاسفة المسلمين مصطلح «التخييل»؛ أن يبرهن على نجاعة قدرته على إعادة تشكيل الأشياء، أو فلنقل: قدرته على «تزيين القبيح، وتقبيح الحسن»، على حد عبارة الفارابي، مؤكدًا تمكنه من تلوين الحياة بألوان جديدة لا تخصُّ الحياة ذاتها بقدر ما تخصُّ الأديب نفسه.

إن من يمعن النظر يستطيع أن يلحظ بوضوح أن الأدب لا يعبر عن الحياة التي نعيشها ولا يصورها، إلا من حيث تراها عيون الأديب وتشعر بها نفسه؛ ومن هنا تنشأ الفوارق بين حقائق الحياة وحقائق الأدب، أو بين ما يراه الناس جميعًا وما يراه الأديب وحده؛ حينما يتمكن بما يمتاز به من موهبة استثنائية أن ينفذ إلى أعماق الأشياء، وأن يلتقط من المفردات ما لا ينشغل به الآخرون، وأن يجمع بين هذه المفردات في مزيج فريد ليخرج لنا نسيجًا جديدًا ينتمي إليه وحده، ويعرف به دون غيره، ويمثل عالمه الخاص المبتكر، أو عالمه البديل الذي يرتاح إليه ويشعر بقدرته على الفعل من خلاله حينما تُعْجِزُهُ مُقَدّرات العالم الذي يعيش فيه على تحقيق ما يراه جميلًا أو واجبًا أو عادلًا أو حقيقيًّا.

إن الأديب وحده هو الذي يمنح جميع الأشياء من حوله قيمتها في عالمه، وهو وحده من يحدد دلالتها في عمله، فالعالم الخارجي لا يستطيع أن يفرض وقائعه ومعطياته على العمل الأدبي إلا بقدر يسير محدود تسمح به مواقف الأديب الجوانية وتحولاته الذاتية، التي ربما تجعل شجرةً ما مورقة مثمرة زاهية ممتلئة في لحظة بعينها، وربما تجعل الشجرةَ ذاتها يابسة خاوية في لحظة أخرى تسيطر فيها على الأديب نفسِه مشاعرُ مغايرة، أو يكتنفه خلالها سياقٌ مختلف، وفي ذلك تكمن قدرة النصوص الأدبية على إعادة تقديم العادي المألوف في صور جديدة مدهشة في اختلافها وتباينها وانفتاحها على احتمالات متعددة تنفي جمود الدلالة وتحطم أحادية المعنى.

ليس الأدب في حقيقته إذن، على أساس من هذا التصور – تعبيرًا بقدر ما هو خَلْقُ عوالم جديدة، عبر إعادة إنتاج ما خاضه الإنسان من تجارب، وما توصل إليه من معارف وما بلغه من أحوال.

غير أن السؤال الذي شغل القراء والدارسين على مدى حقب طويلة لم يكن يتعلق بماهية الأدب بقدر تعلُّقه بمصدر فعاليته، ومكمن قيمته، ومدار المزية فيه.

فهل تكمن قيمة الأدب فيما يطرحه من رؤى وتصورات، وفيما ينتجه من عوالم موازية تعبر عن مواقف الأديب وانفعالاته؟

أم أن قيمة الأدب ترجع إلى قدرته على سبر أغوار النفس البشرية، والنفاذ إلى أعماقها، وتصوير علاقتها بالآخر في مستوياته المتنوعة؟

أم أن قيمة الأدب الحقيقية تكمن على الجهة المقابلة، في طرائق تشكيله وبنيته واشتغاله على وسائل تحققه وأدوات إنجازه من لغة وصورة وإيقاع وبناء، وغيرها من عناصر الإبداع الفني للنص الأدبي؟

وبعبارة أخرى: هل تكمن فعالية الأدب فيما يقوله النص، أم في تشكيل النص ذاته؟.. هل القيمة في القول نفسه أم في طرائق تأليف ذلك القول؟

وفي رأيي الشخصي أنه حينما يكون علينا الاختيار بين الماهية والكيفية في عالم الأدب – فإن طبيعة الفن ذاتها تحتم علينا الانحياز السافر إلى تثمين قيمة التشكيل الفني للرسالة لا إلى الرسالة نفسها؛ وذلك لأن التشكيل الفني في نظري، ليس مجرد قالب يستوعب الفكرة التي يدعو إليها العمل، أو مجرد رداء يعرضها، بل هو وجودُها ذاته، فالأديب لا يعبر من خلال عناصر التشكيل الفني عن أفكار سابقة الوجود، وإنما يشكل الأفكار ذاتَها مع تشكيل أدوات التعبير عنها، أي أن عناصر الأداء الفني للعمل الأدبي هي التي تمنح أفكار هذا العمل وجودَها وقدرتَها على الحياة والاتصال مع المتلقي؛ ومن ثَمَّ يصبح التشكيل هو العنصر الحاسم في الأدب؛ لأنه ببساطة، هو الذي يسمح لنا بمعرفة ملامح الرسالة وتفاصيلها وألوانها وكل تجلياتها الممكنة والمحتملة.

لستُ ممن يدعون إلى القول بنظرية الفن للفن، بل على العكس أحسبني من المؤمنين بالأدوار المتنوعة التي يقوم بها الفن إزاء الفرد وإزاء الجماعة، ولكنني أعتقد في الوقت ذاته اعتقادًا جازمًا أن الفن لا يستطيع أن يقوم بأيٍّ من هذه الأدوار بعيدًا عن إدراك قيمة عناصر تشكيله، لأننا لو تصورنا أن القيمة الحقيقية في العمل الأدبي ترجع إلى محتوى الرسالة التي يقدمها لقرائه، لما كان هناك أي فارق جوهري بين الأديب والداعية الأخلاقي، أو بينه وبين الكاتب الصحافي، أو بينه وبين رجل الدين، أو المفكر، أو السياسي، أو غيرهم من أصحاب الرأي والرسالات المختلفة.

إن تميُّز الأدب وفرادته راجع بلا شكٍّ في وجهة نظري، إلى كيفية إنجاز القول الأدبي، لا إلى ماهية هذا القول. فعلى سبيل المثال، لا ترجع القيمة الفنية في رائعة نجيب محفوظ في «بداية ونهاية» التي يعدها بعض النقاد واحدة من قمم أعماله الواقعية – إلى ما قدمه فيها من تباينات الطبائع البشرية واختلافاتها الحادة على الرغم من انتمائها إلى نَفْس واحدة، من خلال تصوير وقائع مرحلة من حياة أبناء أسرة متوسطة الحال فقدت عائلها، فانفعل كل واحد من أبنائها مع متغيرات الواقع الجديد من حوله، على نحو أدى به إلى اختيار طريقه الخاص؛ فعلى حين فرَّط الابن الأكبر في حقه في الحياة الكريمة فانصرف كليةً عن التعليم أو عن مواصلة الاشتغال بمهنة حرفية تضمن له سبل العيش الشريف وتعينه على تحمل مسئولياته تجاه أسرته، وأقبل على مخالطة المجرمين وأصحاب الأعمال غير المشروعة – نجد الابن الأصغر يبالغ في طموحه وتطلعاته الزائدة التي لا تعرف حدًّا تنتهي عنده، ودون أن يبالي بمن يدفع ثمن هذه الطموحات والتطلعات، سواء أكانت أمه أم أحد إخوته أم خطيبته، لدرجة أنه اضطر أخته لأن تنهي حياتها في سبيل تمسكه بأمل الحفاظ على تلك الطموحات. أما الابن الأوسط فقد كان مثال الاعتدال والوسطية والاقتصاد في مطالبه وأعماله، فقد أدرك تغير وضع الأسرة وتكيُّف مع حياته الجديدة واختار طريق الجد والاجتهاد والالتزام بواجبه تجاه أمه وأخوته، وقنّع نفسه بما ناله من الدنيا في التعليم والوظيفة والزواج، مرتضيًا التضحية من أجل بقية أفراد أسرته، فكان الناجي الوحيد بين أبناء هذه الأسرة حين جرفهم طوفان الحياة.

وكما قلتُ، فليست القيمة في هذه الأفكار التي تمثل وفق مصطلحات السرديين جانبًا مما يسمى «المتن الحكائي»، وإنما تكمن قيمة العمل الأدبي هنا في طريقة تشكيل هذه الحكاية ووسائل تقديم تصوراتها للقرَّاء، وهو ما يطلق عليه السرديّون مصطلح «المبنى الحكائي». فالشأن هنا لا يتعلق بالرسالة التي تحملها حَيَوَاتُ هذه الشخوص، وإنما في الطريقة التي استطاع الكاتب من خلالها أن يصور بها حَيَواتِهم في كافة مفرداتها وتفصيلاتها حتى في عملية اختيار أسماء هؤلاء الشخوص، التي لعبت بإحكام فني مقصود من الكاتب دورًا محددًا مرسومًا في رسم ملامح الشخصية والكشف عن وجودها ومصيرها، وهو ما نلاحظه بوضوح على تلك الشخصيات الثلاث الرئيسية التي أشرنا إليها في رواية نجيب

محفوظ «بداية ونهاية»: الابن الأكبر (حسن)، والابن الأوسط (حسين)، والابن الأصغر (حسنين). إن الثلاثة ينتمون إلى أب واحد وأم واحدة، ولذلك فإنهم حتى على مستوى الاسم ينتمون إلى أصل واحد ومصدر واحد، ولأنهم من أبناء الطبقة الوسطى، حافظة قيم المجتمع وأخلاقياته، فإن هذا المصدر يتعلق على المستوى اللغوي بدلالات الخير والجمال والحسن، ولكنّ تباين تفاعلات كلِّ واحد منهم مع معطيات العالم من حوله، واختلاف أدوارهم ونوازعهم الشخصية في الحياة، كان له أثر على الاسم الذي اختاره له الكاتب؛ فكان تفريط الابن الأكبر في حقه وواجبه سببًا في أن يقتصر اسمه على الحد الأدنى للجذر اللغوي للكلمة، وكان إفراط الابن الأصغر في جشعه ومطامعه سببًا في أن تضاعفت الزيادة على ذلك الجذر فأضيف إليه حرفان اثنان، ولم يستطع كلاهما مواصلة الطريق بسبب ما في تكوين شخصيته من إفراط أو تفريط تجلَّى في كافة ملامح شخصية كل واحد منهما كما قدمه الكاتب حتى في الاسم الذي اختاره له.

أما الابن الأوسط، الذي تحمل ما يجب عليه من تضحيات وقنع بالطموحات الممكنة، حتى إن اسمه لم يقبل غير زيادة يسيرة بحرف واحد، وربما كان ذلك هو سر قدرته على الاستمرار ومواصلة الطريق بعد فناء أخويه، وأخته التي أرادت تصورات الكاتب أن يحمل اسمها مفارقة كبيرة بين ما كان يتمناه أبواها حينما اختار لها اسم (نفيسة) وما ألحقته بها مقادير الحياة من هوان وابتذال.

إن مضمون العمل الأدبي ليس فكرة سالفة الوجود أو سابقة التجهيز في ذهن الأديب، بل إنه يتحدد مع تشكُّل العمل الفني نفسه كما مرّ بنا، وربما تبدو الفكرة أكثر وضوحًا حينما نقرأ قول أحمد شوقي من قصيدته «المؤتمر»:

الحَقُّ فَـوْقَ جَناحٍ اسْـتَـذْرى بِهِ ومَراشِدُ السُّلْطانِ خَلْفَ جَناحِ

حيث كتب شوقي هذه القصيدة في سنة ست وعشرين وتسعمائة وألف من الميلاد (١٩٢٦م)، بمناسبة انعقاد مؤتمر سياسي كبير برئاسة سعد زغلول، اتفقت فيه كلمة جميع

الأحزاب السياسية على إنفاذ دستور سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة وألف (١٩٢٣م). ومن يرجع إلى مُسَوّدات هذه القصيدة يكتشف أن الصياغة الأولى التي كتبها شوقي للشطر الثاني من البيت كانت على النحو الآتي:

«ومَراشِدُ الشُّورى وَراءَ جَناحِ»

ولا شكَّ في أن ثمة اختلافًا كبيرًا بين الصياغتين؛ إذ يبدو لنا بوضوح أن شوقي ربما أدرك ما قد يصيب الملك أحمد فؤاد الأول، ملك مصر آنذاك من تحسس زائد من إضافة مفردة (المراشد) التي تعني الحكم الرشيد، إلى مفردة (الشورى) التي تشير بدورها إلى البرلمان الذي يمنحه الدستور المراد تنفيذه صلاحيات واسعة في إدارة شئون البلاد؛ فعدل عن ذلك بإضافة مفردة (المراشد) إلى لفظ (السلطان) ليردّ رشاد الحكم إلى تعلقه بسلطان الملك نفسه.

فالصياغة إذن هي التي تحكم دلالة العمل الفني وتشكِّل رسالته وتحدد قيمته، وليس لمحتوى العمل أو مضمون رسالته دور كبير في ذلك في أغلب الأحيان، وإلا لتساوت الأعمال الأدبية ذات المضمون الواحد في القيمة والمنزلة الفنية، ويمكننا أن نأخذ مثلًا على هذا ما كتبه كلٌّ من حافظ إبراهيم وأحمد شوقي في حادثة من الحوادث التاريخية التي تأثر بها الشعب المصري بمختلف فئاته وطوائفه وطبقاته، وذلك حينما توفي زعيم الأمة المصرية سعد باشا زغلول في الثالث والعشرين من شهر أغسطس سنة سبع وعشرين وتسعمائة وألف (٢٧ أغسطس ١٩٢٧م)، فكتب حافظ قائلًا في مقدمة مرثيته:

إيْـهِ يا لَيْلُ هَلْ شَهِدْتَ المُصابَ ... كَيْفَ يَنْصَبُّ في النُّفوسِ انْصِبابَا
بَلِّغِ المَشْرِقَيْنِ قَبْلَ انْبِلاجِ الصْـ ... ـصُبْحِ أَنَّ الرَّئيسَ وَلَّى وغَابَا
وانْـعَ لـلـنِّـيِّـراتِ سَـعْـدًا فَسَعْدٌ ... كانَ أَمْضى في الأَرْضِ مِنْها شِهابَا
قُـدَّ يـا لَـيْـلُ مِـنْ سَـوادِكَ ثَـوْبًـا ... لـلـدَّراري وللضُّحى جِـلْـبَـابَـا
وَانْسُجِ الحالِكاتِ مِنْكَ نِقابًا ... واحْبُ شَمْسَ النَّهارِ ذاكَ النِّقابَا
قُلْ لَها غابَ كَوْكَبُ الأَرْضِ في الأر ... ـضِ فَغيبي عَـنِ السَّماءِ احْتِجابَا
والْبَسيني عَـلَـيْـهِ ثَـوْبَ حِـدادٍ ... واجْلِسي للعَزاءِ فالحُزْنُ طابَا

فعلى الرغم مما يبدو على هذه الأبيات من انفعال وحماس وألم على وفاة سعد وإحساس بمكانته، ومحاولة لتوظيف الطبيعة ممثلة في «الليل» لبناء رؤية النص والتصور – فإن إمعان النظر في تشكيلها الفني لا يكشف عن قيمة إبداعية كبيرة، فهي أبيات يغلب عليها الضجيج والصراخ الذي يشبه «صراخ النائحات وعويلهن» على حد تعبير أستاذنا الدكتور محمد زكي العشماوي، ونحن لا نكاد نشعر بتماسك هذه الأبيات إلا من حيث سعي الشاعر في كل واحد منها إلى بلوغ القافية، وهي تفتقر بالجملة إلى فرادة العبارة وحيويتها، وتقع في براثن التكرار الذي يكشف عن عجز الشاعر عن الابتكار، وكأنه لا يملك شيئًا يقدمه لقرائه فيعيد عباراته ويلوكها، وهو أمر وإن كان مقبولًا نوعًا ما في الخطابة أو الكتابة فإنه مما يسقط الشعر ويقضي على جماله وسحره وفنيته.

ولو نظرنا إلى مطلع قصيدة شوقي في الموضوع نفسه لوجدنا فارقًا هائلًا بين الشاعرين الكبيرين؛ إذ يقول شوقي راثيًا سعد زغلول:

وَدَّعوا الشَّمْسَ، ومَالوا بِضُحاهَا وانْحَنى الشَّرْقُ عَلَيْها، فَبَكاهَا
لَيْتَني في الرَّكْبِ لَمَّا أَفَلَتْ يُوشَعٌ، هَمَّتْ، فَنادَى، فَثَناهَا

إننا هنا أمام أداء شعري مختلف لا يستعين بالطبيعة للتعبير عن الحدث، بل يجعلها، ممثلة في الشمس التي هي المرثي ذاته؛ محور هذا الحدث، ولا يملأ النص صراخًا وضجيجًا، وإنما يعبر عن الفجيعة تعبيرًا هادئًا مؤثرًا يستعين فيه بمخزونه الثقافي الواسع مستدعيًا قصة نبي الله «يوشع» الذي دعا ربه أن يؤخر غياب الشمس حتى يتمكن من الانتصار على أعدائه.

وعلى الرغم من أنني لا أميل كثيرًا إلى استعمال أحكام القيمة في الأدب، فإن أفضلية مطلع قصيدة شوقي في رثاء سعد على مقدمة قصيدة حافظ في الموضوع ذاته، ظاهرة لا تحتاج إلى تدليل أو توضيح على الرغم من اشتراكهما في غرض واحد وموضوع واحد وحادثة واحدة، وهو ما يؤكد أن المزية في الأدب لا تتصل بالرؤية، ولا بالرسالة التي تحملها، وإنما بعناصر الأداء والتشكيل التي تجسدها وتحدد ملامحها وأبعاد وجودها.

ويمكننا أن نتوقف كذلك في هذا الإطار أمام إعادة إنتاج القصص التاريخي أو إعادة توظيف الأساطير في الأعمال الأدبية، فليس الهدف من وراء ذلك إعادة سرد وقائع الحوادث التاريخية أو الأسطورية، وإلا لتعادلت سائر المعالجات التي يقدمها الكتاب والأدباء لهذه القصص على مر العصور؛ وإنما الهدف هو توظيف تلك المادة الموروثة التي تمثل في بنيتها العميقة مرجعية مشتركة بين المبدع وقارئه – من أجل تقديم تصور فني خاص يعبر عن موقف الأديب إزاء الآخر، سواء أكان هذا الآخر شخصية، أم فكرة، أم حادثة.

ولذلك فإننا لا نرى الكتاب يلتزمون في مثل هذه الأعمال بالتفاصيل الجزئية للموضوعات التراثية التي يبنون عليها كتاباتهم المعاصرة، بل إنهم في بعض الحيان لا يلتزمون بالمواقف الأساسية في هذه الحكايات ويضحون بها لمصلحة مواقفهم الفنية الخاصة، وهو ما يدفعهم في كثير من الأحيان إلى إضافة كثير من العناصر على الحكاية الأصلية وإدخال كثير من التعديلات على مجريات أحداثها. فمن ذلك على سبيل المثال ما نجده من الدور الذي تقوم به شخصية (الغانية) في مسرحية «السلطان الحائر» لتوفيق الحكيم، تلك الشخصية التي كان لها الفضل الأكبر في تعميق أزمة الاختيار عند السلطان بين القانون والقوة.

ولقد كتب توفيق الحكيم هذه المسرحية في سنة ستين وتسعمائة وألف (١٩٦٠م)، في مرحلة طغت عليها أفكار القومية العربية مجسدة في شخصية الزعيم الراحل جمال عبد الناصر الذي كان مثالًا ناصعًا لفكرة الحكم المطلق الذي تقف وراءه غالبية الجماهير. وقد صدرت في التوقيت نفسه بالفرنسية تحت عنوان «الاختيار»، وهو ينتصر فيها لفكرة الديمقراطية وسيادة القانون، ويندد بمنطق القوة والسيف في لحظة فارقة في تاريخ حركات التحرر العربي.

ويعتقد بعض النقاد أن هذه المسرحية تمثل نقدًا لتجربة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، التي مثلت تراجعًا كبيرًا عن التجربة الديمقراطية المصرية في السنوات الأربعين التي سبقت ثورة يوليو. وقد اختار الحكيم أن يقدم رؤيته السياسية من خلال حادثة موروثة من عصر مصر المملوكية تختلط فيها الوقائع التاريخية بالحكاية الشعبية، مستخدمًا تقنيات الرمز والقناع والإسقاط السياسي، التي تمنح العمل فنيته وتعزز حضور رؤية مؤلفه. وأحداث

المسرحية تدور حول أحد سلاطين المماليك الذي تولى أمور الحكم وهو لم يزل عبدًا مملوكًا للسلطان الراحل الذي نسي أن يعتقه قبل موته، وهو ما يَحُولُ شرعًا/ قانونًا بينه وبين أن يكون سلطانًا على الأحرار.

ويقف السلطان أمام اختيار صعب بين استعمال القوة لإسكات من يرددون هذه الأفكار ويروجونها (وهو رأي الوزير)، أو الاحتكام إلى القانون وتنفيذه (وهو رأي القاضي)؛ بأن يُعرض السلطان في مزاد عام أمام الناس ليشتريه من يشتريه فيعتقه؟ واللافت للنظر هنا أن السلطان في مسرحية الحكيم يختار طريق القانون، ويقرر أن يمضي في طريقه حتى النهاية. فيتم المزاد ويباع السلطان إلى غانية سيئة السمعة بالمدينة، ترفض أن توقع على وثيقة العتق. وهنا يقف السلطان أمام اختيار ثانٍ بين الاستماع إلى رأي الوزير والفتك بتلك الغانية وإنهاء هذه المهزلة أو الالتزام بطريق القانون؟ وهو ما اختاره السلطان مرة أخرى.

وبعد جدال طويل، توافق الغانية على التوقيع على صكّ عتق السلطان إذا أذّن المؤذن لصلاة الفجر، على أن تستضيفه في بيتها حتى هذا الموعد؛ ويدور بينهما حوار يكتشف كل واحد من خلاله طبيعة الآخر، فيدرك السلطان أن الغانية بريئة من تهمة العهر، وأنها محض امرأة تشتغل بالتجارة وتهتم بالفن والأدب؛ وتدرك الغانية بطولة السلطان وشهامته وصفاته الأخلاقية والإنسانية النبيلة. وفي أثناء حوارهما يسمع السلطان والغانية أذان الفجر، ويدركان أنه رفع قبل موعده بخطة من تدبير القاضي (رجل القانون) الذي استغل نص العقد بأن يتم العتق إذا أذّن المؤذن لصلاة الفجر سواء أكان الأذان في موعده، أم في غير موعده. وهنا يقف السلطان أمام اختيار ثالث، فهل يستغل هذه الثغرة القانونية التي أراد من خلالها القاضي أن يعوض عليه ما عرض له من إحراج، أم يمضي في الالتزام بالطريق الذي اختاره منذ البداية؟

ومرة ثالثة يرفض السلطان حيلة القاضي، ويقرر أن يبقى عبدًا لهذه الغانية حتى نهاية مدة العقد المتفق عليه بينهما، غير أن الغانية تقرر في هذه اللحظة أن تعتق السلطان، لتنتهي أحداث المسرحية بانتصار القانون، وربما كان ذلك ما يتمناه الحكيم نفسه أو يأمله لتجربة جمال عبد الناصر، لكنه لعب على أوتار قيثارة الأدب بكل ألحانها ونغماتها ليقدم لنا هذا العمل العبقري.

ولكنّ السؤال الذي أظنه بات يشغل الكثيرين منا الآن لا يتعلق بماهية الأدب، ولا بمصدر فعاليته، وإنما بجدوى هذه الفعالية، وقدرة الأدب نفسه على التأثير في ظل وجود منافسة عنيفة من فنون قولية أخرى بدأت مع الإذاعة والصحافة، وتطورت مع السينما والتليفزيون، ثم بلغت ذروتها مع وجود فضاءات جديدة للتعبير أمنتها شبكات المعلومات والتواصل في العالم الافتراضي الجديد، بحيث لم يعد الأدب اللاعب الرئيس في ميدان فهم الحياة وتصويرها.

وفي قناعتي أن التراجع الواسع الذي أصاب دور الأدب في حياة الإنسان العربي، لا يرجع إلى تلك المنافسة الشرسة التي يخوضها الأدب في مواجهة الفنون الأخرى والوسائط الثقافية الجديدة فحسب، بل يرجع كذلك، وهذا هو الأهم إلى انصراف الأدب عن التواصل مع الإنسان، وافتقاره إلى القدرة على أداء وظيفته الأساسية التي حققت له مكانته في الحضارة البشرية، وهي القدرة على خلق عوالم موازية وعوالم بديلة يستطيع الإنسان من خلالها تحقيق آماله وطموحاته وإدراك الحياة من حوله والتعبير عن نفسه في كافة مراحلها وتجلياتها وتحولاتها.

وربما أستطيع القول في شيء من الصراحة الفاجعة أن أدبنا العربي المعاصر يعيش حالة استلاب طويلة بدأت مع تقبل الإنسان العربي للصدمة الحضارية الهائلة التي أصابته مع مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر، حينما اكتشف مدى تراجعه عن مسايرة ركب الحضارة الجديدة، ومدى ما يحتاج إليه من جهد للحاق بذلك الركب، وهو ما اضطره في كثير من الأحيان إلى اتباع منتج الحضارة واقتفاء أثره ومحاكاته إلى حد التقليد الأعمى؛ فلم تزد جُلُّ نَزَعاتنا الجديدة في الفكر والدين والأدب والسياسة، ناهيك عن الصناعة والتكنولوجيا ونحوها – على أن تكون أصداء باهتة أحيانًا لما قدمه الآخر الثقافي من منجزات عظيمة يقتصر تعاملنا معها في أكثر الأحيان على حدود الاستهلاك، لدرجة أن أكثر تجاربنا الأدبية المعاصرة لا تعدو أن تكون إعادة إنتاج لتجارب غربية مماثلة، بما في ذلك ما قدمه رائد عظيم مثل محمود سامي البارودي من محاولة تجاوز مرحلة الانحطاط والاضمحلال الأدبي التي أصابت الأدب العربي خلال فترة السيادة العثمانية، عن طريق

إحياء النماذج العليا للشعرية العربية ومحاكاة تراث شعراء العصر العباسي الكبار من أمثال: بشار بن برد، وأبي نواس، وأبي تمام، والبحتريّ، والمتنبيّ، وأبي العلاء المعريّ، والشريف الرضيّ، وغيرهم. وليس ذلك في حقيقة الأمر سوى نسخة عربية مما قدمه أعلام المسرح الفرنسي في عصر النهضة خاصة راسين وكورني حينما حاولا إنقاذ المسرح من براثن التقليد الفج فعادا إلى كلاسيكيات المسرح الإغريقي الخالدة وأعادا كتابة روائع أسخوليوس، وسوفوكليس، ويوريبيدوس.

وعلى هذا النحو، مضت أغلب محاولات التجديد عندنا، بحيث نستطيع أن نعزو ببساطة كل مدرسة في أدبنا المعاصر إلى أبوة لها في الأدب الغربي؛ فلا شكَّ في أن رواد مدرسة الديوان؛ عبد الرحمن شكري، وعباس العقاد، وإبراهيم المازني – كانوا يقتفون في أعمالهم آثار رومانتيكيّ الأدب الإنجليزي من أمثال شللي، وكولردج، وهازلت، ووردزورث، وغيرهم. ولا شكَّ في أن رواد مدرسة الشعر الحر؛ نازك الملائكة، وبدر شاكر السياب، وصلاح عبد الصبور وعبد الوهاب البياتي، كانوا يضعون تجارب ت. س. إليوت، وإدجار ألان بو، وغيرهما نصب أعينهم.

ويطول بنا الحديث لو أردنا أن نرد كل تجربة أدبية معاصرة إلى أصولها في الأدب الغربي، خاصة مع ظهور الاتجاهات الحداثية وغلبتها على المشهد الأدبي في الربع الأخير من القرن العشرين، وهي المرحلة التي انجرف فيها الأدباء وراء تيارات التجريب والإيغال في الاحتفاء بالتشكيلات الموغلة في الغموض والانحراف عن تحقيق أدنى مستويات التواصل مع المتلقي، مما أسهم بشكل كبير في انقطاع القراء عن الأدب وانصرافهم عنه. وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن اللوحة قاتمة بالكامل فلا تزال هناك محاولات إبداعية جادة أصيلة يقدم عليها عدد كبير من المبدعين العرب في القصة والرواية والشعر تستحق المتابعة والاحتفاء.

الحديث والمحدثون في السرد العربي المعاصر

الدكتور خيري دومة
(أستاذ الأدب الحديث بكلية الآداب – جامعة القاهرة)

«كلمة (حديث)، قد يكون من المفيد أن نضمَّها من جديد إلى مجموعة الكلمات المستخدمة في العربية للتعبير عن معنى قصة Story»: تشارلز بيلا.

«.. فالقص والحديث عندنا شيءٌ واحد تقريبًا، وكلُّ قصّاص بالفِطرة لا يمكن إلا أن يكون محدّثًا بالفطرة»: شكري عياد.

(١)

كلمة «**حديث**» من الكلمات المشكلة؛ فبرغم كونها من الكلمات وثيقة الصلة بالسرد العربي وتاريخه، فإنه يصعب الآن عدُّها من المصطلحات السردية المستقرة التي يمكن الاعتماد عليها؛ فالكلمة – من ناحية – شائعة على الألسنة وفي الاستخدام اليومي، بدءًا من الكلام عن «حديث» خرافة، و«حديث» النبي ﷺ، و«حديث» الجنود، مرورًا بـ «حديث» عيسى بن هشام و«حديث» القرية و«حديث» المدينة و«حديث» المجالس و«أحاديث» جدتي و«حديث» الأربعاء، حتى الكلام عن «الحديث» التليفزيوني أو الإذاعي أو الصحفي، و«حديث» الذكريات، و«الحديث» ذو شجون، و«حديث» الروح، و«أحاديث» الجوى.. إلخ.

والكلمة – من ناحية ثانية – مبثوثة في كل كتب التراث العربي، بمعانٍ كثيرة وفي سياقات متعددة، وما أكثر ما تجد «حدّثني» و«حديث» في كتب التراث العربي بمختلف فروعه المعرفية، على نحو يصعب أن تُعَدَّ معه الكلمةُ مصطلحًا، يجري عليه ما يجري على المصطلحات من تقييد في الدلالة، وحذر في الاستخدام.

والكلمة – من ناحية ثالثة، وهذا هو الأهم – لها معناها الاصطلاحي المعروف المستقر في علم «الحديث» النبوي الشريف، وهو استقرار كان من القوة بحيث كاد يحجب معانيها الأخرى، ويغطي حتى على جذرها اللغوي[١]، وبحيث كاد يفرض على الدارسين – في القديم والحديث – نوعًا من الحرج في استخدامها مصطلحًا أدبيًّا أو بلاغيًّا.

لقد بدت كلمةُ «حديث» أكثر الكلمات دلالةً على معنى القصة، كما فهمها الأديبُ العربي القديم والحديث، ربما لأنها تشير إلى معنى اللقاء الحي المباشر بين الكاتب وجمهوره، وهو الأمر الذي يسجل حضورًا واضحًا في النثر العربي القديم بأنواعه المختلفة، فضلًا عن حضوره في الشعر بطبيعة الحال[٢]، وظل حضورُه ملموسًا في كتابات العرب المحدثين، حتى بعد ظهور الأنواع النثرية الحديثة الكتابيّة كالرواية والقصة القصيرة. إن كلمة «الحديث» بدت وكأنها تعكس الطابعَ الشفاهي الذي هيمن على الأدب العربي والثقافة العربية زمنًا طويلًا، حتى في عصر التدوين وما بعده، بل إن آثار هذا الطابع الشفاهي، لا تزال باقية إلى اليوم، في قلب عصر الكتابية المعقد[٣]. مصطلحُ «الحديث» إذن يقترب من التوصيف الملائم لطبيعة القص العربي، وهو مصطلح ربما لا يغني عنه استخدام غيره، خاصة إذا كنا نبدأ بحثنا من الكلام عن سرد «عربي» قديم.

(١) المعنى الأول الذي يتبادر إلى الذهن عندما ترد كلمة «حديث» هو الحديث النبوي، وربما يكون المعنى الثاني: «الحديث» الذي هو ضد القديم، أما معنى «الكلام إلى مستمعين»، وهو المعنى المقصود هنا، فلا يأتي إلا في المرتبة الأخيرة. وقد تنبه شارلز بيلا – في بحثه عن مادة «حكاية»، من «دائرة المعارف الإسلامية» – إلى تطورات مادة «حدث» وأهمية مصطلح «حديث» في الكلام عن السرد العربي، وكانت له إشارات ملهمة، منها قوله: «وبعيدًا عن المعنى الاصطلاحي المستخدم في علم الحديث، تُستخدم كلمة «حديث» عمومًا للتعبير عن قصة، أو حكاية، أو سرد. والكلمة مستخدمة في كتاب الأغاني وكتاب الفهرست وغيرهما»، وقوله: «إنه (أي الحديث) واحدٌ من هذه الاصطلاحات العامة التي يحجب معناها الاصطلاحي استخداماتها الأخرى»، وقوله: «إنها (أي كلمة الحديث) كلمةٌ قد يكون من المفيد أن نضمَّها من جديد إلى مجموعة الكلمات المستخدمة في العربية للتعبير عن معنى قصة Story»، انظر:
C. E. Bosworth *et al*., ed., *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1977).
وراجع كذلك مناقشة محمد القاضي لمصطلح «الحديث» واحدًا من مصطلحات القص القديمة، انظر: محمد القاضي، **الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية**، سلسلة الآداب ٣١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨): ٧٣–٧٦.

(٢) الشعر الغنائي، بطبيعته النوعية، ينطوي على خطاب دائم من الشاعر إلى مخاطبين حقيقيين أو متخيلين، إنه حديث الشاعر إلى جمهوره الحاضر، ولعل فكرة الشاعر الذي هو صوت القبيلة في الثقافة العربية القديمة المدموغة بالطابع الشفهي، وخطاب المثنى الذي تبدأ به كثير من قصائد الشعر العربي القديم، أمران دالان في هذا السياق. وربما يمكن القول إن مسألة الحديث هذه انتقلت من الشعر، أي الفن المهيمن في الثقافة العربية (ديوان العرب) إلى النثر.

(٣) يتحدث الدارسون عما يسمونه «**الشفاهية الثانوية**»، وهي شفاهية من نوع مختلف، واكبت عصر الاتصالات الحديثة بأدواتها التي تعيد إنتاج الكلام وتكاثره على نحو هائل، وذلك في مقابل «الشفاهية الأولية»، وهي الشفاهية الأصلية الأقدم التي ارتبطت بما قبل معرفة الكتابة وما تبعها من وسائل اتصال أخرى، انظر:
Irene Kacandes, "Secondary Orality: Talk as Interaction", chap. 1 in *Talk Fiction: Literature and the Talk Explosion, Frontiers and Narrative* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2001).

وعلى الرغم من فوضى الاصطلاح في دراساتنا النقدية الحديثة، وهي فوضى قد لا تتحمل إضافةَ مصطلح جديد، فإن من المفيد أن نتتبع هذا المصطلح، وأن نحاول تقصِّي جذوره ومعانيه وإيحاءاته المختلفة في تراثنا العربي الإسلامي، وصولًا إلى العصر الحديث.

لقد اختار مثقفونا في بداية العصر الحديث كلمتي «قصة» و«رواية»، ليترجموا بهما معنى Story و Novel، بعد أن عرفوهما ضمن ما عرفوا من أشياء، نتيجة الاحتكاك مع ثقافة الغرب وآدابه، وكان أمام هؤلاء المثقفين مصطلحاتٌ كثيرة، يطرحها عليهم ما كانوا قد بدأوا في تحقيقه من كتب تراثهم الواسع، مصطلحات من قبيل «حكاية» و«قصة» و«خبر» و«حديث» و«طرفة» و«نادرة» و«أسطورة» و«خرافة» و«مسامرة» و«مقامة» و«مجلس»..إلخ؛ فلماذا اختاروا «قصة» و«رواية» وتركوا بقية المصطلحات؟ لماذا تسيَّدت كلمتا القصة والرواية في حين توارت – أو كادت – كلمات مثل الحديث والخبر والطرفة والنادرة، وظل استخدامها محصورًا في توصيف جوانب من التراث العربي؟ كيف تحولت كلمة «رواية» من معناها الأصلي، معنى «النقل الشفوي للكلام أو الحديث أو الشعر»، إلى معنى «هذه القصة الطويلة Novel بكل تقاليدها التي عرفها الغرب»؟ ولماذا بقي مصطلح «الحديث» جاريًا على ألسنة بعض كتابنا وأقلامهم، في الكلام عن القص كما يشعرون به ويفهمونه (والأمثلة هنا كثيرة كما سنرى في الفصول التالية، أشهرها محمد المويلحي صاحب كتاب «حديث» عيسى بن هشام، ومصطفى لطفي المنفلوطي، ومحمود طاهر لاشين، وطه حسين، ويوسف إدريس.. وغيرهم كثير).

إن تأمل سيرة المصطلح – أي مصطلح – أمرٌ في غاية الأهمية، سواء في ذلك المصطلح الذي شاع استخدامه، أو المصطلح الذي لم يشع. وتتبُّع المصطلح في منحنياته ومناطق صعوده وهبوطه تاريخيًّا، قد يكون أمرًا مفيدًا ودالًّا. صحيح أن هذا التأمل وذلك التتبع لن يغيرا من وقائع التاريخ شيئًا، كما أنهما لن يسهما في شيوع مصطلح لم يُكتب له الشيوع، لكنهما قد يضيئان كثيرًا من جوانب الظاهرة التي يصفها المصطلح، فيسهمان مثلًا في بلورة بعض مفاهيم السرد وخصائصه المميزة في الأدب العربي، وربما في الأدب الإنساني كله.

ويحاول هذا البحث أن يتقصّى تاريخَ استخدام كلمة «حديث» مصطلحًا سرديًّا في التراث العربي، كيف عالجتها المعاجم العربية المختلفة، وما دلالاتها المختلفة من الناحية التاريخية، متى بدأ استخدامها، ومتى استخدمت للدلالة على معنى «قصة»، وعلى أي نوع من القص كانت تدل، كيف استخدمت الكلمة في القرآن الكريم، وكيف استخدمت بعد تأسيس علم «الحديث» النبوي الشريف، وكيف استخدمت في الشعر، وما علاقتها بفنون النثر العربي القديم، وخاصة الفنون المستقرة مثل «الرسالة» و«الخطبة» و«المقامة»، وكيف تسللت الكلمة من التراث الفصيح ومن اللغة الفصحى، لتتحول إلى اللغة العامية حاملةً معناها الأصلي: «حديت» و«حدوتة»، وكيف ترسِّب معناها في وعي كتابنا وقصاصينا المحدثين، ثم ظهر أثره في كتاباتهم.

(٢)

لم يحدث في تاريخ التراث العربي أن كانت كلمة «الحديث» مصطلحًا سرديًّا أو بلاغيًّا مستقرًّا؛ ومن ثم فإنه ليس من المتوقع أن نجد في كتب البلاغة والنقد العربي القديم – وهي كتب يتركّز أغلبها على دراسة الشعر، ونادرًا ما تتطرق إلى النثر، وربما لا تتطرق أبدًا إلى النثر القصصي – كلامًا مستفيضًا حول مصطلح «حديث»، وربما لا تشير هذه الكتب من قريب أو بعيد، إلى الكلمة بصفتها اصطلاحًا أدبيًّا، يمكن أن يُدرَس في إطار كتب البلاغة والنقد.

المعاني الاصطلاحية التي يمكن أن تجدها لكلمة «حديث»، ستجدها في العلوم العربية الأولى التي نشأت خلال عصر التدوين، خاصة علم الحديث النبوي الشريف، والعلوم التي أحاطت به، كالسيرة النبوية والقراءات والمغازي والتاريخ واللغة. وفي كل هذه العلوم ارتبط المصطلح بمسألة الإسناد، وأدوات توثيق الرواية، ونوعيات الرواة ومراتبهم..إلخ، باختصار: تركّز معنى الكلمة حول صحة الرواية وأمانة النقل وانضباطه، بينما توارى معنى المشافهة واللقاء الإبداعي الحميم بين شخصين متفاعلين، أحدهما متكلم والآخر مستمع. سنجد في هذه العلوم – بطبيعة الحال – إشارة دائمة إلى القيمة العليا للسماع والمشافهة، بصفتهما

أرقى أنواع التوثيق وأمتنها في تاريخ الثقافة العربية حتى بعد عصر التدوين[٤]، لكننا لن نجد أبدًا إشارة إلى المشافهة والسماع، بصفتهما قيمة اتصالية لها طابعها الخاص، ولها دلالتها ونتائجها على المبدع وفنه وجمهوره؛ فهذا أمر ربما لم يُعْنَ به إلا الدارسون المحدثون للغة، والخطاب، والاتصال، وفنون السرد، مع تصاعد الاهتمام بالشفاهية وخصائصها ودورها.

كما أن «المحَدِّث» في هذه العلوم، ليس الشخص الذي يتكلم أو يتحدث إلى جماعة من المستمعين، متفاعلًا معها، ومبديًا رأيه ومعبرًا عن مشاعره الذاتية، وإنما هو مجرد ناقل الحديث أو «راويه»، سواء كان هذا الحديث للنبي ﷺ، أو لأحد شيوخ هذا الراوي في اللغة والأدب وغيرهما. المحدِّث مجرد ناقل أمين، وليس مُحْدِثًا أو مبتكرًا أو مبدعًا.

حتى في المعاجم العربية – وهي الموسوعات التي اعتمدت على مادة لغوية خام جُمعت شواهدُها من أفواه الأعراب، ومن الشعر والقرآن والحديث – لا يخلو الأمر من تحرُّج حين يعرض المعجمُ لمادة (ح د ث)، واختلافِ العلماء في جمع «حديث» على «أحاديث»،

(٤) في عصر التدوين أرسيت المكونات والقيم الأساسية للعقل العربي والثقافة العربية، وخاصة قيم السماع والرواية والنقل، وهي القيم التي ظلت سائدة ومهيمنة. عصر التدوين – كما يقول محمد عابد الجابري: «هو الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة. إلى يومنا هذا». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤): ٦٢.
وإلى وقت قريب، كان السماع والمشافهة هما الطريق الأول لتلقي العلم في الأزهر الشريف، ونظرة سريعة في كتب التراث العربي يمكنها أن تسجل الهوس بـ «حدثني» و«سمعت» و«قرأت عليه».. إلخ. حتى القراءة والكتابة، لا يمكن أن ينفصلا في هذا السياق عن السماع، ومن هنا تكثر كتب «الأمالي»، ويؤلف القدماء عن «أدب الإملاء والاستملاء». ولم يكن من قبيل المصادفة أن يضع علماء الحديث «السماع» على رأس صور التحمل الثماني: السماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة، والمكاتبة، والإعلام، والوصية، والوجادة، انظر: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ط. ٩ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧): ٨٨ وما بعدها.

بسبب التداخل بين «أحاديث» (بمعنى أحاديث النبي ﷺ) و«أحاديث» (بمعنى قصص وحكايات مختلقة، وكلام للتسلية واللهو)[٥].

لكن معاجمنا تظل – مع ذلك – هي المادة المحايدة التي يمكن التعرُّف من خلالها على أصول الكلمة، ودلالاتها الأولى:

- «**الحديث**: نقيض القديم».
- «**حدث** الشيء يحدث حدوثًا وحداثةً، وأحدثه هو، فهو مُحْدَث وحَدِيث، وكذلك استحدثه».
- «**والحديث**: الجديد من الأشياء».
- «**والحدوث**: كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع».
- «**والحديث**: الخبر يأتي على القليل والكثير».

(٥) يخصص كلٌّ من ابن منظور والزبيدي جزءًا كبيرًا من مادة (ح د ث) لعرض الخلاف حول «أحاديث»، هل هي جمع «حديث» أم جمع «أحدوثة». يقول الزبيدي: «.. والأُحدوثة بالضم (ما يُتحدَّث به)، وفي بعض المتون (ما حُدِّث به)، ونقل الجوهري عن الفراء: نرى أن واحد الأحاديث أُحدوثة ثم جعلوه جمعًا للحديث. وقال ابن بري: ليس الأمر كما زعم الفراء؛ لأن الأُحدوثة بمعنى الأُعجوبة، يقال: قد سار فلان أُحدوثة، أما أحاديث النبي ﷺ فلا يكون واحدها إلا حديثًا، ولا يكون أُحدوثة.. قال شيخنا: وصرحوا أنه لا فرق بينها وبين الحديث في الاستعمال والدلالة على الخير والشر، خلافًا عن خصِّها بما لا فائدة فيه ولا صحة له، كأخبار الغزل ونحوها من أكاذيب العرب. فقد خصَّ الفراء الأُحدوثة بأنها تكون للمضحكات والخرافات بخلاف الحديث، وكذلك قال ابن هشام اللخمي في شرح الفصيح: الأُحدوثة لا تستعمل إلا في الشر، ورد عليه أبو جعفر الليلي في شرحه، فإنه قد قال قد تستعمل في الخير..»، انظر: أبو الفيض محمد بن محمد ابن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي (مرتضى الزّبيدي، ت ١٢٠٥ هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مج. ١، **باب الهمزة – برنأ** ([القاهرة]: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦ هـ).

وهكذا يتحرج علماء اللغة من جعل كلمة الحديث دالة على قصص اللهو والغزل والتسلية وأيام العرب وأحاديثهم، في الوقت نفسه الذي تدل فيه على حديث النبي ﷺ. وإذا كان لكلمة أن تدل على هذا المعنى فلتكن «أُحدوثة» وليس حديثًا، خاصة أن أحدوثة هي التي تجمع على أحاديث، أما جمع حديث على أحاديث فليس جمعًا قياسيًّا!!

ومن المواضع التي يلتبس فيها المعنيان: «الحديث» بمعنى حديث النبي ﷺ، و«الحديث» بمعنى القص، وخصوصًا القص القائم على الاختراع والخيال، ما جاء في كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة إذ يعدد الوجوه التي يدخل منها الشوب والفساد إلى حديث النبي، فنكتشف أنها ثلاثتها تأتي من سبيل القص الغرائبي المثير. يقول:

«والحديث يدخله الشوب والفساد من **وجوه ثلاثة**: منها الزنادقة واحتيالهم للإسلام، وتهجينه بدس الأحاديث المستشنعة والمستحيلة..

والوجه الثاني: القصاص على قديم الزمان؛ فإنهم يميلون وجوه العوام إليهم، ويستدرون ما عندهم بالمناكير، والغريب من الأحاديث. ومن شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجيبًا، خارجًا عن فطر العقول، أو كان رقيقًا يحزن القلوب ويستفزر العيون. فإذا ذكر الجنة، قال: فيها الحوراء من مسك وزعفران، وعجيزتها ميل في ميل، ويبوئ الله تعالى وليه قصرًا من لؤلؤة بيضاء، فيه سبعون ألف ...

وأما **الوجه الثالث**، الذي يقع فيه فساد الحديث، فأخبار متقادمة كان الناس في الجاهلية يروونها تشبه أحاديث خرافة، كقولهم، انظر: ذو الفنون أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوري (ت ٢٧٦ هـ)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق إسماعيل الأسعودي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥): ٢٥٩–٢٦٥.

- «**والحديث**: ما يحدِّث به المحدِّث **تحديثًا**؛ وقد حدثه الحديثَ وحدثه به».
- «ورجل حَدِث وحَدُث وحِدْث وحِدِّيث **ومُحَدِّث**، بمعنى واحد: كثير الحديث حسن السياق له».
- «ويقال للرجل الصادق الظن: **مُحَدَّث**. **والمحدَّث** بفتح الدال المشددة هو الملهَم الذي رأى رأيًا أو ظن ظنًّا أصاب كأنه حُدِّث به وأُلقي في روعه من عالم الملكوت.
- **والأحاديث** في الفقه وغيره معروفة»[٦].
- «الحديث هو اسم من **التحديث**، وهو الإخبار، ثم سمِّي به قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبي. والحديث ما جاء عن النبي، والخبر ما جاء عن غيره..
- كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في يقظة أو منام يقال له **حديث**...»[٧].
- «**الخبر** هو القول الذي يصح وصفه بالصدق والكذب، ويكون الإخبار به عن نفسك وعن غيرك، وأصله أن يكون الإخبار به عن غيرك.. **والحديث** في الأصل هو ما تخبر به عن نفسك من غير أن تسنده إلى غيرك، وسمي حديثًا لأنه لا تقدم له، وإنما هو شيء حدث لك فحدّثتَ به، ثم كثر استعمال اللفظين حتى سمي كل واحد منهما باسم الآخر، فقيل للحديث خبر وللخبر حديث، ويدل على صحة ما قلنا أنه يقال: فلان حدث عن نفسه بكذا، وهو حديث النفس، ولا يقال مخبر عن نفسه، ولا هو خبر النفس..».
- «**القصص** ما كان طويلًا من الأحاديث متحدَّثًا به عن سلف.. ولا يقال لله: قاصٌّ؛ لأن الوصف بذلك قد صار علمًا لمن يتخذ القصص صناعة. وأصل القصص في العربية

(٦) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي (ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، مج. ٢ (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥): ١٣١–١٣٤، مادة (حدث)؛ محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التَّهَانَوي (ت بعد ١١٥٨ هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، ترجمة عبد الله الخالدي، وجورج زيناتي، مج. ١، أ – ش، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦): ٢٨٢.

(٧) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي (ت ١٠٩٤ هـ)، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، ط. ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨): ٣٧٠ وما بعدها.

إتباع الشيءِ الشيءَ.. وسمي الخبر الطويل قصصًا لأن بعضه يتبع بعضًا، حتى يطول، وإذا استطال السامع الحديث قال هذا قصص. والحديث يكون عمن سلف وعمن حضر، ويكون طويلًا وقصيرًا. ويجوز أن يقال: القصص هو الخبر عن الأمور التي يتلو بعضها بعضًا، والحديث يكون عن ذلك وعن غيره..»[٨].

- «**الحاء والدال والثاء** أصل واحد، وهو **كون شيء لم يكن**، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن.. والحديث من هذا، لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء»[٩].

من هذه المادة المعجمية المختارة، يمكن أن نرصد أكثر من معنى لكلمة «حديث»، ويمكن أيضًا أن نرصد تحول الكلمة تاريخيًّا من معنى إلى معنى؛ فمع أن ابن منظور والزبيدي يضعان على رأس القائمة وفي سطر مستقل «الحديث: نقيض القديم»، فإن أصل المعنى الذي يأتي في الجملة الثانية عندهما، ويتكرر عند غيرهما، هو الفعل «حدث» والمصدر «حدوث» الذي يعني الوجود من العدم. أما كلمة «حديث» كما يلاحظ ابن منظور نفسه، فتبدو وكأنها لا تختلف معنًى عن اسم المفعول «مُحْدَث»؛ أي أُوجِدَ بعد أن لم يكن: «أحدثه الله فحدث، أو أحدثه هو، فهو محدث وحديث»، أي أوجده الله من العدم.

المعنى الثاني، وهو مأخوذ من المعنى الأول بشكل مباشر، «الحديث: الخبر، أو الإخبار، أو الكلام»؛ فالحديث كما يقول ابن منظور والزبيدي، هو «ما يحدِّث به المحدِّث تحديثًا، وقد حدَّثه الحديث وحدثَّه به»، والحديث كما يقول أبو البقاء «اسم من التحديث وهو الإخبار». أما علاقة هذا المعنى بالمعنى الأول، فيلاحظها أبو هلال العسكري حين يقول: «الحديث في الأصل هو ما تخبر به عن نفسك من غير أن تسنده إلى غيرك، وسُمِّي حديثًا **لأنه لا تقدم** له»، كما يلاحظها ابن فارس إذ يقول: «يقال **حدث أمر بعد أن لم يكن**.. **والحديث من هذا**؛ لأنه كلام يحدث منه الشيء

(٨) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت نحو ٣٩٥ هـ)، **الفروق اللغوية**، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، [١٩٩٨]): ٤٠–٤١، ٤٣.

(٩) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مج. ٢، الحاء – الراء: ٣٦.

بعد الشيء». والمفارقة أن الحديث بهذا المعنى، كلامٌ تبتدعه وتبتكره وتخبر به عن نفسك أولًا، لا مجرد كلام تنقله عن الآخرين، وفي هذا يختلف عن الخبر كما أوضح العسكري.

المعنى الثالث الذي تذكره المعاجم، وتعبره بسرعة وفي جملة واحدة، هو الحديث بمعنى الحديث النبوي الشريف، وهذا أمر طبيعي لأنه، كما تقول المعاجم عادة: «معروف»، أي شائع ولا يحتاج إلى شرح. ومن الواضح أن هذا المعنى لكلمة «حديث» كان المعنى المعروف الشائع، كما كان آخر تطور وصلت إليه الكلمة ووقفت عنده؛ فالحديث كما يقول أبو البقاء «اسم من التحديث، ثم سمِّي به قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبي ﷺ»، ولم تأتِ هذه التسمية من فراغ بطبيعة الحال؛ فالحديث هو **كلام** النبي في المقام الأول، وهناك من علماء الحديث من قصر المصطلح على كلام النبي، ولم يمتد به إلى ما فعله أو ما قرره الآخرون عنه(١٠).

بقي معنى أخير أحسبه بالغ الأهمية، وهو المعنى الذي يربط بين «الحديث» من ناحية، والإلهام والسحر والأسطورة والقوى الغيبية من ناحية أخرى، هذا ما يلاحظه ابن منظور في آخر مادة (ح د ث): «ويقال للرجل الصادق الظن: **مُحَدَّث**، بفتح الدال مشددة. وفي الحديث: قد كان في الأمم **محدَّثون**، فإن يكن في أمتي أحد، فعمر ابن الخطاب؛ جاء في الحديث، تفسيره أنهم **الملهَمون**»(١١)، ومعروف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حكاية «يا سارية: الجبل» وملكاته الخاصة في هذا المضمار التي تعني أنه ملهَم ومحدَّث من قِبَل قوى علوية. وهذا المعنى أيضًا هو الذي يرصده أبو البقاء حين يقول في كلياته:«كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في يقظة أو منام يقال له **حديث**»، وهذا المعنى نفسه حاضر في قولنا: «حدثته نفسه» و«حديث النفس»؛ فنسبة الحديث إلى النفس والروح ليست بعيدة عن فكرة الإلهام والوحي.

(١٠) محمد ضاري حمادي، **الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية** (بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ١٩٨٢): ١٨.

(١١) ابن منظور، **لسان العرب**، مج. ٢: ١٣٤.

وهكذا يبدو الحديث مزدوج الطابع، فهو من ناحية حقيقي مرتبط بالسمع واليقظة، وهو من ناحية أخرى خيالي سحري مرتبط بالوحي والمنام، بما يتضمنان من قوى خارج نطاق السيطرة الواعية.

وأحسب أن هذا المعنى الأخير قديم جدًّا، وأنه حاضر في استخدام العرب للكلمة قبل الإسلام، كما أنه حاضر في استخدام القرآن الكريم للكلمة، فضلًا عن حضوره في استخدام الشعر العربي.

في الجاهلية وصدر الإسلام كان العرب يطلقون على أيامهم الماضية، وسيرهم وحروبهم الممتدة، بما أحاط بها من أجواء أسطورية، وبما أُلِّف فيها من شعر.. كانوا يطلقون على كل هذا «أحاديث». وحينما جاء القرآن استخدم الكلمة ومشتقاتها بمعان متعددة، تتراوح بين أقصى الخير وأقصى الشر؛ ففي بعض الآيات تعني كلمة «الحديث» القرآن نفسه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر/ ٢٣][١٢]، وفي آيات أخرى تستخدم كلمة «حديث» و«أحاديث» في سياق اللهو والشر، فتستخدم بمعنى الغناء والعزف كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [لقمان/ ٦]، وتستخدم بمعنى ذكرى وعبرة يتداولها الناس عبر الأجيال، كما في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَحَادِيثَ وَمَزَّقۡنَٰهُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّكُلِّ صَبَّارٖ شَكُورٖ﴾ [سبأ/ ١٩][١٣]، وتستخدم بمعنى قصة وحكاية وخبر، وخاصة القصص التي تساق للعظة، كما في قوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلۡجُنُودِ﴾ [البروج/ ١٧][١٤].

---

(١٢) «سورة الزمر»، في **القرآن الكريم**: الآية ٢٣. ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤۡمِنُونَ﴾، انظر: «سورة الجاثية»، في **القرآن الكريم**، الآية ٦. ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ﴾، انظر: «سورة الطور»، في **القرآن الكريم**: الآية ٣٤. ﴿أَفَمِنۡ هَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ تَعۡجَبُونَ وَتَضۡحَكُونَ وَلَا تَبۡكُونَ﴾، انظر: «سورة النجم» في **القرآن الكريم**: الآيتين ٥٩–٦٠. ﴿أَفَبِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَنتُم مُّدۡهِنُونَ وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ﴾، انظر: «سورة الواقعة»، في **القرآن الكريم**: الآيتين ٨١–٨٢.

(١٣) راجع أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةٗ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتۡبَعۡنَا بَعۡضَهُم بَعۡضٗا وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَحَادِيثَۚ فَبُعۡدٗا لِّقَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾، انظر: «سورة المؤمنون»، في **القرآن الكريم**: الآية ٤٤.

(١٤) هناك آيات كثيرة تستخدم الحديث بمعنى القصة أو الخبر، وهو عادة خبر «يأتي» من التاريخ القديم، ومن أخبار الرسل السابقين خاصةً، كما في قوله تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذۡ رَءَا نَارٗا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ﴾، انظر: «سورة طه»، في **القرآن الكريم**: الآيتين ٩–١٠. وقوله: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيۡفِ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡمُكۡرَمِينَ﴾، انظر: «سورة الذاريات»، في **القرآن الكريم**: الآية ٢٤. وقوله: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذۡ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾، انظر: «سورة النازعات»، في **القرآن الكريم**: الآيتين ١٥–١٦. أو نبأ من المستقبل كقوله عن يوم القيامة: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلۡغَٰشِيَةِ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ﴾، انظر: «سورة الغاشية»، في **القرآن الكريم**: الآيتين ١–٢.

كما أن هناك استخدامًا آخر للكلمة في القرآن، يربطها بالحلم وتأويل غرائبه من ناحية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف/ ٦]، وهو استخدام يتكرر ثلاث مرات في السورة نفسها، أو يربطها من ناحية أخرى بالقيامة وأهوالها، كما في قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ ۝ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ﴾ [الغاشية/ ١–٢]، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ [الزلزلة/ ٤–٥].

من الواضح أن معنى الكلمة في القرآن يتغير تبعًا للسياق اللغوي الذي توضع فيه؛ فـ «حديث موسى» يختلف عن «حديث الغاشية» وعن «حديث الجنود» وعن «لهو الحديث» وعن «يخوضوا في حديث»، و«جعلناهم أحاديث» تختلف عن «تأويل الأحاديث». لكن الكلمة تتضمن دائمًا وفي كل السياقات، معنى الكلام والحكي والأخبار المتنوعة التي تثير المخيلة، وهو كلام مرتجل متداول على الألسنة يزيد وينقص، كلام يرتبط بالأنبياء أو بالقيامة أو بالأحلام أو بالثرثرة، أو حتى بالخوض في الأسرار كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا ﴾ [التحريم/ ٣] وكما في قوله: ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ ﴾ [الأحزاب/ ٥٣]. الحديث إذن – وكما جاء في اللسان – هو «الخبر الذي يأتي على القليل والكثير»، إنه الكلام الذي يأخذ طابعًا ارتجاليًّا لا تحده خطة مسبقة، وإنما يخضع للتداول والزيادة والنقصان.

أما الشعر العربي، فيستخدم الكلمة في سياق خاص جدًا؛ إذ يربطها عادة باللقاء الحميم، وباللذة. وليس من قبيل المصادفة أن يكون «الحديث» في الشعر منسوبًا لامرأة في معظم الأحيان، وأن يرتبط بالسحر والفتنة ونعيم اللذة؛ فـ «**حديثها** السحر الحلال» كما يقول ابن الرومي، و«كأن **حديثها** ثمر الجنان» كما يقول بشار، و«حديث كأنه قطع الروض» كما يقول بشار أيضًا، و«**حديثها** كالغيث..» كما يقول شاعر آخر، و«من لؤلؤ عند الحديث تساقطه» كما يقول البحتري، و«يقتلننا بحديث» كما يقول القطامي، و«إذا هنَّ ساقطن الأحاديث للفتى» كما يقول أبو حية النميري. والحديث يرتبط بمجالس المحبين ولذتها، ويقترب من الطابع الديني أو المقدّس، كما في أبيات كثير عزة الشهيرة:

ولما قضينا من مِنَى كلَّ حاجةٍ ومسَّح بالأركان مَن هو ماسحُ
وشُدَّتْ على حُدُب المطايا رِحالُنا ولم يَنظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا بذاك قلوب منضجات قرائحُ
نقعنا قلوبًا بالأحاديث واشتفت بذاك قلوب منضجات قرائحُ

وكما في بيتيه الآخرين:

رُهْبان مكةَ والذين عهدتهم يبكون منْ حذر العذاب قُعُودا
لو يسمعون كما سمعتُ حديثَها خرُّوا لعزَّة رُكَّعًا وسُجُودا

وكذلك قول مالك بن أسماء:

أذكر من جارتي ومجلسها طرائفًا من حديثها الحسن
ومِنْ حديثٍ يزيدني مقة ما لحديث الموموقِ من ثمن(١٥)

ولم يكن من قبيل المصادفة أن ينفق أبو حيان التوحيدي الليلة الأولى من ليالي «الإمتاع والمؤانسة» في الحديث عن غواية الحديث وفتنته، وفي تقليب مادة (ح د ث) على وجوهها المتعددة، وأن يختتم ما جمعه لهذه الليلة من أحاديث، بحديث ابن الرومي حين دخل عليه ابن السراج وهو في مرضه الذي قضى فيه، فكان أن أنشده هذين البيتين اللذين يفصحان عن تأمل طريف لمادة (ح د ث) والعلاقة بين وجوهها المختلفة:

ولقد سئمتُ مآربي فكأنَّ أطيبها خبيثُ
إلا الحديثَ فإنَّه مثلُ اسمِه أبدًا حديثُ

(١٥) معظم الشواهد الشعرية هنا مأخوذة من كتاب الخصائص لابن جني، في الصفحات الأولى التي يخصصها للتفرقة بين القول والكلام وتقليباتهما، انظر: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢ هـ)، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، مج. ١ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢): ٢٩–٣١. وكذلك أخذنا شواهد أخرى من كتاب «زهر الآداب» للحصري القيرواني في الصفحات التي يخصصها لأدب المجالسة والمحادثة، حين يجعل من مقطعات الحديث والسمر أعلى أنواع الأدب، انظر: أبو إسحق إبراهيم بن علي بن تميم الأنصاري الحصري القيرواني (ت ٤٥٣ هـ)، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق علي محمد البجاوي، مج. ١، ط. ٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٩): ١٥٥.

وفي هذه الليلة الأولى ذاتها، يلتفت أبو حيان فلسفيًّا إلى ما تثيره مادة (ح د ث) من تداعيات، وإلى علاقة الحديث بالحس والشهوة واللذة وليس بالعقل، وإلى تأثيره من ثم على النساء والأطفال.. يقول: «.. ورجعنا إلى الحديث، فإنه شيء شهيّ، إذا كان من خطرات العقل، قد خدم بالصواب في نغمة ناغمة، وحروف متقاومة، ولفظ عذب، ومأخذ سهل، ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنثر والسجع، وتباعد عن التكلف الجافي، وتقارب في التلطف الخافي.. قلت: ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أتملّ الحديث؟ قال: إنما يمل العتيق، والحديث معشوق الحس بمعونة العقل؛ ولهذا يولع به الصبيان والنساء. فقال: وأي معرفة لهؤلاء من العقل، ولا عقل لهم؟ قلت: ها هنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما، وهو العقل بالقوة، وها هنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزمع، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق. ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه من الباطل وخلط بالمحال، ووصل بما يعجب ويضحك، فلا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات. والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث؛ لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة؛ ولهذا قال بعض السلف: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور» كأنه قال اصقلوها واجلوا الصدأ عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت، أي صدئت، أي تغطت، ومنه الدثار الذي فوق الشعار – لم ينتفع بها؛ والتعجب كله منوط بالحادث، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم، إما بالزمان وإما بالدهر...»[١٦].

(٣)

«**لم تكن العرب أمة قارئة ولا كاتبة**، وعرفوا ذلك لأنفسهم حتى لقد سموا جاليات الأمم التي تحسن الكتابة «أهل الكتاب». وقد يكون الكتاب هنا مصدر «كاتب – يكاتب»، وربما كان المقصود به التوراة والإنجيل. غير أن المعنى الأول يوضح إلى أي حدٍّ كانت العرب على ذكر من عدم استعمالها القراءة والكتابة. ويعززه أن «الكتاب» بالمعنى الثاني إذا أطلق

(١٦) أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي (ت [٤١٤ هـ])، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، مج. ١ (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٥٣): ٢٣–٢٧.

دل على القرآن: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ﴾ [البقرة/ ٢] ..»[١٧]. بهذه الكلمات الواضحة، يؤكد تمام حسان، لا عدم **معرفة** العرب الجاهليين بالكتابة والقراءة، بل عدم **استعمالهم** لها. كانت الكتابة معروفة، ولكنها لم تكن سهلة ولا مستعملة، وربما لم يكن لها وزن، بينما كان الوزن كل الوزن للرواية والمشافهة والمناظرة في أسواق الشعر، وهي الأسواق التي كانت جزءًا من الحياة الاجتماعية والاقتصادية للعرب قبل الإسلام.

ومهما تكن الأسباب التي أدت إلى هذا الموقف الغريب من القراءة والكتابة، فإن ما يمكن أن نلاحظه بشكل عام، أن العرب كانوا يربطون الكتابة ببعد ديني ما؛ فأهل الأديان السماوية السابقة الذين أنزلت عليهم التوراة والإنجيل يسمون «أهل الكتاب»، والقرآن يسمى في سياقات متعددة «الكتاب»، وقصائدهم العشر أو السبع الكبرى يكتبونها بماء الذهب ويعلقونها على أستار الكعبة. ليس كل شيء يُكتَب فيما رأى عرب الجاهلية؛ فالكتابة في ذلك الزمان ربما كانت أمرًا نادرًا ومقصورًا على طائفة محدودة من الناس، وليس غريبًا أن تحيط به الأسرار، وأن يحيط به السحر والتقديس.

ولقد كان القرآن – في نزوله، ثم في حفظه وتدوينه، وما أحاط به من علوم ودولة جديدة – أمرًا له خطورته في حياة العرب والمسلمين؛ فقد نقلهم بحق إلى مرحلة جديدة تمامًا من الحضارة. ولا أحد يشكّ –كما يقول محمد عابد الجابري: «في أن وضعية العرب بعد الإسلام هي غير وضعيتهم قبله، وهل هناك من تحول أعمق وأشمل من الانتقال من مجتمع قبلي منغلق، مجتمع بدون دولة وبدون قانون، إلى مجتمع منظم عالمي منفتح تقوده دولة تتوافر لديها كل مقومات الدولة ومن جملتها القانون المسطور؟»[١٨]. لقد بدأت حركة تدوين وتأليف وترجمة واسعة، وانتشرت الكتابة والوراقة والمكتبات وثقافة الكتاب بشكل عام، خاصة بعد استيراد الورق من الصين، حتى لقد سمعنا ما حكي عن جسور من الكتب وضعت في أنهار العراق وعبرت عليها قوات التتار. باتت الكتابة إذن –كما يقول المستشرق روزنتال: «مستخدمة طول الوقت حتى في العلوم التي كانت تقدس النقل الشفاهي والقدرات

(١٧) تمام حسان، **الأصول: دراسة أبيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو، فقه اللغة، البلاغة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨): ٨٤.

(١٨) الجابري، **تكوين العقل العربي**: ٥٧.

العجيبة للذاكرة. وربما أصبح الإلحاح على وسائل النقل الشفاهي لدى دوائر واسعة، مجرد ادعاء كاذب؛ فالعلم الإسلامي وضع ثقته دائمًا في الكلمة المكتوبة، وهذا ما جعل منه علمًا عظيمًا»[١٩].

لقد ظهر نوع جديد من مستهلكي الثقافة – كما يقول جابر عصفور: «نوع لا يكتفي بالتلقي الجمعي **الشفاهي** الذي كان يميز استهلاك الشعر من جمهوره قديمًا، بل جاوز ذلك إلى التلقي الفردي، بواسطة **القراءة** التي اتسعت دائرتها باتساع قاعدة التعليم من ناحية واتساع نشاط حوانيت الوراقين والمكتبات العامة والخاصة من ناحية أخرى، باختصار كان الحضور المتصاعد للمدنية يوازي الحضور المتصاعد **لنزعة الكتابة** في مقابل الانحدار المقابل **لنزعة المشافهة**.. هذا التأصل المتزايد للحضور المديني كان يستبدل «صناعة الكتابة» بصناعة الخطابة شيئًا فشيئًا، ويستبدل بالوعي الشفاهي الوعي الكتابي، ويستبدل بمركزية الشاعر (صوت القبيلة ورمزها البدوي المتحد) مركزية الكاتب (صوت المدينة ورمزها الحضري المتعدد)»[٢٠].

كل هذا قد يكون صحيحًا بشكل ما، وبدرجة أو بأخرى، لكن السؤال يظل قائمًا: هل كان كل ذلك يعني قطيعة معرفية بين الإسلام والعصر الجاهلي، بين تلك النزعة الكتابية الناهضة مع القرآن الكريم (كتاب الإسلام) وعلومه، والنزعة الشفاهية التي لازمت العرب في جاهليتهم، هل حدث «انحدار» حقيقي لنزعة المشافهة؟ هل تم استبدال حقيقي لنزعة الكتابة بنزعة المشافهة، وللوعي الكتابي بالوعي الشفاهي، ولمركزية الكاتب بمركزية الشاعر؟ لا أحد يستطيع أن يقطع بهذا. لقد وقع هذا التحول – إن كان قد وقع حقًّا – ببطء بالغ، وربما استغرق تاريخ الثقافة العربية كله إلى يوم الناس هذا.

قبل عصر التدوين وفي المراحل الأولى منه، كان التدوين أمرًا محدودًا ومحكومًا بدوافعه الدينية: خدمة نص القرآن الكريم ونصوص الحديث الشريف، ولم يكن هناك شيء يمكن أن نسميه «تأليف»، كما يقول المستشرق الفرنسي هاملتون جب: «حتى النصف الثاني من

(١٩) Franz Rosenthal, *Four Essays on Art and Literature in Islam, L. A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Archeology* 2 (Leiden: E. J. Brill, 1971): 61.

(٢٠) جابر عصفور، «أوراق أدبية: تحول النموذج الأصلي للشاعر»، **مجلة العربي** (أكتوبر ١٩٩٤): ٧٤–٧٦.

القرن الثاني(الهجري) لم تعلق أهمية لفكرة انتساب التأليف لمؤلف معين؛ فكان «المؤلف» هو الأديب الذي ينظم مادة الكتاب أو ينظم محتوياتها، وهذه المواد كانت تتناولها تلامذة المؤلف شفويًّا ولا تدون في صورة مقرر كامل إلا بعد وفاته بعدة سنوات، وقد حدث كثيرًا أنها دوِّنت في صور كتابية مختلفة كما هو معلوم في حالة كتاب الموطأ. ولا تتكون فكرة التأليف كما يفهمها الأدباء إلا بعد أن تستقر سنة تسطير الكتب، والذي نراه واضحًا في نشاط القرن الثاني ليس سنة أدب مسطر، بل سنة التدريس الشفوي ينقل عن طريق رواة، ولا يناقض هذا كون هؤلاء الرواة قد دوّنوا في بعض المناسبات مذكرات عن دروس من سبقوهم»[٢١].

فيما يتعلق بالأدب، والنثر على وجه الخصوص، تصبح **الكلمة المنطوقة** لا المكتوبة، هي أساس ما نفكر فيه حين نتحدث عن الأمويين مثلًا؛ ففي قطاعات متعددة من الحياة العامة في عصر بني أمية، كان من الضروري أن يعلن المرء – واعظًا كان أو حاكمًا أو رجلًا من العامة – عن آرائه في لغة واضحة قوية، وكانت الخطابة هي الوسيلة الإستراتيجية لممارسة السياسة[٢٢]؛ ومن ثم كانت المكانة التي احتلتها الخطابة، ولا عجب، فالخطبة هي أقدم شكل عرفناه من النثر العربي، وهي تحتل مكانًا واسعًا في كتب المختارات الكلاسيكية، كأمالي القالي، وأغاني الأصفهاني، والعقد الفريد، والكامل للمبرد، وفي كتابات الجاحظ وابن قتيبة وآخرين..[٢٣]. وإلى جانب هذا، اتسع نشاط القصاص في المساجد، واتسع جمهورهم، وكانت حلقاتهم مثالًا لا تخطئه العين لهيمنة هذه الثقافة الشفاهية.

(٢١) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، تحرير ستانفورد شو، ووليم بولك، ترجمة إحسان عباس، ومحمد يوسف نجم، ومحمود زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤): ٣١١.
والتأليف بهذا المعنى مفهوم حديث النشأة، ربما لم يولد إلا في القرن الثامن عشر الميلادي. إذ لم يكن التأليف يعني كتابة عمل فني كامل يقترن باسم مؤلفه؛ وإنما كانت وظيفة الكاتب (أو المؤلف) على الدوام هي تدوين (أو توليف) أو إعادة كتابة ميراث من النصوص القديمة يُنتج جماعيًّا. انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)؛ ميشيل فوكو، «ما معنى مؤلف؟» في **القصة، الرواية، المؤلف: دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة**، تأليف تزفيتان تودوروف وآخرين، ترجمة وتقديم خيري دومة، مراجعة سيد البحراوي (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧): ٢٠١–٢١٤.

(٢٢) John Derek Latham, "The Beginnings of Arabic Prose Literature: The Epistolary Genre", in *Arabic Literature to the End of the Omayyad Period*, edited by A. F. L. Beeston *et al*., *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 154.

(٢٣) Robert Bertram Serjeant, "Early Arabic Prose", in Arabic Literature: 117.

حتى بعد أن استقرت الكتابة والأدب المكتوب، و«سنة التسطير» كما يقول جب، لم تكن الكتب إلا فيضًا من الأحاديث الشفوية المنقولة التي ينهض المؤلف بجمعها وتنظيمها في كتاب واحد. لقد «كان هناك أيضًا، في الوقت الذي بدأ فيه هذا الأدب النثري المكتوب، أدبٌ شفوي ذو كمية عظيمة وصبغة مخالفة كل المخالفة للصبغة الكتابية – أدبٌ كان بالتدريج ينتظم ويتبوب، كما أنه بعد تشكُّل الأدب الكتابي بشكل مستقر، تدفق ذلك الأدب الشفوي وازدهر بكمية شاسعة وصور متنوعة..»[٢٤]. لقد استقرت الكتابة، وتوفرت المصادر المكتوبة وسيطًا للإبداع والتلقي على السواء، وخاصة بعد توفر الورق.. ولكن، ومع كل ذلك –كما يقول روجر آلان: «ظلت صيغ التعبير والرواية الشفاهية – جنبًا إلى جنب مع التقاليد الكتابية – مستولية على عقول العامة» طوال تاريخ الأدب العربي وحتى أوائل القرن العشرين، وهي الفترة التي يغطيها كتابه عن الموروث الأدبي العربي[٢٥].

(٤)

لقد تركت هذه الشفاهية آثارًا بالغة الوضوح على الأدب العربي طول تاريخه، وخصوصًا على النثر العربي بأنواعه المختلفة. ومعظم هذه الآثار ناتجة من ناحية، عن رغبة المحدِّث – الذي هيمن على ذلك النثر – في التأثير على مستمعيه تأثيرًا مباشرًا، وناتجة من ناحية ثانية، عن القيود التي تفرضها عمليات الإبداع والنقل والتلقي في ظروف شفاهية.

ومع أن هذه الآثار أوسع بكثير من أن تحصيها في فصل تمهيدي كهذا، فإننا يمكن أن نلخصها في جانبين أساسيين: أما الجانب الأول، فجوهره ذلك الحرص المبالغ فيه على ما يؤثر تأثيرًا مباشرًا في أذن المستمع، وخاصة العناصر الإيقاعية، وما أكثرها في ذلك النثر العربي، الذي طمح بمختلف أنواعه، أن يقترب من إيقاع الشعر الغنائي؛ فكانت العناية

(٢٤) جب، دراسات في حضارة الإسلام: ٣٠١.

(٢٥) Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 52.

بالسجع بشكل خاص، وبألوان البديع المختلفة التي تفنن البلاغيون العرب في تصنيفها وذكر أسمائها، هذا فضلًا عن العناية بظواهر التكرار الإيقاعية، مثل تكرار الجمل القصيرة المتوازية، وتكرار الصيغ الصرفية والنحوية.. إلخ.

وأية مراجعة لنصوص النثر العربي وأنواعه، لا تستطيع إلا أن تلاحظ مثل هذه الظواهر، بدءًا من سجع الكهان والخطابة الجاهلية، ومرورًا بالرسائل الديوانية والإخوانية التي ظلت لفترة طويلة نموذج النثر الفني العربي، والمقامات؛ ذلك النوع النثري العربي الذي استخدم هذه العناية الخاصة بالبديع ضمن إطار جديد مختلف، وانتهاء بكتابات المحدَثين من الإحيائيين والرومانتيكيين، حتى نصل إلى كاتب مثل طه حسين. هذا فضلًا بطبيعة الحال عن القرآن الكريم: نموذج الكتابة العربية والبيان العربي، الذي يعلي من شأن هذه العناصر الإيقاعية بشكل ربما لا نجده في أي نصٍّ عربيٍّ آخر.

ولا شكَّ أن هذه الظواهر الإيقاعية ظلت سمة جمالية مميزة للنثر العربي (وربما للغة العربية نفسها)، لكنها في الوقت نفسه وقفت حائلًا مربكًا، بين الكاتب/المتحدث المنفعل المتفاعل من ناحية، وبين ما يريد أن يصل إليه نصُّه الفني من عالم قصصي مركب له معنى وشكل، من ناحية أخرى.

ومن جهة أخرى، فإن أسبقية علوم الدين وأهميتها، جعلتها نموذجًا للسرد استمر طيلة العصور الإسلامية الوسيطة، ولقد أعاقت هذه العلوم وإجراءاتها المعتمدة على المشافهة والرواية نمو السرد العربي؛ فالقصص لا بُدَّ أن تدور دائمًا حول «أحداث واقعية»، وإلا فقدت إمكانية اعتبارها حديثًا صادقًا، وهذا قد لا يعطي أية مساحة للخيال القصصي. كما كانت تقنيات الإسناد وتعقيداته عائقًا لم يسمح للقص العربي أن ينطلق أو يطول، فقد ظل السرد في حدود ما تستطيع أن تنقله الذاكرة الشفاهية، لا يتعدى حدود الخبر أو الحكاية القصيرة التي لا تتجاوز الصفحة الواحدة في معظم الأحوال. أضف إلى هذا أن تقنيات الإسناد والعنعنة هذه، حدَّت من مقدرة الكتاب على التعمق داخل نفوس الشخصيات والوصول إلى أفكارها ومشاعرها؛ فالمسموح بروايته هو ما يقوله الناس وما يفعلونه فقط، لا ما يفكرون فيه أو يشعرون به، وأنَّى للكاتب الناقل أن يعرف هذا، ما لم تنطق به الشخصية.

هذا هو الجانب الثاني من الآثار التي تركتها القيود الشفاهية على السرد العربي الفصيح على وجه الخصوص: حرص على واقعية الحدث أو صدق الحديث، ومحدودية في طول النص بما يتلاءم مع قدرة الذاكرة الشفاهية المحدودة على النقل، ووقوف عند سطح الشخصية المحكي عنها، دون القدرة على الغوص المباشر في أعماقها.

ومع ذلك كله، وربما بسبب ذلك كله، ظلت موسوعات الأدب العربي، بما تنطوي عليه من أحاديث وأخبار قصيرة متعددة، صيغًا مفتوحة تنهض على الارتجال والتجميع والاستطراد[٢٦]، وتقبل الإضافة على يد الناقلين من التلاميذ والناسخين. وليس مصادفة أن يختلف مؤرخو الأدب القدماء حول عدد مقامات بديع الزمان الهمذاني: أهي أربعون أم أربعمائة؛ فليس هناك في شكل المقامات المستقلة/ المترابطة ما يمنع من ذلك. وليس مصادفة كذلك أن تظل «ألف ليلة وليلة» أو «الليالي العربية» كتابًا مفتوحًا للحكايات والأحاديث التي تأتيه من كل حدب وصوب؛ إذ لم يكن في شكل الليالي أيضًا ما يمنع من هذا. وهكذا تحولت معظم كتب النثر العربي القديم، السردية منها على وجه الخصوص، إلى مؤلفات مفتوحة مكونة من حلقات تقبل الزيادة والنقصان، وهذا ما يجعلها الآن مؤلفات تنتمي إلى

(٢٦) للأستاذ العقاد مقالة قصيرة عنوانها «أثر المحدث في التأليف العربي» يهاجم فيها الأثر السيئ لظاهرة «المحدّث» على ما أسماه «التأليف العربي»، وأظنه كان يشير من طرف خفي إلى طه حسين الذي ورث نهج المحدّثين في الاستطراد والتجميع، وذلك في مقابل الكتابة العلمية المنضبطة التي ينتصر لها العقاد. يقول: «.. وأما الرواية فهي غاية العلم عند العرب لأنهم قوم رحّل لا زبدة لأعمارهم – بعد أن ينفقوها في ارتياد الكلأ ونقل المتجر من بادية إلى أخرى ومن حاضرة إلى غيرها ومن حي إلى حي – إلا هذه الزبدة من تواريخ الناس وعبر الحوادث وتجارب الأيام وقصص المشهورين والمغمورين. فمثل الحياة التي أنفقت عندهم فيما يفيد و لم تذهب سدى في غير طائل هو حياة الرحالة الذي يعرف ما لا يعرف سواه من أنباء كل قبيلة ووقائع كل جيل ويطرفك بالخبر كلما كان بعيدًا منسيًّا كان ذلك أدل على وفرة علمه وطول تجربته. ومن كان له هذا العلم وهذه الخنكة فهو الحكيم وهو الواعظ وهو الراوية وهو «المحدّث» الذي يُصغَى إليه وتُلتَمس المعرفة عنده.

ولما تحضّر العرب وقامت دولتهم في المدن كان جلساء الملوك في السمر والمنادمة كلهم من «المحدثين» باللسان أو ممن يؤلفون الكتب للتحديث في الورق. فغيرُ عالم ولا مطّلع عندهم من يغيب عنه خبر في قبيلة أو بطن من بطونها... ولولا هذا «التحديث» الذي غلب على التأليف العربي والآداب العربية.. لما بقي لابن هرمة وأمثاله أثرٌ في الأغاني..»، انظر: عباس محمود العقاد، «أثر المحدث في التأليف العربي»، في **المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد**، مج. ٢٥، **الأدب والنقد ٢: يحتوي على، مطالعات في الكتب والحياة، مراجعات في الآداب والفنون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣): ٦٢٧.

الموروث الشعبي في جانب كبير منها، مؤلفات مثل كتاب «كليلة ودمنة»[٢٧]، و«الأغاني»، و«البخلاء»، و«الإمتاع والمؤانسة»، ناهيك عن مؤلفات مثل «المقامات» و«الحكايات» و«الليالي».

«الحديث المتصل» – الذي تُقطَع به الليالي، وتُستخلَص منه العبرةُ، وتُنقَذ به الحياةُ – هو الفكرة الرئيسية الكامنة وراء «حكايات» ألف ليلة، أو «أحاديثها»، أو«حواديتها». لقد اهتم دارسو ألف ليلة – عربًا ومستعربين – بمصطلح «حكاية»، لكن أحدًا لم يُعنَ بمصطلح «حديث»، مع أنه المصطلح الأكثر تداولًا والأكثر خطورةً، في كتاب ألف ليلة بكل طبعاته.

في الصفحات الأولى من «كتاب ألف ليلة وليلة، من أصوله العربية الأولى»، وهي الطبعة التي حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي[٢٨]، وفي التمهيد للحكاية الإطار قبل أن تبدأ الليلة الأولى، يمكن للقارئ أن يلاحظ عبارات من قبيل: «قال الراوي صاحب التأليف» أو «قال الراوي» أو «قال الناقل» أو «قال صاحب التاريخ».. كل عبارة من هذه العبارات وردت مرة واحدة، أما العبارة التي تكررت أكثر من عشر مرات في هذه الصفحات القليلة فهي: «قال صاحب **الحديث**». وحين نصل إلى الليلة الأولى نجد العنوان على النحو التالي: «الليلة الأولى من حديث ألف ليلة وليلة من الغرايب»، وفي الليلة الثانية يأتي العنوان: «الليلة الثانية من غرايب حديث ألف ليلة وليلة» و«الليلة الخامسة من حكاية ألف ليلة وليلة» و«الليلة السادسة من غرايب حكايات ألف ليلة وليلة» و«الليلة السابعة من حكايات وغرايب ألف ليلة» و«الليلة التاسعة من حكايات وعجايب وغرايب ألف ليلة وليلة».. وهكذا تتنوع المصطلحات المستخدمة بين «حديث» و«حكايات» و«حكاية» و«عجايب وغرايب».

(٢٧) لم يتردد ابن المقفع حينما ترجم كليلة ودمنة في زمن مبكر من تاريخ النثر العربي في إطلاق وصف الأحاديث على فصول كتابه، إذ يبدؤه قائلًا: «هذا كتاب كليلة ودمنة، وهو مما وضعه علماء الهند من الأمثال **والأحاديث**»، وهو لا يفتأ يكرر وصف الحكايات بالأحاديث بعد ذلك، انظر: أبو محمد عبد الله روزبه بن داذويه (ابن المقفع، ت ١٤٢ هـ)، **كليلة ودمنة**، تقديم عبد الوهاب عزام، ط. ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١): ٣٢.

(٢٨) محسن مهدي، محقق، **كتاب ألف ليلة وليلة: من أصوله العربية الأولى**، مج. ١ (ليدن: مكتبة بريل، ١٩٨٤).

ولكن بدءًا من الليلة العشرين وحتى نهاية الكتاب، تكاد تختفي كل المصطلحات، ولا يبقى سوى مصطلح «حديث»، يأتي مقترنًا باسم الكتاب في معظم الليالي «من **حديت** ألف ليلة وليلة»، وذلك على نحو يترسخ معه عنوان الكتاب في أذهاننا باعتباره «**حديت** ألف ليلة»، وليس «كتاب ألف ليلة» ولا«**حكايات** ألف ليلة»؛ فالحديث هو المصطلح الأكثر دورانًا واستقرارًا على مدار الكتاب.

والأمر الأكثر دلالة في هذا السياق، هو الديباجة التي تتكرر مع بداية كل ليلة وفي ختامها؛ إذ تقول هذه الديباجة التي تتكرر كل ليلة مع تعديلات طفيفة: «فتنحنحت دينا زاد وقالت يا أختاه إن كنتي غير نايمة **فحدتيني بحدوتة من أحاديتك** الحسان الدي نقطع بها سهر ليلتنا وأودع قبل الصباح، فما أدري مادا يتم لكي غدًا. قالت شهرا زاد للملك شاهريار دستورك أحدت. قال نعم. ففرحت شهرازاد وقالت اسمعي»[٢٩] ثم تبدأ الليلة الأولى، وفي ختامها نقرأ: «..ثم أدرك شهرازاد الصبح فسكتت عن الحديت. واشتغل سر الملك شاهريار لبقية الحديت. ولما أن طلع الفجر قالت دينا زاد لأختها شهرازاد ما أحسن حديتك وأعجبه. قالت وأين هذا مما أحدتك به الليلة القابلة إن عشت وأبقاني هذا الملك، فهو أحسن من هذا الحديت وأعجب. فقال الملك في نفسه: «والله لا أقتلها حتى أسمع بقية الحديت وأقتلها ليلة غدًا». ثم أصبح الصباح وطلع النهار وأشرقت الشمس، وقام الملك وخرج لملكه وحكمه، فعجب الوزير أبو شهرازاد لذلك وفرح. ولا زال الملك شاهريار يحكم إلى الليل، فدخل البيت وطلع إلى فراشه ودخلت شهرازاد معه إلى الفراش. قالت دينا زاد لأختها شهرازاد بالله يا أختاه إن كنتي غير نايمة **فحدتيني بحدوتة من أحاديتك** الحسان نقطع بها سهر ليلتنا هدي. قال الملك وليكن تمام حديت الجني والتاجر فإن قلبي متعلق **بحديته**. قالت حبًّا وكرامة وعزازة أيها الملك السعيد»[٣٠].

(٢٩) المرجع السابق: ٧٢.

(٣٠) المرجع السابق: ٧٤.

في هذه الديباجة المتكررة التي طال اقتباسها هنا، يمكن للمرء أن يلاحظ شيئين أساسيين: أولًا/ هذا الإلحاح على كلمة الحديت دون غيرها (بالتاء وليس بالثاء)، ثانيًا/ ابتكار هذا المصطلح الذي لا نكاد نجد له مقابلًا في الفصحى، أعني مصطلح «حدُّوتة». هل يمكن أن نفكر في كلمات «حديت» و«حدوتة» و«أحاديت» العامية هنا، بعيدًا عن كلمة «حديث» و«أحاديث» التي طالما استخدمها التراث العربي الفصيح في سياق سردي؟

من المؤكد أن كلمة «حديث» انتقلت من الفصحى إلى العامية منذ زمن بعيد، وجرى عليها ما يجري على الكلمات الفصيحة من تخفيف حين تنتقل إلى العامية، فتحولت الثاء إلى تاء. لكن التغيير الأكبر الذي لا بُدَّ أن نلتفت إليه، هو ما حدث من تغير في دلالة الكلمة العامية؛ إذ يكاد معناها لا يتجاوز «الكلام والحكي»، أما معنى الجدة، ومعنى الحديث النبوي اللذان وجدناهما في الكلمة الفصحى «حديث»، فلا ظلّ لهما ولا أثر في الكلمة العامية «حديت».

ولا تكتفي العامية بما تجريه على الكلمة من تغيير صوتي أو دلالي، بل ترققها وتدللها، مبتدعةً اصطلاحها القصصي الخاص: «حدُّوتة»[٣١]، الذي يبتعد بكلمة «حديث» عن معانيها القديمة خطوةً أخرى، نهائيةً وحاسمة.

بَيْدَ أن «ألف ليلة وليلة» لم تكن تنتمي بكاملها يومًا – في سردها ولغتها والتراث الذي تستند إليه – إلى العامية وحدها، أو الفصحى وحدها، بل كانت تمزج على الدوام بين مستويات متنوعة من اللغة والثقافة، بين تقاليد الرواية الشعبية الشفاهية التي تعلي من شأن العامية ولا تتورع عن استخدام الألفاظ المكشوفة، وتقاليد التدوين الرسمية التي تتدخل بالتعديل في اتجاه الفصحى المهذبة؛ فظلت ألف ليلة كتابًا هجينًا متفردًا حتى في لغته.

(٣١) لا أظن أن كلمة «حدوتة» العامية، هي مجرد تحريف لكلمة «أحدوثة» الفصحى، كما ذهب أحمد أمين، وتبعه عبد الحميد يونس؛ فطريق الكلمتين مختلف، ودلالتهما مختلفة تمامًا، انظر: عبد الحميد يونس، **معجم الفلكلور** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣): ١٧؛ عبد الحميد يونس، **الحكاية الشعبية** (القاهرة: هيئة قصور الثقافة، ١٩٨٥): ١١٣؛ أحمد أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٣): ١٦١.
وقد حاول خالد أبو الليل أن يدحض ما أحاول أن أثبته هنا من علاقة بين الجذر الفصيح (ح د ث) وبين الكلمة العامية «حدوتة»، إذ رأى أنها تسير في خط مستقل ومختلف داخل القاموس العامي، انظر: خالد أبو الليل، **المرأة والحدوتة: دراسة في الأدب الحكائي الشعبي للمرأة المصرية** (القاهرة: دار العين، ٢٠٠٨): ٣٥–٥٠.

ولم يكن غريبًا والأمر كذلك، أن نجد في طبعات الكتاب الأخرى الشهيرة، مثل طبعة كلكتا وطبعة بروسلاو[٣٢]، كلمات: «حديث» و«أحاديث» و«حدثيني» و«أحدوثة»، بدلًا من كلمات: «حديت» و«أحاديت» و«حدتيني» و«حدوتة» التي وجدناها في طبعة محسن مهدي، وهي الطبعة التي حاولت – كما نفهم من مقدمة المحقق – أن تحافظ على سمات النسخة العربية الأم، وأن تتفادى ما وقع فيه الرواة والناسخون من خلط وتعديل حسب أذواقهم وأذواق أزمنتهم[٣٣].

كانت كلمة «الحديث» (بالمعنى السردي) مطروحةً إذن في الموروثين العامي والفصيح، وحينما جاء العرب المحدثون إلى ترجمة القصص والروايات عن الغرب، لم يسموا ما ترجموه «حديثًا»، أولًا لأنه يختلف عما ألفوه من قصص وأحاديث شفاهية قصيرة، وثانيًا لأنهم وجدوا كلمةً أخرى يمكن أن تؤدي هذا المعنى دون حرج، ودون أن تبتعد كثيرًا عن السياق الشفاهي لثقافتهم السردية، وكانت هذه الكلمة هي «الرواية».

بين كلمتي «الرواية» و«الحديث» وشائج لا يمكن إغفالها؛ إذ تقترن كل منهما بالأخرى في سياق النقل الشفاهي للشعر واللغة والحديث؛ فنقرأ عن رواية الشعر، أو رواية الأخبار، أو حتى رواية الحديث. كما أن الكلمتين كلتيهما تتضمنان بعدًا خاصًّا بأمانة النقل وواقعيته، وبعدًا آخر خاصًّا بفاعلية الراوي أو المحدِّث ووجهة نظره.

لكن بينهما مع ذلك اختلافًا واضحًا دفع المحدَثين إلى تفضيل لفظة «الرواية»؛ فبينما كانت كلمة «الرواية» تعلي من قيمة الأمانة أو الواقعية الكاملة في النقل عن المصدر، أيًّا كان هذا المصدر: شخصًا آخر، أو كتابًا، أو واقعًا خارجيًّا (وهذا أمر مهم بالنسبة لنوع الرواية الأوروبية الناهضة، التي نقل عنها العرب المحدثون)، فإن كلمة «الحديث» كانت لا تزال

(٣٢) أعيد نشر الطبعتين في القاهرة في عام واحد ١٩٩٦؛ فنشرت هيئة قصور الثقافة طبعة كلكتا في ثمانية مجلدات ضمن سلسلة الذخائر، كما نشرت دار الكتب المصرية طبعة بروسلاو في عشرين مجلدًا. ويمكن الرجوع إلى الطبعتين ومتابعة كلمة «حديث».

(٣٣) راجع المقدمة التي قدم بها محسن مهدي للطبعة العربية من الكتاب، انظر: مهدي، «المقدمة»، في **كتاب ألف ليلة وليلة**، مج. ١: ١–١١.

تركز على حضور المحدِّث حضورًا ذاتيًّا، وقدرته على الارتجال والتلوين الصوتي، وتفاعله مع المستمعين (وهو أمر لم يعد مهمًّا في عصر الرواية الكتابي، وإن ظل مهمًّا بالنسبة للرواية العربية).

وهكذا استقرت كلمة الرواية ترجمةً لكلمة Novel الإنجليزية وكلمة Roman الفرنسية، واستقرت كلمة قصة قصيرة ترجمةً لكلمة Short story. لكن كلمة «حديث» ظلت تراود الكتاب حين يضعون عناوين كتبهم القصصية وغير القصصية، كما يمكن أن نلاحظ في حديث عيسى بن هشام للمويلحي، وأحاديث جدتي لسهير القلماوي، ومعظم كتابات طه حسين، وحدث أبو هريرة لمحمود المسعدي، وحديث شخصي لبدر الديب.. إلخ. والأهم من هذا أن القص الشفاهي على طريقة الحديث إلى المستمعين، ظل كما سنرى في فصول تالية، يراود الكتاب على الدوام وفي كل المراحل والاتجاهات؛ من المنفلوطي، إلى المازني، إلى يوسف إدريس، وانتهاءً بما يكتبه المعاصرون الآن، وإن وظفه كل كاتب وكل اتجاه بطريقته الخاصة.

(٥)

ربما يكون من المهم الآن أن نعود إلى السؤال الذي بدأنا به: ما الذي يضيفه مصطلح «الحديث» إلى فهمنا للسرد العربي وتاريخه وخصائصه المميزة؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: إن الحديث المباشر إلى مستمعين وما أفرزه من نتائج، كان عنصرًا تكوينيًّا أساسيًّا استمر مع السرد العربي في كل مراحله، بحيث يمكن أن نقول إنه يشكل عنصر اتصال عميق، بين الأنواع السردية في النثر العربي القديم كالخبر والمقامة والرحلة والتاريخ، والأنواع السردية الحديثة التي نقلناها عن الغرب في مطلع النهضة كالقصة والرواية.

والأمر هنا لا يتصل بفكرة إحياء أنواع سردية قديمة كالمقامة، كما حققها اليازجي أو المويلحي أو لطفي جمعة أو حافظ إبراهيم أو غيرهم في عصر الإحياء، وإنما يتصل – قبل ذلك – بالمنطق الذي يحكم السرد نفسه؛ أي علاقة المصاحبة التي تربط المؤلف بقرائه،

وهو ما يجعل القصة في النهاية صناعةً مشتركة ذات هدف تعليمي، ويمحو المسافة الجمالية الضرورية، بين العالم الخيالي للقصة من ناحية، والعالم الحقيقي الذي يضم المؤلف وقارئه من ناحية أخرى.

حين بدأ العصر الحديث، وبدأ الاتصال بفنون السرد التي جاءتنا من الغرب، لم تختفِ كلمة «الحديث» بمعناها السردي من أذهان الكتاب العرب، ظلت الكلمة ومفهومها الراسخ في العقول تراود هؤلاء الكتاب، فجعلوها عناوين لكتبهم كما ذكرنا؛ فقبل كتاب «حديث عيسى بن هشام» (الذي نشرت فصوله في الصحافة ١٨٩٨) بعشر سنوات على الأقل، كان مؤلف مصري يدعى محمد التميمي قد نشر رواية في القاهرة بعنوان «الدر النظيم في أم حكيم، أو **حديث ليلى**» ١٨٨٨[٣٤]، وهو كتاب يستفيد – في لغته خصوصًا، وفي شخوصه كذلك – من المقامات كما يستفيد من ألف ليلة وليلة، وإن ظل في إطار ما أسماه عبد المحسن بدر «روايات التسلية»؛ لأن أحداثه تدور في عالم قريب من عالم ألف ليلة، ولأنه لا يقترب من الواقع المعيش كما تفعل الرواية وكما فعل حديث عيسى بن هشام نفسه. «وحديث ليلى» هو العنوان الفرعي للرواية كما نرى، أو هو العنوان الثاني البديل على عادة ذلك الزمان، وتحت العنوان يضع المؤلف هذين البيتين من الشعر:

خُذْ من حديث الورى شيئًا تسرّ به　　في العرف يدعونه يا صاحِ حدوتة
لكنها ببديع النظم قد مُزِجَتْ　　كأنها أصبحت في الزيت ملتوتة

وهو يربط في البيتين بشكل واضح، بين «الحديث» و«الحدوتة» التي هي «في الزيت ملتوتة»، ثم إنه يختم روايته أو حديثه ببيتين آخرين من الشعر، يشيان بمركزية حديث الورى في كل ما قدمه السرد العربي في تلك المرحلة الباكرة من نشوء الأنواع السردية الحديثة، يقول:

سيفنى الخلق جيلا بعد جيل　　ولا يبقى قديم أو حديثُ
فقدِّم ما استطعتَ جميلَ ذكر　　فما هذا الورى إلا حديثُ

(٣٤) محمد تميمي، **الدر النظيم في أم حكيم: حديث ليلي**، تقديم محمد السيد عبد التواب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٩).

بل إن بعض هؤلاء الكتاب – كالمنفلوطي مثلًا – التفت إلى أن كتابته (وربما كل كتابة) ليست سوى نوع من «الحديث»، إذ يقول في تقديمه لكتاب «النظرات»: «ولقد قرأت ما شئت من منثور العرب ومنظومها.. فرأيت أن الأحاديث ثلاثة: حديث اللسان، وحديث العقل، وحديث القلب... وأما حديث القلب فهو ذلك المنظوم أو المنثور الذي تسمعه فتشعر أن صاحبه قد جلس إلى جانبك ليتحدث إليك كما يتحدث الجليس إلى جليسه، أو ليصور لك ما لا تعرف من مشاهد الكون، أو سرائر القلوب، أو ليفضي إليك بغرض من أغراض نفسه، أو لينفس عنك كربة من كرب نفسك، أو ليوافي رغبتك في الإفصاح عن معنى من المعاني الدقيقة التي تعتلج في صدرك... **كنت أحدِّث الناس بقلمي كما أحدِّثهم بلساني، فإذا جلست إلى منضدتي خُيِّل إليَّ أن بين يديَّ رجلًا من عامة الناس مُقبلًا عليَّ بوجهه..إلخ**»[٣٥].

وعلى هذا النحو، لا يمكن القول بأن انقطاعًا نهائيًا وحاسمًا قد وقع بين تراثنا النثري الممتد منذ الجاهلية، ونثرنا العربي الحديث بأنواعه المستوردة من الغرب؛ ذلك أن هذه الأنواع الغربية استُوعِبَت، وتم تكييفها بطرق وبجهود مختلفة، بحيث خضعت – في معظم الأحوال – لمنطق الكتابة العربية وتراثها.

النقطة الثانية: إن مصطلح الحديث، مثلما يشكل عنصر اتصال بين السرد العربي القديم والسرد العربي الحديث، يمكن أن يشكل عنصر اتصال آخر بين السرد العربي الرسمي أو الفصيح، والسرد العربي الشعبي أو العامي. إن المسافة بين هذين المستويين من السرد العربي ليست واسعة كما نتصور لأول وهلة، بحيث يمكنك على سبيل المثال أن تضع حكاية من بخلاء الجاحظ، إلى جانب مقامة من مقامات الهمذاني، إلى جانب حكاية من ألف ليلة، دون أن تشعر أن هناك تناقضًا أو تفاوتًا حادًّا؛ فوراء النصوص الثلاثة منطق واحد، جوهره هذه العلاقة التعليمية الحميمة بين المتحدث ومستمعيه. ومن المؤكد أن هاتين النقطتين تحتاجان إلى قدر أكبر من التعميق والبحث.

(٣٥) مصطفى لطفي المنفلوطي، **النظرات** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٤): ٣٤–٤٠.

الفنون الإسلامية: الماهية والفلسفة

الدكتور خالد عزب
(رئيس قطاع المشروعات والخدمات المركزية – بمكتبة الإسكندرية)

حاول المتطرفون وممارسو العنف باسم الإسلام بسبل شتى تدمير الأطر العامة للذاكرة الجماعية للمجتمعات التي يمارسون فيها العنف، هذا العنف سواء كان قوليًّا أو فعليًّا، مورس بعدة أساليب، لكن كان أشدها هو تحريم الفن ثم تجريم ممارسة الفنون، وقد انعكس هذا أيضًا على فتاوى التعامل مع تراث القدماء قبل ظهور الإسلام، لذا لم يكن مستغربًا تدميرهم تماثيل باميان المقدسة لدى البوذيين في أفغانستان ثم تدميرهم تراث العراق وسورية، بل تدميرهم معاقل إسلامية في ليبيا.

الصراع هنا ليس مع الفن الإسلامي، بل قد يكون هذا الصراع معه ستار يغطي على محاولات هذه التيارات طمس هوية مجتمعاتنا، وبناء هوية بديلة لا تعترف بالتنوع والعمق الحضاري لأي مجتمع. في حين كان المسلمون الأوائل يدركون حاجة كل مجتمع للتعبير عن ذاته وموروثه في صورة جديدة تواكب روح الدين الجديد (الإسلام) لذا فلا غضاضة أن نجد روح الفن الإسلامي في الصين وروحًا أخرى في الأندلس، لكن كليهما بينهما وحدة هي الفلسفة التي تقف خلف هذا الفن.

لم يكن هذا الفن للمحرومين ولم يكن للأثرياء، بل كان فنًّا للحياة لإضفاء البهجة في كل مكان، لذا نجد الزخرفة والألوان والتنوع اللامتناهي يخطف الأبصار، ويريح النفس، حتى عد علماء الإسلام كالكوكباني في كتابه عن الحمامات، أن زخارف الحمامات، إنما وجدت للعلاج النفسي وللراحة النفسية لمرتادي الحمامات، لذا كان الفن الإسلامي يعبر عن الحياة ويشيع فيها الرغبة في صفاء النفس، فن للفقراء قبل الأغنياء.

كان العلم مفتاح تقدم الفن الإسلامي، فلولا تقدم الكيمياء لما اكتشف المسلمون البريق المعدني الذهبي لزخرفة الأواني الخزفية لتعوضهم عن الأواني الذهبية التي كرهها فقهاء المسلمين، كما أن المهندسين وضعوا شروحًا للفنانين كما فعل البوزجاني في كتابه «ما يحتاج إليه الصانع». يقودنا هذا إلى سبر أغوار هذا الفن وإعادة اكتشافه مرة أخرى، لا بُدَّ أن هناك أسرارًا لم تكتشف بعد، لكن هنا نقدم ومضة عن الفن الإسلامي في محاولة لإعادة اكتشافه مرة أخرى.

وفي هذا السياق بات من الملحّ مراجعة متاحف الفن الإسلامي في العالم، وكيفية تعبيرها عن هذا الفن وقدرتها على جذب الجمهور لها في ظل ضعف الإقبال عليها من قبل الجمهور، فهل استطاعت هذه المتاحف جذب الجمهور لها؟ فما زالت هذه المتاحف تعرض التحف إما كمواد منفصلة كالخزف أو الأخشاب.. إلخ، أو طبقًا لعصور الإنتاج، ولا تعبر في عروضها عن الحياة واستخدامات هذه التحف بما يحكي سيرة الإنسان الذي أُنتجت من أجله هذه التحف ليستخدمها في حياته، أو تقدم هذه العروض تقنيات صناعة التحف وما أحدثته من تقدم، أو تحكي قصة الزخرفة في عصر ما وفلسفتها.

كان الخط هو بطل الفن الإسلامي، هذا الخط الذي يشكل الدائرة والمستطيل والمربع ويشكل اللفائف والخطوط اللانهائية، لذا أبدع الفنان العربي في الخط العربي وظل فنًّا حتى في عصور الضعف يضاف إليه، فكأنه انطلق مع الديانة الإسلامية لكي لا يتوقف أبدًا.

ماهية الفن الإسلامي

خلق الله ﷻ الكون وما فيه وجعل لكل شيء من مخلوقاته صبغة ونمطًا وسمةً ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة/ ١٣٨]، فالله خلق كل شيء وأحسن خلقه وأتقن صنعه وجعله في أحسن وأكمل تكوين ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون/ ١٤]، فالكمال لله وحده «والله جميل يحب الجمال» وفي خلق الله الجمال هو قمة الكمال، وتكوين الزينة هي دليلنا إلى الجمال، ويقودنا هذا الكمال إلى معرفة الله ﷻ عن طريق مخلوقاته وآياته.

يقول الغزالي: «لكل شيء جمال، وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان بعضها فيكون بقدر ما حضر، فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به».

فالجمال يعرف بقدر ما يحضر من كمال يليق به ويناسبه وتهيئة الإمكانية حسب الظروف والمعطيات من هنا الإتقان في الفن الإسلامي له حضور قوي فالرسول شدد على ذلك: «إنَّ الله يحبُّ إذا عمل أحدكُم عملًا أن يتقنه»، هذا الإتقان الذي جعل كل حرفة لها قواعدها التي يجب أن يتعلمها الصبي عند التحاقه للتعلم في ورشة الحرفي، فإذا اشتد عوده أصبح أسطى ليقام له حفل، فإذا أتقن عمله وأبدع صار معلمًا يشار له بالبنان، وقد يكون شيخ حرفته أو صنعته، ومن يصل لدرجة بها نوع من الكمال نراه يوقع على التحفة التي أبدعها، وهذا صكّ الإبداع في الفنون الإسلامية، لذا نرى حرفيين خبراء لدى القضاة في حرفهم، بل نرى نشدان الكمال في الحوارات بين الحرفي والمهندس حول استخدام الرياضيات والأشكال الهندسية، وهو ما بلوره البوزجاني في كتابه (ما يحتاج إليه الصانع)، هكذا كانت الحرف ترتقي إلى درجة أن تصبح علمًا، ثم إبداعًا تنوع من مكان لآخر ومن عصر لعصر. ونرى التلازم بين العمارة والفنون في مساكن الفقراء والطبقة المتوسطة والأثرياء، هذا التلازم ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا ﴾ [ق/ ٦]، فارتبط البناء بالزينة.

يبدو هنا أن التحدث بنعمة الله واجب ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ [الضحى/ ١١]، ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [الأعراف/ ٣٢]، فيصبح التحدث عن النعم إظهارها قولًا، وفي التعامل فعلًا، وفي المرئيات زينةً، فالزينة إظهار للجوهر سواء جوهر المادة أو إعادة اكتشافها بتقديمها في صورة جديدة أو بإدخال مادة عليها؛ فتصبح المادتان صورةً جديدة غيرة مسبوقة، وهذا كله أبدع فيه الفنان المسلم.

إن القول بالوحدة والتنوع في الفن الإسلامي إنما هو انعكاس لواقع حضارة امتدت من الصين إلى المغرب، ومن شمال آسيا إلى جنوبها، تنوع بشري هائل، هذا التنوع حمل معه اختلافًا في البيئة والموروث. ومن هنا؛ فإن الإسلام وفنونه في كل بقعة اكتسب خصائصها وموروثها، وعبر عن روحه عبر الفنون، لكن تستطيع أن نتلمس وحدة تجمع الفنون الإسلامية عبر هذه البقاع فالروح الصينية ظاهرة في الفن الإسلامي في الصين كما الروح الهندية ظاهرة في ذات الفن، ليكتسب روحًا أخرى في مصر وبلاد الشام ليكون له أفق مختلف في بلاد المغرب، فن لا ينفي التنوع البشري وتنوع القدرة الإبداعية، بل ويعطينا إحساسًا بأن هناك روحًا ما هي روح الإسلام ظاهرة في كل هذه الفنون التي هي تنوع خلّاق في روح مبدعه.

إن روح الفن الإسلامي من الصين للمغرب هي بمثابة تواصل بصري لحضارة قامت على مفاهيم مثل ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات/ ١٣]، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفواً فالتعارف هنا هو السعي إلى معرفة تنوع الإنسانية، ثم التعامل مع هذا التنوع وفق المعرفة المتعلقة بالقدرة على التفاعل مع هذا التنوع.

تجاوز الفنان المسلم فكرة تقليد الواقع إلى تجاوز هذا الواقع إلى التجريد وأحيانًا التجريد المطلق، وإلى خلط هذا التجريد الخاص بالطبيعة بالعناصر الهندسية، إلى إيجاد فردوس حالم من الزخارف اللامتناهية يعبر به أن جنة المسلم غير نهائية، وأن زينة الحياة الدنيا تعبر عن ذلك لتسمو بهذه النفس المطمئنة إلى عالم أكثر رحابة من ضيق الدنيا المحدودة، فكأن هذا الفن يعبر بهذه النفس إلى رحابة السمو الإنساني الروحاني.

إننا نرى هذا الفنان يعود بنا إلى الواقعية حين يخلط هذه الزخارف بالخط العربي الذي هو فن في ذاته، ولتعبر كلمات الخط العربي بالشعر أو النثر عن حكمة ما أو بالنص عن مالك القطعة الفنية، أو بالآيات القرآنية عن روح القطعة التي أبدعها كاستخدامه آيات سورة النور– للتعبير عن المشكاة على زجاج المشكاة ذاتها، أو أحاديث على المحاريب أو نصوص الإنشاء في المساجد.. وهكذا أصبح هذا الفن مع الزمن مركبًا تركيبًا يحتاج لمن يفك ألغازه، فتداخل الزخارف النباتية المجردة مع الهندسية مع الخط العربي، يزداد تركيبًا مع تداخل وتنوع المواد التي تستخدم أحيانًا بتراكيب متداخلة كتطعيم الخشب بالعاج والأبنوس،

اللذين يصبحان مواد هذه الزخارف المركبة، أو استخدام الذهب والفضة في تطعيم زخارف القطع النحاس فيصبح التركيب تركيبًا، ولنرى عمقًا للزخارف يحتاج من الناظر التأمل لكي يستوعب هذه القطعة، لذا فمشاهدة هذه القطع الفنية يوميًّا لا يولد إحساسًا بالملل بقدر ما يولد الرغبة في الفهم والتساؤل حول ماهية هذا الفن؟

عمل الفنان المسلم في إطار مشروع أعمّ هو الفن الذي يشبع رغبات المجتمع في التمتع بالجمال المتقن الصنعة. من هنا نستطيع أن نفهم تعريف ابن خلدون في المقدمة للصنعة: «ملكة في أمر عملي فكري»، هنا يربط ابن خلدون بين الموهبة (ملكة) والحرفة (عملي) والإبداع (فكري)، فقد كان يدرك هذه المعطيات وطبيعتها في مجتمع ممارسة الفنون، فالفنون لم تكن تُمارَس كفن لمجرد التعبير الفني، بل اندمجت في كل شيء يستعمله الإنسان في حياته[١].

أبو حيان التوحيدي – فيلسوف عاش في القرن ٤ هـ/ ١٠م – في كتابه «المقابسات» فنجده يدرك مبكرًا ماهية الصناعة ومدى ارتباطها بفكرة الإبداع والإتقان فيذكر: «احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بوساطة الصناعة الحاذقة، التي من شأنها استملاء ما ليس لها وإملاء ما يحصل فيها، استكمالًا بما تأخذ، وإكمالًا بما تعطي»[٢]. هذا النص يكشف أن الصناعة كمال للطبيعة بفعل حصول النفس الناطقة (المستخدمة للعقل في كل شيء يصدر عنها ومنها) على الصناعة الحاذقة، وهي ثمرة الجهد المبذول من تفكير يتحكم في أدواته. ومن خصيصة هذه الصناعة الحاذقة هو كونها متفتحة على ما تجود به النفس الناطقة عليها: فما ليس لها (الصناعة الحاذقة) يغدو سببًا حكيمًا في امتلاكه وفي إعادة إنتاجه[٣].

(١) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المالكي (ت ٨٠٨ هـ)، **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، مج. ١، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨): ٣٨٠–٣٨١.

(٢) أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي (ت [٤١٤ هـ])، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، ط. ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩).

(٣) زكي الميلاد، «الفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجمال»، **الفن في الفكر الإسلامي**، تحرير فتحي حسن ملكاوي (هرندن: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣): ٤١٥–٤٣٦.

الفن الإسلامي عاكس للصناعة الحرفية في الحضارة التي مثلها، لأجل ذلك ينحت هذا الفن تصوراته الجمالية من حدود العلاقة الحاصلة بين المدرك الحسي ومدركه التخيلي. فتكون عندئذ «الصناعة حاذقة» تبعًا للمهارة الذهنية/ البصرية التي يبديها الصانع في صنعته.

(تشكل الصورة وحُسن استقبالها في الوقت نفسه): الجمال والحسن حاضران بقوة عند فلاسفة الحضارة الإسلامية، هذا ما انعكس على التطبيق الفني، هذا السياق المعرفي تراه لدى إخوان الصفا على النحو التالي: «.. إن القوة الباصرة لا تشتاق إلا إلى الألوان والأشكال، ولا تستحق منها إلا ما كان على النسبة الأفضل، وهكذا القوة السامعة لا تشتاق إلا إلى الأصوات والنغم، ولا تستلذ منها إلا ما كان على النسبة الأفضل..»[٤]، هذا النص يركز على فكرة التناسب بوصفها معلمًا جماليًّا، يحدد الأداء الوظيفي الذي تضطلع به حاستا البصر والسمع على حدٍّ سواء – فالبصر لا يقرب إليه غير «الأشكال والألوان»، مثلما أن السمع لا يقرب منه غير «الأصوات والنغم» ويقع التفاضل في كلا الأمرين، في مراتب الحسن والطرب، إن بصريًّا أو نغميًّا، وربما يكون مرد هذه المزية الجمالية المستخلصة من وراء هذا التفاضل، الفارق بين إدراك بصري وآخر، أو بين إدراك سمعي وآخر كذلك[٥]. هنا يبرز لنا على الفور الإدراك البصري لدى الإنسان، هذا الإدراك الذي يصيغ رؤية الإنسان للحسن والقبح، لذا نرى ابن الهيثم في كتابه الرائد المناظر في نص علمي كان سابقًا عصره، حتى لنظريات النقد الفني المعاصرة، هنا نقرأ هذا النص المبدع: لابن الهيثم[٦] أن «المعاني الجزئية التي تدرك بحاسة البصر كثيرة، إلا أنها تنقسم بالجملة إلى اثنين وعشرين قسمًا، وهي: الضوء، واللون، والبعد، والوضع، والتجسم والشكل، والعظم، والتفرق، والاتصال، والعدد، والحركة، والسكون، والخشونة، والملامسة، والشفيف، والكثافة، والظل، والحُسن، والقبح، والتشابه، والاختلاف في جميع المعاني الجزئية، فهذه هي جميع المعاني التي تدرك بحاسة البصر، وإن كان في المعاني المبصرة شيء غير هذه المعاني، فهو يدخل تحت بعض

(٤) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، إعداد تامر عارف، مج. ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥): ٢٢٧.

(٥) زكي الميلاد، «الفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجمال»: ٤٤٣.

(٦) أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري (ت ٤٩٣٠ هـ)، **كتاب المناظر: المقالات: ١-٢-٣، في الإبصار على الاستقامة**، تحقيق عبد الحميد صبرة، السلسلة التراثية ٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣): ٢٣٠-٢٣١.

هذه، كالترتيب الذي يقع تحت الوضع، وكالكتابة والنقوش التي تدخل تحت الشكل والترتيب، وكالاستقامة والانحناء والتقعير التي هي من التشكل فهي تدخل تحت الشكل، وكالكثرة والقلة اللتين تدخلان تحت العدد، وكالتساوي والتفاضل الذين يدخلان تحت التشابه والاختلاف».

هنا نرى ابن الهيثم يلفت الانتباه إلى أن الأقسام التي تنضوي ضمن المدركات البصرية المذكورة، إنما هي مستويات جزئية تحدد الأبعاد الجمالية للإدراك بدرجات متباينة، إذ يقوم الجزء بتركيب الكل، انطلاقًا من المعطيات التي يوفرها الحقل الإدراكي البصري (بناء الصورة وفق هذه المعطيات البصرية). وإدراج الحسن والقبيح إلى جانب التشابه والاختلاف في رأي زكي الميلاد يعد مدركًا جماليًّا يلتفت إلى مواطن الإبصار الذاتية والتذوقية في رؤية الموضوع، ما الالتفات إلى الكتابة والنقش إلا مستوى تراتبي من تركيب الصورة[٧]، هنا نرى تراتبية الفن من البساطة إلى التركيب من العناصر النباتية البسيطة، إلى تركيبها، إلى تداخلها مع الأشكال الهندسية، إلى تداخلها لتكون أرضية للخط العربي على غرار الشريط الزخرفي الكتابي الرائع في الإيوان الكبير بمدرسة السلطان حسن في القاهرة، والذي يعود للعصر المملوكي.

الفنان المسلم نراه دائمًا حريصًا على الحركة وديناميكية الرؤية البصرية، بحيث يستغرق الإنسان في التأمل حين يشاهد إنتاج هذا الفنان، هنا تأتي جمالية هذا الفن الذي يتواصل الناظر إليه من خلال ترتيل وإيقاعات موسيقية بصرية، تحدثها الحركة الدائبة المتخيلة في ذهنية الناظر، حركة العناصر الزخرفية والهندسية المجردة المتخيلة لا تشبع الناظر لها من نظرة، بل يعود لها مرات، وفي كل مرة يتتبع تداخل هذه العناصر المفعمة بالحيوية، ويحاول الناظر إدراك ما تعبر عنه إنها تعبر عن الجنة التي لا نهاية لها، والنعيم المتواصل.

(٧) ميلاد، «الفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجمال»: ٤٤٦.

الزخرفة: علم من علوم الفنون التي تبحث في فلسفة التجريد والنسب والتناسب والتكوين والفراغ والكتلة واللون والخط، وهي إما وحدات هندسية أو وحدات طبيعية (نباتية –آدمية – حيوانية) تحورت إلى أشكالها التجريدية وتركت المجال لخيال الفنان وإحساسه وإبداعه حتى وضعت لها القواعد والأصول.

وقواعد الزخرفة هي الطريق الذي بواسطته وباتباعه يمكن وضع رسومات وتصميمات وموضوعات زخرفية وطبيعية وهندسية مأخوذة أو مقتبسة من الطبيعة على أسس سليمة من الناحية الفنية والعلمية. وقبل البدء في عمل أي تصميم (ما) يجب على المصمم أن يعرف ويضع أمامه دائمًا الخامة المستعملة والغرض من استعمالها والشكل النهائي والنسبة. لذا فإن من أهم قوانين قواعد الزخرفة: إنشاء الزخرفة، وتكوينها من الطبيعة. وهذه القوانين لا حصر لها.

إن الإنسان الذي خُلق في أحسن تقويم استمد من الخالق المبدع – إلى جانب اللغة – القدرة على التعبير، من خلال الأشكال الفنية، عن الحقائق والإدراك الحدسي، وقد جاء الإسلام ليذكر الناس بقوله ﷻ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات/ ٥٦]، كما جاء الإسلام كذلك بطرق ووسائل لتطوير القدرات الفنية بين المؤمنين واستخدامها لنشر العقيدة ولتقوية دعائم الحياة بين أفراد الأمة.

إن الناحية الجمالية، سواء كانت في الحياة الطبيعية كما صنعها الخالق ﷻ أو كانت من عمل الحرفيين المؤمنين، يمكن أن تكون حافزًا على الذكر وعبادة الله تعالى، وهذا ما يؤكد عليه القرآن الكريم والحديث الشريف؛ فكل آيات القرآن الكريم التي تصف في تناسق سهل ممتنع وبصورة رائعة جماليات الحياة الكاملة في الآخرة وفضل الله وكرمه الذي أغدقه على خلقه تثير في قلوب الناس قوة تدفعهم إلى الاستسلام للخالق الأوحد خالق كل جمال، وما الأحاديث مثل: «إن الله جميل يحب الجمال» و«الإتقان من التقوى» إلا تشجيع لأولئك الذين منَّ الله عليهم بموهبة فنية أن يوظفوها لخدمة عقيدتهم. إن عمل الفنانين والحرفيين هو ترجمة مُثُل الإسلام العليا إلى لغة جمالية قوامها أشكال ونماذج تظهر في الإبداع المعماري

الذي يزين أماكن العبادة أو الأواني المستخدمة في المنازل. منشأ هذا هو أن الفنانين المسلمين كانوا يجمعون في معظم الأحيان، بين الصناعة والفن الجميل، وأدركوا أن هذا التلازم بين الصناعة والفن أقوى في الحضارة الإسلامية منه في الحضارات التي سبقت الإسلام.

والمسئول عن هذا التلازم بين الصناعة والفن في الحضارة الإسلامية عوامل ثلاثة هي: أولًا: الهدف الأساسي الذي اتجه إليه الفن الإسلامي منذ وجوده، وهو تجميل هذه الحياة الدنيا، وثانيًا: نقابات الصناع[٨]، وثالثًا: وظيفة المحتسب أو الحسبة. فقد تسلم المسلمون من الحضارات السابقة عليهم شتى الصناعات بعد أن استوت على عودها من حيث التكتيك، ولكنهم سلموها للعالم بعد أن مزجوا بين هذا التكتيك الموروث وبين الزخرفة الجميلة، فحققت السلع الإسلامية جانبي المنفعة والجمال في آنٍ واحد. ومن هنا لم يفرق الفنان المسلم بين ما تخرجه يداه من أبنية شاهقة أو تصنعه من تحف صغيرة، يستوي عنده، من حيث الإتقان والتجميل، القصر المنيف والكوخ الحقير، والآنية المصنوعة من الذهب، والآنية المصنوعة من الطين، فكل شيء عنده ينبغي أن ينال حظه من التجميل حتى ولو لم يكن الجزء المزخرف ظاهرًا للعيان. وإذا كان الصانع نفسه هو الفنان الذي حرص على أن يلبس كل ما يصنعه مما غلا ثمنه أو رخص، جمالًا زخرفيًا يشيع الغبطة في النفس، ويبعث في القلب الرضا والانشراح. أما إذا كانت مهارة الصانع في الزخرفة دون مهارته في الصناعة فإنه يعهد بما يصنعه إلى فنان يحسن الزخرفة والتجميل.

اصطلح مؤرخو الفن من الأوروبيين على إطلاق اصطلاح الأرابيسك Arabesque على نوع معين من الزخرفة العربية التي عرفت عند العرب بالتوريق، سواء كانت تحمل بين طياتها زخارف نباتية أو كتابية أو حيوانية أو هندسية؛ لأن هذه الكلمة أصدق في الدلالة على هذا النوع من الزخرف الذي أبرز ما فيه هو ظاهرة النمو، والتوريق ما هو في الحقيقية إلا نمو وتكاثر. ولا تزال كلمة التوريق Touriquos مستعملة في اللغة الإسبانية حتى اليوم للدلالة على هذه الزخرفة. والتأمل في هذه الزخرفة يكشف لنا عن أنها تقوم أكثر ما تقوم على العناصر النباتية، ككرمة العنب بأغصانها الملتوية المتداخلة بعضها حول بعض بتناسق

(٨) محمد عبد العزيز مرزوق، **الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧).

وبصورة طبيعية. وقد وُجد شكل ورقة العنب في زخارف مبنى قبة الصخرة الشريفة في القدس وفي الجامع الأموي الكبير في دمشق، تلمح فيها تحويرًا عن الطبيعة مع ورقة كرمة العنب، وسعف النخيل، وثمرة الرمان، وكوز الصنوبر، وأنواع مختلفة من الزهور حولت كلها إلى أشكال مجردة متداخلة، هذا التجريد مقصود لذاته من غير شك، فلقد تعلم الفنان من القرآن الكريم أن هذا العالم المتغير، المتطور، مآله إلى الزوال المحتوم بمن فيه وما فيه ولا يبقى إلا الله وحده فهو الذي لا يلحق به فناء أو زوال، فلماذا يحاول الفنان المسلم أن يخلد بفنه ما هو محكوم عليه بالفناء؟ لماذا يرسم الوحدات الزخرفية كما هي في الطبيعة ما دامت هذه الصور سوف تزول يومًا؟ لماذا لا يعبث بصورة هذه الوحدات ويعطيها خلال عبثه بها صورًا جديدة، ويكون من أجزائها رسمًا يخضعه لأصول الجمال الفني؟ إن الهدف الحقيقي من الفن هو تجميل الحياة، لقد اندفع الفنان وهو يرسم الأرابيسك وراء خياله الخصيب ولكنه أخضع هذا الخيال إلى قوانين التوازن والتقابل والتماثل والإشعاع وهي جميعًا الأسس التي يقوم عليها فن الزخرفة، فخرجت زخرفة التوريق من بين يديه رائعة، تشدنا إلى الوقوف عندها كلما وقع النظر عليها.

التوريق

آيات القرآن الكريم تقدم لنا النبات كمرادف يعبر عن الحياة: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ﴾ [الأنعام/ ٩٩]، كما أكد القرآن الكريم ما تتسم به النباتات من جمال بقوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾ [ق/ ٧]، وقوله تعالى: ﴿ فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ﴾ [النمل/ ٦٠]، وحثنا القرآن الكريم على التدبر والتفكر في مخلوقات الله، ومنها النبات، في قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرعد/ ٣]، من هنا يستدعي الفنان المسلم النباتات في ذاكرته بصورة مستمرة ليدعها تعبر

عبر فنه بصور ومفردات مختلفة، هذا الحضور القوي للورقة النباتية جاء أحيانًا مقتربًا من الواقع باختصار بعض تفاصيلها إلى أن نصل لمرحلة اختزالها أو تجريدها في طرز سامراء الثلاث التي تعود للعصر العباسي، وامتد هذا إلى سعف النخيل ليتلاعب به في أشكال مختلفة.

هنا تظهر الأفـرع النباتية بما تملكه من قيم خطية، فهي قابلة للامتداد والتداخل والتشابك فيما بينها، ويمكن التحكم في أقطارها، وهي المحدد للتكوين الزخرفي، حيث تبرز الوريقات والزهور في إثراء اللوحة الفنية، وتختلط هذه اللوحة مع الأشكال الهندسية الخطية أو الدائرية لنرى تركيبًا وثراءً أكبر، ومن ثمَّ نرى إيقاعًا زخرفيًّا بمثابة نغم يخرج من عدة عازفين هي المكونات المختلفة للوحة، هذا الإيقاع المتناغم يولد راحة نفسية لدى متلقيه، من هنا فإن الراحة النفسية هي النتاج الحقيقي للفن الإسلامي. إن هذا الثراء ومعطياته من تشابك وتداخل نراه منفذًا على مواد مختلفة من جصّ وخشب ونحاس وغيرها.

إن جولة واحدة بين روائع التراث الإسلامي تكشف عن ثراء الزخرفة الإسلامية، منذ عصور مبكرة، نرى ذلك خاصة في قبة الصخرة وفسيفسائها ٧٢ هـ/ ٦٩١ م، وهي أول صرح تم بناؤه في الإسلام، كسيت الأعمدة والجدران الداخلية والخارجية لقبة الصخرة بالفسيفساء الخضراء والزرقاء والذهبية، وكذلك بقطع الصدف اللامع وعرق اللؤلؤ، وبتربيعات المرمر الملون. أما الدعامات وأكتاف الأعمدة فخطت بألواح من النحاس والبرونز المطروق ذي الزخرف البارز على شكل شريط من عناقيد العنب وأوراقه ذات الرؤوس الخمسة، وهي أحد أهم عناصر الزخرفة الإسلامية المبكرة.

والفسيفساء: قطع صغيرة إما من الحجارة أو الزجاج أو المرمر أو الفخار تلون بألوان مختلفة، وتصف الواحدة بجانب الأخرى لتشكل إما صورًا أو لوحات أو أشكالًا هندسية جميلة، وتستعمل لتزيين أرض المباني وجدرانها، وضمت قبة الصخرة فسيفساء زجاجية ملونة لها بريق الجوهر، وقد خُلِطت معها قطع من الصدف اللامع والأحجار شبه الكريمة، أحد هذه التصاميم مزهرية كبيرة تخرج منها زهور مرصعة وحولها إطار من نجوم مثمنة محاطة بدوائر، وقد ظهر شكل النجمة المثمنة لأول مرة في الفن الإسلامي في زخارف قبة الصخرة، وهي عبارة عن مربعين متداخلين يدخل الواحد في الآخر بحيث يشكلان نجمة

ذات ثمانية رؤوس. وقد كان للأشكال الهندسية المختلفة من المربع إلى المثلث والمعين، والمخمس، وغيرها دور مهم في الزخرف العربي إذ أصبحت أساس الأشكال الزخرفية العربية الإسلامية.

الجديد الذي نلمسه في قبة الصخرة هو استخدام الخط كعنصر زخرفي، كان الخط العربي وسيلة للعلم، ثم أصبح مظهرًا من مظاهر الجمال يفور بالحياة ويجري فيه السحر، وما زال ينمو ويتحسن ويتنوع ويتعدد حتى بولغ في أساليب التحويرات الجزئية في حروفه أو أجزاء حروفه المفردة والمركبة، فاعتبروه بهذا التحوير نوعًا من الزخرفة، وبلغت أنواعه بهذه التفنينات الكمالية في العهد العباسي عند السلاجقة والأتابكة والمغول والتركستانيين نحو ثمانين نوعًا أو تزيد، وهذا بطبيعة الحال ترف فني لم تبلغه أية أمة من الأمم.

أثرى الخط الكوفي أنواعًا عديدة من العمائر والفنون الإسلامية، وكانت له السيادة حتى العصر العباسي حين بدأ الخط النسخ ومشتقاته في مزاحمته السيادة الفنية، ومن أهم صور الخط الكوفي: الكوفي البسيط الذي لا زخرف فيه، والكوفي المورق أي المنقوش على أرضية بها زخارف نباتية، والكوفي المزهر أي الذي تخرج من حروفه فروع نباتية بها أزهار، والكوفي المضفور، أي الذي تشتبك فيه الألف مع اللام على هيئة ضفيرة.

أما أنواع الخطوط الأخرى كالنسخ والثلث، فقد أبدع فيها الخطاط حتى صارت تمتزج كما في المعادن المملوكية بالأشكال النباتية والحيوانية. ولعلنا نستطيع أن نتوقف عند الخط الغباري، وهو صورة مصغرة من خط النسخ ولكنها في الحقيقة صورة غاية في الدقة والصغر كما يدل اسمها، فهو كما يفهم من هذا الاسم صغير كأنه الغبار Dust script ويكفي لتصوره أن نعرف أن بعض الخطاطين الذين أجادوا كتابته قد نقشوا القرآن الكريم على حبة من الأرز، وبعضهم نقشه على بيضة دجاج.

وأما الخط المثنى أو الكتابة المنعكسة أي التي تقرأ طردًا عكسًا فهو نوع من الخط يكشف عن مهارة الخطاط وعبقريته، إذ هو يكتب العبارة الواحدة مرتين بحيث يمكن قراءتها من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين، وهو يمزج بين حروفها. وإذا كان الفنانون

المسلمون ولعوا بتقليد الخزف الصيني وزخارفه حتى أبدعوا في هذا المجال بصورة غير مسبوقة، فإنه في الحقبة العثمانية نرى عودة مرة أخرى إلى الطبيعة من خلال زخرفة الأواني الخزفية، بأشجار السرو، وأزهار القرنفل والياسمين وزهرة اللالة، ولونوا الأواني بألوان فضلوها على غيرها مثل الزيتوني، والفيروزي، والأرجواني والأحمر الطماطمي.

الألوان

في مجال الحضور يتمتع اللون الأزرق بموقع مركزي في الفن الإسلامي لأنه يشير إلى أنهار الجنة، كما إلى السماء، فأنهار الجنة الأربعة التي تسيل لمياه عذبة نقية زرقاء، هي المبتغى الأقصى لمؤمن، كذلك هو لون السماء الأزرق، الذي تصبو النفس من خلاله إلى ملاقاة وجه الخالق، فاللون الأزرق هو اللون السماوي بامتياز، القائم فوق الرؤوس، في داخل المساجد كما خارجها، ومن خلاله ينشد الناظر ملاقاة هذا العالم السماوي الموعود والبعيد الذي يستحضره رمزيًّا اللون.

أما اللون الأخضر فهو لون الطبيعة، وهو لون الجنة أيضًا، يريح الناظر لكونه يرتبط بأرض زاهرة وعامرة، من دون أن يشير الفنان إلى دلالة هذه الأرض المادية، فهو بتجريده للون إنما يجرد نظر المشاهد، فاتحًا أمامه باب التأمل بما هو قائم ما بعد هذا اللون، علمًا بأن ترميز اللونين الأزرق والأخضر في الفن الإسلامي يبقى ترميزًا لا يشير إلى محسوسات أو مدلولات مادية أو تاريخية، الأمر الذي يضعه خارج دائرة الرمزية كمنهج يقوم على نظرية فنية متكاملة.

أما اللون الذهبي فهو أيضًا لون محبب في الفن الإسلامي لأنه لون استثنائي ومميز، لا وجود له في الطبيعة، فلمعانه يضاف إلى فرادته، لذلك اختاره الفنانون لتزيين المصاحف[٩].

(٩) فردريك معتوق، **سوسيولوجيا الفن الإسلامي**، سلسلة اجتماعات عربية ٨ (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٧): ٤٤–٤٥.

هذه الألوان الثلاثة تشير إلى دلالات عديدة في حياة المسلم، فضلًا عن حضور مميز للون المركزي الأبيض. وللزخارف الجصية تلون صافٍ يعبِّر عن الجمال بقوة كما في الزخارف الجصية بقصور الحمراء، ونراه في تاج محل في حشمة تعبر عن الحياة الفانية تجعلك تحب الآخرة.

إن ما سبق يشير إلى أن الجمال في الفن الإسلامي، هو جمال هادئ ومعبر بقوة، لذا فهو يتسرب بهدوئه إلى النفس الإنسانية ليطهرها، كما تطهر الأفعال الحسنة النفس من السيئات، لذا فإن هذا الفن غيابه يؤدي لشيطنة هذه النفس، وانسحاب الجمال من داخلها، إن جوهر الفن هو الجمال، والجمال بحكم طبيعته يمثل الحقيقة في ظاهرها وباطنها، وفي حديث من الأحاديث المتواترة عن الرسول ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»، ومن ثم فإن الجمال صفة إلهية تنعكس في كل ما هو جميل على الأرض من خلق الله ﷻ.

إن تاريخ الزخرفة في الفن الإسلامي يعكس فلسفة التصور الإسلامي للكون، ويقدم روح التسامح الإسلامية التي استوعبت فنون الشعوب السابقة، وأعادت إنتاجها، وأبدعت وأضافت عليها، كما أثرت في الفنون الغربية حتى صارت هي أصل التجريد فيها، وألهمت فنانين غربيين برؤى واضحة، بل وصارت الزخرفة الإسلامية هي منشأ العديد من المذاهب الفنية المعاصرة، وإن غاب أصلها مع بعد الزمن والتعددية المذهبية.

كانت المحاكاة أول حلقة في حلقات التأثر الأوربي بالزخرفة العربية، ثم أخذ الفنانون الأوروبيون يكتشفون رويدًا رويدًا أساليب فنية جديدة، ويصوغون الزخارف بروح مجددة، ويلبسونها صبغة أوروبية، ولكنها ظلت تشف عن مصادرها العربية.

ولعل أبرز مثال لذلك هو نابغة عصر النهضة ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci، فلقد أقبل على دراسة الزخرفة الإسلامية إقبالًا يبرهن على مدى الأهمية التي كانت تلك الزخرفة مكتسبة لها في ذلك العصر. وفي كراساته نماذج عديدة من زخارف الأرابيسك. ومثال آخر، الفنان الإيطالي فرانشسكو بلليجرنيو Francesco Pellegrino الذي ألّف كتابًا في أوائل القرن السادس عشر يوازن فيه بالرسم بين الزخرفة الإيطالية والزخارف العربية، ويبرز

فيه الأهمية التي كانت تحظى بها هذه الزخارف في الأوساط الفنية. وانتشرت بعد ذلك مراجع النماذج الزخرفية بفضل الطباعة وأخذ رجال الفن في أوروبا يستلهمون الزخارف منها، حتى استطاع المصور هولباين Holbein أن يبتكر زخارف مستوحاة من التوريق الإسلامي، ومنذ ذلك ظهر اصطلاح الأرابيسك في أوروبا.

مراجع للاستزادة

- إبراهيم، جمال عبد الرحيم. **الفنون الزخرفية الإسلامية في العصرين الأيوبي والمملوكي**. د. م. ٢٠٠٠.
- الباشا، حسن. **موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية**. الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩.
- بن نايف، وجدان علي. **الأمويون العباسيون الأندلسيون**. التعريف بالفن الإسلامي ١. عمان: الجمعية الملكية للفنون الجميلة، ١٩٨٨.
- بهنسي، عفيف. **أثر الجمالية الإسلامية في الفن الحديث**. دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨.
- بهنسي، عفيف. **النقد الفني وقراءة الصورة**. دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨.
- حسين، محمود إبراهيم. **الزخرفة الإسلامية: الأرابيسك**. القاهرة: المطبعة التجارية الحديثة، ١٩٨٧.
- حسين، محمود إبراهيم. **موسوعة الفنانين المسلمين**. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٧.
- حسين نصر، سيد، معد. **الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية**. ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي. جدة: مكتبات عكاظ، ١٩٨٤.
- حميد، عبد العزيز، وصلاح العبيدي، وأحمد قاسم. **الفنون الزخرفية العربية الإسلامية**. [بغداد]: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة بغداد، [١٩٨٢].
- داغر، شربل. **الفن الإسلامي في المصادر العربية: صناعة الزينة والجمال**. الكويت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.
- محمد، سعاد ماهر. **الفنون الإسلامية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- مرزوق، محمد عبد العزيز. **الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

فقه العمران: فلسفة العمارة الإسلامية

الدكتور خالد عزب
(رئيس قطاع المشروعات والخدمات المركزية – بمكتبة الإسكندرية)

لم تكن العمارة الإسلامية مجرد مبانٍ تُشَيَّد أو أسوارًا وزخارف تقاوم جور الزمان، بل تعبيرًا أوسع عن فلسفة فقهية أوسع تأخذ في اعتبارها ضرورة العمران والاجتماع البشري في سياقات مكانية وطبوغرافية وسكانية مختلفة ومتنوعة. وبشكل عام يمكن القول إن البناء في الإسلام كان يعبر عن معنيين:

الأول: القوة: وهذه الصفة من صفات الإسلام، فكل عمل يقوم به المسلم ينبغي أن يكون متقنًا، والقوة أساس الإتقان، ففي المعاملات بين الناس ينبغي أن يكون العمل متقنًا، فمن يصنع لآخر شيئًا يجب عليه أن يتقن صنعته، ولا يتأتى الإتقان إلا من قوي في عمله وخبرته، وقد أكد ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «رحم الله من عمل عملًا وأتقنه»[1]. وقوله: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه»[2]. وقد أكد الرسول على ضرورة القوة في المبنى، وفي ذلك روى طلق بن علي التميمي قال: قدمت على النبي ﷺ وهو يبني مسجده والمسلمون يعملون فيه معه وكنت صاحب علاج وخلط طين فأخذت المسحاة أخلط الطين ورسول الله ينظر إليّ ويقول: «إن هذا الحنفي لصاحب طين»، وفي قول آخر إنه قال: «دعوا الحنفي والطين فإنه أضبطكم للطين». فدل ما سبق على أن القوة شرط في البناء ليس لأن ذلك واجب باعتباره عملًا ينبغي إتقانه فحسب، بل لأن القصد منه الحفظ والستر ودرء الخطر.

---

(١) **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، مراجعة أحمد القلاش، مج. ١، ط. ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣): ٥١٣.

(٢) المرجع السابق.

الثاني: البناء للجمال: فيفترض في المسلم أن يهتم بمظهره وملبسه لأن الإسلام دين جمال، ودين طهارة، فالمسلم يعبد إلهًا واحدًا ومن أسمائه الحسنى الجميل، ويدل ما سبق على أن الجمال مطلوب في البناء والعمران كما هو مطلوب في الثياب وغيرها، وجمال البناء يبدو في تناسقه وترتيبه حسب عرف الزمان والمكان ما دام أنه محمود في ذاته وغاياته[٣].

ارتبط فقه العمران بإطارين حاكمين له من الناحية الفكرية:

الإطار الأول: هو السياسية الشرعية، وهي السياسة التي يتبعها الحاكم في المجال العمراني، سواء كانت تتعلق بالأمور السياسية العامة، أو بالعمران مباشرة وكلاهما يترك أثره على العمارة.

الإطار الثاني: هو فقه العمارة، والمقصود بفقه العمارة مجموعة القواعد التي ترتبت على حركية العمران نتيجة للاحتكاك بين الأفراد ورغبتهم في العمارة، وما ينتج عن ذلك من تساؤلات، يجيب عنها فقهاء المسلمين، مستنبطين أحكامًا فقهية من خلال علم أصول الفقه. ويمتد ذلك إلى فقه المياه في الحضارة الإسلامية.

جاءت تساؤلات المسلمين للفقهاء في هذا المجال لرغبتهم في تشييد عمائر تتناسب مع قيمهم وحضارتهم، وتراكمت أحكام الفقهاء بمرور الزمن لتشكل إطارًا قانونيًّا لحركة العمران في المجتمع يلتزم به الحكام والمحكومون على السواء.

وتمثل رؤية السياسة الشرعية للعمارة أو العمران إطارًا عامًّا حاكمًا يتناول الكليات، وليس له علاقة بالجزئيات، وهو يتداخل مع فقه العمارة في العديد من نقاط التماس نتيجة لارتكاز فقه العمارة على أسس شرعية وقيم حضارية خاصة بالأمة الإسلامية.

ففقه العمارة الإسلامية لديه كليات، على السياسة الشرعية احترامها وإن كان القائمون على السياسة يتجاوزون هذه الكليات لاعتمادهم على السلطة في تنفيذ رغابتهم، فالسياسة تقوم على سلطة الدولة التي تسعى إلى تنفيذها. بينما فقه العمارة يقوم على المجتمع الذي يسعى إلى الحفاظ على قواعد فقه العمارة وتنفيذها كما يراها الفقهاء.

(٣) عبد الرحمن بن حسن النفيسة، «مسئولية المهندسين والبنائين»، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة** ٦، العدد ٢٢ (١٩٩٤): ١٨٤.

وحظيت السياسة الشرعية بمؤلفات لا حصر لها، كان أبرزها مقدمة ابن خلدون، والتي تعد إلى اليوم أنضج ما كتب في هذا المجال، وهناك مصادر لا حصر لها من التراث السياسي تتناول ضمن أبوابها علاقة السياسة الشرعية بالعمران. خاصةً عمارة المدن والشروط الواجبة فيها[٤].

ولم يحظَ فقه العمارة في المقابل بمؤلفات كالتي حظيت بها السياسة الشرعية، ومردُّ ذلك إلى أن فقه العمارة علم تطبيقي ارتبط بالمجتمع، ولم يرتبط بالسلطة. وبالتالي كان الجدل الدائر حوله ضمن كتب الفتاوى والنوازل، ولم يستقل بمؤلفات إلا بعدد محدود مقارنة بمؤلفات علم السياسة الشرعية[٥].

الإطار الأول

تقوم السياسة على الفاعلية الحركية للحاكم والتي يسعى من خلالها إلى تحقيق مصالح المحكومين، وتنبَّه فقهاء السياسة الشرعية إلى ذلك، فذكروا بأن «للسلطان سلوك سياسة، وهي الحزم عندنا، ولا تقف على ما نطق به الشرع»[٦].

وهو الأمر الذي فصله ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف السابق من خلال إحدى مجادلاته مع فقيه شافعي قال: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» فردَّ عليه: بأن السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع: أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[٧].

(٤) نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، تقديم منى أبو الفضل، سلسلة المنهجية الإسلامية ٧ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤).

(٥) خالد عزب، **فقه العمارة الإسلامية** (القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٩٩٧).

(٦) صالح المحمد الخالد الرشيد، **أبو الوفاء بن عقيل، حياته واختياراته الفقهية**، مج. ٣ (رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر. كلية الشريعة والقانون، ١٩٧٩): ٧٠١.

(٧) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي زيد الدين الزّرعي الدمشقي الحنبلي (ابن قيم الجوزية، ت ٧٥١ هـ)، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مج. ٤ (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩): ٤٦٠–٤٦١.

كما يترابط معه تعريف ابن نجيم الحنفي في البحر الرائق «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يَرِد بها دليل جزئيّ»[٨].

ومن هذه التعريفات يمكن الوصول إلى مضمون السياسة وجوهرها في النقاط التالية:

- إن شرعية السياسة تستند في حد ذاتها إلى ضرورتها المبدئية، قبل أي معنى لبناء شرعيتها على أساس القبول الفردي أو الجماعي.
- إن العلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقات فردية بقدر ما هي تعبير عن علاقات جماعية: فرد بجماعة وجماعة بجماعة.
- إن السياسة بجوهرها لا تنفصل عن مقصدها وغاياتها، فتصبح غاياتها غايات بوسائل[٩].

فإذا ما حاولنا تطبيق تلك الأسس في رؤية السياسة الشرعية لأمكننا مجددًا التأكيد على عدة عناصر أساسية تشكل الدلالات الاصطلاحية لمفهوم السياسة الشرعية منها، أن السياسة تقوم على فقه المصالح فيما لا نصَّ فيه. فإن أساس السياسة هي المصلحة المعتبرة. وهي فاعلية حركية تستهدف التوافق مع مضمون الشرع[١٠]. والسياسة إذن تخضع لرؤية الحاكم لمصلحة الأمة المرتبطة بضوابط شرعية. وفي هذا الإطار نستطيع أن نستقرئ رؤية علماء السياسة الشرعية لدور الحاكم في المجال العمراني.

---

(٨) زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر المصري (ابن نجيم المصري، ت ٩٧٠ هـ)، **البحر الرائق: شرح كنز الدقائق**، مج. ٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧): ١١، ٧٠. «و لم أرَ في مشايخنا تعريف السياسة. وقال المقريزي في الخطط: يقال ساس الأمر سياسة بمعنى قام به، وهو سائس من قوم ساسه وسوس، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. والسوس: الطبع والخلق. فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رسمت بأنها «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وقد صنف العلماء في السياسة الشرعية كتبًا عديدة. والنوع الآخر: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. كما علق ابن عابدين في «منحة الخالق على البحر الرائق» أن المؤلف ذكر في باب حد الزنا: أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها. وإن لم يَرِد بها دليل جزئي. ولفت محيي الدين قاسم، أن هذا التعريف لم يرد في كتاب السياسة الشرعية لابن نجيم الحنفي، انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد الحسيني العبيدي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ)، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: المعروف بالخطط المقريزية**، مج. ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧): ٤؛ زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد ابن محمد بن بكر المصري (ابن نجيم المصري، ت ٩٧٠ هـ)، **السياسة الشرعية**، المكتبة الأزهرية، مجموعة ٢٦٩، ٢٨٧ (رقم الحفظ ٤٩٦)؛ محيي الدين محمد قاسم، **مفهوم السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧): ٧٧–٧٨.

(٩) المرجع السابق: ٨٥.

(١٠) المرجع السابق: ٨٦–٨٨.

وضع الماوردي ضوابط عامة لمواطن الاستقرار، بمعنى أنه لا يمكن اعتبار المكان صالحًا للاستيطان ما لم يتضمن هذه الضوابط، حددها عند حديثه عن المقصود بالمصر أي المدينة، حيث يذكر أن المقصود بالمصر خمسة أمور:

أحدها: أن يستوطنها أهلها طلبًا للسكون والدعة.

الثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة.

الثالث: صيانة الحريم والحرم من انتهاك ومذلة.

الرابع: التماس ما تدعو إليه الحاجة من متاع وصناعة.

والخامس: التعرض للكسب وطلب المادة[١١].

إن المتأمل لهذه الضوابط يجدها صالحة لكل زمان، فإنك لا تجد موطنًا صالحًا للاستقرار يخلو من هذه الضوابط الجامعة المانعة لأنها تشمل السكون، وحفظ الأموال، وحفظ الحرمات، والتماس الصناعة والحاجات الأساسية، وأخيرًا طلب الكسب والسعي لطلب مواده؛ لهذا فقد غطى الماوردي الحياة الاجتماعية، والاقتصادية والأمنية، ولهذا تجده يجزم بأن المكان الذي يخلو من هذه الضوابط لا يصلح لاستقرار الإنسان[١٢] كما في قوله: «فإن عدم فيها أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار وهي منزل قيعة ودمار»[١٣].

(١١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر: في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان، مراجعة حسن الساعاتي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١): ١٦١.

(١٢) وليد عبد الله عبد العزيز المنيس، «الحسبة على المدن والعمران»، **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية** ١٦، العدد ١٠٦ (١٩٩٥): ٤٦–٤٧.

(١٣) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**.

حدَّد علماء السياسة الضوابط الواجب مراعاتها من قبل الحاكم عند اتخاذ المدن والحواضر وإنشائها وفقًا لشروط دقيقة، من هذا ما ذكره ابن خلدون في شروط اختيار مواضع المدن وهي:

١- أن تحاط بسور يدفع المضار عنها.

٢- أن تحتل موضعًا متمنعًا من الأمكنة على هضبة أو على نهر أو باستدارة بحر...إلخ.

٣- مراعاة الموقع الذي يتمتع بطيب الهواء للسلامة من الأمراض.

٤- جلب الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة.

٥- طيب المراعي لسائمتهم.

٦- مراعاة المزارع، فإن الزروع هي الأقوات(١٤).

وهذه الضوابط تتيح لأي مدينة أن تنمو وتتطور. وقد فصَّل ابن الأزرق ما تحدَّث عنه ابن خلدون، فأشار إلى أن ما يجب مراعاته في أوضاع المدن أصلان مهمان: **الأول**: دفع المضار، وجلب المنافع، ثم يذكر أن المضار نوعان: أرضية، ودفعها بإدارة سور على المدينة، أو وضعها في مكان ممتنع أو محصن طبيعيًّا. حتى لا يصل إليها العدو. والنوع الثاني من المضار سماوي، ودفعه باختيار المواضع طيبة الهواء؛ لأن ما خبث منه بركوده أو تعفن بمجاورته مياهًا فاسدة، أو منافع متعفنة، أو مروجًا خبيثة، يسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، كما هو مُشاهَد بكثرة.

ويضرب لذلك مثلًا بفاس التي كانت عند استعادة العمران بإفريقية كثيرة السكان، فكان ذلك معينًا على تموج الهواء وتخفيف الأذى منه، فلم يكن فيها عفن ولا مرض، وعندما خف ساكنوها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها فكثر العفن والمرض. ويضرب

(١٤) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المالكي (ت ٨٠٨ هـ)، **مقدمة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (الإسكندرية: دار ابن خلدون، [-١٩٩]): ٢٤٤-٢٤٥.

مثلًا عكسيًّا ببلاد أخرى وضعت، ولم يراعَ فيها طيب الهواء، وكانت أمراضها كثيرة لقلة ساكنيها وعندما كثروا انتقل حالها من ذلك، كدار الملك بفاس لهذا العهد المسمى «فاس الجديد» وكثير من ذلك في العالم(١٥).

والأصل الثاني: وهو جلب المنافع يتأتى بمراعاة أمور منها: توفُّر الماء كأن يكون البلد على نهر أو بإزائه عيون عذبة؛ لأن وجود الماء قريبًا من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية. وطيب المراعي للسائمة وقربه، إذ لا بُدَّ لذي قرار من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ومتى كان المرعى الضروري لها كذلك؛ كان أوفق من معاناة المشقة في بعده، وقرب المزارع الطيبة لأن الزرع هو القوت، وكونها كذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله، والشجر للحطب والخشب، فالحطب لعموم البلوى به وقود النيران والخشب للمباني – وكثير مما يتحصل فيه ضروري أو كمالي، وقربه من البحر لتسهل الحاجة القصية من البلاد النائية، ولا خفاء في أن هذه الأمور تتفاوت بحسب الحاجة وما تدعو إليه ضرورة الساكن(١٦).

وإذا كان ما ذكره ابن خلدون هو شروط تتعلق بالموضوع، فقد انتقل ابن أبي الربيع بنا إلى دور الحاكم في تخطيط المدينة، ونراه يحدد هذا الدور بدقة شديدة، فهي بالنسبة للحاكم مسئوليات عليه تنفيذها. ولخَّصها ابن أبي الربيع في ثماني نقاط هي:

الأولى: أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف.

الثانية: أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق.

الثالثة: أن يبني فيها جامعًا للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها.

الرابعة: أن يقدر أسواقها بكفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب.

الخامسة: أن يميز قبائل سكانها بأن لا يجمع أضدادًا مختلفة متباينة.

(١٥) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي الغرناطي (ابن الأزرق، ت ٨٩٦ هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي شامي النشار، مج. ٢ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨): ٧٦٤.

(١٦) المرجع السابق: ٧٦٥–٧٦٦.

السادسة: إن أراد سكناها فليسكن أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كنفًا له من سائر جهاته.

السابعة: أن يحوطها بسور؛ خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة.

الثامنة: أن ينقل إليها من أهل الصنائع بقدر الحاجة لسكانها[١٧].

يتضح من كلام ابن أبي الربيع المتوفى سنة ٢٧٢ هـ/ ٨٨٥ م مدى الفهم المقرون بالتحليل المنطقي في أسس إنشاء المدن، ففي سوق المياه للمدينة للشرب، لتسهيل مهمة الحصول عليه «دون عسف» دليل على وصول المخطط الحضري إلى مرحلة الحرية في اختيار الموقع المدني متخطيًا ما يسمى بالحتمية الطبيعية Determinism التي تحتم على المخطط أن يبني مدنه بالقرب من وديان الأنهار والمواقع ذات الثروات الطبيعية[١٨].

- الماء هو عصب الحياة وعامل لنشوء الحضارات، في حالة توفره، كما أنه عامل من عوامل انتهائها في حالة ندرته، ولذا فابن أبي الربيع يشترط على الحاكم لعمارة المدينة، التي قد يكون موقعها بعيدًا عن مصادر المياه، أن يجلب الماء إليها، وهو ما حدث فعلًا في العديد من المدن الإسلامية، فقد جلب المسلمون الماء إلى مدينة مدريد من تلال بها مياه جوفية، تبعد عن المدينة بما يتراوح بين سبعة واثني عشر كيلو مترًا، وذلك في قنوات تجري بها المياه في انحدار متدرج، يسمح بجريان الماء إلى المدينة. ويتراوح الفرق بين ثمانية ومائة متر. ولذا لم يكن من الغريب أن يطلق الأندلسيون على مدينتهم الجديدة لفظًا مثل (مجريط)، وهو مركب من كلمة مجرى العربية، ومن تلك النهاية اللاتينية الدارجة (... يط)، التي تدل على التكثير، فمعنى الكلمة إذن (المدينة التي تكثر فيها المجاري)، والإشارة هنا إلى المجاري أو القنوات المائية الجوفية، التي كانت تحمل الماء إلى سكان المدينة. لقد عانت جدة من ندرة المياه كثيرًا فحينما زارها المقدسي وصفها بأنها (عامرة، أهلها أهل تجارات ويسار.

(١٧) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت ٢٧٢ هـ)، **الفلسفة السياسية عند أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق ناجي التكريتي، ط. ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠): ١٩٢.

(١٨) وليد عبد الله عبد العزيز المنيس، «التفسير الشرعي للتمدن»، **الجمعية الجغرافية الكويتية**، العدد ٦٢ (فبراير ١٩٨٤): ٢٢.

وأهلها في تعب من الماء، وفي منتصف القرن الخامس الهجري قدم ناصر خسرو إليها وأشار إلى عدم وجود الأشجار والزرع بها رغم ازدهارها العمراني، وسبب ذلك قلة الماء، وفي العصر المملوكي الجركسي حينما ولي عليها قنصوة الغوري عُني بحل مشكلة المياه الخاصة بها، فجلب الماء من المناطق الغربية لجدة، وهو ما ساعد على ازدهار المدينة. وفي قلعة الجبل التي شيدها صلاح الدين الأيوبي في القاهرة، قد تم حفر بئر بعمق تسعين مترًا في الصخر لجلب المياه إلى القلعة، يتكون البئر من بئرين غير مستمرين على الخط العمرودي نفسه ومتساويين في العمق تقريبًا، ولذلك سميتا بالبئرين عند بعض المؤرخين. تبلغ مساحة المقطع الأفقي للبئر السفلية ٣ و٢ متر مربع، في حين إن مساحة مقطع البئر العلوية خمسة أمتار مربعة، وقد احتيج إلى هذا المسطح في البئر العلوي لأجل تأمين نزول الثيران اللازمة لتدوير الساقية المركزة في قعر المهوى الأول والتي تسحب المياه من قعر المهوى الثاني إلى منسوبها، في حين يقوم زوج آخر من الثيران بتدوير ساقية ثانية مركزة في أعلى البئرين مهمتها رفع الماء من منسوب الساقية الأولى إلى سطح الأرض. ولعل أكثر المظاهر إدهاشًا في تصميم وتنفيذ هذه البئر العلوية هو رقة الجدار الحجري المنحوت، والفاصل بين مهوى البئر وممر الثيران المنحدر إلى أسفل البئر، وقد قيست سماكته في بعض الأماكن ولم تتجاوز العشرين سنتيمترًا.

– أما الشوارع فيرى ابن أبي الربيع أن تقدَّر بصورة تناسب الاستخدام البشري، ووسائل النقل المتاحة آنذاك، والتي كانت إما على الدواب أو بواسطة الإنسان. وإذا حدثت طفرة في وسائل النقل كالتي بدأت في العصر الحديث وصاحبها انتشار استخدام العربات التي تجرها الخيول ثم السيارات، فيجب أن تتناسب الشوارع مع وسيلة النقل وطبيعة استخدامها في كل عصر؛ ولذا فإن من درسوا المدن الإسلامية وعابوا عليها ضيق شوارعها، درسوها من منظور المتطلبات المعاصرة لحركة النقل، فلم يراعوا طبيعة العصر الذي شيدت فيه هذه المدن.

- أما اشتراط المركزية في مواقع المساجد، فهذا غاية في اختيار الموقع المناسب لمرفق يستخدمه الناس خمس مرات في اليوم، فالمركزية تسهل الوصول إليه من جميع الأماكن المحيطة، بمسافات متقاربة نوعًا ما. ولعل اختيار قلب المدينة ليكون مسجدها، يعود كذلك إلى المكانة التي يحتلها الإيمان في قلب كل مسلم. وأن المسجد الجامع كذلك يمثل العلاقة الترابطية بين كافة أنحاء المدينة، فكما تحتل الكعبة مركز العالم الإسلامي، ويتوجه إليها المسلمون خمس مرات في اليوم لأداء الصلاة، فإن المسلمين يتوجهون إلى المسجد الجامع في قلب المدينة لأداء الصلاة.. ولعل الفارق بين المسجد الجامع ومساجد الصلوات الخمس، يعود إلى أن المسجد الرئيسي هو الجامع لشمل المدينة كل يوم جمعة، في خطبة أمير المدينة التي عادة ما تحمل مغزى سياسيًّا واجتماعيًّا.
- أما شرط تقدير الأسواق بكفايتها، فيدل على أمور كثيرة منها: ألا تزيد عن حاجة السكان، فتنهار الأسعار، وتبور البضائع، وألا تقل أيضًا عن الحاجة فترتفع أسعارها. كما أن في ذلك إشارة لتحديد الحجم المناسب للأسواق بصورة تناسب حجم السكان(١٩).
- أما شرط تمييز قبائل ساكنيها، وخطورة خلط الأضداد في القطاع السكني في المدينة. فهذا غاية العبقرية في التخطيط الإسكاني المبني على الفهم الدقيق للأجناس البشرية. بمعنى آخر هو يحرص على إيجاد ما يسمى بالانسجام العرقي الحضري Ethno-urban homogeneity، ونبذ التضاد العرقي الحضري Ethno-urban hetrogene، لأنه سيؤدي بالتالي إلى التكتل Segregation وتحويل المدينة إلى بقاع عرقية موزعة توزيعًا غير منسجم Groups of diversity. وفي الواقع إن الكثير من المخططين المعاصرين لم يعيروا هذه الظاهرة اهتمامًا كثيرًا في خططهم المدنية، مما أدى بالتالي إلى عودة السكان مرة أخرى إلى الهجرات الداخلية وراء القرابة العرقية والعائلية.

(١٩) المرجع السابق: ٢٢.

– أما شرط إحاطة المدينة بسور، فهذا من خصائص المدن قبل الثورة الصناعية، حيث كانت الأسوار تؤدي وظيفتين رئيسيتين؛ الأولى: حفظ المجتمع الداخلي كأسرة واحدة، وهذا مصداق قول ابن أبي الربيع: «لأنها بجملتها دار واحدة».. والوظيفة الأخرى: الحماية، وذلك نظرًا لمحدودية السلاح آنذاك وكثرة الحروب، وخاصة في المدن الحدودية. وسنجد أن العديد من المدن الإسلامية لم تكن ذات أسوار، ولكن أدى تفتت دولة الخلافة إلى دويلات ونشوب النزاع بينها، إلى تشييد مدن ذات أسوار للدفاع عنها، وقد أدى الغزو الصليبي لبلاد الشام وتهديده مصر إلى تشييد الأسوار حول المدن والاهتمام بها وتجديدها. فعندما تولى صلاح الدين حكم مصر، حمل معه مشروعًا جهاديًّا للدفاع عن مصر، وتحرير بلاد الشام من الصليبيين، وتضمن هذا المشروع تأمين الجبهة الداخلية بإقامة سور حول العاصمة المصرية بشقيها القاهرة والفسطاط؛ ليسهل الدفاع عنهما، خاصة وأن الفسطاط أحرقت على يد الوزير الفاطمي شاور خوفًا من وقوعها في يد الصليبيين لعدم وجود سور لها يحميها، وأيضًا تداعي أسوار القاهرة الفاطمية، وكان قد ثبت لصلاح الدين من خلال التجربة الفاطمية صعوبة الدفاع عن الفسطاط والقاهرة في وقت واحد، فرأى أنه لو بنى لكل واحدة منهما سورًا مستقلًّا لاحتاجت كل مدينة إلى قوة منفردة للدفاع عنها، وبالتالي سينقسم الجيش المخصص للدفاع عن العاصمة إلى قوتين، وفي ذلك إضعاف له؛ ولذا كان من الضروري بناء السور ومدّه ليضم الفسطاط، وبناء قلعة بينهما تكون مقرًّا لقيادة الجيش المدافع عن العاصمة[٢٠].

نموذج الجزائر

لم يكن الحكام يتهاونون في صيانة قلاع وأسوار المدن خاصة في زمن الحروب؛ لذا نجد أمرًا من السلطات العثمانية صادرًا إلى أمير الأمراء بالجزائر وإلى قاضيها ضمن الأرشيف

(٢٠) أسامة طلعت عبد النعيم، أسوار **صلاح الدين وأثرها في امتداد القاهرة حتى عصر المماليك** (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة. كلية الآثار، ١٩٩٢): ٣٥–٣٧.

العثماني للمدينة، يشير إلى وجود حدائق مكتظة وأبنية عالية محيطة بدار الجهاد (أي مدينة الجزائر) وبقلعتها، مما يجعل هذه الحدائق والأبنية متاريس للأعداء، والأمر يشدد على إزالة هذه الحدائق والأبنية التي تقع في مرمى المدافع[٢١].

وأدى تطور سلاح المدفعية من القرن الخامس إلى القرن التاسع عشر إلى تلاشي أهمية أسوار المدن تدريجيًّا، فقد كانت الأسوار تتهاوى أمام قذائف المدافع. وهذا التطوير للمدفعية تم على يد العثمانيين والأوربيين، فقد أحدث العثمانيون بنيران المدفعية رعبًا غير مألوف في ذلك الزمان، ففي معركتهم مع المجريين في موقعه «موهاتش» قسمت نيران المدفعية خط الحشود المجرية إلى قسمين، وبلغت قذائف المدفعية العثمانية التي سقطت على القوات المدافعة عن مالطة في عام ١٥٦٥م ستين ألف قذيفة، أما عدد القذائف التي أمطر بها العثمانيون فاماجوستا من عام ١٥٧١م إلى ١٥٧٢م فكانت ١١٨٠٠٠قذيفة[٢٢]. بدأت ردود أفعال في أوروبا على تهاوي الأسوار أمام المدفعية تدريجيًّا، وحلت المتاريس الترابية الكثيفة التي لم تكن ترتفع ارتفاعًا كبيرًا محل الأسوار في الدفاع عن المدن، فكانت قذائف المدافع تغوص فيها، وتضيع دون جدوى، ثم اتخذوا تبّات في أكثر المواضع ارتفاعًا، أسموها كافالييه Cavaliers أي خيالة، وضعوا عليها المدفعية الدفاعية. أثبت هذا النظام، فاعليته حتى عُمِّم في أوربا. واستخدم نابليون هذا النظام، فأقام طابية على تلال الدراسة، ضربت القاهرة والأزهر منها، وذلك أثناء ثورة القاهرة الأولى[٢٣]. أدى ذلك إلى تواري أهمية أسوار المدن وكذلك القلاع وإلى ظهور مفاهيم جديدة للدفاع عن المدن. حتى أزالت باريس أسوارها لعدم جدواها العام ١٩١٩[٢٤].

(٢١) مصطفى أحمد بن حموش، **فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري ٩٥٦ هـ/١٥٤٩م-١٢٤٦هـ-١٨٣٠م: من واقع الأوامر السلطانية وعقود المحاكم الشرعية**، سلسلة الدراسات الفقهية ٥ (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٠): ١١٠.

(٢٢) فرنان بردول، **الحضارة المادية والاقتصادية والرأسمالية: من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر**، ترجمة مصطفى ماهر، مج. ١، **الحياة اليومية وبنياتها: الممكن والمستحيل** (القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٩٣-١٩٩٥): ٥٤٢-٥٤٣.

(٢٣) عبد الرحمن بن حسن بن إبراهيم بن حسن بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الجبرتي الحنفي (ت ١٢٣٧هـ)، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، مج. ٣ (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، ١٤٠٣هـ): ٣٤-٣٥.

(٢٤) صديق شهاب الدين، «تخطيط المدن وتاريخ الحصون»، **مجلة العمارة**، العدد ٩ (١٩٣٩): ٤٥٣.

– اشترط ابن أبي الربيع على الحاكم أن ينقل إلى المدينة ما تحتاجه من الصنائع. وهو شرط يؤدي إلى ازدهارها، وتوافر الحاجات الضرورية بها.

ومن الملاحظ أن علماء السياسة الشرعية لم يضيفوا الكثير لما ذكره ابن أبي الربيع، وإن كان ما ذكره قد خضع لمزيد من التفسير والتوضيح على نحو ما ذكر كلٌّ من ابن خلدون[٢٥] والماوردي[٢٦].

نظرة علماء السياسة الشرعية للصروح المعمارية

يبقى لنا تساؤل حول نظرة علماء السياسة الشرعية للصروح المعمارية المرتبطة بالسلطة، قدم ابن خلدون صاحب المقدمة رؤية لهذه العلاقة، فهو يربط بين قوة الدولة وعظم آثارها المعمارية، فعلى قدر قوة الدولة يكون الأثر، أكد ابن خلدون على تفاوت روعة العمران ورهبته وقوته بتفاوت قوة الدول، وهو في ذلك يقول: «فإن أحوال العمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبةً سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها، ونحن إذا ما اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعبيديين وناسبنا الصحيح من ذلك، والذي لا شكَّ فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بونًا، وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها، فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه... فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها»[٢٧]. وعدَّ ابن رضوان المالقي[٢٨] المآثر المعمارية من مفاخر الدول وعمارة وإصلاح المملكة وسبل الخيرات وأخذ يعدد ما شيده ملوك المسلمين من صروح ومنشآت معمارية[٢٩].

(٢٥) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** ([–١٩٩]): ٢٤٤–٢٤٥.

(٢٦) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**: ١٦١–١٦٣.

(٢٧) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** ([–١٩٩]): ٢٢٤، ٢٤٢–٢٤٣.

(٢٨) هو أبو القاسم عبدالله بن يوسف بن رضوان النجاري الخزرجي، ولد عام ٧١٨ هـ/ ١٣١٨م في مالقة بالأندلس، تولى القضاء في مالقة ثم رحل عن الأندلس، ليعمل في خدمة بني مرين في المغرب، توفي عام ٧٨٣ هـ/ ١٣٨١م. له العديد من المؤلفات معظمها كتبها على هيئة رسائل لبني مرين. انظر مقدمة الدكتور علي سامي النشار على تحقيقه لكتاب، انظر: أبي القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان النجاري الخزرجي المالقي (ت ٧٨٢ هـ)، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤): ٣٠–٣١.

(٢٩) المرجع السابق: ٢١٧.

غير أن الفقهاء نظروا إلى هذه الصروح نظرة مغايرة، فعندما أشرف الخليفة الناصر في الأندلس على البناء حتى إنه اتخذ قراميد مغشاة ذهبًا وفضةً في قبته بقصر الزهراء أنفق عليها مالًا كثيرًا، وجعل سُقُفها صفراء فاقعة إلى بيضاء ناصعة تستلب الأنظار، جلس فيها إثر تمامها يومًا لأهل مملكته، فقال لقرابته ومن حضر من الوزراء وأهل الخدمة مفتخرًا عليهم بما صنعه من ذلك، وما يتصل به من البدائع الفتانة، وقال: هل رأيتم أو سمعتم ملكًا كان قبلي فعل مثل هذا أو قدر عليه؟ فقالوا: لا والله يا أمير المؤمنين، إنك لأوحد في شأنك كله، وما سبقك إلى مبتدعاتك هذه ملك رأيناه، ولا انتهى إلينا خبره، فأبهجه قولهم وسرَّه. وبينما هو كذلك إذ دخل القاضي منذر بن سعيد، وهو ناكس الرأس، فلما أخذ مجلسه، قال له: كالذي قاله لوزرائه من ذكر السقف المذهب واقتداره على إبداعه. فأقبلت دموع القاضي تنحدر على لحيته، وقال له: والله يا أمير المؤمنين ما ظننت الشيطان – لعنه الله – يبلغ منك هذا المبلغ، ولا أن تمكنه من قيادك هذا التمكين، مع ما آتاك الله من فضله ونعمته، وفضلك به على العالمين، حتى ينزلك منازل الكافرين، فانفعل الناصر، وقال: انظر ما تقول، وكيف أنزلتني منزلتهم؟ قال: نعم، أليس الله يقول: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴾ [الزخرف/ ٣٣]. فوجم الخليفة وبكى خشوعًا لله تعالى وشكر القاضي وأمر بنقض السقف الذهبي(٣٠).

كان ابن خلدون حصيفًا حين ربط بين العمران والدولة وأطوارها وحركية العمران، فعند ابن خلدون، يمر التمدن بأربعة أطوار رئيسية. طور تكون فيه النواة الحضرية الأولى صغيرة ومساكنها وسكانها قليلين، يليه طور تزداد فيه المساكن وتتنوع كما يزداد السكان، وطور ثالث تتوقف فيه المباني عن التعدد ويقف السكان عند حدود معينة ويقل النمو. ثم مرحلة نهائية، وهي العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى، حالة البساطة واندثار الحضارة، وأحيانًا ينشئ الله تعالى غيرها قرنًا آخرين(٣١).

(٣٠) أكرم ضياء العمري، **قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي**، مج. ١، كتاب الأمة ٣٩ (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [١٩٩٤]): ١٣٦.

(٣١) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المالكي (ت ٨٠٨ هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، دراسة وتحقيق وتعليق علي عبد الواحد وافي، مج. ٣ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨): ٨٥٨.

يذكر ابن خلدون المرحلة الأولى فيقول: «اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولًا تكون قليلة السكان وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعالى على الحيطان كالزليج والرخام والربج والزجاج والفسيفساء والصدف فيكون بناؤها يومئذٍ بدويًّا وآلاتها فاسدة». ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية: «فإذا عظم عمران المدينة وكثر سكانها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذٍ وكثر الصناع إلى أن تبلغ غايتها من ذلك»، وهذه مرحلة ازدياد السكان وكثرة الخطط بالمدينة، وبداية ظهور مواد التأنق كالرخام والفسيفساء.

أما المرحلة الثالثة: «فإذا تراجع عمرانها وخفَّ سكانها قلت الصنائع لأجل ذلك؛ فقدت الإجادة في البناء.. ثم تقل الأعمال لعدم الساكن، فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما... ويصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران»، وهذه المرحلة كما هو واضح مرحلة تراجع النشاط العمراني بشتى صوره بسبب قلة السكان، والتي يقل على أثرها جلب مواد البناء، ويستعاض عنها باستخدام مواد بناء من المباني القائمة.

أما المرحلة النهائية: «ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن تفقد الكثير منها جملة فيعودون إلى البداوة في البناء». وهنا العودة إلى الأصل مرة أخرى، فهي إذًا دورة مشابهة للدورة الحياتية للإنسان، حيث يبدأ طفلًا ثم شابًّا ثم إلى أرذل العمر، وهذا قريب بشكل كبير إلى الواقع لأن التمدن ظاهرة بشرية تشب وتشيب مع الإنسان وظروفه[٣٢].

ويضيف ابن خلدون أن هذه الأطوار مرتبطة بعمر الدولة نفسها، فطور الدولة الأول هو التأسيس وهو طور البداوة والبعد عن الترف وفيه الشدة والشجاعة. ثم طور ثانٍ أسماه بطور «الانفراد بالملك» وهو طور الانتقال من حياة البداوة الخشنة أو العمران البدوي إلى الحياة المترفة أو العمران الحضري. أما الطور الثالث وهو طور نسيان البداوة والخشونة والانغماس في الترف وتمكن الجبن وفقدان الرجولة والشجاعة وهو طور «الفراغ والدعة». ثم المرحلة النهائية وهي مرحلة تنتهي في الغالب الدولة فيها إلى الانقراض «حيث تذهب

(٣٢) وليد عبد الله عبد العزيز المنيس، **التفسير الشرعي للتمدن** (الكويت: الجمعية الجغرافية الكويتية، ١٩٨٤): ٤٨.

الدولة بما حملت»؛ كما يقول ابن خلدون، وهذا يعني زوال الحضارة نفسها[٣٣]. وقبل ابن خلدون أشار الماوردي لهذا بقوله: «إن الدولة تبدأ بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور، وشدة الضعف لانتقاص الأمر وقلة الحزم»[٣٤].

وإذا كان الترف المصاحب للعمارة وزخرفتها في كثير من الأحيان مظهرًا حضاريًّا يدل على الارتقاء فإنه من جانب آخر عامل هام من عوامل سقوط الدول سياسيًّا، يقول ابن خلدون في ذلك: «النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة يؤدي إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما أتاهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجتهم ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقًا لهم وسجية، فتنتقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض»[٣٥].

ويذكر ابن خلدون «إذا تمادى الناس في الترف ظهرت بينهم صناعات لا يستدعيها إلا من فرغ من الضروريات كالغناء مثلًا، وهي آخر صفة في الحضارة «يقصد التفنن فيها وجعلها وظيفة[٣٦]. ومن خطورة الترف أن يعجز الإنسان عن الدفاع عن نفسه لأنه قد عوَّد نفسه على النعيم فهو قد استأجر من يقوم بأعماله ويؤدي مهماته، إلى أنه وصل به الأمر إلى الاستعانة بمن يدافع عنه باستخدام أمواله. ومعلوم أن المرتزقة والمستأجرين للدفاع عن البلاد أكثر خطرًا عليها[٣٧]، يقول ميكافيللي في السبب: «لأنها قوات غير مجدية، لأنها مجزأة وطموحة، لا

(٣٣) زينب محمود الحضري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩): ٢٠٧–٢١١.

(٣٤) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**: ١٥٥.

(٣٥) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مج. ٢ (١٩٥٨): ٤٢٤.

(٣٦) المرجع السابق، مج. ٣: ٩٦٩.

(٣٧) المنيس، **التفسير الشرعي للتمدن**: ٥٠.

تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق وتتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف بالجبن أمام الأعداء فهي إذًا إيذان بدمار الدولة إما عن طريقها أو عن طريق تسهيل مهمة الطامعين من خارج البلاد»[٣٨]، وما ذكره ميكافيللي يحمل درجة عالية من الصدق.

حدَّد العلماء عددًا من الشروط في المدينة، جمعها قاضي القضاة جمال الدين محمد بن الحسن بن أحمد الحيمي[٣٩] في بيتين من الشعر:

المصرُ في صحة التجميع مشترطٌ فاسمعْ حقيقةَ ما يحويه تفصيلا
والٍ وقاضٍ طبيبٌ جامعٌ وكذا سـوقٌ ونَـهْـرٌ وحـمـامٌ كما قيلا

المتأمل في هذين البيتين من الشعر سيلاحظ أن معالجة مفهوم المدينة كان شاملًا، على عكس التعاريف الحديثة للمدينة التي ركزت على قيمتها الوظيفية؛ على أساس أن المدينة هي مجموعة سكنية تتوفر فيها مؤسسات تقوم بوظائف متعددة؛ منها الروحية بوجود مكان للعبادة الجماعية، والمادية بواسطة الأسواق التي يجد فيها سكان المدينة والمناطق المجاورة احتياجهم[٤٠].

يتبين من هذا أن المسلمين أدركوا أهمية الظاهرة الحضرية في نشر الدين الإسلامي اقتداء بالرسول ﷺ الذي بدأ بنشر دعوته في مدينة مكة المكرمة، ثم هاجر إلى يثرب التي أصبحت تعرف بالمدينة، فالمدينة كنمط حضري يسرت عملية انتشار الإسلام الأثر الواضح على المشهد الحضري القديم من ناحية، وعلى المدن المحدثة التي اختطها المسلمون كالقيروان والبصرة والكوفة والفسطاط وغيرهم من ناحية أخرى. ففي الصنف الأول أقر الفقهاء في أغلب الأحيان ما وجد بهذه المدن القديمة على أساس أن المحدث يمنع والقديم لا يمنع،

(٣٨) نيقولو ميكافيللي، **الأمير**، تعليق بنيتو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري حماد، تعقيب فاروق سعد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥): ٧٨.

(٣٩) هو العلامة الفقيه محمد بن الحسن بن أحمد الحيمي من العلماء الأجلاء له مواقف في الإصلاح، توفي سنة ١١١٥، انظر: عبد الله محمد الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**، مج. ٢ (بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٣): ٢٩٣.

(٤٠) عبد الرحمن التليلي، «وصف المدن المغربية في كتاب صورة الأرض»، **الكراسات التونسية: مجلة العلوم الإنسانية** ٣٤، العدد ١٣٧–١٣٨ (١٩٨٦): ١٠؛ فريد بن سليمان، «الفقهاء والمدينة»، **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، العدد ٩–١٠ (أغسطس ١٩٩٤): ٨٧.

أما في الصنف الثاني وهي المدن المحدثة فنجد في كتب الفقهاء جملة من المبادئ العامة التي دعوا إلى تطبيقها واحترامها، نذكر منها: إعطاء الطريق حقه من حيث السعة والوظيفة والآداب...إلخ مما هو محل بحثنا هذا.

وبالرغم من أن مسائل المدينة لم ترد مجمعة سوى لدى علماء السياسة الشرعية، فإنها لدى الفقهاء جاءت في أبواب متفرقة، لكنها عند كليهما تنحصر في مظهرين أساسيين: فمن ناحية المدينة هي عمارة، وهي الشكل الخارجي للظاهرة الحضرية، وهي أيضًا من ناحية أخرى مجتمع، فالمدينة عمارة ومجتمع مظهران متكاملان ومترابطان ومتداخلان، نستطيع أن نفسر معالجة فقة العمران لحركة العمران في المجتمع، إذ ارتبط كثير من المعالجات بقضايا تخص قيم المجتمع وثوابته.

إن هناك جدلًا بين الفقهاء مثلًا حول تعريف المصر الجامع الذي تقام فيه صلاة الجمعة[٤١]، قراءة هذا الجدل مفيدة من عدة أوجه: الأول من حيث إنها يمكن أن تؤدي إلى فهم أفضل للفقه الإسلامي، وطرائق إدراكه للواقع ومتغيراته، والثاني: من حيث إنها تكشف عن تطوير الفقه لتحديدات وإدراكات المدن ومحيطها.

لم يظهر لدى فقهاء الأحناف مصطلح «المصر الجامع» الدال على المدينة قبل النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، ولم يتأخر عن النصف الأول من القرن التاسع الميلادي وفقًا لدراسة تحليلية قام بها بابر يوهنسن[٤٢]، ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي صار تعبير (المصر الجامع) جزءًا من عالم مصطلحي للفقه الحنفي، وتطور هذا ليعطي المصطلح عددًا من المقاربات المفيدة في دراستنا هذه منها:

الرؤية الاجتماعية الاقتصادية

لقد جعل السَّرخسي الفقيه الحنفي الشامي من فكرة «تقسيم العمل» أساسًا لتحديد المصر الجامع. إذ ينسب إلى فقهاء أحناف غير مسمين (= بعض مشايخنا) القول إن حد المصر:

(٤١) البخاري، «حديث رقم ١١»، تحت «باب الجمعة في القرى والمدن»، تحت «كتاب الجمعة»، في **صحيح البخاري**: ١٤٣.

(٤٢) بابر يوهانسن، «المصر الجامع ومساجده الجامعة»، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٧ (ربيع ١٩٩٠): ٦٩-١٠٢.

«أن يتمكن كل صانع أن يعيش بصنعته فيه ولا يحتاج إلى التحول إلى صنعة أخرى»[٤٣]. وتبعه في ذلك الكاساني[٤٤]، لكن الفقيه الحنفي الزيلعي المصري يعطي التعريف بعدًا إضافيًّا حين يقول: «... وهو كل موضع يكون فيه كل محترف، ويوجد فيه جميع ما يحتاج الناس إليه في معايشهم وفيه فقيه مُفتٍ، وقاضٍ يقيم الحدود»[٤٥].

هذا التعريف ذو بُعد غير مكتمل، إذ إنه يجعل من المدينة مركزًا لتبادل السلع، حيث يسود تقسيم العمل، ونظام لتبادل السلع متطور إلى درجة تسمح لرجال الحرف المختصين بكسب ما يعتاشون به ومنه.

وهو المستقر الحضري الذي تتوافر فيه كل أنواع السلع للسكان والمقيمين، والواضح من ذلك أن المستقر الذي يتيح مثل هذه الوفرة لا بُدَّ أن يكون مدينة كبرى، لذا يمكن استخدام التعريف للتفرقة بين المستقرات الريفية الصغيرة والمدن الكبرى، وارتباط المصر الجامع بالأنماط الإنتاجية التي يمارسها ساكنوه كانت محل نقاش وجدل بين الفقهاء، مما مهَّد لما ذهب إليه ابن خلدون من بعد من علاقة بين حجم المدينة، والحرف الموجودة فيها[٤٦].

التعريف متعدد الأبعاد للمصر

يقول الكاساني: «روي عن أبي حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق، وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث»[٤٧].

(٤٣) شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرخسِي (ت ٤٨٣ هـ)، **المبسوط**، مج. ٢ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٧): ٢٣.

(٤٤) علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧ هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج. ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨): ٢٦٠.

(٤٥) فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣ هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مج.١، **الطهارة–الصوم** ([القاهرة]: المطبعة الكبرى الأميرية، [١٨٩٥–١٨٩٨]): ٢١٧؛ يوهانسن، «المصر الجامع ومساجده الجامعة»: ٧٦.

(٤٦) المرجع السابق: ٧٧.

(٤٧) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مج. ١: ٢٦٠.

إن هذا التحديد للمصر متعدد الأبعاد، ويشتمل على عدة عناصر أساسية هي:

- أسواق تخدم كمراكز لتبادل السلع.
- ممثل للسلطة المركزية، ونظام قانوني يشرف ممثل الدولة على حسن سيرة، بحيث تتأمن العدالة والمساواة أمام القانون.
- تكون المدينة مركزًا سياسيًّا ودينيًّا وقضائيًّا لمحيطها الريفي.
- المدينة كمركز للحياة العلمية.

هذا التعريف متعدد الأبعاد لا شكَّ أننا نرى صداه لدى علماء السياسية الشرعية كابن الربيع والمارودي، على نحو ما ذكرنا سابقًا، لكن مشكلته طبقًا لما يراه بابر يوهنسن، هو أنه لم يتحول إلى اصطلاح فقهي محدد.

لذا نرى أبا يوسف وهو فقيه حنفي، يورد تعريفًا أكثر بساطة، لكن تكون له السيادة حيث يقول: «كل مصر فيه منبر وقاضٍ ينفذ الأحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع، تجب على أهله الجمعة..»[٤٨].

نرى هذا التعريف في الحواشي والشروح الحنفية منتشرًا بشدة، ذلك أنه يؤكد على الوحدة الدينية أو الشعائرية والقضائية للجماعة في مجال ظهور المصر، أخذ الفقيه الحنفي العراقي أبو الحسن الكرخي في القرن العاشر لكنه تجاهل النص على المنبر فقال: «إن المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود، ونفذت فيه الأحكام».

ويوضح الفقهاء الفرق بين الحدود والأحكام بأن الأحكام يمكن أن ينفذها قاضٍ عادي، أما الحدود فإن إقامتها تفترض وجود سلطان سياسي، إذ إن الحدود للولاة[٤٩] حسب هذا التعريف، إذن فإنه لا بُدَّ أن يتوافر فيه تمثيل سياسي وإداري للسلطة السياسية، يشرف على حسن تطبيق الأحكام والحدود. ومن الملاحظ أن المسجد الجامع يغيب في هذا التعريف أيضًا كشرط من شروط تحويل المستقر إلى مصر.

(٤٨) يوهانسن، «المصر الجامع ومساجده الجامعة»: ٨٠.

(٤٩) المرجع السابق.

لكن هناك تعريف منسوب لمحمد بن شجاج الثلجي المتوفى ٢٥٧ هـ/ ٨٧٠ م بالعراق، من معالمه اشتراط حجم معين للسكان واشترط الجامع يقول فيه:

«أحسن ماقيل فيه (أي في حد المصر) إذ كانوا بحال لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد الجمعة فهذا مصر تقام فيه الجمعة»[٥٠]. هذا التعريف يجعل من حجم السكان مقدمة لجعل المسجد الجامع ضرورة بحيث يصبح الجامع في النهاية معلمًا فارقًا بين المصر الجامع والمستقر الحضري العادي، لكنه يؤكد مركزية المسجد الجامع في تخطيط المدن الإسلامية، وهي حقيقة ظلت ثابتة طوال القرنين الأولين للهجرة، ثم سرعان ما توارت هذه المركزية نتيجة للمعطيات السياسية[٥١].

الإطار الثاني

يقوم الإطار الثاني على تراكم التجربة العمرانية والمعمارية لدى المسلمين وما يواجهها من مشاكل تعرض على الفقهاء، فيطرحون لها حلولًا سرعان ما تكونت منها قواعد عامة، احترمها أهل السلطة لاحترام المجتمع لها، واعتباره إياها قانونًا شرعيًّا، ويفسر هذا الإطار حركية العمران في المدينة الإسلامية، وكذلك القواعد التي شيِّدت وفقها العمائر. وسجل قواعد فقه العمارة الفقهاء منذ وقت مبكر فلعبد الله بن عبد الحكم[٥٢] الفقيه المصري (ت٢١٤ هـ /٨٢٩ م) «كتاب البنيان» الذي ورد ذكره في عدد من المصادر الفقهية، ولم يعثر على مخطوط منه بعد، ولكنه مؤشر هام مبكر على تبلور فقه العمارة في مدينة الفسطاط التي عاش فيها ابن عبد الحكم[٥٣].

(٥٠) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مج. ١: ٢٦٠؛ يوهانسن، «المصر الجامع ومساجده الجامعة»: ٨١.

(٥١) خالد عزب، **تراث المدن الإسلامية**، كتاب الهلال ٧٠٤ (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٩).

(٥٢) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم المصري فقيه مالكيولد بالإسكندرية، أخذ العلم على الإمام مالك وابن وهب وابن القاسم وأشهب، تولى الريادة في المذهب بمصر بعد أشهب، ألف أول كتاب مستقل في البنيان سماه القضايا.

(٥٣) ابن سليمان، «الفقهاء والمدينة»: ٨٩–٩٠.

وهذا الإطار لم ينل حظه من الدراسة بصورة كافية إلى الآن، وهو ما جعل دراسة المدينة الإسلامية تنقسم إلى نزعتين، أنصار النزعة الأولى: هم أساسًا من المدرسة الاستشراقية القديمة، الذين لم يروا في المدينة التي اختلفوا في تسميتهم لها بين إسلامية وعربية وشرقية إلا سككها الضيقة، وتعدد أزقتها وحاراتها الملتوية كالتواء المتاهة، ومساكنها المنغلقة على نفسها(٥٤).

ولم يروا في المشهد الحضري لهذه المدن إلا مشهدًا مضطربًا فوضويًّا غير منظم تتداخل فيه كتل سكنية قليلة التهوية بسبب نوافذ دورها المطلة على الداخل، فأصحاب هذه النزعة لم يروا في المدينة الإسلامية غير السلبيات، ولم يحاولوا فهم المجتمع وقوانينه وتفكيك العوامل المتداخلة التي أعطت للمدينة مظهرها العام، سواء كانت سياسية أو بيئية أو جغرافية أو اجتماعية أو دينية ... إلخ، وبدونها مجتمعة لا يمكن فهم المدينة وعمارتها.

ولذا نشأت النزعة الثانية الأكثر موضوعية، والتي ترى أن المدينة الإسلامية ليست تجمعًا فوضويًّا للأحياء والمساكن فحسب، بل إنها تنظيم للمجال الحضري، يأخذ بعين الاعتبار الرغبات والحاجيات الحقيقية للسكان، في انسجام تام مع تركيبة اجتماعية متماسكة(٥٥)، ثم إن ما بدا للبعض أنه غير مرتب فلعله على عكس ذلك هو نمط من التنظيم الذي يختلف عن التنظيم الهندسي والذي له جمالياته الخاصة به(٥٦).

والسؤال المطروح الآن، هل لم تكن المدن الإسلامية تخطط من قبل السلطة؟ الإجابة عن هذا التساؤل تحتاج إلى بيان طبيعة المدينة وأسلوب التعامل معها. فالمدن القديمة التي دخلها المسلمون فاتحين تركوها على حالها، وأحدثوا فيها ما يحتاجه الإسلام من بنايات كالمساجد، وجاء تعاملهم مع بناياتها القديمة وفقًا لأحكام الشرع، التي قسمت البنايات إلى:

(٥٤) Xavier de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1968): 430; Leopolodo Torres Balbàs, "Les villes musulmanes d'Espagne et leur urbanisation", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* 6 (1942): 25.

(٥٥) D. Chevalier, "La ville arabe : notre vision historique", in *L'espace social de la ville arabe*, Publications du Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne 4 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1979): 12.

(٥٦) ابن سليمان، «الفقهاء والمدينة»: ٨٤.

البناء الواجب: مثل بناء دور العبادة كالمساجد لتقام فيها الصلوات، وبناء الحصون والأسوار والأربطة للدفاع عن ديار المسلمين.

البناء المندوب: كبناء المنائر، والتي تندب للآذان فيها لكي يسرع الناس لأداء الصلاة، وبناء الأسواق، حيث يحتاج الناس للسلع، ولكي لا يتكلفوا عناء البحث عنها، فندب الشرع لذلك بناء الأسواق لكي يستقر بها أصحاب السلع، ويسهل للناس شراؤها منهم.

البناء المباح: مثل بناء المساكن التي تبنى بهدف الاستغلال، فمن المعروف أن الشريعة جاءت لحفظ المقاصد الخمس: الدين، والنفس، والمال، والعرض، والنسل. والله جعل أسبابًا مادية يقوم بها البشر، كي يحققوا تلك المقاصد، ومن هذه الأسباب بناء المساكن والدور ليحفظ الناس فيها أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وتقوم فيها الأسر فيبقى النسل الإنساني ملتزمًا بدينه مقومًا مجتمعه(٥٧).

البناء المحظور: كبناء دور المنكر كالخمارات ودور البغاء والقمار، والبناء على المقابر والبناء في أرض الغير؛ وهذا النوع من الأبنية هو الذي أزاله المسلمون في المدن القديمة.

أما المدن الجديدة فسبق وأن تعرضنا للفسطاط كنموذج منها، ونرى فيها مخططًا عامًّا تحدده السلطة، يقف عند حدود الخطة أو الحي أو الحارة، ولكن فيه طرقًا تكفي احتياج المسلمين طبقًا لظروف عصر التخطيط ولوسائل المواصلات التي كانت مستخدمة آنذاك، فها هو أبو يعلى الفراء يحدثنا عن تخطيط البصرة فيذكر: «وقد مصرت الصحابة البصرة على عهد عمر، وجعلوها خططًا لقبائل أهلها، فجعلوا عرض شارعها الأعظم وهو مربدها ستين ذراعًا، وجعلوا عرض ما سواه من الشوارع عشرين ذراعًا، وجعلوا عرض كل زقاق سبعة أذرع، وجعلوا وسط كل خطة رحبة فسيحة لمربط خيلهم وقبور موتاهم، وتلاصقوا في المنازل، ولم يفعلوا ذلك إلا عن رأي اتفقوا عليه أو نص لا يجوز خلافة»(٥٨).

(٥٧) إبراهيم بن محمد بن يوسف، **البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة** (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. المعهد العالي للقضاء، ١٩٨٥): ٨٥، ١٥٨.

(٥٨) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفرَّاء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ)، **الأحكام السلطانية**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣): ٢١٣.

ولكن يبقى هناك علامة استفهام حول كيفية نمو المدن أو الأحياء أو الخطط، نموًّا عضويًّا منظمًا دون تدخل من السلطات، وفي إطار قانون حاكم ملزم لكل أفراد المجتمع، وله سطوته عليهم يعرفونه ويطبقونه بوازع من أنفسهم؛ لأنه شرع مستقى من الأحكام الكلية للفقه الإسلامي؟ إن احترام الدين وما يتضمنه من قيم وتشبع المجتمع به هو الدافع إلى ما سبق ذكره، وإلى ظهور فقه العمارة الإسلامية، هذا الفقه الذي صاغ البيئة الحضرية الإسلامية وفق صياغة كانت غير مسبوقة، فمنها نستطيع أن نقرأ الشوارع وواجهات المباني، ونحلل علاقات المباني المتجاورة، ونستقرئ التركيب الداخلي لكل مبنى.

الثقافتان الإسلامية والقبطية: روافد التأثير المشترك

الدكتورة دعاء بهي الدين
(باحث بمركز الدراسات القبطية – مكتبة الإسكندرية)

مقدمة

يتوحَّد المسلمون والمسيحيون العرب في إطار ثقافة واحدة ذات تشعبات وظلال، ولغويًّا هم ينتمون إلى المجموعة اللغوية السامية كما ينتمون إلى الحضارة نفسها؛ وانطلاقًا من أننا نبحث عن مشتركات – وما أكثرها – فإنني سوف أحاول من خلال السطور التالية إبراز أهم تلك المشتركات في أوجه مختلفة. وصراحة فإن المدقق في تاريخ مصر منذ الفتح العربي حتى الآن لن يجد فروقًا بين التراثين الإسلامي والمسيحي بغضّ النظر عن العقيدة والتي هي الأخرى سوف نحاول تأكيد أنها متماثلة إلا في أمور هينة.

شاركت المسيحية بطريقة فعالة في نشأة وتكوين الحضارة العربية، وعلينا أن ندرك كيف استطاع المسيحيون أن يتعايشوا في إطار الحضارة الإسلامية العربية، ويشعروا أنهم جزء أصيل منها وكانوا عنصرًا فاعلًا في تشييد الحضارة العربية. وشارك كثير منهم في تعريب التراث اليوناني ولمعت أسماء لا حصر لها في مجالات متباينة. ويشهد التاريخ أن العلماء والمؤرخين الأقباط كانت لهم إسهامات في الحضارة الإسلامية، ومنهم:

- يحيى النقيوسي أو يوحنا النقيوسي، وهو أسقف نقيوس، فقد تولى الأسقفية في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، ومن أهم أعماله باللغة القبطية الكتاب الذي دون فيه جميع الأحداث التي جرت إبان الفتح وكان معاصرًا له، وتَرجم هذا الكتاب إلى العربية الشماس غبريال المصري.

- سعيد بن البطريق، وهو طبيب ومؤرخ مسيحي أبدع في الطب، وقد تولى أسقفية الإسكندرية عام ٩٣٣م، وله مؤلفات مشهورة منها: «نظم الجوهر»، أو «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق».
- في مجال الترجمة، كان قسطا بن لوقا البعلبكي في القرن الثالث الهجري وهو فيلسوف رياضي مسيحي، رومي الأصل ترجم كثيرًا من الكتب اليونانية، وله تصانيف كثيرة. ولد في مدينة بعلبك فنسب إليها، اختلف الرواة في تحديد سنة وفاته، على أن القول الأشهر هو سنة ٣٠٠ هـ، لكن قيل سنة ٢٨٦ هـ أو ٣١٠ هـ. كان يشرف على الترجمة من اللغات اليونانية والسريانية والكلدانية إلى العربية.

وقد برع الأقباط في مجال الطب بشكل ملحوظ؛ حيث كان الطب من العلوم الفلسفية التي اشتغل بها رجال مدرسة الإسكندرية، وقد عرف السريان بمهارتهم في الطب، وخاصة داخل أديرتهم. وقد شجع الخليفة عمر بن عبد العزيز حركة الترجمة، وأمر بتعريب كتب الطب منها؛ كتاب «الكناش» للقس أهرن، والذي يعتبر أول كتاب في الطب تمت ترجمته إلى اللغة العربية، وهو من أقوى الكتب الطبية التي اعتمد عليها المسلمون في مؤلفاتهم بعد ذلك. أما الطبيب السرياني أريباسيوس، فقد شاهد فتح العرب لمصر، وترك عدة أبحاث طبية، وعرفه الباحثون المسلمون باسم «صاحب الكنانيش»، وتُرجم له إلى اللغة العربية سبع مقالات عن علل النساء.

ومن أشهر أطباء الدولة الطولونية الطبيب سعيد بن نوفل، وكان الطبيب الخاص لأحمد ابن طولون، وكذلك ابنه هاشم بن سعيد بن نوفل، وسعيد وعيسى بن البطريق والطبيب نسطاس بن جريج في القرن العاشر الميلادي. وهناك من الأسماء التي لا حصر لها في مجالات عدة ذكرها الأب لويس شيخو في موسوعته.

امتزجت الثقافة العربية الإسلامية عندما دخلت مصر مع عمرو بن العاص بثقافة المصريين القبطية السائدة حينذاك، وشمل هذا الامتزاج الفن والعمارة والأدب، واختلط الفاتحون بأهل البلاد في جميع مناحي الحياة؛ إذ لم تقتصر على المبادلات الاقتصادية

والإدارية، بل جاوزتها إلى المجال الديني والفكري أيضًا؛ مما أدى إلى تلاقح بين الفاتحين والشعب المصري، وجمعت بين المسلمين والمسيحيين حياة مشتركة أثناء القرون الأولى للإسلام للدرجة التي كان فيها المتصوفة من المسلمين يحتكمون إلى النسّاك المسيحيين لاستشارتهم في الحياة الروحية.

عندما وصل الفتح الإسلامي إلى بلاد الشام والعراق ومصر وجد حضارة موغلة في القدم وشعوبًا لديها تاريخ في كل المجالات الحضارية. وقد أدرك العرب ذلك فاستطاعوا مع اتساع نطاق الدولة الإسلامية أن يأخذوا من الأمم التي اختلطوا بها، وأن يضفوا على ما أخذوه الطابع العربي الإسلامي، وهو ما حدث مع أقباط مصر الذين استطاعوا أن يمصّروا الوافد العربي من خلال إضفاء الصبغة المصرية، واستطاع العربي أن يفرض عليهم لغته العربية – على الرغم من أنها لغة جمعت بين كونها لغة عربية ولكنها تحمل العديد من القواعد والمفردات القبطية فأصبحت لهجة مصرية أو عامية.

وفيما يلي تقسيم لأهم للروافد والعناصر التي اشترك فيها الأقباط والمسلمون وتعايشوا معها على أرض مصر.

الرافد الثقافي

إن متابعة الموروث الثقافي من مأثورات وعادات وتقاليد هي أفضل ما يعبر عن أحوال المجتمع، فهي كاشفة ليست فقط عن الطقس الديني، بل أيضًا عما يصاحب تلك الطقوس من عادات وممارسات شارك فيها كلٌّ من المسيحيين والمسلمين جنبًا إلى جنب، وتشترك في أنها يغلب عليها الفرح والبهجة. ونلقي الضوء هنا على إحدى العادات وهي الموالد، فقد عرفت مصر بكم هائل من الأولياء والقديسين الذين تتفاوت مراتبهم من حيث الشهرة والمكانة.

ومن المؤكد أن هذه الموالد ما هي إلا امتداد للاحتفالات المصرية القديمة بالآلهة، منها: أعياد خاصة بالملك، وفيها يخرج الملك على شعبه ليقدم الهدايا، وتنحر فيه الذبائح، وتقام الولائم، أو عيد تولي الملك العرش، وأيضًا الأعياد الدينية للآلهة المختلفة كموكب

آمون وعيد حورس؛ إذ كان يحتفل المصريون بمعجزات وخوارق تنسب لآلهتهم، وهي تشبه إلى حدٍّ كبير الكرامات التي يتحدث عنها المحتفلون حاليًا، وكذلك كان هناك أعياد اجتماعية كعيد العام الجديد والأعياد الزراعية، وفي هذه الاحتفالات والأعياد كانت تُقدَّم القرابين من نحر الذبائح والفواكه والطيور ورش الماء والبخور.

عرفت مصر العديد من الاحتفالات القبطية، منها ما يخص السيدة العذراء والشهداء والقديسين وقد دونت جميعها في السنكسار القبطي[1]، ولا يكاد يمر يوم دون قراءة سيرة قديس أو شهيد مثل مارجرجس و«أبو سيفين» وغيرهما.

وتكون احتفالات القديسين في ذكرى نياحتهم، حيث لا تهتم الكنيسة بيوم الولادة، لأنها ترى في يوم النياحة اليوم الذي أتم فيه الشهيد بطولته، وهو ما يختلف عن الموالد الإسلامية التي تحتفل بذكرى مولد الوليّ.

وقد عُرفت الاحتفالات أو الموالد الشعبية عند المسلمين عن طريق الطرق الصوفية الذين وفدوا إلى مصر منذ القرن الخامس الهجري، مثل الطريقة الرفاعية، والطريقة القادرية المنسوبتين إلى أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني. كما ظهرت في صعيد مصر الطريقة القنائية نسبة إلى عبدالرحيم القناوي، والسيد أحمد البدوي الذي أسس الطريقة الأحمدية في طنطا، وإبراهيم الدسوقي الذي أسس الطريقة البرهامية في دسوق، والطريقة الشاذلية التي أسسها أبو الحسن الشاذلي وتلميذه أبو العباس المرسي، ولهذا تختلف أسماء الطرق باختلاف أسماء مؤسسيها.

من أهم الممارسات في هذه الاحتفالات هي «الحضرة»، وتتم بأن يتجمع أتباع كل طريقة في يوم محدد بصفة دورية للقيام بها، ويشيع في الحضرة الذِّكْر، وهو غناء ديني يصحبه اصطفاف تقليدي للمشاركين في الحضرة في صفين متقابلين، ومن أشهر الحضرات تلك التي تقام في مساجد الإمام الحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة، وتنفذ هذه الحضرات إما داخل المسجد أو خارجه. وتقابل الحضرة في احتفالات الأقباط ما يعرف بالمدائح أو

(١) هو كتاب يحوي سير الآباء القديسين والشهداء، وتذكارات الأعياد، وأيام الصوم، مرتبة حسب أيام السنة.

التمجيد، حيث يلتف مريدو القديس أو الشهيد حول مكان رفاته داخل الكنيسة أو الدير ويقومون بإنشاد أشعار تحكي سيرته ومعاناته واستشهاده حاملين الشموع والنذور وراجين شفاعته وبركته وعونه لهم.

وتعد المواكب من أهم مظاهر الاحتفال في الموالد المصرية بشكل عام، وهو ما يذكرنا بالاحتفالات المصرية القديمة لأوزير وإقامة عمود چـد، ففي كل هذه الاحتفالات وغيرها كان النيل والقوارب جزءًا من الاحتفال، ويكون المعبد على الجهة الأخرى من النيل. في الموالد القبطية يبدأ الموكب بزفة الأيقونة، ويلزم أن تتم في ليلة عيد القديس، وهي من أهم مظاهر المولد القبطي حيث يقوم مجموعة من الشمامسة بزيهم الخاص بحمل الأيقونة وهم يحملون الصلبان، وتحمل الأيقونة صورة القديس، ويتقدمهم الأسقف أو كبير الكهنة، ويخرج الموكب من الكنيسة خارجًا إلى جموع الشعب ليطوفوا المدينة في حفل تصاحبه الأغاني والأناشيد التي مجد القديس، وفي أثناء ذلك يتدافع جموع الشعب للتبرك بالأيقونة عن طريق لمسها وتقبيلها.

أما في الموالد الإسلامية، فغالبًا ما تبدأ الطقوس بعد صلاة العصر في اليوم الأخير من الاحتفال بالمولد (الليلة الكبيرة)، ويقوم أتباع الطرق الصوفية بتنظيم هذه المواكب وفق نسق معين، ينطلق أتباع كل طريقة من مكان معين، وكل طريقة لها زيها الخاص يحملون الأعلام المميزة لهم، ويلفون أجسامهم بشارات خاصة، وتصحب كل جماعة فرقة موسيقية محملة على عربة وهم يرددون الأذكار والأشعار أثناء سيرهم في الموكب، كما تصحبهم الطبول والدفوف، وتعرف بعض المناطق زفة المولد وفيها يمتطي شيخ الطريقة الصوفية حصانًا مزينًا ويتبعه أتباعه وينشدون الأشعار، وذلك حتى الوصول إلى ساحة مسجد الوليّ ليقرأ المشاركون الفاتحة بشكل جماعي في حضرة شيخ مشايخ الطرق أو من ينوب عنه، لينفضّ بعد ذلك الموكب بعد صلاة المغرب.

كما يحتل الوفاء بالنذور أهمية خاصة لدى من يعتقدون في الوليّ أو القديس، والتي تعكس الاعتقاد في قدراته ويخصص في ضريح كل وليّ صندوق للنذور المالية، هذا فضلًا عن النذور العينية والذبائح والأضاحي التي تقدم كطعام لزوار المولد كما هو الحال في

الموالد القبطية تقدم الأضاحي في ذكرى الشهيد، وتتراوح تلك النذور بين الأضاحي من الحيوانات، وتقديم الشموع وإعانة الفقير، وتقديم الورود والعطور المخصصة لعمل الحنوط الذي يقدم في الاحتفال السنوي للشهيد أو القديس.

يحتفل المصريون في شهر أغسطس من كل عام بمولد السيدة العذراء لمدة أسبوعين، وفيه يقصد المسلمون والمسيحيون على حدٍّ سواء مزارات العائلة المقدسة بمصر مثلما يقصد المسلمون بمصر مساجد الأقطاب الصوفية الأربعة طلبًا للتبرك، فكان بعضهم يقصد أيضًا كنائس السيدة العذراء لذات الغاية، متغاضين عن تحريم تيارات دينية لتلك العادة، لدرجة تصل إلى أن بعض المسلمين يصومون أربعة عشر يومًا «صيام العدرا».

وعلى سبيل المثال لا الحصر، يعد مولد السيدة العذراء سواء بمسطرد أو دير جبل الطير بالمنيا أو درنكة والمحرق بأسيوط من أكثر الموالد المسيحية جذبًا للمسلمين، فالعذراء شخصية متفق عليها لدى المصريين عامة، فهي أم المسيح وسيدة نساء العالمين، وهي من أكثر الشخصيات قداسة في المسيحية والإسلام. وفي هذه الموالد، لا تستطيع أن تفرق بين مسلم أو مسيحي فلا يسأل أحد الآخر عن دينه، بل ويرددون جميعهم نفس الأناشيد مثل النشيد الشعبي الذي يتغنى به الجموع في أغلب موالد العذراء بمصر:

جرس الكنيسة ضرب واتمخطروا الزوار
والعدرا هلت عليهم وبانت الأنوار
وعمانوئيل في السما نور كما الأقمار
بشرى لكل البشر إسلام مع أنصار

يدلل النشيد أن المولد يجتمع فيه قطبا المجتمع المصري من مسلمين ومسيحيين. وتذكر بعض الدراسات الميدانية أن نسبة الزائرين من المسلمين تفوق الثمانين بالمائة، حيث إن الزائر للمولد لا يجد فرقًا بينه وبين مولد السيدة زينب أو الحسين سوى دق الصلبان بين جنبات الخيم وبيع أيقونات للسيدة العذراء والقديسين وتلقى إقبالًا هائلًا من الزوار المسيحيين، في حين تتجه السيدات المسلمات – اللاتي يتم تمييزهن عن طريق الحجاب – لإيقاد الشموع بينما يتجه آخرون للتبرع من خلال نحر الأضاحي أو من خلال بعض المال.

الممارسات نفسها تجدها بمولد العذراء بجبل الطير بالمنيا، وهو يقام في نهاية شهر مايو من كل عام، وهو المكان الذي قضت فيه العائلة المقدسة ثلاث ليالٍ، لذا يعتبره المصريون من الأماكن الأكثر قداسة يزورونه كل عام لنيل البركات، ويتجمع فيه عدد هائل أتى من كل بقاع مصر، ومنهم من أتى من خارجها، ويشتهر مولد جبل الطير بكثرة المداحين الذين يتبارون في تنظيم مدائح وترانيم خاصة بالسيدة العذراء في حلقات تشبه الحضرات الصوفية.

في هذا الإطار، نذكر حادثة منذ عدة أعوام حيث صدر قرار بمنع المسلمين – نظرًا لأعدادهم الهائلة– من مشاركة الأقباط احتفالهم خوفًا من حدوث مشاجرات غير محمودة؛ وهو ما أثار غضب المسيحيين بشدة نتج عنه أن أمر كاهن دير العذراء، ووكيل مطرانية سمالوط أمرًا بإلغاء الاحتفال، ومنع الصلاة، وإلغاء كافة طقوس المولد إلا بعد أن يُسمَح للمسلمين بالمشاركة في الاحتفال، وانطلقت مسيرة حاشدة ضمت أعدادًا هائلة من المسيحيين تضامنًا مع المسلمين المحتجزين بالجانب الآخر من معدية سمالوط، فما كان من المسئولين إلا أن سمحوا للمسلمين بمشاركة إخوانهم المسيحيين في احتفالات المولد، فأُضيئت الشموع ،ودقت الأجراس، وتقابل المسلمون والمسيحيون في مشهد لا ينسى مرددين: «مش هيقدروا يفرقونا عن بعض أبدًا».

كما يشارك معظم أهالي محافظة الأقصر في مولد الشيخ أبي الحجاج في الرابع عشر من شهر شعبان من كل عام، ويحمل ذلك الاحتفال الذي يسمى «دورة أبو الحجاج» طابعًا خاصًّا، وعادات وموروثات ترجع إلى العصور الفرعونية، وتشبه طقوس احتفال المصريين القدماء بالإله آمون، حيث يخرج الناس إلى ساحة مسجد «أبو الحجاج» يتحركون منها إلى شوارع الأقصر يذكرون الله وينشدون الأناشيد الدينية، ويمارسون رياضة التحطيب والرقص بالعصا والرقص بالخيل، وينتهي الاحتفال بركوب الجمال التي تحمل توابيت من القماش المزركش.

إن الموالد أو الأعياد القبطية والإسلامية ما هي إلا أعياد شعبية تتطابق في نفس الممارسات كالوشم والرسم والنقش والحفر على الأخشاب، وفيها يستخدم الفنان الهاوي بعض الأساطير المتوارثة كأسطورة إيزيس وأوزوريس والملاحم والسير كعنترة بن شداد والزير سالم وأبو زيد الهلالي والقصص الشعبية مثل حسن ونعيمة.

ولا غضاضة في أن تجد بائع أيقونات مسلمًا يبيع لوحات للسيدة العذراء تحمل السيد المسيح طفلًا أو صورًا للقديسين، بجانب بيعه الأشرطة الدينية الشعبية، وتجد مسلمًا آخر يدقّ وشم الصليب لمن يريد، وتجد هناك أيضًا مدّاحين مسلمين يجمعون في أناشيدهم بين الثقافتين القبطية والإسلامية مثل:

سبحان من خلق محمد
وخلق المسلمين والنصارى
ما هو خلق عيسى بن مريم
وخلق كل البرايا
يا سيدي علي... ياعدرا اؤمري
يا فاطمة يا بنت النبي
سبحان من كرم الإنسان

لقد توافق البحث في التراث الشعبي على خصوصية وتفرد لملامح الشخصية المصرية، حيث يذكر السفير الهولندي الأسبق لدى مصر نيكولاس بيخمان في كتابه «الموالد والتصوف في مصر» أن على مصر أن تفخر بحيازتها لمثل هذا النوع الفريد لهذه الظاهرة العبقرية التي توضح بجلاء وحدة الموروث الشعبي بين الأقباط والمسلمين.

ويذكر مكفرسون في كتابه «الموالد في مصر» أنه عندما حضر مولد ماربرسوم العريان أن اندهش من مظاهر التسامح عند المصريين، وأن هذا المولد له من الشعبية عند المسلمين ما له عند الأقباط للدرجة التي يطلق فيها بعض المسلمين عليه سيدي محمد برسوم، وقد ذكر: «يا لها من مسحة بركة! لم أجد مكانًا يمجد فيه المسلمون والمسيحيون بطوائفهم المختلفة نفس الأولياء والقديسين علنًا وبكل صدق وطيب خاطر مثلما رأيت هنا، وحيث

تطبق كلمات سورة البقرة حرفيًّا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة/ ٦٢].

الرافد الفني

كان الفن العربي بشكل عام قبل الإسلام فنًّا متأخرًا إلى حدٍّ ما، ولا نملك أن نقارنه بالفنون المزدهرة في بلاد الفرس أو مصر أو لدى الرومان وغيرها من الفنون المعاصرة، ذلك لأن العرب في الأصل قبائل بدوية رحالة؛ لذا فإن الإسلام عندما فتح بلاد الشام والعراق ومصر وجدوا حضارة موغلة في القدم، فأطلقوا لها الحرية وتركوها تحتفظ بأنظمتها الإدارية والقانونية.

إلا أن اتصال الأقباط بالعرب لم يبدأ فقط بدخول الإسلام مصر، بل يرجع إلى العصر الجاهلي، ذلك أن المراجع تذكر لنا أن قبيلة قريش عندما لم تتمكن من ترميم الكعبة استعانت بنجار قبطي وتاجر رومي كانت عاصفة قد حطمت سفينته المحملة بمواد بناء أثناء رحلته إلى الحبشة، كما لجأ الخلفاء المسلمون إلى المعماريين والفنانين الأقباط، فقد شاركوا في بناء المسجد الأموي وقصر الخليفة بدمشق، والمسجد النبوي بالمدينة المنورة.

وعند الفتح العربي لمصر، ظلت الصناعات والفنون في يد الأقباط. والفن القبطي فن شعبي استمد أصوله من الفن السكندري الشعبي الذي نشأ في الإسكندرية نتيجة اختلاط الفن الإغريقي والمصري معًا، وقد بلغ ذروته في الفترة من القرن الخامس حتى السابع الميلادي.

وصل حد الاندماج بين الفنَّيْن القبطي والإسلامي إلى درجة يصعب معها التفرقة بينهما، خاصة في الأعمال الفنية المنفذة على مواد مثل الخشب أو العاج أو النسيج، فقد تأثر المسلمون ليس فقط بطريقة الصنع، وإنما أيضًا بالزخارف المختلفة، سواء أكانت حيوانية أم نباتية؛ فنجد رسومًا مثل الأسد والغزالة والأرنب والطواويس والحمام والنسور والأسماك والحيوانات المتقابلة، ومناظر الفارس، ومشاهد الصيد والصراع، كما تأثر أيضًا الفنان المسلم بطريقة رسم الأشكال الآدمية ما بين رسم الجسم كاملًا أو في صورة نصفية أو رسم

الوجه فقط، كما أن ملامح الوجوه استمرت كما كانت في الفن القبطي من حيث العيون اللوزية الواسعة، والأنف العريض، والفم الدقيق، والذقن الرفيع، وأحيانًا اتصال الحاجبين الكثيفين، أو اتصال شعر الشارب بشعر اللحية في وجه الرجل ذي الشعر المجعد، وتصفيف شعر النساء بطريقة البوكلات.

ورغم أن الفنان القبطي قد ظهر لديه الميل إلى تفضيل الرسوم النباتية والهندسية بالمقارنة بالرسوم الحيوانية والآدمية، وذلك بداية من القرن السادس الميلادي، ومن ثم فلم يجد الفنانون الأقباط في أوائل الفتح العربي صعوبة كبيرة في إرضاء الفاتحين، بالبعد نوعًا ما عن التصوير الآدمي.

إن الأقباط قد شاركوا في الحركة العمرانية في مصر بعد الفتح العربي لمصر، وهو ما استمر طوال فترة الحكم الإسلامي لمصر، وليس أدل على ذلك من أن مهندس مسجد أحمد ابن طولون هو القبطي سعيد بن كاتب الفرغاني، وهو من أشهر مساجد مصر الإسلامية التي شهدت تطورًا غير مسبوق في العمارة الإسلامية، فقد شيِّد المسجد بأكمله على عمودين فقط، وهو أحد أكبر مساجد مصر حيث تبلغ مساحته مع الزيادات الخارجية حوالي ستة أفدنة ونصف الفدان، وقد بُني على شكل مربع مستلهمًا من طرز المساجد العباسية وخاصة مسجد سامراء بالعراق الذي استلهم منه شكل المنارة.

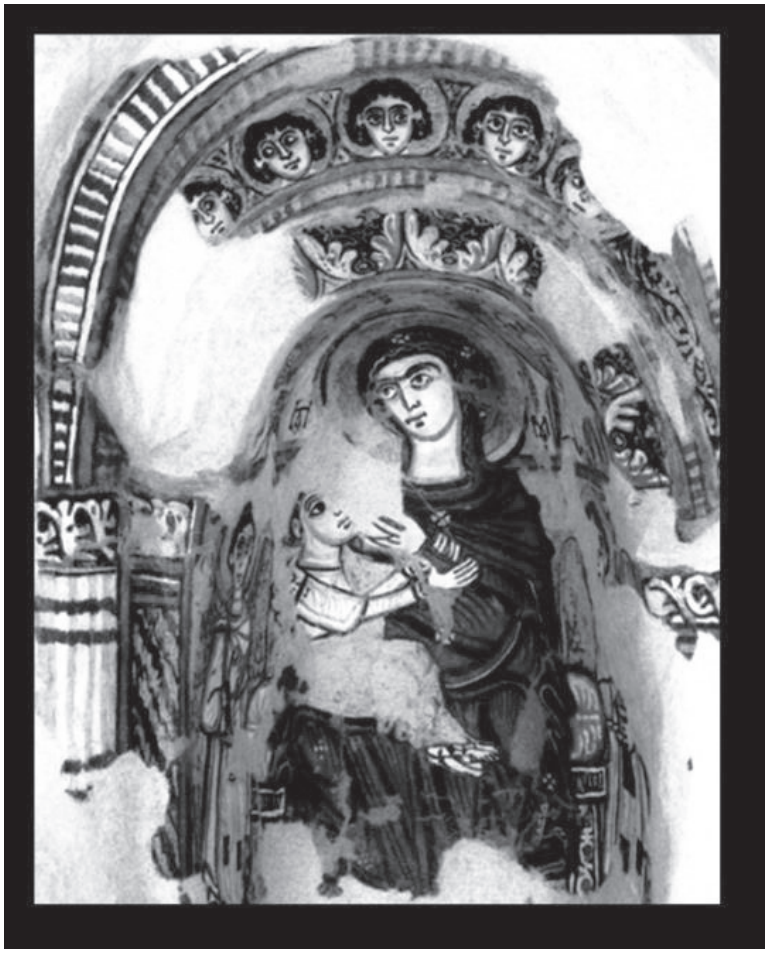
جامع أحمد بن طولون ٢٦٣ هـ/ ٨٧٧ م.

ومثلما كانت المسلة في المعبد المصري أعلى وحدة مرتفعة فيه، وكأنها تدعو الشعب إلى دخول المعبد لأداء الطقوس، وعنها جاءت المنارة في الكنيسة، ثم جاءت المئذنة في المسجد، ومن ثم نستطيع الجزم بأن المئذنة هي تأثير قبطي، ومن أكثر المشاهد اللافتة للنظر بالأقصر هو تعانق مسلة معبد الأقصر ومنارة الكنيسة – أطلال كنيسة تعود للقرون الأولى – ومئذنة مسجد «أبو الحجاج» يفصلها بعضها عن بعض عدة أمتار، وهو ما يوضح بجلاء التراتب الحضاري الذي مر على مصر.

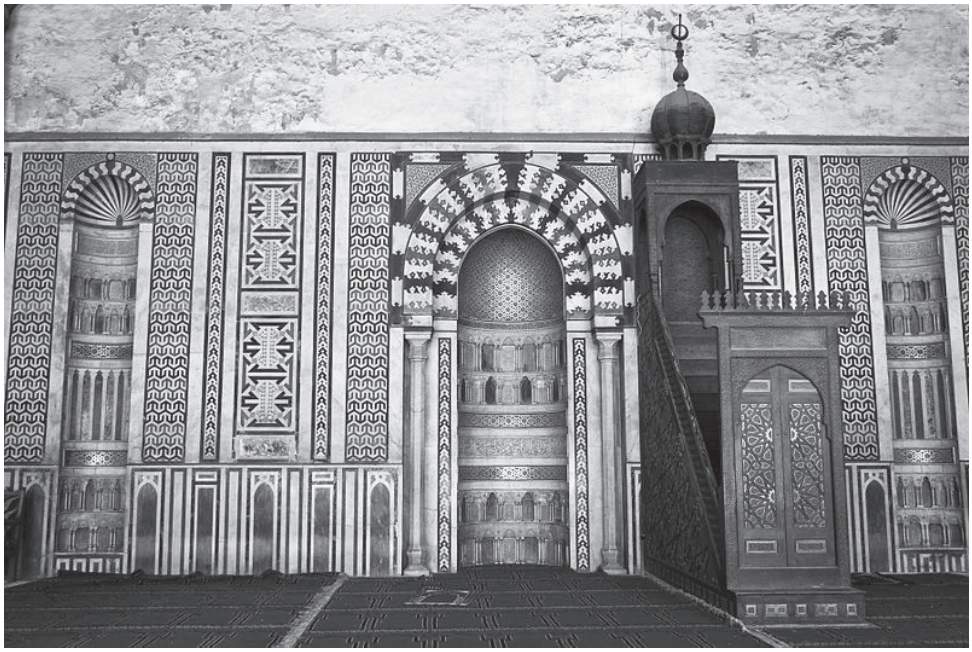
منارتا الكنيسة المعلقة بالقاهرة.

مئذنتا جامع السلطان المؤيد شيخ بالقاهرة ٨١٨ هـ/ ١٤١٥ م.

ومن العناصر الهامة في العمارة هو المحراب الذي استمده الفنان من حنية (شرقية) الكنيسة، وغالبًا ما يكون ناحية الشرق، وليس أدل على ذلك من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما أراد إعادة تشييد المسجد النبوي في المدينة المنورة عهد إلى مجموعة من المعماريين الأقباط الذين قاموا بتنفيذ محراب مجوف، والذي كان عنصرًا جديدًا في العمارة الإسلامية، وعنه فقد انتشر المحراب في كل المساجد بعد هذا التاريخ.



شرقية كنيسة الأنبا أرميا بسقارة.



منبر ومحراب جامع الناصر محمد بن قلاوون، ٧٣٥ هـ/ ١٣٣٥ م.

أما عنصر الإنبل الذي استخدم للوعظ وتلاوة الصلوات في الكنيسة لا نستطيع رصد خلاف بينه وبين عنصر المنبر في المسجد، والذي استخدم لنفس الغرض، فلو نظرنا لإنبل دير الأنبا أرميا بسقارة – والذي يعد أقدم إنبل في مصر – لا نستطيع أن نفرقه عن منبر مسجد عمرو بن العاص بالقاهرة.

إنبل كنيسة الأنبا أرميا بسقارة، القرن السادس الميلادي.

منبر جامع عمرو بن العاص بالقاهرة ٢١ هـ/ ٦٤٢ م.

أما القباب فقد برع فيها الأقباط بشكل واضح، فكانت القباب عنصرًا هامًّا وأساسيًّا في معظم الكنائس، ذلك أن له دورًا معماريًّا في ترطيب الجو وتقليل الإحساس، وتدل على براعة هندسية، كما اهتموا بجمالية القبة من حيث النسب والزخارف الداخلية التي تضفي جوًّا من الخشوع والرهبة، وقد تطورت هندسة القباب على أيدي العرب المسلمين نتيجة تراكم الخبرات وتنوع مواد البناء، إضافةً إلى تقدُّم تقانات وأساليب الإنشاء، فتعددت أشكالها من الداخل والخارج واتخذت أشكالًا متعددة منها القبة المخروطية، والقبة الكروية وغيرها، كما أضافوا عليها زخرفة من الخارج، سواء كانت نباتية أو هندسية مثل مسجد قاني باي الرماح بالقاهرة وقبة قنصوه الغوري، ويذكر أن أول مسجد زيِّن بالقباب كان مسجد الحاكم بأمر الله حيث احتوى المسجد على ثلاث قباب.

ومن التأثيرات الإسلامية استخدام عنصر المقرنصات، وهو ما تم عندما أعيد بناء كنيسة أبو سرجة وهو عنصر معماري إسلامي صرف، ومن التأثيرات الأخرى ذات التأثير المجتمعي أيضًا فصل النساء عن الرجال من خلال الدور العلوي في الكنيسة، فضلًا عن كون قاعة الضيوف أو الاجتماعات كانت ذات تأثير إسلامي.

أيضًا سوف نجد العديد من الكتابات العربية من حيث الشكل والمضمون مثلما وجدنا في مدخل الكنيسة المعلقة بالقاهرة، كما استخدمت أيضًا اللغة العربية في الكتابة على الأيقونات التي امتدت من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر الميلادي.

وقد ساعد وقوع الأقباط تحت الحكم الإسلامي على حماية الأيقونات في مصر من حركة تحطيم الأيقونات Iconoclasm، والتي دعا إليها الإمبراطور ليو الثالث في القرن الثامن الميلادي، نظرًا لعدم وقوع مصر تحت الحكم البيزنطي. وقد اتسمت الأيقونة تحت الحكم الإسلامي بأنها تمثل صورة إما للسيد المسيح أو السيدة العذراء أو أحد الرسل أو القديسين أو موضوعًا مسيحيًّا كرحلة العائلة المقدسة أو أيقونة زيارة الأنبا أنطونيوس للأنبا بولا وغيرها، وفي الوقت نفسه يكتب عليها بالعربية، ويدوَّن التاريخ في بعض الأحيان بالتاريخ الهجري.

أيقونة الأنبا بولا والأنبا أنطونيوس، القرن الثامن عشر.

برع الأقباط في فنون النسيج والمشغولات الخشبية قبل دخول الإسلام، وظل هذا التألق مستمرًا، وأصبحوا ينتجونها للمسلمين أيضًا، وقد وصل الاندماج إلى ذروته في العصر الفاطمي، أو في الفترة الواقعة ما بين القرنين العاشر والثاني عشر الميلادي، فكثر استخدام الهالة المقدسة التي تحيط بالرؤوس، لكنها لم تكن ذات مغزى ديني كما كانت في الفن

القبطي، ولكن كان الهدف الرئيسي منها تحديد الوجه، وقد نتج عن ذلك تعبير جديد ظهر في الفن وهو Copto-Muslim، كما وصفها عالم الآثار القبطية De Bourget، كذلك تأثر الأقباط بالتحف المعدنية التي برع فيها المسلمون عن طريق حفر العناصر الزخرفية فوق سطح الأواني المعدنية حفرًا غائرًا، ثم تملأ الأجزاء المحفورة بمادة أعلى قيمة من المادة المصنوعة منها التحف كالذهب أو الفضة أو النحاس الأحمر.

وعلى الرغم من ارتباط الأرابيسك بفن العمارة الإسلامية، فإنه نشأ قبلها بسنوات طويلة، حيث أدركته العمارة القبطية في مصر قبل الفتح الإسلامي، فعرفه المصريون بسبب ندرة الأخشاب المتوافرة، مما اضطرهم إلى استخدام بقايا الخشب المتبقية من عملهم، وقاموا بتجميعها وتشكيلها، ومن هنا كانت بداية الأرابيسك، حتى إن أشهر أشكاله ما زال يحمل أسماءً قبطية، وهناك رسم جداري بدير السريان «للعذراء أم المسيح» تجلس على العرش عبارة عن كرسي موسد من الأرابيسك، هذا فضلًا عن زخارف الأرابيسك في الكنيسة المعلقة.

العذراء أم المسيح Theotokos، دير السريان، القرن الثامن الميلادي.

الرافد الديني

كانت القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية أكبر مما يظن البعض، لذا فإنه وجب علينا أن نشير إلى مواطن الالتقاء في ميادين الحياة المختلفة، ومنها المبادئ الدينية، ونجدها في عدة مبادئ من أهمها ما يلي:

- إن الإسلام والمسيحية قد اتفقا على وحدانية الله في أصل العقيدة، وإن اختلفا حول ذات الله وصفاته، ولكنهما اتفقا على أصل التوحيد، وليس أدل على ذلك ما ذكر على سبيل المثال في أحد المزامير «لأنه من إله غير الرب، من صخرة سوى إلهنا» (المزامير ١٨:٣١)، وفي موضع آخر؛ «رب واحد، إيمان واحد، معمودية واحدة» (رسالة بولس إلى أهل إفسوس ٤:٥)، وآية أخرى: «إنك قد أريت لتعلم أن الرب هو الإله. ليس آخر سواه» (سفر التثنية ٤:٣٥). وفي القرآن الكريم هناك عشرات الآيات التي تؤكد وحدانية الله ومنها: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص/ ١-٢]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة/ ٢٥٥].
- أنه هو الرحيم بعباده في المسيحية والإسلام؛ ففي المسيحية: «كثيرة هي نكبات الشرير، أما المتوكل على الرب فالرحمة تحيط به» (مزامير ١٠:٣٢). وفي القرآن الكريم: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف/ ١٥٦]، ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر/ ٥٣]، وغيرها من الأمثلة كثير جدًّا في القرآن الكريم بأنه أرحم الراحمين، وكتب على نفسه الرحمة. وفي الكتاب المقدس عند المسيحيين: «الرب إله رحيم ورؤوف بطيء الغضب كثير الإحسان والوفاء» (سفر الخروج ٣٤: ٥-٦). وجاء في الحديث القدسي الشريف «أن رحمتي سبقت غضبي».
- الحث على الخير من المبادئ الأساسية التي اشترك فيها الإسلام والمسيحية وأكدت عليها الكتب المقدسة: «تحب قريبك كنفسك» (مرقس ١٢:٣١). وفي القرآن الكريم: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص/ ٧٧]، وقوله ﷺ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة/ ٧].

القيم المشتركة في مجال الإحسان

إنّ أوضح ما يظهر التقارب في القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة هو في مجال الإحسان، في القِيم الأخلاقيّة وما ينتج منها من وصايا تأمر بالخير وتنهى عن الشرّ. ووصايا الله هذه مشتركة بين المسيحيّة والإسلام.

ففي المسيحية: «أنا الربّ إلهك. لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي، لا تحلف باسم الربّ إلهك باطلًا، اذكر يوم الربّ لتقدّسه، أكرم أباك وأمّك. لا تقتل. لا تزنِ. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشتهِ بيت قريبك. لا تشتهِ امرأة قريبك». (سفر الخروج ٢٠: ٢–١٧)، وفيها: «أنت تعرف الوصايا: لاتزنِ، لا تقتل، لا تسرق، لا تشهد بالزور. لا تسلب. أكرم أباك وأمك».(مرقس ١٠: ١٩)، متّى (١٩: ١٨–١٩)، وفي إنجيل لوقا (١٨: ٢٠). ونجد المعنى نفسه في القرآن الكريم ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۖ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام/١٥١–١٥٣].

القبلة

ومن المشتركات كذلك هو اتجاه الصلاة في المسيحية ناحية الشرق، وهو ما يدعو إلى مقابلة الرب في مجيئه الثاني «فكما أن البرق يومض من الشرق فيضيء في الغرب؛ هكذا يكون رجوع ابن الإنسان» (متى٢٤:٢٧)، كما أن النجم الذي ظهر للمجوس معلنًا ميلاد السيد المسيح ظهر في المشرق، «فإننا رأينا نجمه في المشرق» (مت ٢:٢).

وكذلك هو الحال في الإسلام، فإن قبلة المسلمين باتجاه الشرق أو نحو الكعبة المشرفة، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة/ ١٤٤].

اللغة القبطية وتأثيرها في حياتنا اليومية

كانت اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية للبلاد عند الفتح العربي لمصر، في حين كانت اللغة القبطية هي لغة الشعب، واللغة القبطية كتبت بالحروف اليونانية، وأضيف إليها سبعة حروف من اللغة الديموطيقية، لكنها لم تتأثر بلغة الفاتحين خلال الثلاثة القرون الأولى، وظلت مستخدمة في مصر حتى القرن العاشر الميلادي، وانحسرت داخل نطاق الكنائس تستخدم في القداس والصلوات، وقد جاء ذلك إثر قرار أصدره الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان، فقد ظل المصريون يتحدثون اللغة القبطية حتى نهاية القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري، فكان الإلمام باللغة العربية مفتاح الحصول على الوظائف في دواوين الدولة، وانتقلت ثقافة مصر من اليونانية والقبطية إلى العربية. وبحلول القرن العاشر رأينا البطرك الملكاني سعيد بن البطريق يكتب كتابه في التاريخ باللغة العربية، وكذلك ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين يؤرخ لبطاركة الكنيسة المصرية باللغة العربية في القرن العاشر الميلادي.

إن القرون الأربعة التي استغرقتها اللغة العربية كي تصير اللغة السائدة في مصر قد سمحت للمصريين بأن ينتقوا من لغتهم السابقة تلك المفردات والتعبيرات التي تحمل مضامين تاريخية أو وجدانية ويدخلوها على اللغة الجديدة التي اكتسبوها، وليطوعوا بعض مفردات اللغة الجديدة ليعبروا بها عن بعض ما كانوا يعبرون به بلغتهم القديمة، أو ليزاوجوا بين مفردات اللغة القديمة، وأخرى من اللغة الجديدة.

وبقي هناك أربع مجموعات بشرية:

١- عرب مهاجرون لا يتحدثون إلا العربية، ولكنهم يتحدثون بعض كلمات قبطية يكتبونها بحروف عربية.

٢- مصريون قبلوا الإسلام ويتحدثون القبطية والعربية.

٣- أقباط مسيحيون تمسكوا بديانتهم، ويتحدثون القبطية، وربما يعرفون بعض كلمات عربية يكتبونها بحروف قبطية، ولكنهم يحثون أولادهم على تعلم العربية **لكي يضمنوا وظيفة في الدولة**.

٤- أقباط مسيحيون متمسكون بالقبطية ولا يتحدثون إلا اللغة القبطية.

قام مثقفو الأقباط بترجمة مجموعة من كتب التراث الديني القبطي إلى العربية، منها: كتب سير الآباء والقديسين، وبرزت أسماء مثل ساويرس بن المقفع وميخائيل بن بدير وموهوب ابن منصور، وأبو المكارم أسعد، وغيرهم. في هذا المناخ من التحول إلى اللغة العربية، صدر مرسوم من البطريرك غبريال الثاني في القرن الثاني عشر (١١٣١-١١٤٦م) يقضي بأن تستخدم اللغة العربية في جميع الطقوس الكنسية جنبًا إلى جنب مع اللغة القبطية، وهو الأمر الذي لا يزال قائمًا حتى اليوم.

إن اللغة القبطية لا تزال موجودة حتى يومنا هذا، ليس فقط داخل نطاق الأديرة والكنائس، ولكن أيضًا هناك بعض العائلات في مصر تتحدث اللغة القبطية داخل نطاق الأسرة، بل إن هناك قرية بمحافظة الأقصر تدعى قرية «الزينية» يتحدث كافة أهالي القرية من مسلمين ومسيحيين اللغة القبطية نظرًا لأنهم يعتبرونها جزءًا من الموروث الثقافي الخاص بهم، بل أيضًا هناك جيل واعد من الباحثين في الجامعات المصرية اهتم بهذا الجانب وعكف على دراسته من خلال رسائل الماجستير والدكتوراه.

وقد نتج عن امتزاج اللغة القبطية باللغة العربية الوافدة لهجة عامية في ظهرها عربية، ولكنها تحمل في طياتها الكثير من المفردات القبطية والقواعد التي نستخدمها في حياتنا اليومية ولا نعلم أن أصلها قبطي، هذه المفردات لا يمكن حصرها لأنها لا نهاية لها، إلا

أن الأطروحة التي قدمها القس شنودة ماهر في عام ١٩٧٥وجاءت في ثمانية أجزاء تعتبر هي الوحيدة حتى الآن التي جمعت القواعد والكلمات العامية، رصد منها ١٣ ألف كلمة مستخدمة في حياتنا اليومية، كما اعتبر العالم المصري أحمد كمال بأن اللغة المصرية واللغة العربية من أصل واحد ووضع قاموسًا به آلاف المفردات العربية المصرية المشتركة.

ومن هذه المفردات

- آبا: تعادل أبي أو بابا.
- وَن: أسرع، لف ودار.
- ورور: طازج، صغير السن، جديد.
- بج: طعن، شق، من الأصل المصري القديم «بجا» بمعنى فتح، نشر، بعثر.
- بَح: انتهى، تم. من الأصل المصري القديم «بح» والقبطي «به» بالمعاني نفسها.
- هَلّوُس: شبكة عنكبوت. من الأصل القبطي «هلوس» بنفس المعنى.
- أوطة: بمعنى طماطم.
- كحك، كعك: نوع من المخبوزات، أصلها كعك.
- كَحكَح: شاخ في العمر.
- فوطة: منشفة. من الأصل القبطي «فوطة» بنفس المعنى.
- غالبية أسماء المحافظات والقرى، مثل أسوان وأصلها سوان بمعنى السوق في القبطية؛ لأنها كانت سوقًا بين العرب وإفريقيا.
- قنا: أصلها قيني بمعنى يحتضن؛ لأن النيل كان يحتضن التربة الزراعية عندها.
- أسيوط: أصبحت سيوط وتعني الزراعة.
- خشم: فم.

- يا ساتر.
- جلابية: زي نسائي.
- أبو صير.
- أخميم.
- أُمبو: بمعنى اشرب وأصلها امنموا.
- كخة: معناها القذارة.
- جعمز: اقعد.
- شنة ورنة: شخص ذا ثقل وصيت.
- ترابيزة: منضدة.
- تاتا: من تعبير «تاتا خطي العتبة»، بمعنى «امشِ» وفي القبطية تعني خطوة.
- البعبع: اسم عفريت مصري مستخدم في تخويف الأطفال أصله في القبطية «بوبو».
- يامطرة رخي – رخي: تعبير عن الفرح بقدوم المطر، وتعني رخ قديمًا نزل.
- مدمس: صفة معناها الفول المستوي في الفرن بواسطة دفنه أو طمره في التراب.
- البيصارة: أكلة مصرية من التراث، أصل التسمية «بيصورو»، ومعناها الفول المطبوخ.
- شبشب: هو الخف وأصلها القبطي «سب سويب»، ومعناه مقياس القدم.
- الدنيا بقت صهد: تعبير عن الحر و«صهد» كلمة قبطية تعني النار.
- واح: والتي حرفت إلى «واحة» في العربية، معناها جزيرة العرب.
- نونو: وهو الوليد الصغير.
- طنش: معناها لم يستجب.

- بطط: بمعنى دهس.
- بطح: ضرب في الرأس.
- خم: يخدع.
- حبة: القليل من الشيء.
- ياما: الكثير من الشيء.
- كركر: أصدر صوتًا من كثرة الضحك.
- هوسة: صوت الغناء العالي، أي دوشة.
- إدى: أعطى أو منح.
- همهم: تكلم بصوت خافت.
- فنخ: فسد.
- كاني وماني: لبن وعسل.
- مرتي: زوجتي من الأصل القبطي «مرت».
- مدشوش: صفة للفول المطحون.
- القلة: إناء للشرب.
- فشخرة: تباهي.
- هجاس: فشار أو كثير الكذب.
- محلسة: أي تودد زائد.
- لبشة: حزمة.
- مشلفطة: صفة تعني غير متناسقة.

- باش: ابتل.
- شبرا: بستان.
- نبُّوت: هراوة.
- كحّ: سعل.

وفي بعض قواعد النطق أيضًا، تتبع العامية المصرية النطق القبطي، فمثلًا يختفي حرف الثاء «ث» من العامية المصرية ويتحول إلى تاء «ت»، وذلك لعدم تواجده في القبطية، مثل: (اتنين، تلاتة، تمانية، تعلب، متبت، تعبان، توم، توب، تلج، تَمَن، حرت، كتير، تور، تمن).

كما يختفي حرف الذال «ذ» وحرف الظاء «ظ» ويحل محلهما حرف الدال «د» والضاد «ض»، وذلك لعدم وجود هذين الحرفين في القبطية (ضهر، دبانة، ديب، دبلان، داب، آدان، دبح، داق، ديل، أخد، ودن (أذن)، جِدر، دُره، دراع، دقن، دكر، دهب، ندر)، وغيرها الكثير من القواعد والكلمات التي نستخدمها في حياتنا اليومية ومعظمنا لا يعرف أنها مستمدة من اللغة القبطية.

وفي النهاية، فإن المصريين عنصر واحد يضم أقباطًا مسلمين وأقباطًا مسيحيين، فالدين لا يمنح حامله الجنسية، وشعب مصر استطاع أن يتعايش على مدى قرون طويلة أثبتوا أنهم نسيج واحد لديهم تراث واحد مشترك، وأن القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية أكبر مما يظن البعض، كما أن التعايش السلمي فيما بينهم نموذجًا من نماذج الشراكة في الوطن والمصير، معًا بنوا الوطن، وكانوا وما زالوا في مواطن تعايشهم عائلة واحدة.

الفن التشكيلي الإسلامي: روافد التأثير المعاصر

الدكتور ياسر منجي
(فنان وناقد مصري)

من الإشكاليات الأساسية التي تكتَنِف سياق البحث في مجال الفنون الإسلامية، تَبَنّي كثرةٌ غالبةٌ مِن الباحثين لفَرضِيّةٍ مركزية، ينطلقون منها، ويؤَطّرون مُقارباتِهم وتحليلاتِهم ضِمنَها، وهي تلك الفرضية التي يُنظَرُ للفنون الإسلامية بمُقتضاها، بِوَصفِها فنونًا (تقليدية)، محكومةً بمُحَدّداتٍ جمالية ومعرفية صارمة، مُستقاةً من العقيدة بالدرجة الأولى، ومن مُرَكَّبات الثقافة العربية بالدرجة الثانية.

وقد كانت هذه الفرضية سببًا أساسيًّا في شيوع مفهومٍ بات أقربَ ما يكون شَبَهًا بالمُسَلّمة لدى جمهرةٍ واسعة من الباحثين؛ ألا وهو ذلك المفهوم القاضي باعتبار الفنون الإسلامية مجموعةً من الأنساق الجمالية (المُغلَقة) انغلاقًا يكاد يُحاكي انغلاق الأنساق الدوجمائية، التي لا سبيل إلى إقامة جسور التفاعُل معها، ناهيكَ عن محاولات التجديد.

وبالانتقال إلى حقل الدراسات النقدية الفنية الحديثة، يزدادُ الأمرُ تشابُكًا وتعقيدًا؛ إذ تتجَذّر تلك الفرضية المُشار إليها، ويترَسَّخ المفهوم الناجم عنها؛ وهو ما يتجَلّى في كتابات أغلب النقاد مِمَّن يتَبَنّونَ تيارات المُعاصَرة، منهجًا وتطبيقًا، دون قيدٍ أو شرط؛ إلى درجةٍ تصل لدى بعضِهم إلى التصريح بانتماء الفنون الإسلامية – بل وغيرها من فنون الشرق – إلى منظومة الماضي، وهو ما يُسَوِّغ لديهم بالتالي وجوب إدراجِها في ذمة التاريخ؛ بحجة أنها باتت تفتقر إلى مُقَومات التطوُّر ودوافعِه.

كان من الطبيعي – والحالُ كذلك – أن نُطالع العديد من النماذج النقدية، التي ترى في محاولات استلهام فنّانينا المعاصرين للفنون الإسلامية، مجرد محاولات (نوستالجِيّة) Nostalgic، لابتعاث نماذج ماضَويّة غابرة، أو محض محاولات رومانسية لإحياء تراثٍ دارسٍ، أو – على أفضل التقديرات – محاولات تقليدية للبحث في روافد الهُوِيّة وجذورها.

في المقابل، انبرى نفرٌ مِن النقاد، يُنافِحونَ عن مقولات الهوية، والأصالة، والتراث، ذاهبين إلى وجوب التشَبُّثِ بها، كخيارٍ أوحد، يرونَه لازمًا للحُؤولِ دون تَغَوُّل الأساليب الفنية المُعاصِرة – الغربية في منطلقاتها وصِبغَتِها – على الخصائص الجمالية الموروثة، والكامنة في تُربة الوعي الجمعي المَحَلّي.

وهكذا، غدا المشهدُ أكثر تعقيدًا، وبدا وكأن الفنون الإسلامية صار مفروضًا عليها أن تظهر في صورةٍ تُناقِضُ لفكرة المُعاصَرة Contemporaneity. فمِن وجهة نظر فريق المُجَدّدين هي فنونٌ (تراثية تقليدية)، ومِن وجهة نظر فريق المُحافظين هي فنونٌ (أصيلة) مُكتَفية بذاتِها، لا يجوز المَساس بقواعدها وأنماطِها الراسخة، وينبغي التوقف عند حدود مُحاكاتها وتقليدها.

غير أن شواهد التاريخ يبدو أنها تنطوي على نماذج، مِن شأنِها أن تُسهِمَ في ترتيب هذا المَشهد المُلتَبِس، وأن تُظهِرَ مدى سطحية التناقُض المُتَوَهَّم، بين جماليات الفنون الإسلامية، وتحولات الذائقة المعاصِرة، وأن تُثبِتَ بالدليل أن تطور الفنون الإسلامية، خلال رحلتها التاريخية وتَشَعُّبات مَسالِكِها، كان تطَوُّرًا مرهونًا دائمًا بالانفتاح على مفهوم (المُعاصَرة)، ومشروطًا بالحوار التفاعُلي الخَلّاق مع مختلف الثقافات؛ إلى الحد الذي يمكن اعتبارُه معه نموذجًا قياسيًّا لمفهوم «المُثاقَفة» Acculturation على المستوى البصري.

وسوف نعتمدُ في الفقرات القادمة على إيراد نماذج مُنتَخَبةٍ مِن هذه الشواهد المشار إليها، توطئةً لاستعراض عددٍ من التجارب الفنية الحديثة والمعاصِرة، التي أبدعها بعضُ فنانينا المصريون، وكذا نماذج لأعمال بعضِ الفنانين الغربيين، القدامَى والمُعاصرين، والتي تُثبِتُ في مُجمَلِها أن الفنون الإسلامية كانت رافدًا أساسيًّا، مِن الروافد التي ألهمَت العديد من المبدعين أفكارًا تنطوي على سِماتٍ تجديدية ساطعة، بل وارتقى بعضُها لمرتبة الأعمال المُجَسِّدة لجوهر فكرة المعاصَرة على المستوى البصري.

شواهد تاريخية

يصعُبُ حصر الشواهد الدالّة على مرونة الفنون الإسلامية، وطواعيَتِها للتأثير والتأثُّر، انخراطًا في سياق المُثاقفة مع غيرها من فنون الحضارات والثقافات المُناظِرة. فبدايةً من التصاوير الجدارية (الإفرسك) Fresco، والفسيفسائية Mosaic، الموجودة على حوائط قصور الأمويين منذ عهدٍ مبكر، والتي بدا من خلالها مدى الانفتاح على طُرُز الفنون البيزنطية، وغيرها من الفنون المُستقرة آنذاك في منطقة الشام بصفةٍ أساسية، يمكننا أن نتعقب مَسار هذا الحوار التجديدي الخَلّاق، إلى أن يزدهر في ظل الدولة العباسية بالعراق، ويصل إلى تطورِه الأزهى في القرن الثالث عشر على يد «الواسطي»[1]. عندها، لن يقدَح في عبقرية «الواسطي» أن نتأمل تلك المؤثرات الآسيوية الواضحة، التي بدت في معالجة «الواسطي» للوجوه، والعيون المسحوبة على النمط الصيني، فضلًا عن التراكيب النباتية والمائية التي تذكرنا بتصاوير شرق آسيا.

(١) «يحيى بن محمود الواسطي». يعتبر مؤسس «مدرسة بغداد» في التصوير العربي للمنمنمات، وكان مثقفًا واسع الاطلاع، عاصر جيلًا من مفكري العراق، أمثال المؤرخ «ابن الأثير» (١١٦٠ – ١٢٣٣)، والعالم «ابن الرزاز الجزري» (١١٣٦ – ١٢٠٦)، والجغرافي «ياقوت الحموي» (١١٧٨ – ١٢٢٥). وقد زين «الواسطي» مجموعة من أشهر أمهات الكتب العربية، كما كان من أوائل مصوري العرب الذين دشّنوا فكرة العرض الفني؛ إذ أقام معارض في مكتبات «المدرسة المستنصرية» ببغداد، واقتُنِيَت أعماله الفنية المخطوطة في الأندلس والمغرب العربي، وبخاصةٍ من قِبَل «ملوك الموحدين» في مراكش.

شكل رقم ١– نموذج لأعمال الواسطي، وهي المنمنمة المصاحبة للمقامة العُمانية، ضِمن «مقامات الحريري»: «مجموعة شيفر»، المكتبة الوطنية بباريس.

وتتعزز الملحوظة ذاتُها؛ حين نتوقف بإزاء ما أُنتِج ضمن إحدى مخطوطات كتاب «نعت الحيوان ومنافعه» الشهير بـ «منافع الحيوان»[٢]، لمؤلفه الطبيب «أبو سعيد عبيد الله ابن بختيشوع ابن جورجيس» (المتوفى عام ١٠٥٨م)، لنَتَبَيَّنَ مدى وثاقة العلاقة ما بين تصاوير العرب ونُظرائِهِم الصينيين (شكل رقم ٢).

ولعل ذلك يستَوجِبُ الإشارة لانطباق الأمر نفسِه على نموذجٍ فَذّ، يتمثل في تصاوير «بهزاد»[٣]، التي ظهرت فيها سماتُ مزج الأسلوب العربي مع الأساليب المغولية والصينية.

(٢) صنف «ابن بختيشوع» مؤلفه باللغة العربية وظلت نسخه متداولة حتى نهاية القرن السابع الهجري، وهو طبيب مسيحي نسطوري الأصل، ولد لأسرة علمية اضطرها الاضطهاد المذهبي في بيزنطة إلى النزوح لـ «جُنديسابور» بخوزستان، جنوب غرب إيران، ومارست نشاطًا كبيرًا في ترجمة النصوص اليونانية إلى اللغة العربية، إبان ازدهار حركة الترجمة في العصر العباسي الأول. وعمل «ابن بختيشوع» طبيبًا كأجداده الذين عملوا لبعض الوقت في خدمة بلاط الخلفاء ببغداد، بدءًا من عهد الخليفة «المنصور» وحتى عهد الدولة البويهية. وتحت تأثير هيمنة النخبة الفارسية على بلاطات حكام المغول؛ تُرجم الكتاب للفارسية بأمر من السلطان المغولي «غازان محمود» (١٢٧١–١٣٠٤م)، الذي أمر بترجمته في الفترة ما بين عامي ٦٩٧ و٦٩٩ هجرية. وتحتفظ مكتبة «مورجان» Morgan Library في نيويورك بهذه النسخة الفارسية النادرة من كتاب «منافع الحيوان».
ويظهر في تصاوير المخطوط – التي يبلغ عددها ٩٤ صورة – تأثير التصوير الصيني جليًا، وهي ظاهرة يبررها في ذلك العهد استخدام حكام المغول لمصورين صينيين بلاطاتهم، الأمر الذي انتهى خلال سنوات قليلة إلى ظهور ما عرف بالمدرسة المغولية في رسم وترقين المخطوطات. والنسخة الفارسية التي يستشهد بها الباحث من كتاب «منافع الحيوان»، تمثل المرحلة الانتقالية بين تقاليد المدرستين العربية والمغولية في التصوير، انظر:
Richard Ettinghausen, *Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century* (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1957);
موفق الدين أبو العباس أحمد بن سديد الدين القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي الأنصاري (ابن أبي أصيبعة، ت ٦٦٨ هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٥).

(٣) كمال الدين بهزاد (١٤٤٠ – ١٥٢٢)، فنان فارسي من كبار رسامي إيران في الفترة الإسلامية. صاحب مدرسة فنية مميزة في فن المنمنمات، تمتاز رسوماته بالتكوين المحكم والدقة الكبيرة في الأداء وحيوية الأشكال وبهجة الألوان. قامت على أكتاف تلاميذه نهضة الرسم في العصر الصفوي الأول.

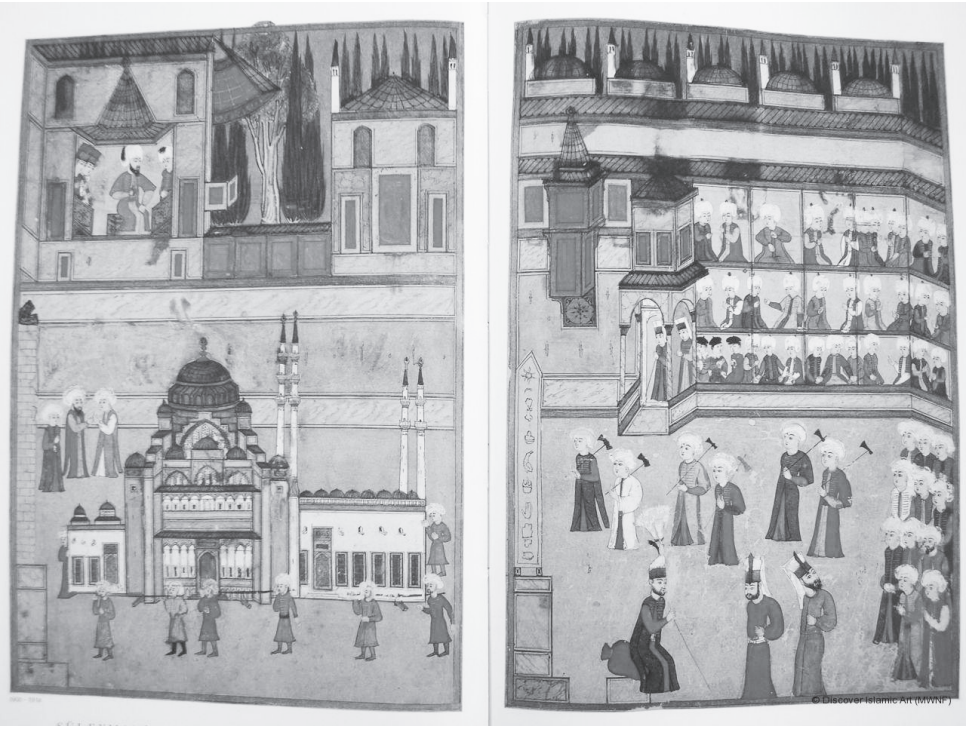
شكل رقم ٢– حوار «ابن بختيشوع» والأمير «سعد الدين»، من مخطوطة كتاب «منافع الحيوان»، رسم بالأصباغ على رق، بواكير المدرسة المغولية، أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

وفي مرحلة الانفتاح الثقافي الإسلامي الحَذِر على الغرب، حين صارت إستانبول ملتقى الثقافات الشرقية والغربية، ظهرت تَوَجُّهاتٌ جديدة لمصوري «النقشخانة»[٤] العثمانية، مِمَّن بدأوا يتأثرون بأسلوب تصوير البندقية (فينسيا) Venice؛ وبخاصةٍ حين باغتَتهم استعانة السلاطين العثمانيين بالمصورين الإيطاليين، لتزيين قصورهم، وكذا لرسم الصور الشخصية (البورتريه) Portrait الفائقة الإتقان.

هكذا بدأت الرؤيتان تتوازنان داخل النقشخانة العثمانية، فنجح المصورون العثمانيون في المزج «بين الأساليب التقليدية والأسلوب الغربي في الرسم بالمنظور»[٥]. ومن نماذج هذا التلاقي، مخطوط «كتاب الأعياد السلطاني» (السُّرنامة) Surname-i Hümayun، الذي أمر بإعدادِه السلطان «مراد الثالث» (١٥٤٦ – ١٥٩٥). (شكل رقم ٣).

(٤) النقشخانة لفظة تركية، تعني (المرسم السلطاني)، وهي دار للمصورين والمذهبين والخطاطين، أنشئت في عهد السلطان «محمد الفاتح» (١٤٢٩ – ١٤٨١)، وازدهرت في عهد ابنه «بايزيد الثاني» (١٤٤٧ – ١٥١٢).

(٥) زكي محمد حسن، **التصوير وأعلام المصورين في الإسلام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤): ٢٣.



شكل رقم ٣– صفحتان من مخطوط «سورنامة مراد الثالث»، نُفِّذَت بين عامَي ١٥٨٣ و١٥٨٨م، رسم على ورق، ٣٣,٥ سم عرض، ٢٣,٥ سم طول. موجودة بمتحف «طوبكابو سراي» بإسطنبول.

أصداء غربية للفنون الإسلامية

شهدت أصقاع شبه القارة الأوربية بزوغ أشكال عدة من تصاوير المخطوطات، التي استحضر منتجوها القيم الجمالية للمنمنمة الإسلامية. ومن أهم النماذج التي عوّلَت على ثراء الزخرف ودسامة التراكب بين الكتابي والتزويقي والتصويري؛ ما عُرف باسم «كتب صلوات السواعي» أو «كتب الساعات»(٦).

(٦) اتبعت الكنيسة المسيحية الأعراف الرومانية القديمة والتقاليد الدينية اليهودية فأرست قواعد لتلاوة الصلوات والأوراد، وكانت في الوقت ذاته تعين مواقيت الصلاة والشعائر. وفي العصور الوسطى اتبع المؤمنون من عامة المسيحيين خطى أهل الكنيسة، فشاؤوا أن تكون لهم بالمثل كتب صلاة خاصة بهم، وأن يُلزموا أنفسهم ببرامج الصلوات الكنسية. وهكذا أصبح العامة يقتنون كتب الساعات.. التي نشأت أصلًا بين طقوس الكنيسة ثم أضحت ذات فائدة في الأغراض الدنيوية، إذ أصبحت بتنوع إخراجها الفني ترمز للمكانة الاجتماعية =

وأشهر كتب الساعات هو «كتاب صلوات السواعي الفاخر الترقين» *Très Riches Heures*، الذي أبدعه ثلاثة من الأشقاء الفنانين الفلمنكيين، هم الإخوة «ليمبورج»، الذين كانوا في خدمة «دوق دي بري» Jean Duc de Berry (١٣٤٠– ١٤١٦). ويشكّل الكتاب بحق تحفة فنية في دنيا المخطوطات المرقنة، صوّره «بول ليمبورج» Pol/Paul de Limbourg وشقيقاه «هيرمان» Herman و«يوهان» Johan. وقد انكبوا على العمل فيه منذ عام ١٤١٣، وعاجلت المنية «دوق دي بري» في عام ١٤١٦ قبل فراغهم منه. (شكل رقم ٤).

= لمقتنيها بعد أن غدت تحفة ضمن مقتنيات المخطوطات الثمينة، يجتمع فيها الدين والفن والدنيا في وحدة متآلفة هي سر الجاذبية التي تتبدى لنا الآن. وقد ذاعت شهرتها بوصفها أنفس المخطوطات المرقنة من العصر القوطي...، انظر: ثروت عكاشة، **فنون عصر النهضة**، مج. ١، **الرينيسانس**، تاريخ الفن. العين تسمع والأذن ترى ٩ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧): ٨٠–٨٢.

شكل رقم ٤– الإخوة «ليمبورج»: بشارة العذراء، من السجل الأول لكتاب صلوات السواعي الفاخر للدوق «دي بري»، تصوير بالألوان ومساحيق الأصداف والأحجار الكريمة على رَقّ مذهب ومفضض، إقليم «برجنديا»، أوائل القرن الخامس عشر.

غير أن أثر الفنون الإسلامية لم يتوقف عند حدود إلهام الفنانين الغربيين، في إطار محاكاة تقاليد ترقين المخطوطات وتصويرها، بل تجاوزها إلى حدودٍ أرحب وأعمق أثرًا؛ وذلك حين بدأ مشاهير فناني الغرب يهتمون بأدق مكونات الثقافة الإسلامية، لتظهر كعناصر ومفردات أساسية، ضِمن أعمالٍ، سرعان ما أصبحت فرائد Masterpieces من أشهر عيون الفن الغربي، وعلامات على مفاصل التجديد الأسلوبي في مسيرة الفن الغربي.

ومِن أشهر النماذج التي يتجلى فيها هذا الأثر، لوحة «السفيران» *The Ambassadors*، التي نفذها الفنان، الألماني المولد الإنجليزي الموطن «هانز هولباين الأصغر»

Hans Holbein the Younger، (١٤٩٧ – ١٥٤٣) عام ١٥٣٣. ويتضح من خلال هذا العمل مدى إقبال طبقات النُّخبة الأوربية، آنذاك، على اقتناء منتجات الفن الإسلامي؛ كالأبسِطة، وزخارف الأرضيات المصنوعة على نمط أشغال الرخام العربي، فضلًا عن الأدوات الفلكية والموسيقية، المُستَجلبة من أقطار العالم الإسلامي. (شكل رقم ٥).

شكل رقم ٥– هانز هولباين الأصغر: السفيران، ألوان زيتية على خشب، ١٥٣٣م، ٢٠٩,٥×٢٠٧سم، من مقتنيات «الصالة الوطنية للفنون» National Gallery بلندن.

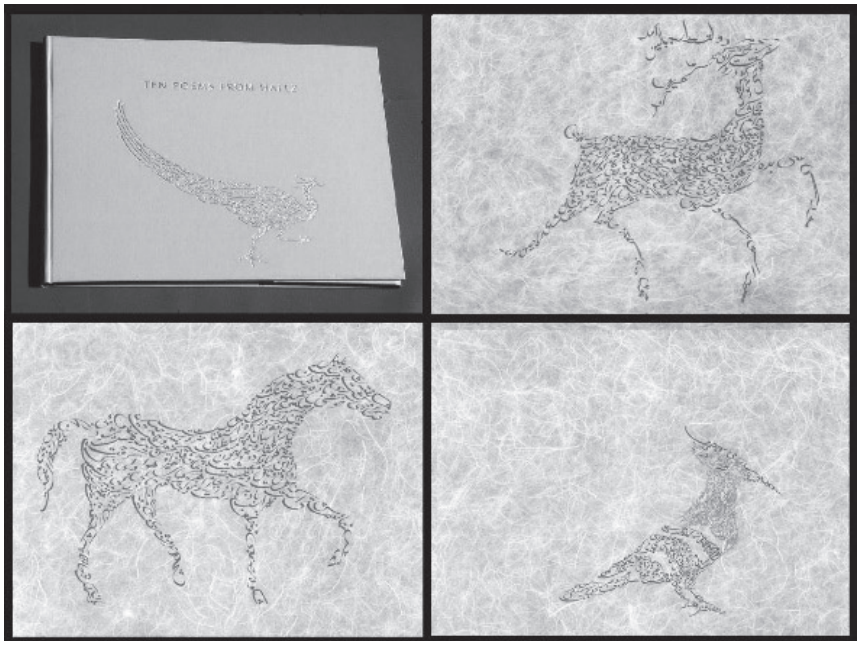
بل إن الظاهرة لتَصل في بعض الأحيان إلى الترويج لعادة ارتداء الملابس العربية، وبخاصةٍ العمامة، وما يتصل بها من مكملات للزينة، بين بعض أفراد الطبقة العليا من تجار هولندا، خلال القرن السابع عشر؛ وهو ما ترصده بعض أشهر لوحات الفنان الهولندي الأشهر «رمبرانت» Rembrandt (١٦٠٦ – ١٦٦٩). (شكل رقم ٦).

شكل رقم ٦ – رمبرانت: رجل في ملابس شرقية، ألوان زيتية على قماش، حوالي ١٦٣٥، من مقتنيات متحف «ريكس» Rijksmuseum بأمستردام.

وعلى الدرب نفسِه، سار فنانو الغرب المُحدَثون، بعد ما يزيد على ثلاثة قرون، بهدف استكشاف روافد جديدة، أمكن من خلالها تجديد دماء الفن الغربي. وربما يكون أحد أبرز الأمثلة على ذلك ماثلًا في اتجاه «فن الخداع البصري» (الأوب آرت) Op-Art، الذي قام على نَسَقٍ من العلاقات البصرية الإيهامية، الناتجة عن حسابات دقيقة في توزيع العناصر. وتُعَد أعمال الفنان المجري – الفرنسي «فيكتور فازاريللي» (١٩٠٨ – ١٩٩٧)، شاهدًا على مدى الاستفادة من تراث الزخرفة الهندسية الإسلامية في هذا السياق؛ وبخاصةٍ في أعماله، التي بدا فيها جَليًّا استفادته من نمط الخط الكوفي. (شكل رقم ٧).

شكل رقم ٧ – فيكتور فازاريللي، علاقات بصرية مستلهمة من الخط الكوفي، أكريليك على قماش، ١٩٦٠.

وقد شجعت تجارب هؤلاء المشاهير غيرهم من فناني الغرب، فأخذوا يتتابعون عدْوًا واستكشافًا في زوايا الفنون الإسلامية، ويستلهمون مُرَكّباتِها الثقافية، التي أضحت إرثًا إنسانيًّا مشتركًا، برغم منشئها الشرقي، ليتمكنوا من خلال ذلك من تقديم أنماط فنية معاصرة جديرة بالرصد. وفي هذا السياق تأتي التجربة اللافتة للمصورة والحفارة البريطانية «جيلا بيكوك» Jila Peacock (من مواليد ١٩٤٨)؛ التي استلهمت فيها عشر قصائد للشاعر الفارسي الأشهر «حافظ الشيرازي» (حوالي ١٣١٥– ١٣٩٠م)، والتي طبعتها على نفقتها بـ «جلاسجو» Glasgow عام ٢٠٠٤ تحت عنوان «عشر قصائد من حافظ» *Ten Poems from Hafez*. ولا بُدَّ من الالتفات في تجربة «بيكوك» إلى تأثير النشأة؛ حيث كان مولدها وطفولتها المبكرة بـ «طهران» عاملًا فاعلًا في اتجاهها لاستلهام أشعار «حافظ». (شكل رقم ٨).



شكل رقم ٨– «جيلا بيكوك»: عشر قصائد من حافظ، تقنيات مختلطة، نسخة مطبوعة بجلاسجو، ٢٠٠٤، أربع تفصيليات من الكتاب.

الحَرْف والزخرفة في سياق الحداثة والمعاصَرة:

بِقَدر ما كان اتجاه «الحروفية»[٧] تجسيدًا لسعي الفنانين العرب المُحدَثين، للتشبُّث بجذور الهوية الثقافية، بِقَدر ما أسفر عن نتائج بالغة الأهمية، في سياق البحث عن صِيَغ فنية عربية معاصِرة. وقد تمكن عددٌ من مشاهير فنانينا من تطويع الحرف العربي – حتى قبل استقرار الحروفية كاتجاه معترَف به – وتضمين بعض النصوص الكتابية في بِنية العمل الفني، بما يتوافق مع مضمونِه ومغزاه الرمزي.

ومن أدَل النماذج على ذلك، عمل الفنان «عبد الهادي الجزار» (١٩٢٥ – ١٩٦٦)، المعروف باسم «مواليد عرايا»؛ والذي تَجلّى فيه دور النَصّ – برغم عدم انتساب «الجزار» لتيار الحروفية في أيٍّ من مراحله – إذ برز في العمل اقتباسه لجزءٍ من الآية رقم ٢٢ من سورة «ق»: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[٨]، مع تطويعها للتكوين العام القائم على مركزية الدائرة، (دورة الحياة والموت)، التي يحملق فيها أربعة شخوص سابحون، عبر لحظة استيقاظ الوعي الأعظم بالموت؛ وهو ما يؤكده سياق الموّال المكتوب يسار العمل، ليلخص لمُجمَل الفلسفة الشعبية حول الحقيقة الكونية الكبرى. (شكل رقم ٩).

(٧) اتجاه فني عربي ظهر – وفقًا لمعظم النقاد – في الخمسينيات من القرن العشرين، يستلهم فنانوه أشكال الحروف العربية وتنويعاتها مفيدين من جهود كبار الخطاطين العرب في رسومهم الخطية المتأثرة بدورها بإرث الزخرفة العربية للمساجد والمحاريب، ولكن الجديد في الحروفية العربية أنها لا تهتم بمعناها الكتابي أو بدلالاتها الرمزية واللغوية، وإنما يهمهم فيها ماهيتها الصورية – كخطوط وحركات وإيقاعات – وذلك من حيث مكانتها الشكلية في العمل الفني، فهي في هذه الحالة مدخل إلى الفن التجريدي. ومن أبرز الفنانين الحروفيين العرب «أحمد مصطفى» (١٩٤٣) و«يوسف سيدا» (١٩٢٢ – ١٩٩٤) من مصر، و«شاكر حسن آل سعيد» (١٩٢٦ – ٢٠٠٤) من العراق، والتونسي «نجا المهداوى» (١٩٣٧)، والسوري «سامي برهان» (١٩٢٩)، والسوداني «تاج السر» (١٩٥٤)، والجزائري «محمد خدَّة» (١٩٣٠ – ١٩٩١).

(٨) الآية بتمامِها: ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾، انظر، «سورة ق»، في **القرآن الكريم**: الآية ٢٢.

شكل رقم ٩ – عبد الهادي الجزار: مواليد عرايا، زيت على كرتون، ١٩٤٩.

كذلك كان الحال لدى «حامد ندا» (١٩٢٤ – ١٩٩٠)؛ حين استلهم فكرة الاستشهاد في سبيل الوطن، فإذا بالكيان الظِلّي للبطل الشعبي، الذي سقط ممتشقًا سيفَه – يوازيه غياب الحصان، الذي يجر عربة الوطن الشعبية – إذا به يتأبط نَصًّا مكتوبًا لجملة مفتاحية دالة في العمل، هي (بلادي وطني حبي). ولم يلتزم «ندا» في كتابة هذه الجملة بالسير على تعاليم الخط العربي، بقدر ما واءَمَت المتطلبات اللونية للوحة. وفي مقابل هذه الجُملة، تظهر الكتابات على النعش الأخضر، غير مقروءة في مُجمَلِها، وإن تَكُن قد أوحَت بمظهر أضرحة الأولياء/ الأبطال. (شكل رقم ١٠).

شكل رقم ١٠ – حامد ندا: الشهيد، زيت على قماش.

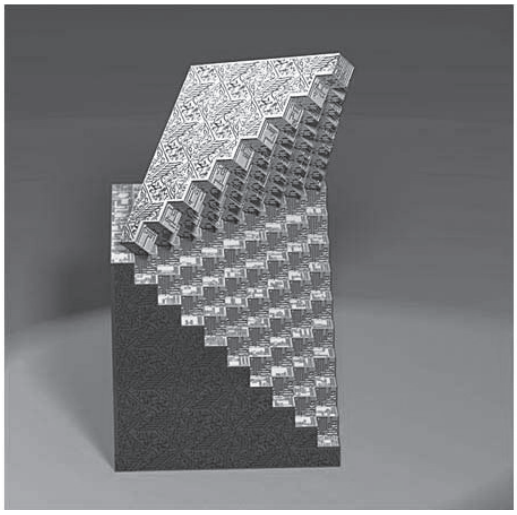
أما الفنان «أحمد ماهر رائف» (١٩٢٦ – ١٩٩٩)، فقد أسهَمَت تَوَجُّهاتُه الروحية في توجيهه فنيًّا صوب استلهام تعاليم الفنون الإسلامية، لتؤدي، مِن ثَم، إلى فتح مسارات جديدة في سياق فن الجرافيك المصري، خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات؛ حيث انتعشت أعماله القائمة على روح التجريد الإسلامي، من خلال وسائط الطباعة الفنية الحديثة. (شكل رقم ١١)

شكل رقم ١١ – ماهر رائف: تكوين من مرحلة التصوف، طباعة بالشاشة الحريرية.

ثم يأتي الفنان المصري «أحمد مصطفى» (من مواليد عام ١٩٤٣) – المقيم بإنجلترا منذ عام ١٩٧٤ – لتظهر في تجربته خصائص الارتكاز إلى أُسُس الفنون الإسلامية، طموحًا نحو تأسيس تجربة معاصرة، تستفيدُ – في الآنِ نفسِه – من مختلف الروافد والتيارات الفنية. وقد تعزَّزت هذه التجربة من خلال دراساته المتعمقة في العلاقات الهندسية لحروف الكتابة العربية؛ وهو ما يتجلى في أطروحته للدكتوراه عام ١٩٨٩ بعنوان «الأساس العلمي لأشكال الحروف العربية»؛ التي يصفُها بأنها أدت «... إلى إظهار المبادئ الهندسية التي يستند إليها التوافق البصري في كل أشكال الفن والعمارة الإسلاميِّين»[٩].

(٩) «الفنان – د. أحمد مصطفى»، **البعد الخفي للمكعب: الكشف عن الكثرة في الوحدة: أسماء الله الحسنى**، www.thecubeofcubes.com/artist/artist_arb.html

ويمكن أن نصف منهج «أحمد مصطفى» الفني بأنه منهج انتقائي[١٠]. وربما لم تتضح هذه الانتقائية التي نصفُ بها منهجه بقدر ما حدث في حالة عمله الشهير «مكعب المكعبات» أو «البعد الخفي للمكعب»؛ والذي يصفه بقوله: «البعد الخفي للمكعب هو عمل فني إسلامي يعبر عن قداسة الدلالة التي يحويها المكعب... المكعب هو منتج تركيبي لنموذج نحتي من إخراج الدكتور أحمد مصطفى... قام النموذج الأول على اللوحة التصويرية بعنوان «أسماء الله الحسنى ١٩٨٧» والتي أبدعها نفس الفنان... ثم أنتجت عام ١٩٩٨محاولة أخرى لنفس المجسم في إظهار للمكعب وهو مفتوح»[١١] (شكل رقم ١٢).

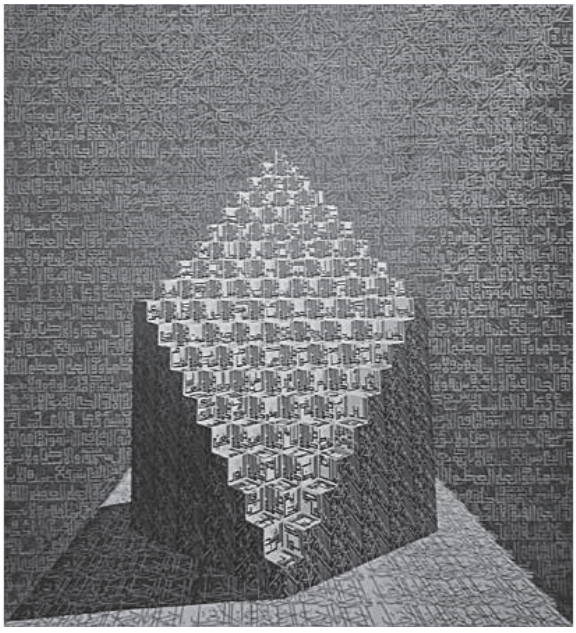


شكل رقم ١٢ – أحمد مصطفى: المكعب، مجسم حروفي ثلاثي الأبعاد، ١٩٩٨.

(١٠) الانتخابية أو التلفيقية أو التجميعية أو الانتقائية أو الاصطفائية Eclecticism: نزعة مؤداها انتقاء الأفضل من بين المذاهب والأساليب والآراء الفلسفية أو الدينية أو الأدبية والفنية، وكذا أعمال كبار الأساتذة، وضم بعضها إلى بعض بعد تشكيلها تشكيلًا جديدًا في إطار موحد والخروج منها بمذهب جديد، وهي نظرية شاعت في أواخر القرن ١٦ على يد المصور لودوفيكو كاراتشي Lodovico Carracci مؤسس أكاديمية الفن بمدينة بولونيا بإيطاليا (١٥٨٥). ومثال التلفيقية مذهب مدرسة الإسكندرية خلال العصر المتأغرق، وما عرف عن المصور البندقي تنتوريتو Tintoretto من أنه اتخذ شعارًا له: «ألوان المصور تتسيانو وتصميمات ميكل أنجلو». ويؤمن أصحاب هذه النزعة أن التاريخ قد استوعب الحقائق جميعًا، ولم يترك السابق للاحق شيئًا يأتي به، ومن ثم فحسب الفنان أو الفيلسوف أو الأديب التوفيق بين العناصر السابقة عليه ليخرج منها بمذهب أو اتجاه موحد. ويحمل هذا الاصطلاح في لفظه معنى الاستهجان، انظر: عكاشة، **فنون عصر النهضة**، مج. ٢، **الباروك** (١٩٨٨): ٣٧٩.

(١١) «المكعب – مواصفات»، **البعد الخفي للمكعب: الكشف عن الكثرة في الوحدة: أسماء الله الحسنى**، www.thecubeofcubes.com/cube/the_cube_04_arb.html

فهل نشأت فكرة المكعب فقط على ما قرره «مصطفى» من اعتماد محض على فكرة لوحته «أسماء الله الحسنى» التي أنتجت قبل حوالي أحد عشر عامًا من إنتاج المكعب؟ (شكل رقم ١٣)، أم أن هناك روافد أخرى، يُحتَمَل أنها ألهمَت مثل ذلك الطرح؟



شكل رقم ١٣ – أحمد مصطفى: أسماء الله الحسنى، تصوير، ١٩٨٧.

هذا ما يتكفل به تأمل إحدى أشهر الروائع في تاريخ الطبعات الفنية؛ ألا وهي «ميلانخوليا» *Melancholy* للفنان الألماني الأشهر «ألبرشت ديورر» Albrecht Durer (١٤٧١ – ١٥٢٨)، والتي تمثل في ذاتها نصًّا مفتوحًا قابلًا للتأويل وفق أكثر من نهج (شكل رقم ١٤).

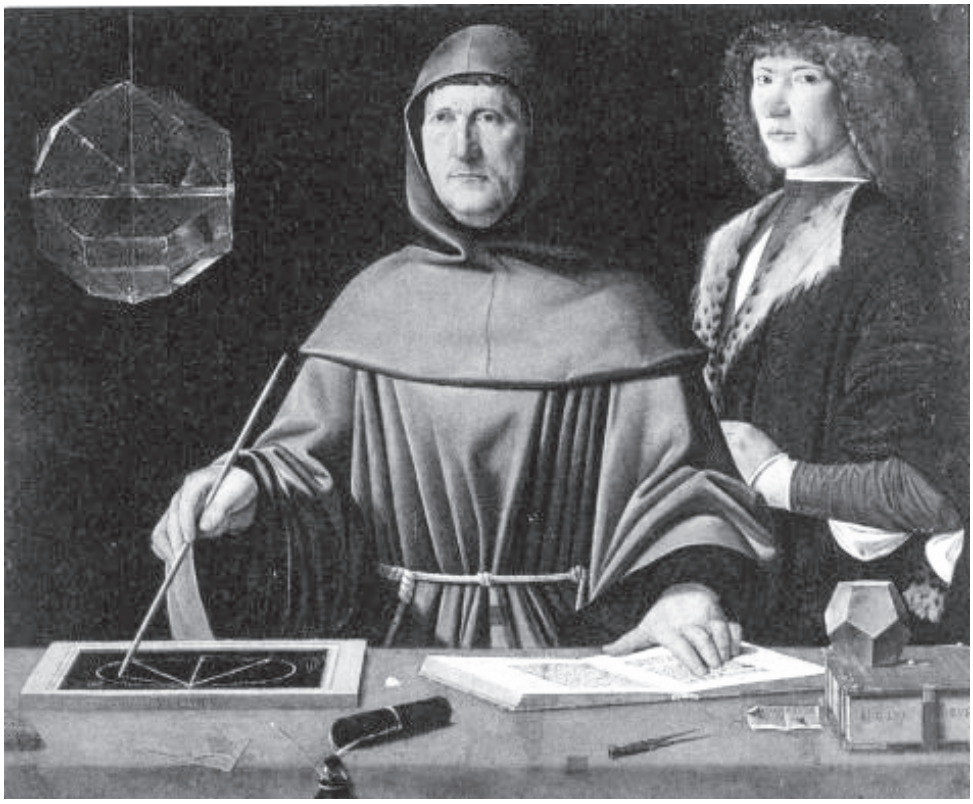
شكل رقم ١٤ – ألبرشت ديورر: ميلانخوليا،
حفر خطي بالإزميل، ألمانيا، القرن ١٥.

فالمتأمل للعمل السابق لن يلبث أن يستوقفه المجسم الهندسي المستقر جهة اليسار؛ والذي يشار إليه وفق الاصطلاح الرياضي باسم «المجسم متعدد الأسطح الخماسية» Octahedron أو «البوليهيدرا» Polyhedra[١٢]، والذي يمثل التجسيد الأشهر للعلاقة بين الفن التشكيلي والرياضيات، وهي علاقة تتكئ على تراث ثري، أسهَم فيه عدد من أبرز فناني أوروبا؛ لاسيما خلال حقبة «النهضة» Renaissance الأثيرة إلى قلب «أحمد مصطفى»؛ وهو ما يفسر قيامه في عام ١٩٩٧ – أي قبل عام واحد من إنتاج المكعب – بتنفيذ عمله «منظر خلوي على النسبة والتقدير»؛ الذي تعكس الأشكال المجسمة الواردة به مشابهةً جَلِيّة مع «بوليهيدرا» «ديورر» الواردة بالـ «ميلانخوليا». (شكل رقم ١٥).

(١٢) Caroline H. MacGillavry, "The Polyhedron in A. Dürer's Melencolia I: An Over 450 Years Old Puzzle Solved?" *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Series B: Palaeontology, Geology, Physics, Chemistry, Anthropology* 84, no. 3 (1981): 287–294.

شكل رقم ١٥ – أحمد مصطفى: منظر خلوي على النسبة والتقدير، تصوير، ١٩٩٧.

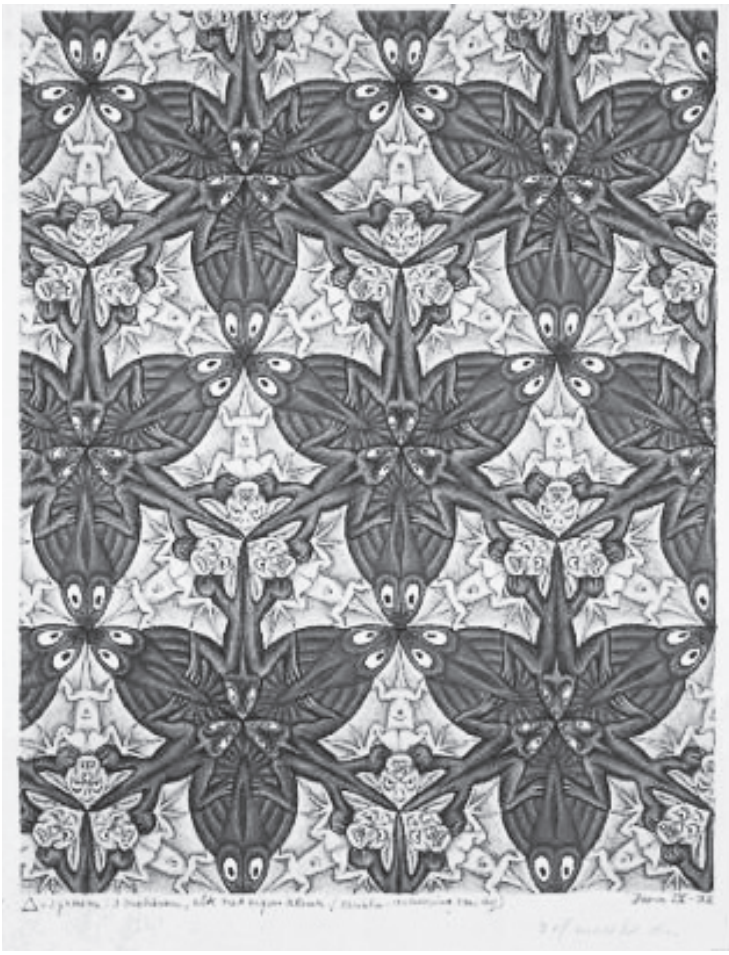
ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن جهودًا عديدة قد بُذِلَت، في سياق توطيد العلاقة المذكورة بين الفن التشكيلي والرياضيات، إلى أن وصلت إلى الصيغة المفحوصة في «ميلانخوليا ديورر»؛ مِن أشهرها جهود كلٍّ من الراهب الفرنسيسكاني الموسوعي «لوكا باتشيولي» Luca Pacioli (١٤٤٥– ١٥١٤)، الذي تم الاحتفاء بجهوده تلك من قِبَل فنان آخر، لا يقل عنه أهمية في ذات الصدد؛ هو «جاكوبو دي بارباري» Jacopo de Barbari (١٤٤٠– ١٥١٦) (شكل رقم ١٦)، وأخيرًا – وليس ختامًا – عبقري النهضة «ليوناردو دافينشي» الذي احتشدت في مذكراته مئات التخطيطات الأولية لأشكال فراغية مماثلة.



شكل رقم ١٦ – جاكوبو دي بارباري: لوكا باتشيولي يدرس الفراغيات، إيطاليا، ١٤٩٥.

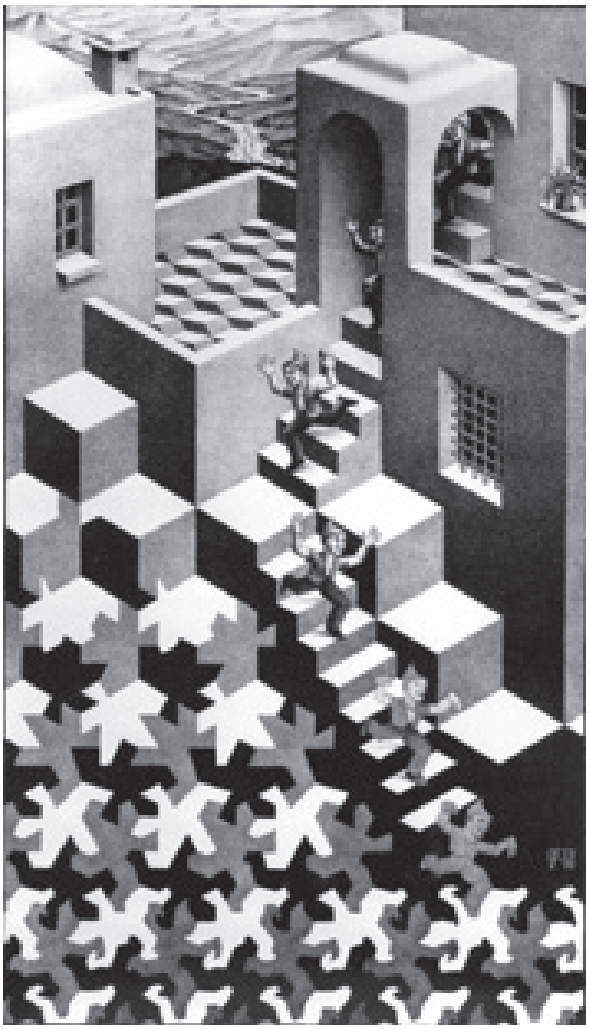
كذلك يبدو أن ثمّة صلة واجبة التأمل، بين مشروع «أحمد مصطفى» الفني، ومصدر آخر لا يقل في أهميته عن المصادر السابقة، ألا وهو الفنان الهولندي «موريتز كورنيليس إيشر» Maurits Cornelis Escher الشهير بـ «إم. سي. إيشر» M. C. Escher (١٨٩٨– ١٩٧٢)؛ والذي مثل ظاهرة فنية حقيقية خلال القرن العشرين، فيما يتعلق بالقدرة على تطويع حقائق الرياضيات، في معالجات بصرية بديعة، فضلًا عن تمكنه التقني من طُرُق تنفيذ الطبعة الجرافيكية على تنوُّعِها – سابقًا في ذلك «أحمد مصطفى» الذي اشتهر لاحقًا في إحداها؛ أعني الطباعة بالشاشة الحريرية.

ويبدو مدى ارتكاز مشروع «إيشر» بالكامل على التراث الإسلامي من خلال أعماله العديدة، التي يتضح من خلالها ارتكازُه على القيم البصرية الأولية للفن الإسلامي؛ كالتكرار واللانهائية والزخرفية واحتشاد المسطح بالعناصر.. إلخ، تلك القيم التي ألبسها بدوره حلة مبتكرة صارت علامة دامغة على أسلوبه الشهير (شكل رقم ١٧).



شكل رقم ١٧ – إيشر: طباعة ملونة من سطح بارز.

وتشهد أعمال «إيشر» التي تناول فيها مفردة المكعب بمعالجات مستقاة من قيم الفن الإسلامي – بل وبتحليل المكعب إلى كيانات بنيوية تكاد تطابق ما ذهب إليه «مصطفى» في مكعبه الشهير – بأسبقيته على خَلَفِه المصري في هذا الصدد بما يزيد على نصف قرن (شكل رقم ١٨).

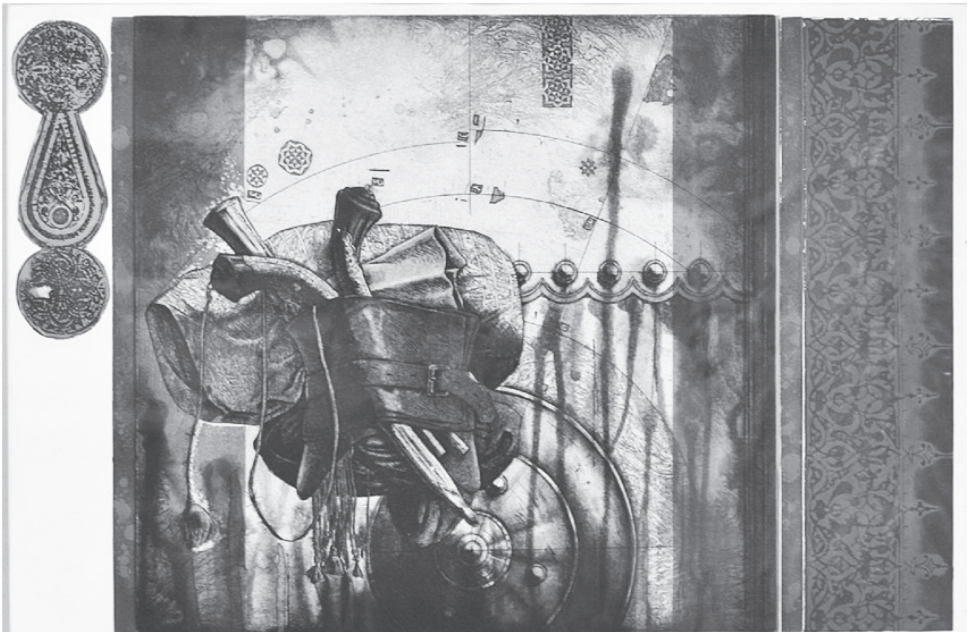


شكل رقم ١٨ – إيشر: الدورة، طباعة ليثوغرافية، هولندا، ١٩٣٨.

وفي مقابل هذا التَوَجُّه نحو الحرف العربي، لتأسيس أنماط من التجارب البصرية المعاصرة، حاول فنانون آخرون الاستفادة من مُرَكّبات فنية أخرى، وثيقة الصلة بتراث الفنون الإسلامية، وبقواعدها وأصولها. وكانت أنماط الزخارف – بنوعَيها الهندسي والنباتي – في مقدمة هذه المُرَكّبات، التي ظهرت بوضوح، في أعمال عددٍ من الفنانين المعاصرين، شرقًا وغربًا، لتلعب دور البطولة أحيانًا، أو تنسحب لتكتفي بدور العناصر المُكَمّلة أحيانًا أخرى. غير أنها – في كلتا الحالتين – كانت جزءًا لا يتجزَّأ من صميم هذه التجارب، ومحورًا لارتكاز أُسُس الأعمال الفنية التي ظهرت فيها، على مستوى التكوين Composition، والملامس السطحية Textures، والعلاقات الضوئية الظلّيّة، وغيرها مِن مَحاور بناء العمل الفني.

وتُعَدّ تجربة الفنان المصري «عوض الشيمي» (من مواليد عام ١٩٤٩)، واحدةً من التجارب القياسية، التي تتجلى فيها إمكانية استلهام الفنون الإسلامية، وما تحفَل به من أنساق زخرفية شتّى، لتأسيس نماذج بصرية تستَوفي سِمات المعاصرة، وتستهدي التطورات الجارية على المستوى الدولي، سواء فيما يتعلق بالمعالجات التقنية، أو فيما يتعلق بالمفاهيم والمضامين الفكرية.

يتجلى ذلك في مجموعتين من أهم تجارب «الشيمي»، القائمة على تقنيات الوسيط الطباعي اليدوي Printmaking؛ هما مجموعة «الجارية»، التي نفذها بدايةً من عام ١٩٨٣ بوسائط الحفر الغائر Intaglio Printing، ومجموعة «تمجيد المحارب القديم»، المنفذة عام ١٩٩١ بنفس الوسائط.



شكل رقم ١٩ – عوض الشيمي: من مجموعة «تمجيد المحارب القديم»، حفر غائر ملون، ١٩٩١.

والمُلاحَظ في تجربة «الشيمي» أن البُعد الزخرفي يتجاوز مستوى التكرار التقليدي لأنماط بصرية مألوفة، إلى مستوى أعمق، تُسهِم العناصر الزخرفية من خلاله في إيجاد حلول تكوينية مبتكرة للعمل، وفي تهيئة السياق للعناصر الرئيسية، كي تستَوفي مُقَوِّمات تأثيرها وحضورها الفعّال.

خاتمة

تأسيسًا على ما سَلَف، يتضح أن الفنون الإسلامية قد برهَنَت – ولا تزال – على صلاحيتها، كواحدةٍ مِن أبرز المرجعيات الإبداعية، التي تستقطب ذوي الصِلة بالشأن الفني، ممارسةً وبحثًا، فضلًا عن استدراجها مؤخرًا لكثرةٍ من أبرز باحثي الفنون ومؤرخيها ومُنَظِّريها، مِمَّن نشطوا على نحوٍ ملحوظٍ في استجلاء جوانبها وسَبْر أغوارها، تحليلًا وتأريخًا وتوثيقًا، طموحًا للإحاطةِ بأُطُرِها، واستهدافًا لفهم خصائصها وآلياتها الداخلية (وهذه في حد ذاتها ظاهرة تستحق بحثًا مستقلًّا مُطَوّلًا).

مِن هنا كان لِزامًا أن نرصد طرفًا من هذه الظاهرة، بهدف ربط الحاضر بالماضي، وطموحًا نحو فهم أكثر عمقًا وواقعية، بعيدًا عن التحيُّزات الفكرية والمنهجية المُسبَقة. ونعتقد أننا – في إطَّار ما سَلَف – استطعنا أن نَخلُص إلى نتيجةٍ يمكن الاطمئنان إليها بدرجةٍ كبيرة، وهي أن الإشكاليات النظرية، التي تكتَنِفُ حقل دراسات الفنون الإسلامية، وما نتَج عن هذه الإشكاليات من فَرضيّات مُغالَى فيها، ترى في الفنون الإسلامية نَسَقًا تاريخيًّا رهنًا بالماضي، إنما هي مِن قبيل التعميمات والتخمينات، الناجمة عن انحيازات منهجية، بأكثرَ مما هي نتائج مؤسَّسة على اختبار دقيق للوقائع.

في المقابل، يتجلى بوضوح – من خلال شواهد وتجارب فنية يصعُب حصرها – أن وجهة النظر المضادة، التي تتشبّث بصورةٍ نمطية أحادية، ترى معها الفنون الإسلامية باعتبارها مرجعية ثابتة، ينبغي عدم المساس بأنماطها ومكوناتها، اللهم إلا من خلال النقل والتكرار والاستنساخ التقليدي، إنما هي وجهة نظر تُغفِل بدورها مستجدات العصر، وتتغافل عن تأثير آليات المُثاقفة والتأثير والتأثُّر، لتنغَلِق على نفسِها في صيغة جامدة لفهم التراث.

وتظل الفنون الإسلامية مَعينًا لا ينضب للإلهام، ومرجعيةً حافلةً بإمكانيات التطوير والتحديث والعَصرَنة، ويظل الإبداعُ أوسعُ من أية محاولاتٍ نظريةٍ تستهدفُ قولَبَتَه وتنميطَه في أُطُرٍ ثابتة.

مراجع للاستزادة

المراجع العربية

- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين؛ أبو العباس؛ أحمد بن سديد الدين القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي الأنصاري، ت ٦٦٨ هـ). **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
- حسن، زكي محمد. **التصوير وأعلام المصورين في الإسلام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤.
- عكاشة، ثروت. **فنون عصر النهضة الرينيسانس**. تاريخ الفن. العين تسمع والأذن ترى ٩. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- عكاشة، ثروت. **فنون عصر النهضة**. مج. ٢. **الباروك**. تاريخ الفن. العين تسمع والأذن ترى ٩. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية

Ettinghausen, Richard. *Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century*. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1957.

MacGillavry, Caroline H. "The Polyhedron in A. Dürer's Melencolia I: An Over 450 Years Old Puzzle Solved?" *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen: Series B, Palaeontology, Geology, Physics, Chemistry, Anthropology* 84, no. 3 (1981): 287–294.

مواقع الشبكة العنكبوتية

- «الفنان – د. أحمد مصطفى». **البعد الخفي للمكعب: الكشف عن الكثرة في الوحدة: أسماء الله الحسنى**.

www.thecubeofcubes.com/artist/artist_arb.html [تاريخ الدخول على الموقع: ١٠ أكتوبر ٢٠١٨].

- «المكعب – مواصفات». **البعد الخفي للمكعب: الكشف عن الكثرة في الوحدة: أسماء الله الحسنى**.
www.thecubeofcubes.com/cube/the_cube_04_arb.html [تاريخ الدخول على الموقع: ١٠ أكتوبر ٢٠١٨].

- «المكعب – نبذة تاريخية». **البعد الخفي للمكعب: الكشف عن الكثرة في الوحدة: أسماء الله الحسنى**.
www.thecubeofcubes.com/cube/the_cube_01_arb.html [تاريخ الدخول علي الموقع: ١٠ أكتوبر ٢٠١٨].

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية