الأسطورة والمخيال الديني
قراءة في الفكر الإسلامي

د. خولة الحسيني

كشف الدرس الأنثروبولوجي أنَّ الأساطير والقصص هي الأدوات التي يتحدّث بها المخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسية ويكوِّن من خلالها ذاته، وربما لم يوجد مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية وهي بهذا المعنى تقوم بوظيفتين في وقت واحد، فمن حيث هي آيديولوجيا تعمل الأسطورة على توطيد الواقع القائم واستمرار وجوده، من هنا كان أغلب الجهد الفكري السابق فيما يتعلّق بفهم الأسطورة وتناولها منصبّاً على ما يسميه بول ريكور بتأويلية الشك، أي كشف القناع عن المحتوى الأيديولوجي الذي تخفيه الأسطورة بوصفها وعياً مموِّهاً، إلاّ أنَّ للأسطورة جانباً إيجابياً آخر، يقابل وجهها الأيديولوجي السلبي هو إنطوائها على بعدها اليوتوبي بوصفه الحلم بما لم يوجد بعد بالانفتاح على المستقبل وتصوّر أشكال بديلة يمكن أنْ تنوب عمّا هو واقع قائم، وهذا ما دعى ريكور إلى تسمية دراسته بـ (تأويلية الإثبات) التي تبيّن إحتمال وجود معنى بعيد للأساطير فضلاً عن معناها القريب، بمعنى وجود أفق غائي يتطلّع إلى الأمام، إلى جوار الأفق الأصلي الذي ينظر إلى الخلف، فليست الأسطورة مجرّد حنين لعالم منسي، بل أنَّها تشكّل على حدّ تعبير ريكور كشفاً لعوالم غير مسبوقة وإنفتاحاً على عوالم أخرى ممكنة تسمو عن حدود عالمنا الفعلي المستقر، وتقوم بوظيفة بعث اللغة وتجديدها. [1]

وإذا كان القرآن الكريم قد إستعمل كلمة أسطورة إستعمالاً سلبياً منذ الحقبة المكيّة المبكرة، فذلك لإرتباطها بشخص النضِر بن الحارث [*]، حينما جهرَ النبيّ محمّد (ص) بالدعوة إلى الإسلام، كان النضِر " أشدّ قريش معاداةً للنبيّ (ص) بالتكذيب والأذى وكان صاحب أحاديث "[2] وقد كان ذا ولعٍ شديد بإكتتاب القصص والأساطير الجاهلية العربية

---

[1] كيرني، رتشار: بين التراث واليوتوبيا، مشكلة التأويل النقدي للأسطورة، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، 1999، ص 102.

[*] النضر بن الحارث كان يعد من شياطين قريش ومن أذكيائها المتعلمين، درس في الحيرة وبلاد فارس، للمزيد ينظر: علي، جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ص 373.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، دار المعارف، مصر، بلا سنة طبع، ص 139.

والفارسية، فكان "يختلف إلى الحيرة فيسمع سجعَ أهلها وكلامهم"[3]" وتعلّم فيها أحاديث ملوك فارس ورستم وإسفنديار"[4] ويقول النيسابوري بأنّه "إشترى أحاديث كليلة ودمنة وقصة رستم وإسفنديار". [5]

من هنا نرى أنَّ الخزين الأسطوري والقصصي الذي جمعه النضِر بن الحارث عن طريق تكرار تلك المرويّات وتناقلها عِبرَ الألسن أي عن طريق الكلام الشفوي الخاضع للتحريف أو التغيير المستمر الذي تتحكم فيه اللغة بآليتها المخيالية بوصفها تشتغل بين الإضمار والإظهار، وبين التقزيم والتضخيم، موظفة كلَّ طاقتها البلاغية الإنشائية (إستعارة ، رمز ، مجاز) فيأتي الواقع لا كما هو، بل كما يريده ناطقها أو مدوّنها، مما دعاه إلى أنْ يصاب بالغرور الشيطاني والتحدّي والإجتراء على هيكل القداسة الرسول الأعظم (ص)، ذلك فإنَّ البنية الذهنيّة للإنسان في المجتمع التقليدي العربي الجاهلي ينساق وراء التخييل العجيب و التضخّم الميثولوجي بوصفه تعويض لاشعوري عن الغياب المعرفي.

يقول أبن هشام نقلاً عن أبن إسحاق: " كان إذا جلس رسول الله (ص) مجلِسَاً فذكَرَ فيه الله، وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خَلَفَه في مَجلِسهِ إذا قام، ثمّ قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلمّ إليَّ، فأنا أحدّثكم أحسن من حديثِهِ، ثمّ يحَدِثّهم عن ملوك فارس ورستم وإسفنديار، ثمّ يقول: بماذا محمّد أحسن حديثاً مني؟ قال إبن هشام: وهو الذي قال فيما بلغني: سأنزِل مثلَما أنزَلَ الله ". [6]

لاحظت الباحثة أنَّ عبارة (أساطير الأولين) وَرَدت في القرآن الكريم في ثمانِ سور مكيّة وواحدة فقط مدنيّة: (الأنعام، مكيّة، الآية: 25)، (الأنفال، مَدَنيّة، الآية:31)، (النحل، مكيّة، الآية:24)، (المؤمنون، مكيّة، الآية:83)، (الفرقان، مكيّة، الآية:5)، (النمل، مكيّة، الآية:68)، (الأحقاف، مكيّة، الآية:17)، (القلم، مكيّة، الآية:15)، (المطّففين، مكيّة، الآية:13) .

---

[3] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تفسير القرآن تفسير ، ج 9، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ، ص 152.

[4] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تفسير القرآن تفسير، ج 18،دار الفكر، بيروت، 1405 هـ،، ص 137.

[5] المصدر نفسه أعلاه، ص 154.

[6] إبن هشام، أبي محمد بن عبد الملك: السيرة النبوية، ج 1، دار الفكر، بيروت، بلا سنة طبع ، ص 321.

وعند تتبّع أسباب نزول الآيات المكيّة والمدنيّة نستطيع أنْ نضع أيدينا على الدلالات الجديدة التي صاحبت الآيات المدنيَّة، ففي سورة الفرقان المكيّة نلاحظ الدفاع السماوي عن الرسول الكريم (ص) بتنزيهه عن التهم بتدوين أساطير الأولين وقصصهم التي وجهها النضر بن الحارث لشخص النبيّ (ص): " وقَالوا أَساطير الأوّلينَ إكتَتَبَها فَهِيَ تملَى عَلَيه بكرَةً وأَصيلاً "، ذلك لأن النضر بن الحارث كان لا يزال على قيد الحياة ومستمر بتوجيه التهم إلى النبي (ص)، في حين نلاحظ ما جاء في سورة الأنفال المدنيّة: " وإذا تتلَى عَلَيهم ءَايَتنَا قَالواْ قَد سَمعنَا لَو نَشَآءَ لَقلنَا مثلَ هَذَآ إِن هَذَآ إِلاَّ أَسَاطير الأَوّلينَ " فهذه الآية نزلت بعد نصر النبيّ (ص) في واقعة بدر الكبرى وأسر النضر بن الحارث على يد الصحابي الجليل المقداد بن الأسود (رض) وهي أول معركة إنتصر فيها المسلمون على المشركين. [7]

يذهب الطبري في تفسيره لكلمة الأساطير " الأساطير جمع أسطر، وهو جمع الجمع، لأنَّ واحد الأسطر سطر، ثمّ يجمع السطر: أسطر وسطور، ثمّ يجمع الأسطر: أساطير وأساطر، وقد كان بعض أهل العربية يقول: واحد الأساطير إسطورة"[8] فضلاً عنأنَّ " أساطير الأولين أشعارهم وكهانتهم، يعنون أحاديثهم التي كانوا يسطّرونها في كتبهم ".[9]

لقد ركّزت الآيات المكيّة لعبارة أساطير الأولين على مسألة التدوين والإكتتاب، بينما أصبحت الآيات المَدنيّة تركّز على مسألة القراءة والتلاوة، ولعلَّ هذه الدلالة الشفوية هي التي جعلت الكلمة تكتسب في عصر التدوين معنى الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، مما فسح المجال لبعض الباحثين أنْ يحسبوا هذه الكلمة معَرّبة عن أصل إغريقي، ففي " اليونانية Istoriya (إستوريا)، وفي اللاتينية Historia وكانت تطلق عندهم على كتب الأساطير والتاريخ، ويظهر أنَّ الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام، وأستعملوها بالشكل الذي إستعملها الروم أي بمعنى تاريخ وقصص، ولا يستبعد وجود الكتب التاريخية باليونانية وباللاتينية في مكة، فقد كان في مكة وفي غير مكة رقيق من الروم، كانوا يتكلمون

---

[7] المصدر نفسه أعلاه، ص 322.

[8] الطبري، أبو جعفر محمد بن جري: جامع البيان في تفسير القرآن تفسير، ج 9، المصدر السابق، ص 151.

[9] الطبري، أبو جعفر محمد بن جري: جامع البيان في تفسير القرآن تفسير، ج 18، المصدر السابق، ص 137.

بلغتهم فيما بينهم، وينطقون بها إذا تلاقوا، كما كانوا يحتفظون بكتبهم المقدسة، وبكتب أخرى مدونّة بلغتهم "[10].

فيما يُعتَقَد أنَّ أصل كلمة أسطورة سرياني، إذ ترد في اللغة السريانية sertoسرتو و sourtoسورتو بمعنى سطر، ومما لا شك فيه أنَّ إحتكاك العرب باليونان والرومان قد أسهم بإدخال العديد من المفردات في اللغة العربية، ولا سيّما عند إحتلال الرومان للبتراء، إذ تمّ إدخال الكثير من الكلمات الدخيلة الرومانية إلى اللغة العربية، وعلى وجه الخصوص الألفاظ ذات الطابع المؤسساتي العسكري أو المفردات التي تدلّ على صناعات لم يعرفها العرب، وهذا ما كشفت عنه النقوش العربية النبطيّة المكتشفة حديثاً، إذ ترد في هذه النقوش ألفاظ مثل (إسترجا) من (ستراتيجس) بمعنى قائد عسكري، و(تيطرا) من (تياتر) بمعنى المسرح بوصفه كان ملحقاً بالمعبد، لكنّ الجذر (سطر) على وجه التحديد من أقدم الجذور في اللغة العربية، فهو يرد في المعجم النبطي بصيغة (سطر) و (سطرا) و (سطرين) وكلها تدلّ على الكتابة والوثائق والمدوّنات،[11] ويرد في المعجم السبئي بصيغة (سطر) و(هسطر) و (أسطر) بالمعنى نفسه. [12]

مما لا شك فيه أنَّ هذا الجذر موجود في اللغة العربية منذ أقدم عصورها، بل حتى قبل الإحتكاك باليونان والرومان بدلالة الكتابة والتدوين، فقد كانت الكتابة حكراً على المعبد القديم وإحتياجاته ففي المدة ما بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد نقرأ في النقوش السبئية: (وسطر ذتن أسطرن ببيت ورفو)، أي (وَسطّر هذه السطور ببيت أو معبد ورفو). [13]

لو إنتقلنا إلى العصر الحديث فإنَّ كلمة أسطورة لم تعد تعني الخرافات والأباطيل والترّهات والمعاني الأخرى المضافة إليها، وإنْ كانت تستفيد منها جميعاً، بلْ تعني الحكاية الرمزيّة التأسيسية، وإنَّ من طبيعة الحكاية الرمزية التأسيسيّة أنْ تكتسي بغلاف خارجي يبدو وكأنَّه غير قابل للتصديق، كأنْ تتكلّم الحيوانات، أو تهبط النجوم على الأرض، ولكنَّها في ذات الوقت توصل ضمناً رسالة عن تأسيس مجتمع، أو تعليل ظاهرة، ومن ثم تتميّز الأسطورة بإنشقاقها الداخلي بين ما تتظاهر بقوله، وما تريد تسريبه ضمناً، فليست كلّها أباطيل، وليست

---

[10] علي، جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، المصدر السابق، ص 318.

[11] الذيب، سليمان عبد الرحمن: المعجم النبطي، الرياض، 2000، ص251.

[12] بيستون وآخرون: المعجم السبئي، لوفان، بيروت، 1982، ص 129.

[13] علي، جواد: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، المصدر السابق، ص 199.

كلّها حقائق، بل هي تتذبذب بين التصريح بغلاف خارجي مموّه، ورسالة داخلية يراد توصيلها، وقضيّة الغلاف الخارجي للأسطورة قضيّة ثقافية بحتْ، إذ ما من ثقافة إلاّ ولها حكاياتها التأسيسية وأساطيرها التي لا تنتبه لها والتي قد تبدو غير قابلة للتصديق من لدن ثقافة أخرى. (14)

لوعدنا مرةً أخرى للقرآن الكريم نجد أنَّ القرآن قد مدح القصص وجعلها إنموذجاً أخلاقياً رفيعاً للعبرة يحتذى به، بل نجده يحثّ على رواية القصص، ذلك ما نجده في الآيات: " نَحن نَقصّ عَلَيكَ أَحسَنَ القَصص " (يوسف، الآية: 3)،" فَأقصص القَصَص لَعلّهم يَتفَكّرونَ " (الأعراف، الآية:176)، " تِلكَ القرَى نَقصّ عَلَيكَ مِن أَنبَآئِهَا" (الأعراف، الآية:101)،" لَقَد كَانَ فِي قَصَصِهِم عِبرَةٌ لّأولِي الأَلبَبِ" (يوسف، الآية:111)، ليس بين الأسطورة والقصص من ناحية الشكل البنائي من فرق، إلاّ من ناحية واحدة تكمن في المحتوى الآيديولوجي أو الرسالة الأخلاقية أو الإجتماعية لكلٍّ منهما، ففي حين تمثّل الأسطورة المحتوى الآيديولوجيللمخيال الجاهلي، يمثّل القصص من وجهة نظر الإسلام المنبَثِق حديثاً رواية متطلّعة إلى ما يريد الإسلام للمجتمع الذي أسسه أن يكون عليه. (15)

لقد أعاد الإسلام تشكيل المخيال العربي الجاهلي، من خلال إعادة صياغة الرموز التأسيسيّة، فأطلق إسم الأسطورة على المحتوى الآيديولوجي المذموم الذي يمثّل منظور المجتمع القديم لنفسه، لكنَّه أطلق إسم القصص على المحتوى الجديد الذي يطمح أنْ يتبناه هذا المجتمع لنفسه، من هنا يأتي المفهوم التكراري للعبرة، فالعبرة بالرغم من أنَّها مطالبة بإحتذاء سنّة سابقة سلكها أنموذج قديم، هي في ذات الوقت تَفكّر بإعادة نظر في الذات والأنموذج السابق معاً لتجنّب ما قد يعترضه من عوائق، فهي بعبارة أخرى تأمل ووعي للذات من خلال وعي الآخر، إذ تنطوي إعادة تشكيل الرموز التأسيسيّة على إتصالوإنقطاع معاً، فالإتصال يوجِب أنْ تكون البيئة الحاضنة لهذه الرموز التأسيسية على معرفة بتفاصيلها وملامحها البنيوية، وإنقطاع عن المحتوى الآيديولوجي الراكد في صلبها. (16)

---

[14] ستيتكيفيتش، ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، إعادة بناء الإسطورة العربيّة، ترجمة وتقديم وتعليق: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، 1992، ص 16.

[15] ستيتكيفيتش، ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي، إعادة بناء الإسطورة العربيّة، المصدر السابق، ص 16.

[16] المصدر نفسه أعلاه، ص 17.

ومن الرموز التأسيسية للوعي العربي في المخيال الجاهلي التي أراد الإسلام أنْ يعيد صياغتها ليضعها في إطار العِبرة الجديدة للمجتمع المنبثق مع الإسلام رمزاً تأسيسياً جديداً هي ما وَرَد ذكره في القرآن الكريم حول قصة ثمود وناقة صالح، فالعرب في الجاهلية كانوا يَعرفون قصة ثمود، وقد صاغوا أسطورتها شِعريّاً وَرَدت في نصوص شِعريّة جاهلية كثيرة ربما قد تعرّضت لإعادة الرواية والتغيير في وقائعها أو شخوصها السرديين مراراً، من هنا تنطوي قصة ثمود أو أسطورتها- كما وصلت في النصوص العربية المدوّنة- أولاً على الواقعة التاريخية الفعليّة التي عاشتها ثمود، وهم شعب عربي عاش في شمال الحجاز، يصفه الإخباريون بأنَّه من (العرب البائدة)، وهناك مستوى ثاني تنطوي عليه الأسطورة أو القصة أو الحكاية التي كوَّنها المخيال العربي الجاهلي عن ثمود بَعد إختفائها عن المسرح السياسي للأحداث، وهي حكايات لم يصلْنا منها سوى شَذَرات متفرّقة إعيدت بعد الإسلام مِراراً، أما المستوى الثالث فهو الرواية القرآنية التي إستعاد بها القرآن الكريم صورة ثمود تاريخياً وقصصيّاً في آيات قرآنية تتّسم بالإجمال والإقتضاب وتحيل إلى المستويين السابقين، رابعاً هناك شروح المفسرين والإخباريين والقصّاص لهذه الآيات الكريمة، وهي شروح يبدو واضحاً أنَّ أصحابها إستثمروا المستويات الثلاثة السابقة، وداخلوا بينها لإنتاج قراءآتهم الخاصّة بوصفها تجمع بين التاريخ والقصة والخيال الأسطوري، هكذا يتضح إنَّ قصة ثمود في التراث السردي العربي قد تراكمت فوقها طبقات من الفهم والتفسير. [17]

تمثيلاً على التداخل بين هذه المستويات، ننظر كيف تعاطى الشرّاح في فهم تعبير (ناقة الله) في القرآن الكريم بوصفه تعبيراً يتكرر في عدد من الآيات وفي ذات الصيغة، بمعنى إفراد الناقة وإضافتها إلى إسم الجلالة، إذ تكشف بقايا مدوّنات الثموديين ورسومهم أنَّ إقتصاد ثمود كان قائماً على الإبل[*]، فضلاً عن أنَّ النقوش التي تعود إليهم تكشف عن أنَّهم يطلقون على الجَمَل تعبير (أقدس)، من هنا فقد كانت حيوانهم المحرّم والمقدّس. [18]

---

[17] المصدر نفسه أعلاه، ص 17-18.

[*] لعبت الإبل في حياة العربي دوراً متميّزاً لا يدانيه في قدره وخطَرهَ حيوان آخر، والإبل هي الجِمال وهو إسم واحد يقع على الجمع، دالّ على الجنس، ويقال (بنات الليل) ويطلق على الذكر والأنثى بأنها عزّ لأهلها، ولشّدة إهتمامإبن يعرب بن يشجب بهذا الحيوان، فقد أطلق على البعير ألف إسم وعلى الناقة مائتين وخمسة وخمسين إسماً، وقد ربطوا بينها وبين صفات المراءة العربية، فكلّما كانت المرأة قريبة الشبه بالناقة السمينة الكِنَاز (الكثيرة اللحم) غدت حبيبة إلى نفوسهم، ما يكشف عن الذهنيّة الثقافية إزاء مسألة على درجة قصوى من الأهمية هي النظر إلى جسد المرأة ومقارنتها بالمظاهر الطبيعية التي كانوا يعاشرونها وهكذا

تنصّ كثير من روايات الإخباريين وجامعي قصص الأنبياء على أنَّ قوم ثمود هم الذين إختاروا الناقة آيةً لإمتحان النبيّ صالح بينهم، لأنَّهم كانوا يحيطونها بالإجلال والتقديس، وحين أعاد الشرّاح والقصّاص النظر في هذا التعبير فقد فهموا منه معنى الناقة المقدّسة بأمر الله، وهكذا سمحوا للأسطورة الجاهلية بأنْ تعاود الظهور مرةً أخرى، يقول المقدسي: " ويشبه أنْ يكون صالح (ع) أشار إلى ناقة من الإبل بأمر الله، فجعلها علامةً بينهم لطاعة المطيع ومعصيةً العاصي وأمتحنهم بوِردِها وشربِها، ولو أشار إلى بَقرة أو حجارة أو طير لكان كذلك ". [19]

نستطيع أنْنفهم عبارة (ناقة الله) لا بمعنى الناقة التي أراد الله تحريمها وتقديسها، بل بمعنى الناقة التي بارك الله فيها بكثرةِ نسلها وسرعة توالدها، ولعلّ إحتمالها فصيلاً في بطنها عند ميلادها مما يدعم هذه الفكرة، فتكون الناقة قد توالدت بسرعة، وتكاثرت ببركة الله إياها حتى صارت قطيعاً من الإبل تنافس قطعان ثمود في كثرتها وفي تضييقها عليهم بالماء والكلاء، وبذلك يكون تعبير (ناقة الله) مولّداً لمعاني لا حصر لها، فيشير إلى واقعة ثمود الفعليّة كما حصلت في التاريخ، فضلاً عن الإشارة إلى القصة التي تركتها ثمود في المخيال العربي الجاهلي. [20]

يشتغل المخيال في القرآن الكريم من خلال آليته اللغوية بوصفها تلعب دوراً حاسماً في حياة البشر والفنانين المسلمين بشكل خاص وفي تشكيل رؤيتهم لعالمهم من خلال إعادة تنظيم المفاهيم القديمة والحديثة وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقّدة ومتداخلة تشكّل نظاماً جديداً ذا طبيعة مختلفة كلياً عن النظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقاً، ويترتب على ذلك فهم جديد للعالم ودور جديد للفنان المسلم من خلال التحوّل الجذري الذي أحدثه في حياة العرب والمسلمين بوصفه نظاماً مفهومياً جديداً من خلال إعادة صياغة المفاهيم السابقة

أسهمت الإبل في تصنيف التشكيلة المخياليةالإجتماعية بطريقة واضحة قلّ أن نعثر عليها إلاّ في مثل تلك البيئة. للمزيد ينظر: عبد الكريم، خليل: العرب والمرأة، حفرّية في الإسطير المخيّم، الإنتشار العربي/ سينا للنشر، بيروت /مصر، 1998، ص 8-31-33.

[18] ستيتكيفيتش، ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الإسطورة العربية، المصدر السابق، ص 18.

[19] المقدسي، المطهّر بن طاهر: البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 2007، ص 44.

[20] ستيتكيفيتش، ياروسلاف: العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الإسطورة العربية، المصدر السابق، ص 20-19.

وأضاف إليها مفاهيم جديدة وربط فيما بينها بعلاقات معقّدة فأنتج رؤية للعالم مختلفة تمتاز بمعمار مفهومي عظيم من حيث تماسكه ومرونته وتنظيمه. [21]

يذهب توشيهيكوإيزوتسو[*] إلى" أنَّ كلمة القرآن في عبارة (علم دلالة القرآن) ينبغي أنْ تفهم بمعنى الرؤية القرآنية للعالم، أي النظرة القرآنية للكون، ولا بدّ لعلم دلالة القرآن أنْ يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيفية (تَبَنْين)[**] عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم، وما هي مكوّنات هذا العالم وكيف (تتعالق) فيما بينها، وبهذا فإنَّ علم دلالة القرآن سيكون نوعاً من الأنطولوجيا، ولكنَّها إنطولوجياعيانية حيّة حركيّة لا ذلك النوع من الأنطولوجيا السكونيّة التي يقيمها فيلسوف على أرضيّة تجريديّة من التفكير الميتافيزيقي، إنَّ هذا العلم سيقيم أنطولوجيا على أرضية عيانيّة من الكينونة والوجود كما إنعكست في آيات القرآن ". [22]

تؤدي المصطلحات المفتاحيّة [***] دوراً حاسماً في تشكيل رؤية القرآن للعالم، بما فيها إسم الإله بالذات (الله) بوصفه نتاجاً لصياغة لغوية جديدة، فكلُّ المصطلحات تقريباً كانت مستعملة بصيغة أو بأخرى في العصر الجاهلي، وعندما بدأ الوحي الإسلامي بإستعمال هذه الكلمات، فإنَّ النظام ككل والسياق العام الذي إستعملت فيه هو ما صَدَمَ المكيّين المشركين بوصفه

---

[21] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، تر: هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 11-12.

[*] توشيهيكوإيزوتسو (1914-1993) يعد واحداً من أشهر الباحثين اليابانيين المعاصرين ولد في طوكيو، درس في جامعة كيو وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل –كندا وفي المعهد الملكي لدراسة الفلسفة –إيران، من منجزاته ترجمة القرآن الكريم إلى اليابانية.للمزيد ينظر: إيزوتسو، توشيهيكو:الله والإنسان في القرآن،علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم،المصدر السابق،ص9.

[**] التبنين: مفهوم يرتبط بدوره بالإنسجام لكنه لا يتعرف إلاّ بمقابلة (تفك التبنين)، فكل سلوك وكل إبداع بوصفه شغلهما لوظيفة دالّة داخل مجتمع متغيّر، يعتبران تبنيناً خاضعاً لتوازن مؤقت سرعان ما سينفك ليحلّ محلّه توازن جديد، وهذان المفهومان يرتبطان بتوازن الوعي الممكن، فما دامت المجموعة تطمح إلى مطلق الحقيقة، فإن هذا يعني أن وعيها يتغيّر بإستمرار. للمزيد ينظر: الإنطاكي، يوسف: سوسيولوجيا الأدب، إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 273.

[22] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 32-33.

[***] مصطلح مفتاحي Term-Key : كل كلمة ذات أهمية خاصة مثل (الله، إسلام، نبيّ، إيمان، كفر، ...) يؤطرها حقل دلالي بعينه ضمن النظام المفهومي الكلي وتؤدي دوراً حقيقياً حاسماً في تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم. للمزيد ينظر: المصدر نفسه أعلاه، ص 374.

شيئاً غاية في الغرابة وغير مألوف، ومن ثمّ غير مقبول وليست الكلمات أو المفاهيم المفردة ذاتها. [23]

إنَّ الكلمات ذاتها كانت مستعملة في اللغة الدارجة في القرن السابع الميلادي إنْ لم يكن في الحدود الضيّقة لمجتمع مكّة التجاري، فعلى الأقل عند بعض الجماعات الدينيّة في الجزيرة العربية، إلاّ أنَّها كانت تنتمي إلى نظام مفهومي مختلف، وجاء الإسلام فجمعها معاً وضمّها كلّها في شبكة مفهوميّة جديدة كليّاً، وغير معروفة من قبل وهي كذلك حتى اليوم، وقد أدى هذا التحوّل في المفاهيم والتبدّل الجوهري للقيم الأخلاقيّة والدينية التي نشأت عنه، إلى إحداث تغير أساسي كامل في تصوّر العرب للعالم وللوجود الإنساني، ومن وجهة نظر المختص بعلم الدلالة الذي يهتمّ بتاريخ الأفكار، فإنَّ هذا هو ما أعطى الرؤية القرآنية للكون هذا الطابع المميّز الواضح. [24]

إنَّ اللب الدلالي الأساسي لكلمة (تقوى) على سبيل المثال كان يعني في الجاهلية الموقف الدفاعي عن النفس الذي يتّخذه الكائن الحي، حيواناً كان أم إنساناً تجاه قوّة مهدِّدة ما تأتي من الخارج، ولقد دخلت هذه الكلمة في النظام الإسلامي للمفاهيم حاملة معها هذا المعنى الأساسي بالذات، لكنَّها هنا وبفعل التأثير الغامر للنظام ككل ولا سيّما أنَّها الآن قد أدخلت في حقل دلالي خاص يتألف من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط بـ (الإيمان) الذي يميّز التوحيد الإسلامي صارت ذات معنى ديني له أهميّة فائقة، لقد صارت التقوى تعني في النهاية الوَرَع الذاتي الخالص المجرّد من خلال عبورها إلى مرحلة وسطى متمثّلة بدلالتها على الخشية من العقاب الإلهي يوم القيامة. [25]

وإلى جانب ما يدعى بالآلهة ثمة في الجاهلية أيضاً أنواع قليلة أخرى من الكائنات المخيالية فوق الطبيعية كانت تُعبد وتُخشى وتُبجّل بدرجات متفاوتة بحسب الأماكن والقبائل وهي الملائكة

---

[23] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 34.

[24] المصدر نفسه أعلاه، ص 35.

[25] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 42.

والشياطين والجن، وهذه كلُّها إتخذت مكانتها وأندمجت في النظام الجديد للتصوّر الإسلامي مع بعض التعديل الأساسي الذي يأخذ بالإعتبار منزلتها ووظيفتها في الهيكل التنظيمي العام. [26]

تكرر ذكر الملائكة في القرآن الكريم، ولم يُذكر منهم بالتسمية إلاّ جبرائيل وميكال وما عداهما مذكور بالوصف كملك الموت والكرام الكاتبين والسَفَرَة الكرام البررة والرقيب والعتيد وغير ذلك، والملائكة موجودات منزّهة في وجودهم عن المادة الجسمانيّة التي هي في معرض الزوال والفساد والتغير ومن شأنها الإستكمال التدريجي الذي تتوجه به غايته، وربما صادفت الموانع والآفات فحرمت الغاية وبطلت دون البلوغ بوصفها وسائط بينه تعالى وبين العالم المشهود فما من حادثة أو واقعة صغيرة أو كبيرة إلاّ وللملائكة فيها شأن وعليها ملك موكل أو ملائكة موكلون بحسب ما فيها من الجهة أو الجهات، وليس لهم في ذلك شأن إلاّ إجراء الأمر الإلهي في مجراه أو تقريره في مستقره كما قال تعالى: " لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون " (الأنبياء/27)، فضلاً عن أنَّ الملائكة لا يعصون الله فيما أمرهم به فليست لهم نفسيّة مستقلة ذات إرادة مستقلّة تريد شيئاً غير ما أراد الله سبحانه فلا يستقلون بعمل ولا يغيّرون أمراً حمّلهم الله إياه بتحريف أو زيادة أو نقصان، قال تعالى "لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " (التحريم/6) والملائكة على كثرتهم لهم مراتب مختلفة علوّاً ودنوّاَ فبعضهم فوق بعض وبعضهم دون بعض، فمنهم آمرٌ مطاع ومنهم مأمور مطيع لأمره، والآمر منهم بأمر الله حامل له إلى المأمور والمأمور مأمور بأمر الله مطيع له، فليس من أنفسهم شيء البتة، قال تعالى: "وما منّا إلاّ له مقام معلوم " (الصافّات/164) وقال: " مطاع ثَمَّ أمين " (التكوير/21) وقال: "قالوا ماذا قال ربُّكم قالوا الحق "(سبأ/23) والملائكة غير مغلوبين لأنَّهم إنَّما يعملون بأمر الله وإرادته " وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض " (فاطر/44) " والله غالبٌ علىأمره " (يوسف/21) " إنَّ الله بالغُ أمره" (الطلاق/3)، ومن هنا يظهر أنَّ ما ورد في الروايات من صور الملائكة وأشكالهم وهيآتهم الجسمانية إنَّما هو بيان تمثّلاتهموظهوراتهم للواصفين من الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وليس من التصور والتشكّل في شيء ففرق بين التمثّل والتشكّل، فتمثّل الملك إنساناً هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان فهو في ظرف المشاهدة والإدراك ذو صور ملكيّة، وهذا بخلاف التشكّل والتصوّر فإنَّه لو تشكّل الإنسان وتصوّر بصورته صارَ إنساناً في نفسه من غير فرق بين ظرف الإدراك والخارج عنه فهو إنسان

---

[26] المصدر نفسه أعلاه، ص 38.

في العين والذهن معاً، وقد صدق الله سبحانه ما تقدم من معنى التمثّل في قوله في قصة المسيح ومريم: "فأرسلْنا إليهم روحَنا فتمثّل لها بشراً سويا " (مريم/17).[27]

إعتقد الكفّار أنَّ الملائكة إناثاً قوله تعالى "ويجعلون لله البنات سبحانه " (النحل/57) بمعنى أنَّهم إتخذوهم آلهة من دون الله أو بعض الآلهة أناثاً وقولهم إنهنّ بنات الله، وقد قيل إنَّ قبيلة خزاعة وكِنانة كانا يقولان إنَّ الملائكة بنات الله، وكانت الوثنية البرهمية والبوذية والصابئة يثبتون آلهة كثيرة من الملائكة والجن أناثاً وهنَّ بنات الله وفي القرآن الكريم " وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثاً" (الزخرف/19) وقال تعالى: " وجعلوا بينه وبين الجنَّة نسبا " (الصافّات/158) وقد قالالإمام علي بن أبي طالب (ع) في تفسير ذلك: إنَّهم سمّوها بنات لإستتارها عن العيون كالنساء ، كما أنَّهم أخذوا الشمس مؤنثاً لإستتار قرصها بنورها الباهر وضوئها عن العيون كالمخدرات (المحجّبات) من النساء ولا يلزم الإطّراد في التسمية حتى يلزم مثل ذلك في الجن لإستتارهم عن العيون مع عدم التأنيث .[28]

إنَّ الوجه في التأنيث بوصفها مستترة عن العيون مع كونها في محلّ لا يصل إليه الأغيار، فهي كالبنات التي يغار عليهن الرجل فيسكنهن في محلّ أمين ومكان مَكين، والجن وإنْ كانوا مستترين عن العيون لكنَّهم على غير هذه الصورة، وهذان الوجهان لا يتعديان طورَ الإستحسان، ويرى الطباطبائي[*] أنَّ هذا التصور ناتج من المخيال المترسّب لآراء قدماء الوثنية في الهند ومصر وبابل واليونان والروم، فالعرب لم تكنْ مبتكرة في هذه العقيدة، فالإمعان في أصول آرائهم يعطي صورةً على أنَّهم كانوا يتخذون الملائكة الذين ينتهي إليهم وجوه الخير في العالم والجن الذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم رغباً ورهباً، فهم مظاهر تنقسم إلى فاعلة ومنفعلة وهم يعتبرون إجتماع الفاعل والمنفعل منها نكاحاً وإزدواجاً، والفاعل منها أباً والمنفعل منها أماً والناتج من إجتماعهما ولَداً وينقسم الأولاد إلى بنين وبنات فمن الآلهة ما هنّ أمهات

---

[27] الطباطبائي، محمد حسين: المخلوقات الخفيّة في القرآن، الملائكة. الجن. إبليس، دار الصفوة، بيروت، 1995، ص 5-6-7.

[28] المصدر نفسه أعلاه، ص 29-30.

[*] الطباطبائي (1321-1402 هـ) ولد بمدينة تبريز في إيران، لم يكن (قدس سره) مجتهداً في العلوم العقلية والنقلية فحسب، بل كان أديباً وشاعراً ماهراً، كتب القصائد الشعرية باللغتين العربية والفارسية وكان فناناً بارعاً بالخط، فقد كان خطه جميلاً جداً وله منظومة في آداب الخط ضمنّها ألى أحد مؤلفاته، له مؤلفات عديدة من أهما كتاب الميزان في تفسير القرآن: للمزيد ينظر ككل: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بلا سنة طبع.

وبنات، ومنها ما هم آباء وبنون، ولئن كان بعض وثنيّة العرب قالت إنَّ الملائكة جميعاً بنات الله فقول أرادوا أنْ يقلّدوا فيه من قبلهم جهلاً ومن غير تثبّت.[29]

حفظت النصوص الجاهلية أسماء عدد لا بأس به من الأصنام المدوّنة بلهجات عربية قبل الإسلام، كان الناس يقضون الليالي سَهَراً في عبادتها والتودّد إليها لتنفعهم ولتدفع الضرّ عنهم ويتقرّبون إليها بالنذور والقرابين، ثم ذهب الناس وذهبت آلهتهم معهم، وبقيت أسماء بعض منها مكتوبة في هذه النصوص، وبفضل هذه الكتابات عرفنا أسماءها، وقد وَرَدَت في الكتابات نعوت مخيالية للآلهة من قبيل ما يسمى بـ (الأسماء الحسنى) أو (أسماء الله الحسنى) في الإسلام، وهي صفات وصفت بها الأصنام وألتصقت بها حتى صارت في منزلة الأسماء بالنسبة لتلك الآلهة، وتبيّن من دراسة النصوص الجاهلية أنَّ ديانة الجاهليين تقوم على أساس عبادة الكواكب أي تأليها والتقرّب إليها بالأدعية والصلوات لتلبّي حاجات الإنسان وتعطف عليه، وبما أنَّ الشمس والقمر هما أظهر الكواكب وأبرزها أثراً في حياة الإنسان، لذلك صارا الإلهين البارزين في معبودات الجاهليين المقَدَمَين على سائر المعبودات وفي القرآن الكريم تأييد لهذا الرأي من ذلك: " ومن آياته الليل والنهار والشمس، والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر، وأسجدوا لله الذي خَلَقَهنّ إنْ كنتم إيّاه تعبدون " (فصلت/ 37)، ومن الكواكب الأخرى التي تعبّد لها الجاهليون (عثتار) (عشتار) (عثتر) (الزهرة)Venus و(المريخ) و(الشعري) Sirius و(سهيل) Canapus و(عطارد) Merkus و(الأسد) Lion-Loweeو(الثريا) Pleyaden و(الدبران) Hyaden و(زحل) Saturn و(المشتري) Jupiter.[30]

لاحظ بعض السيّاح الأجانب أنَّ آثار عبادة [*] الشمس والقمر لا تزال كامنة في نفوس بعض الناس والقبائل، إذ تتجلّى في تقدير هذه الكواكب، ولاسيّما الشمس والقمر وفي تأنيب من يتطاول عليهما بالشتم أو بكلام مسيء وفي تعظيمهما من بين سائر الكواكب تعظيماً

---

[29] الطباطبائي، محمد حسين: المخلوقات الخفيّة في القرآن، الملائكة. الجن. إبليس، المصدر السابق، ص 30-31.

[30] علي، جواد: أصنام الكتابات، دار الورّق للنشر والتوزيع المحدودة، الفرات للنشر والتوزيع، بغداد/ بيروت،2007، ص 9-10-11.

[*] يذكر أن قبيلتا خزاعة وقيس تعبّدتا للشعرى، وأن قبيلة طيء تعبّدت لـ سهيل وأن قبيلة أسد تعبّدت لعطارد وأن قريشاً تعبّدت للأسد وأن طسماً ومذحج تعبّدت للدبران وأن أهل مكة تعبّدوا لزحل، وقد أنشأوا معبداً لعبادته وأن لخماً وجذاما تعبّدتا للمشتري. للمزيد ينظر: المصدر نفسه أعلاه ، ص 11.

يشير إلى أنَّه من بقايا الترسّبات المخياليّة للوثنية القديمة على الرغم من إسلام أولئك المعظِمين. (31)

يرمز إلى الإله (القمر) بلفظة (ود)(**) عند المعينيين وهو الإله الرئيس عندهم، وقد إتخذ الثور من الحيوانات المخيالية رمزاً له، ولعل ذلك بسبب قرنيه اللذين يشبهان الهلال، ولذلك عدّ الثور من الحيوانات المقدّسة التي ترمز إلى الآلهة، وقد دعي القمر في بعض النصوص ثوراً ونجد صورة رأس الثور محفورة أو مرسومة في النصوص الجاهلية المخيالية معبرة عن الإله القمر، وليست لفظة ود إسم علم للقمر، بل هي صفة من صفاته، تعبّر عن الودّ والمودة، فهي من الأسماء الحسنى للقمر، أما القمر في العربية الجنوبية، فهو (ورخ) و(سن) و(سين) و(شهر) وترد لفظة شهر بصورة خاصة في الكتابات التي عثر عليها في العربية الجنوبية وفي النصوص التي عثر عليها في الحبشة، وفي الأقسام الشمالية من جزيرة العرب، أما كلمة (قمر) فلم ترد حتى الآن في النصوص الجاهلية التي وصلت إلينا، وهذا ممّا حمل بعض
المستشرقين على القول بأنَّ هذه التسمية تسمية متأخرة، وقد نعت القمر بـ (الأب) تعبيراً عن مخيالهم وذلك لعطفه على المتعبّدين له وعن رحمته بهم، إذ ورد في النصوص المعينية (ودم ابم) و(ابم ودم) أي (ودّ أب) و (أب ودّ) فهو بمثابة الأب للإنسان والأب لكلِّ من كان سبباً في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره. (32)

وقد عثر على أخشاب وأحجار تكشف عن مخيالهم حفرت عليها أسماء ودّ أو جمل (ودم أبم) أو(أبم ودم) وذلك فوق أبواب المباني لتكون في حمايته وللتبرك بإسمه وللتيمّن به، كما وجدت كلمة ودّ محفورة على أشياء مخيالية ذات ثقوب تعلّق على عنق الطفل لتكون تميمة وتعويذة يتبرّك بها، وقد دعي القمر بـ (عم) وذلك في النصوص القتبانية وبـ (المقه) عند السبئيين وبـ (سن) (سين) عند الحضرميين وبـ (هوبس) عند السبئيين وهو الإله الأكبر عند هذه الشعوب أيضاً، ونعت القمر بـ (كهلن) أي (الكهل) والصورة المخيالية العامة له إنَّه على هيئة رجل مسن ولعل هذه الفكرة هي التي أوحت إلى الناس بتسميته بالتسمية المذكورة وبنعته

---

[31] المصدر نفسه أعلاه، ص 11.

[**] ودّ إله عامّ له شهرة عند العرب وقد عمّت عبادته كل جزيرة العرب وهو من الآلهة العربية القديمة وقد بقي معبوداً حتى الإسلام وقد ورد ذكره في القرآن الكريم مع ذكر آلهة أخرى مثل سواع ويغوث ويعوق ونسرا "وقالوا لا تذرن ءالهتكم ولا تذرن ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً" (نوح/23). للمزيد ينظر: المصدر نفسه أعلاه، ص 41.

[32] علي، جواد: أصنام الكتابات، المصدر السابق، ص 12-13.

بنعوت لها صلة بالكهولة مثل: حكم أي حكيم وعلم أي عليم وصدق أي صادق وصديق ونهى وأمثال ذلك من نعوت لها صلة وثيقة بتقدّم السن وبحصول التجارب والعلم نتيجة لذلك، وتعني لفظة (كهلن) (كاهلن) أي الكاهن القدير والمقتدر وهي بالطبع من صفات الإله القمر ونعوته وود هو صنو للإلهين (جيل) Jil و (بحد) Pahad من آلهة الساميين وهناك من يرى وجود صلة بينه وبين Eros إله الحب والجنس عند اليونانيين ويعتقَد أنَّه صنم يوناني في الأصل إستورد من هناك وعُبِدَ عند العرب. [33]

أثّر التصوّر الإسلامي الجديد للإله الأسمى بعمق في بنية الرؤية للكون كلياً ذلك أنَّ نظاماً توحيدياً ذا مركزية إلهية قد تأسس للمرة الأولى في تاريخ العرب نظاماً يحتلّ مركزه الإله الواحد الوحيد بوصفه المصدر المتفرّد لكلِّ الأنشطة الإنسانية، ولكلِّ أشكال الكينونة والوجود والحقيقة، وهكذا أصبحت كلُّ الأشياء الموجودة والقيم رهناً بإعادة تنظيم كاملة وتوزيع جديد، إنّ كلَّ عناصر الكون بلا أي إستثناءإجْتُثَّت من تربتها القديمة وإعيد زرعها في حقل جديد، وقد خصص لكلِّ عنصر من العناصر موقع جديد وأرتبطت بعلاقات جديدة فيما بينها، فضلاً عن أنَّ المفاهيم التي كانت سابقاً غريبة تماماً عن بعضها قد أُدخِلت في علاقاتٍ صميمية، والعكس صحيح، أي أنَّ المفاهيم التي كانت مترابطة بقوّة فيما بينها في النظام القديم أصبحت منفصلة في النظام الجديد. [34]

إنَّ الإعتراف بمكانة الله بوصفه الإله المتفرّد للكون كلّه في عالم الموجودات فوق الطبيعية قد جرّد كلَّ ما يدعى بـ (آلهة) من واقعيتها كلّها، إنَّها الآن (مجرّد أسماء) لا تقابلها كينونة حقيقية توجد خارج اللغة وبمصطلحات علم الدلالة الحديث فأنَّ كلمة إله عندما تستعمل إلى أيِّ إله غير الله ذاته فإنَّها ليست سوى كلمة لها معنى إيحائي Connotation لا معنى حرفي Denotation. [35]

تكتسب الكلمة في السياق القرآني أهمية غير إعتيادية بوصفها علامةً لمفهوم ديني خاص جداً فمثلاً نجد كلمة (كتاب) في القرآن تحيط بها هالة من القدسية وهذا متأتّ من حقيقة أنَّ هذه الكلمة في هذا السياق ترتبط بعلاقة قوية جداً بمفهوم الوحي الإلهي أو بمفاهيم متنوعة

---

[33] المصدر نفسه أعلاه ، ص 13-14.

[34] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 37-38.

[35] المصدر نفسه أعلاه، ص 38.

ذات مرجعيّة مباشرة إلى الوحي الإلهي، هذا يعني أنَّ كلمة (كتاب) بمعناها البسيط، حالما أُدخِلَت في نظام خاص ومُنحَت موقعاً محدداً ومعيناً إكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة الناشئة عن هذا الوضع الخاص وعن العلاقات المتنوّعة التي شكّلتها لتحملها إلى المفاهيم الرئيسية لذلك النظام، وكما يحدث غالباً، فإنَّ العناصر الجديدة تميل إلى التأثير بعمق في بُنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهرياً، من هنا وفي هذه الحالة، فإنَّ كلمة (كتاب) حالما تدخل في النظام المفهومي الإسلامي، ترتبط بعلاقات صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل: (الله ، تنزيل ، نبي ، أهل ، يوم ، ساعة ، ...).[36]

بطبيعة الحال أنَّ جواً إنفعالياً ذا ماهية غير عادية يعمّ الحقل كلّه ويهيمن عليه، فحالما ندخل في هذا الجوّ كلمة (يوم) بمعناها الأصلي في السياقات العادية، فإنّنا على الفور نلاحظ أنواعاً من العلاقات المفهوميّة تتشكّل حولها، وأنَّ مفهوم (يوم) ملوّن بطابع أخروي واضح، لا تعني كلمة (اليوم)، في هذا الحقل الخاص يوماً عادياً، بل اليوم الآخر، أي يوم القيامة، والإيضاح نفسه ينطبق على الإستعمال القرآني لكلمة (ساعة) بمعناها الأساسي المعروف، فمن أجل أنْ تفهم بمعنى (ساعة البعث) لا تحتاج هذه الكلمة فعليّاً إلى أنْ توجد في تركيبات خاصة مع كلمات أخرى لها علاقات بيّنة بالإيمان بالأخرويات، إنَّ كلمة (ساعة) وافية تماماً لنقل كلِّ ما ينبغي أنْ يكون مفهوماً ضمناً كأمر أخروي، إذا ما عرف فقط أنَّها قد إسْتُعمِلت لا بمعناها الأساسي، بل بالمعنى الذي يميّز هذا الحقل الدلالي، إنَّ ما يحدث هو أنّ القوة المحوّلة للنظام الكلّي تعمل على الكلمة بقوة كبيرة، حتى أنَّ الأخيرة تكاد تنتهي إلى أنْ تفقد معناها المفهومي الأصلي كليّاً، وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مختلفة، بتعبير آخر إنّنا نشهد ميلاد كلمة جديدة والمَثَل الأكثر وضوحاً عل ذلك هو التحوّل الدلالي الذي خضع له الفعل (كَفَرَ) في القرآن. [37]

يعني الفعل (كَفَرَ) بصورة أساسية ودقيقة (غير ممتن) أو (يظهر الجحود) تجاه فعلٍ حسن ما أو معروف مقدّم من قبل الآخرين، إنّه النقيض التام للفعل (شَكَرَ) وهذا هو المعنى المعتاد للفعل (كَفَرَ) ضمن السياق الأوسع لمعجم اللغة العربية، هذا المعنى نفسه لم يتغيّر بأيِّ شكل، سواءً إستعمل الفعل المسلمون أو غيرهم من العرب، إنَّها كلمة معروفة عند كلِّ المتحدّثين

---

[36] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 44.

[37] المصدر نفسه أعلاه، ص 46-47.

بالعربية، وأكثر من هذا فإنّ الأمر ظلّ كذلك عِبرَ العصور منذ العصر السابق للإسلام وحتى أيامنا هذه، إلاّ أنّ الكلمة إتخذت سبيلاً خاصاً تماماً ضمن السياق الأضيق للدين الإسلامي، ففي المرحلة القرآنية من تطور اللغة العربية إستعار الوحي الإلهي الكلمة من المعجم الجاهلي وأدخلها في حقل دلالي غايةً في الأهمية تُشكّل من كلمات لها مرجعية مباشرة إلى المفهوم المركزي (الإيمان) أي الإيمان بالله، وبهذا تأسست علاقة مفهومية متينة جداً ومباشرة بين هذا الفعل وكلمة (الله)، أصبحت كلمة (إيمان) ضمن الحقل الدلالي الضيّق مرادفة تقريباً من حيث المعنى للتصديق والإعتقاد، من هنا فإنَّ الفعل (كَفَرَ) لم يعد مجرّد الجحود، بل الجحود تجاه الله أو بصورة أكثر دقة الجحود لفضل الله ونعمته، هذا يوضح كيف أنَّ الفعل (كَفَرَ) أو صيغته الإسمية (كفر) إنحرف شيئاً فشيئاً عن معناه الأصلي (الجحود) وتحوّل بالتدريج إلى معنى (الكفر) وفي الآيات التي أوحيت إلى الرسول محمد (ص) في أخريات حياته، لم يعد (كَفَرَ) نقيض (شَكَرَ)، بل أصبح نقيض (آمن)، وأما صيغة أسم الفاعل منه (كافر) فقد قُدِّر لها أنْ تؤدي دوراً ذا أهمية فائقة في التاريخ اللاحق للفكر الإسلامي، سواءً كان عالم الدين أم السياسي، إذ أصبحت تعني (غير المسلم) وبصورة تناظرية، فإنَّ كلمة (شكر) بدورها أصبحت قريبة جداً من مفهوم (الإيمان) نفسه، ففي مواضع ليست قليلة من القرآن نلاحظ أنَّ (شكر الله) مرادف تقريباً (آمن بالله) على الرغم من أنَّ التحول الدلالي في هذه الحالة لم يكنْ كاملاً كما كان في حالة (كَفَرَ). [38]

من هنا نؤشر حول تأثير معنى الكلمات المفردة التي توجد في تلك الوحدة الكلية، إذ أنَّ المفاهيم لا توجد منعزلة وحدها في القرآن الكريم، بل دائماً منظّمة إلى أقصى حدّ داخل نظام أو أنظمة وكيف أنَّ معاني الكلمة تتأثر بجيرانها، أي بفعل النظام الذي تبدأ بالإنتماء إليه ككل فتتلوّن بطابع مميّز خاص يتأتى من البنية الخاصّة للوسط الذي توجد فيه.

يكشف المخيال في فن العمارة الإسلامي عن الصلة العضوية بين الدين والفن الذي يتجلى في بناء المساجد والأضرحة، كما يتجلّى هذا التداخل العضوي في الفضاء الداخلي للمسجد أو الضريح بضوئه الناعم وضمان إمتداد الصوت في كلِّ الأرجاء حرصاً على وصول صوت الواعظ والقارىء إلى المصلّين، هذا فضلاً عن حفر الآيات القرآنية بأشكال فنيّة متعدّدة والنقوش الملوّنة التي تزخرف زجاج النوافذ فتزيد الضوء نعومة، فالمخيال الفني يخترق بكلِّ تجلياته اللغوية

---

[38] إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المصدر السابق، ص 49-48-47.

والتصويرية والصوتيّة الفضاء الديني لدرجة لا يتصور معها دين بلا فن، فكما أنَّ الدين حاجة إنسانية لا يستغني عنها الإنسان، فالفن حاجة إنسانية وليس ترفاً هنا يلتقي الدين بوصفه حقيقة إيمانية بالفن بوصفه حاجة إنسانية، وهذه هي الصعوبة في تحديد أيّهما نشأ في أحضان الآخر[39]" (التصوير) هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن، فهو يعبّر(بالصورة المحسّنة المتخيّلة) عن المعنى الذهني، والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثمّ يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجدّدة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية (لوحة) أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشريّة مجَسّمة مَرئية، فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر، فَيَردَها شاخصة حاضرة فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد إستوت لها كلُّ عناصر (التخييل)، فما يكاد يبدأ (العرض) حتى يحيل المستمعين إلى نظّارة وحتى ينقلهم نقلاً إلى (مسرح) الحوادث الأوّل الذي وقعت فيه أو ستقع، إذ تتولى المناظر وتتجدّد الحركات وينسى المستمع أنَّ هذا الكلام يُتلى ومَثَل يضرَب، ويتخَيّل أنَّه منظر يعرض وحادث يقع، فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو وهذه سمات الإنفعال بشتى الوجدانات المنبعثة من المواقف المتساوقة مع الحوادث وهذه كلمات تتحرّك بها الألسنة، فتنمّ عن الأحاسيس المضمرة، إنَّها الحياة وليست حكاية الحياة ".[40]

تعمّدنا تأكيد بعض الكلمات وذلك بوضعها بين قوسين ، وهي بترتيب مغاير لورودها في النص : (التخييل ، التصوير ، العرض ، المسرح ، اللوحة ، الصورة المحسّنة المتَخَيّلة) ، تلك مفردات تحيل كلّها إلى عالم الفن الواسع الفسيح المبني على أساس لغوي، فقد إستطاعت لغة القرآن أنْ تخترق كلَّ الآفاق الفنية وتوظّف كلِّ أدواتها، إذ أنّ الفنان المبدع يستطيع أنْ يُدرك العلاقة العضوية بين الأدب والفنون البصريّة والسمعيّة والدراميّة، " فالقرآن تصوير باللون ، وتصوير بالحركة ، وتصوير بالتخييل ، فضلاً عن أنَّه تصوير بالنغمة التي تقوم مقام اللون في التمثيل". [41]

---

[39] أبو زيد، نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2010، ص 98-106.

[40] قطب، سيد: التصوير الفني للقرآن، دار المعارف، مصر، 1945، ص 31.

[41] أبو زيد، نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المصدر السابق، ص 108.

نشأت الفلسفة العربية في أحضان الثقافة العربية المتمثلة في القرآن الكريم وفي العلوم العربية، الصادرة عن الجنس العربي، لذلك فقد تفرّد العرب بميّزة لم تتوفر لغيرهم في أنَّ يقظتهم القومية إقترنت برسالة دينية عبّرت عن تلك اليقظة. [42]

كان للفتوحات العربية الإسلامية آثارٌ كبيرة في هذا البناء الفكري الجديد وعلى نحو خاص ما حدث في الفتوحات الإسلامية للأراضي التي كانت قبل زمن ليس ببعيد مركزاً لحضاراتٍ كبيرة وقديمة، فكان للتقارب العربي الإغريقي أثرٌ كبير في البناء الفلسفي الذي أنتجه العرب المسلمون، فأنتقلت الفلسفة اليونانية إلى الفلاسفة العرب والمسلمون وتبلورت في آذانهم وأمتزجت بأفكارهم فأثّرت بهم تأثيراً كبيراً.[43]

لم يحصل في تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط أنْ شهدت المنطقة توسعاً لإمبراطورية ما بالسرعة والمدى اللذين ميزا الفتح الإسلامي، هذا ما يثبته المؤرخون والسياسيون وخبراء الإستراتيجيا، إذ إنتشر الإسلام في ثلاث قارّات في أقل من قرن وفرض نفسه على الثقافات والمرجعيّات السائدة في هذه الفضاءات بكلِّ الطرق الممكنة وغدا تحدّياً جديّاً أمام أكثر من إرادة للقوة سيّما تلك التي كانت لها الغَلبَة على صعيد الشرق الأدنى والبحر المتوسط وعلى رأسها الإمبراطورية البيزنطيّة والرومانيّة، فضلاً عن أنَّ حضارة الإسلام ليست إضافة فحسب ولكنَّها تمثّل إستمرارية أيضا، فهي لم تستوعب اليهودية والتراث الإبراهيميفقط، وإنَّما جسّدت ثقافة وعادات وتقاليد راسخة في المكان والحضارة، في حقيقة الأمر الإسلام ليس ديناً فحسب وإنْ كان الدين يوجد في قلب كلِّ نسقٍ ثقافيٍ ، وإنَّما هو فن للحياة وآلاف المواقف التي تتكرر.[44]

أثّر الإسلام تبعاً لإنتشاره على النظريات الجمالية والفنية عند الشعوب الإسلامية، إذ تمركز مخيال الفنان المسلم حول إيمانه، إنَّ الطبيعة من صنع الله أما النظام الدقيق الذي يسير فيه الكون فهو نتيجة للكمال والحكمة الإلهية، وقد جاءت الأفكار الصوفية لتؤثر على الفلسفة الجمالية عند العرب وأساس الفكرة الصوفية مبنية على أساس أنَّ الإنسان يستطيع أنْ يتقرّب من الله

---

[42] أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ط 2، الإسكندرية 1973، ص 8.

[43] عبد حيدر، نجم: علم الجمال آفاقه وتطوره، ط 2، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، 2001، ص 39.

[44] إفاية، محمد نور الدين: مجلة الثقافة المغربية، الإسلام في متخيّل الغرب في مكوّنات الصور النمطيّة الغربية عن الإسلام، العدد (17)، المعرض الدولي للنشر والكتاب، وزارة الثقافة المغربية، 2009-2010، ص 12.

(سبحانه وتعالى) روحياً بوساطة التقشّف وتنقية الروح من جميع الشوائب، فضلاً عن أنَّ التقارب بين الإنسان والقوّة الإلهية تقارباً روحياً يعطي الإنسان معرفة الجمال الأصيل الآلهي.[45]

تَمكّن مخيال الفنان المسلم من تحقيق نوع من التوازن العبقري بين الوظيفة والشروط الجمالية، وبين الشكل والمضمون وبين الروح والجسد وهو توازن مستمد من روح الإسلام وجوهره القائم على الجمع بين ثنائية الوجود والمخلوق، والذي يتكامل فيه الظاهر مع الباطن، والعقل مع المادة، ولا تنفك فيه الآخرة عن الدنيا. [46]

وإذ لا توجد ثقافة من دون مقدّسات ومدنّسات كما لا يوجد وعي بدون مخيال، فالعقل يحمل دوماً في طيّه لا معقوليّته، بلْ أنَّ كلَّ عقل منبَنٍ على نقل (مخيال) سابق وهو ميل عميق للنفس إزاء الأصل والبدايات الأولى، والإشكالية الأساسية التي كانت دوماً هي: كيف يمكن للمعقول أنْ يسير إلى جنب اللامعقول؟ كيف يمكن للعقل أنْ يتجاور مع المخيال؟ والحكمة مع الدين من غير أنْ ينفي أحدهما الآخر؟ من هنا، فقد أدرك فلاسفة الإسلام هذا الإشكال وعملوا على حلّ المعضلات المترتّبة عنه لذلك كان للمخيال دورٌ أساسي في هذه الحلول سواء تعلّق الأمر بالنبوّة أو الوحي أو النقل جملة، وعند الفارابي[*] نجد نظرية متكاملة في المخيال من حيث الموضوع والمفهوم والوظيفة، إعتقد أبو نصر الفارابي أنَّ الغيبيّات كلّها موضوع للمخيال، وبذلك وجد الطريق لتفسير الوحي والمنامات والإلهامات وكذا النبوة، فميّز من جهة المعرفة مقتدياً بأرسطو بين معرفة حسيّة ومعرفة عقليّة، وما يهمنا في هذه الدراسة ما يقوله عن (الحسّ المشترك) بوصفه أول الحواس الباطنة ويدعوه أحياناً بـ (الحاس المشترك) و (الحاسّة المشتركة) وسمي كذلك لأنَّه يقبل صور المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس، فهو بذلك قابل مشترك لما إنطبع في هذه الحواس. [47]

---

[45] أوفسيانيكوف، وسمير نوفا: موجز تاريخ النظريات الجمالية، تر: باسم السقا، دار الفارابي، بيروت، 1979، ص 46-48.

[46] مراد، بركات محمد: الإسلام والفنون، دار الثقافة والإعلام، الشارقة، 2007، ص 616.

[*] الفارابي (257هـ -870 م) أبو نصر بن طرخان بن أوزلغ، ولد في مدينة فاراب، لقب بالمعلم الثاني، للمزيد ينظر: الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، قدم له وحققه: البير نصّري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 71.

[47] الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط 7، تحقيق: البير نصّري نادر، دار المشرق، بيروت، 1996،ص19-20.

يرى الفارابي (*) أنَّ للحس المشترك ثلاث وظائف، الأولى هي قبول الصور التي إنطبعت في الحواس الخمس، وكأنَّ هذه الحواس رواضع للحس المشترك، والثانية الإحساس بهذه الصور، وهذا الإحساس لا يتمّ في الحسّ الظاهر، بلْ في الحسّ المشترك، والثالثة هي الجمع بين صور المحسوسات والمقارنة بينها، وتميّز بعضها عن بعض، فإذا كان النظر يميّز لوناً عن لون والسمع يميّز صوتاً من صوت، فالحس المشترك يميّز لوناً من صوت ومن طعم، أما قوة المخيال التي تلي الحس المشترك، فيحدّد الفارابي منزلتها قياساً إلى قوتين، واحدة تحت والأخرى فوق، وهما الحاسّة و الناطقة، وقوة المخيال متوسطة بين الحاسّة والناطقة وعندما تكون رواضع الحاسّة كلّها تحسّ بالفعل وتفعل أفعالها، تكون قوة المخيال منفعلة عنها ومشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبإفادة القوة النزوعيّة. (48)

من المعلوم أنَّ الإنسان يحسّ بالقوة الحاسة ما هو ملموس، مثل الحرارة والبرودة والطعم والروائح والأصوات والألوان وجميع المبصرات، فيحدث من ذلك نزوع إلى ما يحسّه، فيشتاقه أو يكرهه، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما أرتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه القوة هي المخيال، ووظيفتها أنْ تركّب وتفصّل، فهي من جهة تركّب المحسوسات بعضها إلى بعض، ومن جهة ثانية تفصل بعضها عن بعض، وهذه التركيبات والتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ثمّ يُحدث من بعد ذلك القوة الناطقة التي بها يمكن أنْ يعقل المعقولات ويميّز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، والفارابي يقرن بكلِّ قوة نزوع، أما إلى ما تحسّه أو ما تتخيله أو ما تعقله. (49)

---

*للفارابي رأي في الموسيقى بوصفها علاجاً يسهم في حفظ التوازن ويزيد من إكتمال الشخصية، فضلاً عن أنه يعد مخترعاً لآلة القانون، وقد وضع قياسات للإختبارفي الموسيقى تسمى (السبارات) وقد قسم الموسيقى بحسب غايتها الإنسانية إلى ثلاث أنواع : 1- الألحان الملذة 2- الألحان المتخّيلة 3- الألحان الإنفعالية. للمزيد ينظر: الفارابي، أبو نصر: الموسيقى الكبير، تحقيق: عطاس عبد الملك، القاهرة، 1967، ص 107-108.

48 الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 21-22.

49 المصدر نفسه أعلاه، ص 23-24.

العلم والإرادة عند الفارابي[**] على ثلاث درجات، فالإرادة تكون بالنزوع أمّا إلى الحس وأمّا إلى المخيال وأمّا إلى التعقّل، فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أنْ يُدرك بالقوة الناطقة، فإنَّ الفعل الذي ينال به ما تشوّق من ذلك يكون بقوةٍ ما أخرى في الناطقة وهي القوة الفكرية، وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يُدرك بإحساس كان الذي ينال به فعلاً مركّباً من فعل نفساني، وإذا تشوّق تخيّل الشيء الذي يرجى ويتوقع أو تخيّل شيء مضى أو تمنّى شيء ما تركّبه قوة المخيال، وأما ما يرد على قوة المخيال من إحساس بشيء ما، فتخيّل إليه من ذلك أمر ما أنَّه مخوّف أو مأمول، ويثبت الفارابي أنَّ للقوة الفكرية (قوة النطق) أربعة مستويات تجريدية هي: الفكرة والرؤية والتأمل والإستنباط، في حين يرد الإدراك الحسي إلى عملية تركيب بين الفعل البدني والفعل النفساني، أما المخيال فإنَّه يكون بالوصل والفصل اللذان يتمان عن طريق الشوق بوصفه فعل نفساني. [50]

يضفي الفارابي على المخيال أبعاداً زمانية وهنا يكشف المخيال عن أحد آلياته وهو الزمان، فهو أمّا متعلّق بالحاضر مثل تخيّل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو متعلّق بالماضي مثل تخيّل شيء مضى أو متعلّق بالمستقبل مثل تمنّي شيء ما تركّبه قوة المخيال، فضلاً عن أنَّ المخيال قد يتصل بالإحساس المباشر، كأنْ يَرِد على المخيال إحساس من شيء ما فيتخيّل المرء من ذلك الشيء أمراً مخوّفاً أو مأمولاً. [51]

للمخيال عند الفارابي ثلاث وظائف: أولها قبول الصور وحفظها، إذ أنَّ الحس المشترك يقبل صور المحسوسات ولكنَّه لا يحفظها، فالمخيال هو الذي يحفظ الصور بعد غيبتها عن الحواس، ثانياً فصل الصور وتركيبها، فالمخيال لا يكتفي بمجرّد حفظ الصور، فهو إذا ما خَلَى إلى ذاتيّته حين لا تقدّم لها الحواس صوراً جديدة ولا هو قدّم صوراً للعقل، عادت إلى الصور المحفوظة لديه تتصّرف فيها وتركّب منها، أو من أجزائها تركيبات مختلفة موافقة للمحسوس أو مخالفة وهذا العمل الخلاّق يقوم به المخيال في اليقظة أو في المنام، أما الوظيفة الثالثة، فهي المحاكاة،

** قسمّ الفارابي الفنون من أدنى شيء وهي العمارة بوصفها ترتبط بالمادة بشكل كبير ثمّ الأفضل وهو النحت فالأفضل وهو التصوير ثمّ الشعر ثمّ الموسيقى وهي مجرّدة وأرقى أنواع الفنون، وجميع انواع الفنون تشترك بعنصر واحد هو التناسق والإنسجام. للمزيد ينظر: عطية، محسن محمد: مفاهيم في الفن والجمال، عالم الكتب، القاهرة، 2005، ص 18.

50 الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 24-25.

51 المصدر نفسه أعلاه، ص 26-27.

إذ أنَّ المخيال يستعمل الصور المحفوظة لديه في عمل آخر هو التشبيه، فيحاكي ما يعرض له من أشياء بهذه الصورة.[52]

ينسب الفارابي للمخيال ما ذكره له أرسطو من وظائف، وزاد أشياء لم تَرِد عند أرسطو، ففصّل في المحاكاة وعدَّ أنَّ من خصائص المخيال الإطلالة على الغيب في الكهانة والنبوّة والأحلام الصادقة، يرى الفارابي أنَّ الإتصال بالعقل الفعّال أو (الفيض الإلهي) يكون عن طريقين، طريق العقل وطريق المخيال أو طريق النظر وطريق الإلهام، فعن طريق النظر يتمكّن الإنسان من أنْ يَصعَد إلى منزلة العقول العشرة كما ترقى نفسه إلى مستوى العقل المستفاد إذ تتقبّل الفيض الإلهي والفيلسوف هو الذي يستطيع الإتصال بالعقل الفعّال بفضل البحث والدراسة النظرية، إلاّ أنَّ لهذا الإتصال طريقاً آخر غير العقل، فهو ممكن عن طريق المخيال، وتلك حالة الأنبياء، فكلُّ إلهاماتهم وما يتلقّون من وحي أثر من آثار المخيال، وعلى ذلك فالفارابي يرى أنَّ النبوّة ليست أمراً خارقاً للعادة، بل هي ظاهرة طبيعية، والنبيّ إنَّما هو إنسان بلغت قوته المخيال لديه غاية الكمال، ويؤكد الفارابي على وحدة الحقيقة إلاّ أنَّ الطرق الموصلة إليها ليست واحدة، فهناك طريقان، طريق العقل والبرهان وتسير عليه الفلسفة وطريق المخيال والرموز وهو طريق الدين وهو مقصور على الأنبياء إلاّ أنَّه لا ينبغي أنْ نفهم من ذلك تعدّداً فعليّاً في طريق الحقيقة وإقرار بالإختلاف أو إعترافاً بقوة المخيال بوصفه قوة مستقلة بذاتها، فالفارابي هنا إنَّما يلجأ إلى المخيال لإعطاء تفسير عقلي للنبوة لأنَّه إذا كان الجميع يستطيع إذا تمكّن من إستعمال العقل (حسب الصناعة) إدرك الحقيقة فإنَّه بالمقابل لا أحد يستطيع إدراكها بمخيالهبإستثناء النبيّ وهذا يعني ضمناً أنَّ المخيال متهافت دائماً إلاّ في حالة واحدة هي النبوّة. [53]

أما أبن سينا [*] فإنَّه على عكس الفارابي يذهب بعيداً في تغليب المخيال ويتضح ذلك من خلال نظريته في النبوّة والإلهامات، فإذا كان الفارابي قد إلتزم الطريق العقلي، إذ جعل قمة الإنسانية تتمثّل في العقل المستفاد، فإنَّ إبن سينا قد سنّ طريقاً مخالفاً لكلِّ التراث الأرسطي

---

[52] المصدر نفسه أعلاه، ص 28.

[53] الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص 27-28-29.

[*] أبن سينا (370هـ-428هـ) هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا الملّقب بالشيخ الرئيس، من أكبر فلاسفة المسلمين. للمزيد ينظر: إبن سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط 2، تر: حنين بن إسحاق، دار العرب البستاني، القاهرة ، بلا سنة طبع ، ص د.

وهو طريق الحدس والإلهام الذي خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين أو المشرقيين [**] ،أنَّ نظرية النبوّة عند إبن سينا مرتبطة بنظريته في النفس، فهو يذكر في الرسالة السادسة في إثبات النبوّات وتأويل رموزهم وأمثالهم " إنَّ الحيوان أمّا ناطق أو غير ناطق والأول أفضل، والناطق أمّا بمَلَكَة أو أمّا غير مَلَكَةَ والأول أفصل، وذو المَلَكَة أمّا خارج إلى العقل التام أو غير خارج والأول أفضل، والخارج إمّا بغير وساطة أو بوساطة والأول أفضل وهو المسمى النبيّ " وهذا يعني أنَّ الوحي والإلهامات إنَّما تحصل بالحدس مباشرة للنبيّ وللعارف وللفيلسوف. (54)

النبوّة بهذا المعنى ليست أمراً طبيعياً كما إعتقد الفارابي، بلْ هي على العكس من ذلك، متوقّفة على شروط جسدية ونفسيّة نادرة ولا تتوافر إلاّ في قلّة من الأشخاص، وللوصول إلى الحقائق يرى أبن سينا وجود طريقين: طريق مباشر وهو طريق الحركة والمخيال وطريق يتوسّط المقدمات المنطقية، وإذا كان الطريق الثاني يسلك سبيل الإستدلالات والبراهين العقلية، فإنَّ الطريق الأول يتجه رأساً إلى المطلوب من غير إستعانة بالمقدّمات المنطقية، وذلك بالإتصال مباشرة بالفيض الإلهي، إذ تُصبح الغيبيات مشاهدة في صور ورموز لصاحب الحدس، والحدس عند إبن سينا إستعداداًللإتصال بالعقل الفعّال وكلّما إشتدّت درجته في بعض الناس إستغنوا عن كلِّ تخريج أو تعليم، فتصبح العلوم كأنَّها حاضرة في أذهانهم، وهذا هو عين المخيال الذي به تتمّ الإلهامات للأولياء والمتصوّفة والوحي للأنبياء، ويسميه إبن سينا أحياناً قوة قدسية، فبالمخيال يشارك الإنسان العقول المفارقة، إذ تخرج معارفه عن حدود التقليد ويتجاوز بكثير ما نصل إليه بطريق الإستنتاجات العقلية العادية، وتكون له إحاطة بالحاضر والماضي والمستقبل. (55)

[**] المشرقيين: يعد الشيخ شهاب الدين السهروردي شيخ الإشراق (549-587 ه) زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، والإشراق يعني إنبثاق النور والسبب في ذلك هو أن العلم نور يشرق في قلب العارف، ويعتقدون إن مَثَل القلب مثَل المرآة المصقولة محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الآلهية، وأن بتطهير القلب من أدران الذنوب وبصقل النفوس من أوساخ العلّقات الدنيوية تشرق العلوم والمعارف في قلوبهم، فيطّلعون على حقائق الأشياء. للمزيد ينظر: السهروردي، شهاب الدين يحيى: ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، الألواح العمادية، كلمة التصوّف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي،طهران، 1397، ص 433.

[54] إبن سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، المصدر السابق، ص 123.

[55] المصدر نفسه أعلاه، ص 124-125-126.

ناقش الغزالي[*] في كتاب (تهافت الفلاسفة) [56] نظرية النبوّة الفارابيّة ملاحظاً أنَّ النبيّ يستطيع الإتصال بالله مباشرة أو بوساطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعّال أو قوة المخيال، إلاّ أنَّه في كتاب المنقذ من الضلال، يعود فيقرّر أنَّ النبوّة أمر مسلّم به مقبول عقلاً، وهو يقرن حالة النبوة بحالة النوم، ويؤكّد أنَّ دليل النبوة لا ينال بالعقل وإنَّما يُدرك بالإلهام، كما أنَّ سلوك طريق التصوّف يكون بالذوق، وهذه كلّها خواص المخيال الذي يعبّر عنه الغزالي بإنموذج النوم.[57]

يميّز الغزالي بين نوعين من العلم: الإلهام الذي يلقى في القلب والإستبصار الحاصل بالإكتساب وحيلة الدليل، من ثمَّ يفضّل الإلهام على الإستبصار، هذا الإلهام الذي يفترض سلوك الطريقة والتمرّس بالذكر ويشرق نوراً في القلب ولوامع الحق، ويقارن بين الإلهام والإستبصار، فيشبه العلم الحاصل عن طريق الحواس والعقل بجدول ماء تملأ الحوض، والعلم الحاصل عن طريق الإلهام بماء يتفجّر بالحفر من أعماق الحوض ويرى أنَّ الماء المتفجّر أصفى وأدوَم وقد يكون أغزَر، ويشبّه أيضاً العالم عن طريق الإلهام بمن يرى الشمس، والعالم عن طريق الدليل بمن يرى صورة الشمس في الماء. [58]

الوجود المخيالي عند الغزالي أسبق من الوجود العقلي، وهو في هذا لا يبتعد عن إبن سينا في فلسفته المشرقية، وفي هذا الصدد يمكن أنْ نلاحظ أنَّ المتصوّفة كذلك لا يقرّون بالوجود العقلي، في حين أنَّ الإشراق العرفاني حدس وكشف ذوقي ومشاهدة، فأساس المعرفة هناك هو الرؤيا، والرؤيا مخيال، وهذه الرؤيا أو المخيال هي ما يميّز الشعر والإلهامات والنبوءة. [59]

---

[*] الغزالي (1057-1111) هو ابو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي ولد في طوس تغيرت حياته بموت أمام الحرمين، فخرج من نيسابور قاصداً معسكر نظام الملك، إذ سعى جهده يظهرعلى خصومه ولكي ينال أوسمة العل. للمزيد ينظر: زويمر: الغوّآص واللآلىء، ترجمةحياة حجة الإسلام الغزالي، مطبعة النيل، القاهرة، 1923، ص 37.

[56] ينظر ككل: الغزالي، ابي حامد: تهافت الفلاسفة، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

[57] الغزالي، ابو حامد: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّ والجلال، تصحيح و تحقيق وإختيار: محمد إسماعيل حزين و شذا رائق عبد الله، نشر الفلسفة الأسلامية، 2002، ص 22.

[58] الغزالي، ابو حامد: إحياء علوم الدين، ج3، دار الشؤون الثقافية، القاهرة، بلا سنة طبع، ص 287.

[59] الغزالي، ابو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس: دار الكتب العلمية، جمهورية مصر العربية، بلا سنة طبع، ص 22.

في التصوّف يرتفع التعارض بين العقل والنقل، بين الإستدلالوالمخيال، إذ تتوحّد الذات والموضوع، المتخيّل والمتصوّر، الجزئي والكلّي، فضلاً عن توحّد الخالق والمخلوق والحقيقة والشريعة، وفي هذا المستوى يُصبح المخيال أساساً لا للمعرفة فحسب، بل بالدرجة الأولى أساساً للوجود وهذا هو المخيال الميتافيزيقي الذي نجده عند إبن عربي(**) ، فالمخيال عند المتصوّف يرتكز على ثلاثة مبادىء: مبدأ الوساطة، مبدأ التغير، مبدأ الجمع، يتمثل مبدأ الوساطة الأول في أنَّ المخيال هو برزخٌ أي (وسيط) والمقصود بذلك أنَّ المخيال كيان متوسط بين الوجود والعدم، أي أنَّ محتواه ليس موجوداً ولا معدوماً، فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس، أمّا المبدأ الثاني للمخيال فهو حقيقة التغير والتحول وهو مبدأ محوري في التصوف، ذلك أنَّ النفس تسعى دوماً إلى التبدل بوصفها تسير دوماً صوب الحق، ولمّا كان أبرز سمات المخيال التغيّر فإنَّ نتائجه شديدة التنوّع والتباين، المبدأ الثالث للمخيال هو الجمع أو ما يسميه (حضرة جامعة) و(مرتبة شاملة) فهو أوسع الكائنات وأكمل الموجودات، وبحسب المبدأ الثالث يصبح المخيال مرادفاً للاتناهي، فالمخيال ليس له قيد، بل هو مجال الحرية والإمكانات اللامتناهية وهو بذلك يهيمن على وحدة الوجود. (60)

الجمع بين المتعارضات هو من عمل المخيال إذ لا يتصف بوجود أو عدم، وبذلك لا يصح عليه النفي والإثبات، فهو لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت، فالمخيال إذن يفصل ويصل، يفرّق ويوحّد، وبذلك يكون دائماً بين وجهين: المنقول والمعقول، الوجود والموجود، وبهذا المعنى يقول إبن عربي إنَّ المخيال برزخ. (61)

يمكن للعارف أو الإنسان الكامل عن طريق مخياله أنْ يخلق من الصور البرزخيّة كما يشاء ويؤثر بها على مخيال غيره من البشر فيراها كائنات محسوسة، والفارق بين الإيجاد الإلهي في

** أبن عربي (560-638 هـ) ولد الشيخ الأكبر الملقب بـ شيخ المحققين في مرسية من شرق الأندلس في دولة السلطان محمد بن سعد بن مردیس وفي رواية مرديش سلطان شرق الأندلس، قام برحلات كثيرة داخل وخارج الأندلس وأول رحلة كانت الى المغرب، دفن بسفح جبل قاسيون بالصالحية وقبره معروف ومشهور، إذ بني عنده مسجد سمي بإسمه وهو مسجد الشيخ محيي الدين. للمزيد ينظر: ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله، الوصايا، ط 2 ، دارالأيمان ، دمشق/ بيروت، 1408 هـ، 1988 م، ص 6-7-8.

60 أبن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، ط 2، تحقيق: أبي العلاء عفيفي، إيران، منشورات الزهراء، 1991، ص 4.

61كوربان، هنري: الخيال الخلاّق في تصّوف أبن عربي، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص 38-77.

المخيال، والإيجاد الإنساني هو دوام الأول وفناء الثاني، لأنَّ التجليّات الإلهيّة الدائمة تحفظ على الأول وجوده آناً بعد آن، أما الموجود المخيالي الذي يخلقه العارف فلا يثبت لأنَّ خالقه تطرأ عليه الغفلة والنسيان التي لا تجوز على الحق سبحانه، وهذه القوة الخلاّقة المخياليّة عند العارف هي ما يطلق عليها إبن عربي (الهمّة) ويعني بها القوة الإلهية في قلب الإنسان الكامل.[62]

نظر إبن عربي إلى العلاقة بين الروح والعقل من خلال منظور الإمداد من جانب الروح والإستمداد من جانب العقل، وهو من ناحية أخرى يختلف مع الفلسفة الممتزجة بالتصوّف، فلا يرى المخيال الملهَم قاصراً على الأنبياء، فضلاً عن أنَّه لا يقصر دور المخيال على الإتصال بالعقل الفعّال، بل يراه أداة لعبور المخيال الوجودي بكل مراتبه، لذلك فهو يقارن بين معراج الصوفي المخيالي ومعراج الفيلسوف الزاهد أو (صاحب النظر) كما يسميه، وتتوقف رحلة (صاحب النظر) عند آخر حدود الأفلاك المتحرّكة، بينما يستمر الصوفي مخترقاً آفاق الأفلاك الثابتة والعالم الروحي فيدخل البيت المعمور ولا يدخله صاحب النظر " ثم أرتحل من عنده يطلب العروج ومسك صاحبه صاحب النظر هناك وقيل له قف حتى يرجع صاحبك فإنَّه لا قدم لك هنا ".[63]

المخيال عند إبن عربي هو القوة الإنسانية الوحيدة التي تمكّن الإنسان من إختراق ظاهره وصولاً إلى باطنه، أو من إختراق الصور الوجودية بمراتبها المتعدّدة في رحلة شاقّة صاعدة وصولاً إلى معناها الباطن الروحي، فالمخيال وسيلة وليس غاية في ذاته، إنَّه وسيلة إلى القلب أو إلى باطن الإنسان الروحي، وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه والتحقق بحقيقة الوجود، تنتقل هذه المعرفة وتنعكس إلى المخيال،

فيتلقى المعرفة الحقّة ويميّز المعنى في الصورة التي يُدركها ومن ثم يصبح قادراً على التأويل.[64]

---

[62] عفيفي، أبو العلاء: الفلسفة الصوفية لأبن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1933، ص 133.

[63] أبن عربي، محيي الدين محمد بن علي: الفتوحات المكية، المجلّد الثاني، تحقيق: إبراهيم مدكور وعثمان يحيى، دار صادر، بيروت، بلا سنة طبع ، ص 279.

[64] أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين أبن عربي، ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2007، ص 216.

أمّا موقف إبن رشد[*] من العقل والنقل فيرتدّ بدوره إلى إشكال المخيال والعقل، لذلك فقد عمل على حلّ الإشكال من جهة الصلة بين الحكمة والشريعة، إذ يرى أنَّ الخلط بين الدين والفلسفة قد أسقط الناس في الإختلاف" فقال قوم (أول الواجبات النظر) وقال قوم(الإيمان) أي أنَّهم لم يعرفوا أيَّ الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أنَّ ذلك طريق واحد، فأخطأوا مقصد الشارع وضلّوا وأضلّوا ".(65)

عند إبن رشد يوجد طريقان للحقيقة، طريق يتبعه الجمهور وطريق الخاصّة أي الفلاسفة، لذلك فهو يميّز بين التصور المنطقي والتصور المخيالي، فالأول مُدرك عقلي والثاني مُدرك مخيالي، فالمتخيّلات "إنَّما نتصورّها من حيث هي شخصيّة وهيولانيّة، ولذلك لا يمكن أنْ نتخيّل ألواناً إلاّ مع عظم، وإنْ كان سيظهر من أمرها أنَّها أرفع مراتب المعاني الشخصيّة، أمّا التصوّر العقلي فهو تجريد المعنى الكلي الهيولي[**]"[66]،والفرق بين الإدراك العقلي والإدراك المخيالي هو الفرق بين الكلّي والشخصي وهما متباينان، وعلّة ذلك " إنَّ الكلّي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولي، وإدراك المعنى في الهيولي، وإذا كان كذلك، فالقوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة، إنَّ الحس والمخيال إنَّما يدركان المعاني في الهيولي، وإنْ لم يقبلاها قبولاً هيولانياً على ما تقدّم، ولذلك لا نقدر أنْ نتخيّل اللون مجرّداً عن العظم والشكل، فضلاً عن أنْ نحسّه، وبالجملة لسنا نقدر أنْ نتخيّل المحسوسات مجرّدة من الهيولي، وإنَّما ندركها في الهيولي، وهي الجهة التي بها تشخّصت وأدرك المعنى الكلّي والماهيّة بخلاف ذلك فإنّا نجرّده بالهيولي تجريداً، وأكثر

---

[*] هو أبو الوليد محمد بن رشد (520 -595 هـ) ولد في قرطبة، درس في صغره الفقه والإصول وعلم الكلام، وكان مولعاً في التأليف والتلخيص والمطالعة. للمزيد ينظر: إنطون، فرح: إبن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبدة وفرح إنطون، تقديم: طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص 56-79.

[65] ابن رشد، أبي الوليد محمد: تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ، ص 411.

[**] الهيول هي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص لصورة معينة وتسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر وجاء في كشاف اللغات والهيولي شيء تظهر فيه صور الأسماء وذلك مايسميه الصوفية الأعيان الثابتة،والمتكلمون: حقائق الأشياء والحكماء: ماهيات الأشياء.للمزيد ينظر: التهانوي، محمد علي: كشاف إصطلاحات الفنون، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998،ص1747.

[66] العقاد، عباس محمود: ابن رشد، ط 6، دار المعارف، مصر، بلا سنة طبع، ص 44.

ما تبيّن ذلك في الأمور البعيدة من الهيولي كالخط والنقطة، فهذه القوة إذن من شأنها أنْ تدرك المعنى مجرّداً عن الهيولي هي ضرورة قوة أخرى غير القوى التي تقدّمت ". [67]

الفرق الذي يضعه إبن رشد بين العقل والمخيال لا يدرك إلاّ على ضوء التقسيمات التي وضعها بصدد مراتب الناس وإختلاف طرق التعليم، وهي تقسيمات راعى فيها وضع الحدود الفاصلة بين الدين والفلسفة من جهة وبين العقل والمخيال من جهة ثانية، من هنا فإنَّ موقف إبن رشد يختلف إختلافاً جذرياً عن موقف الفارابي الذي حاول من جهته (عقلنة) الدين ودمج اللامعقول في إطار المعقول، فلدواعٍ توفيقية عدَّ الفارابي الدين تخيّلات وصوراً أو مثالات، أما الفلسفة فهي تصوّرات وبراهين لما إحتوته الشريعة من مثالات، أمّا إبن رشد فيرى أنَّ الشريعة بما هي نص، يمكن أنْ تؤخذ بكيفيتين مختلفتين لهما معاً ما يكفي من المصداقية في حالة ما إذا لم يقع الخلط بينهما، الكيفية الأولى هي التمثّل الخيالي أو الشعري-الخطابي، وأصحاب هذا الطريق هم الجمهور، وأمّا الكيفية الثانية فهي التأويل اليقيني أو البرهان العقلي، وأصحاب هذا الطريق هم العلماء والفلاسفة، والطريق التي ينعته إبن رشد بالتأويل الجدلي، فهو يخلط المخيال بالعقل، وهذا ما فعله علماء الكلام وإبن رشد لا يعترف بهذا المنهج. [68]

يتماشى تقسيم البشر مع طرق التعليم التي هي التصديقات والتصوّرات، فالتصديقات تكوّن بالبرهان أو الخطابة، والبرهان يوافق صناعة الحكمة في حين أنَّ الخطابة توافق مخيال الجمهور، أمّا الجدل فوضعه تابع لوضعية المتكلمين، في حين يذكر إبن رشد نمطين لا غير للتصورات " طرق التصديق إثنين: أمّا الشيء نفسه وأمّا مثاله"، فأمّا إدراك الشيء نفسه فيكون بالبرهان العقلي، في حين أنَّ إدراك مثال الشيء يكون بقوة المخيال. [69]

يتضح موقف إبن رشد في أنَّه يحرص على الفصل بين العقل والمخيال بوضع حدود صارمة بين البرهان والشعر أو الخطابة، حتى لا تختلط المقدمات وتتفاضل، ونجد عند إبن باجة[*] وإبن طفيل [**] نفس الهاجس البرهاني الذي بلوره إبن رشد فيما بعد بوضوح تام،

---

[67] المصدر نفسه أعلاه، ص 44.

[68] الجابري، محمد عابد: إبن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص113-114.

[69] المصدر نفسه أعلاه، ص 115-116-117.

[*] أبن باجة هو ابو بكر بن يحي بن الصائغ النجيبيالرقسطي الأندلسي أول مشاهير الفلاسفة من فبيلة نجيب وهي بطن من قبيلة كندة اليمنية دخل اجداده مع الفتح الأندلسي، إستغل بالسياسة والعلوم

والمعرفة عند إبن باجة تحصل بالحواس وبالقياس، أما المعقولات فلا يمكن أنْ توجد في الذهن إذا لم تمرْ بالحسّ، فهي تتألف من صور قد مرّت عبرَ الحس، إلاّ أنَّ إبن باجة لا يثق بالحواس فهي تخدع، فضلاً عن أنَّ العقل بدوره يمكن أنْ يخطأ، لذلك فالبحث في المعرفة العقليّة يقود إلى النظر في طبيعة الصورة الروحانية التي هي موضوع الإدراك العقلي.[70]

يقسّم إبن باجة الصور الروحانية إلى أربعة أقسام:1- صور الأجسام المستديرة وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية دائمة، 2- العقل الفعّال، وهو جوهر أو صورة عقليّة مفارقة للمادة تحرّك عالم ما تحت القمر والعقل المستفاد وهو المرتبة القصوى من الإدراك التي يبلغها الإنسان إذا تمّ له الإتصال بالعقل الفعّال، 3- الصور الهيولانية التي تنتزع من الموجودات الجزئية، 4- المعاني الموجودة في قوة النفس الحسيّة الثلاث وهي الحس المشترك والمخيال والتذكر.[71]

يظهر من خلال هذه التقسيمات لإبن باجة إنَّ أحطَّ درجات الروحانيّة إنّما تتمثّل في وجود الصور في الحسّ المشترك ثم وجودها في المخيال ثم وجودها في الذاكرة، وعلى خلاف ذلك نجد لإبن باجة رسالة خاصة فيما بين العقل والمخيال يقرر فيها أنَّ العقل يأخذ من المخيال معلومات هي المعقولات، وأنَّه كذلك يقدّم للمخيال معلومات يبسطها فيها وتلك المعلومات، إمّا إستنبطها العقل وأمّا من الحوادث التي جرت في العالم، يوجدها العقل في المخيال قبل حدوثها، وتلك المعلومات لم تحصل في المخيال عن حاسة، بلْ عن العقل الذي يخدمها.[72]

الطبيعية والفلك والرياضيات والموسيقى والطب، أسهم في الطب بخاصة، توفي مسموماً في المغرب سنة 529 هـ للمزيد ينظر: ابن باجة، ابو بكر بن يحيى، رسائل ابن باجة الآلهية، ط2، تحقيق: ماجد فخري، دار النهار، 1991، ص 7.

** أبن طفيل هو ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي ولد سنة ستٍ وخمسمائة للهجرة في برشانة من اعمال المرية، كان عالماً صدراً، حكيماً، فيلسوفاً، عارفاً بالمقالات والآراء كَلِفاً بالحكمة المشرقية، محققاً متصوّفاً طبيباً ماهراً فقيهاً بارع الأدب ناظماً، ناثراً مشاركاً في جملة من الفنون، توفي بمراكش سنة إحدى وثمانين وخمسمائة للهجرة. للمزيد ينظر: الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تر: محمد عبد الله عنان، القاهرة، 1973، ص 581.

[70] ابن طفيل، ابو بكر محمد بن عبد الملك: قصة حي بن يقظان، ط2، تقديم وإخراج: عمر سعيدان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 1988، ص 111-116.

[71] ابن طفيل، ابو بكر محمد بن عبد الملك: قصة حي بن يقظان، المصدر السابق، ص 121-123-125.

[72] ابن باجة، ابو بكر محمد بن يحيى، رسائل ابن باجة الآلهية، المصدر السابق، ص16.

إنَّ مسألة العقل خادماً للمخيال يبدو غريباً على إبن باجة بالقياس إلى الموقف السابق الذكر، إلاّ أنَّ هذا الأخير يذكر مع ذلك من أشكال المخيال الرؤيا الصادقة والوحي والكهانة، ويقرّر أنَّ حصول ذلك يكون عن طريق الفيض " وهذا ظاهر في الأكثر، في الصالحين من عباده الذين هداهم الله وأخلصوا به وبملائكته وكتبه ورسله، وعملوا بما يرضيه، فإنَّه يفيض عليهم بتوسّط ملائكته في الرؤيا وغير ذلك عجائب من الحوادث في العالم "[73]، ما يلاحظ في هذه الرسالة إستخدامها لمصطلحات الإفلاطونية المحدثة وإبتعادها عن المفاهيم المألوفة عن المّشائين[*]، وعلى الرغم من أنَّ إبن باجة يذكر المخيال ويفصّل في أمره، فإن ذلك لا يخرج عن نطاق المعرفة الحسيّة وتفسير عمل العقل في الصور قبل أنْ يتعقّلها وعنده أنَّ " قوة المخيال الموجودة في الإنسان بالفعل، هي القوة التي يجدها الإنسان في نفسه، يرسم فيها رسوم المحسوسات، ويتصوّر بها ويحضّر الإنسان فيها رسوماً من وصفه (داره، ودابته،...وغير ذلك) من المحسوسات المشار إليها، ويكون هذا الفعل من قوة المخيال في اليقظة والنوم، فضلاً عن أنَّه يذكر أنَّ للعقل فعل ما في المخيال ذلك أنَّه بعد حصول التخيّلات في قوة المخيال على هذا النحو تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها فترى المعاني الكليّة التي تحمل على ما في قوة المخيال، وبها تخيّل وتميّز ما هي كلِّ واحد منها ".[74]

أثبت صدر المتألهين[*] أنّ النفس في مرتبة المخيال هي مجرّدة وليست ماديّة، فالصورة المخيالية[**] عنده ليست صورة ماديّة منطبعة في المادّة، وإنَّما هي مجرّدة عن المادة، والثمرة في

---

[73] المصدر نفسه أعلاه، ص17.

[*] المّشائين: هي المدرسة التي تستند إلى البرهان العقلي في التدليل على مطالبها، أما تسميتها بالمشائية فمنسوب إلى أرسطو الذي كان يدرس تلامذته ماشياً.للمزيد ينظر :الرفاعي،عبد الجبار: مباديء الفلسفة الإسلامية، ج1، دار العادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001،ص83.

[74]. ابن باجة، ابو بكر محمد بن يحيى، رسائل ابن باجة الآلهية، المصدر السابق، ص192.

[*] هو صدر الدين الشيرازي (979هـ- 1050هـ) المعروف في الأوساط العلمية والفلسفية بـ (صدر المتألهين)، ولد في شيرازمن والد صالح أسمه إبراهيم بن يحيى القوامي وأنه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس، النقطة المحورية في فلسفة صدر المتألهين هي إعتقاده بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكمية. للمزيد ينظر: رزق، خليل: فلسفة صدر المتألهين، قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية، محاضرات السيد كمال الحيدري، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 85-99.

[**] ليس المراد من الصورة المخيالية الصورة التي ليس لها واقع في الخارج، لأنّ المخيال في الفلسفة له إصطلاح يغاير الخيال في العرف الذي هو التصوّر الذي لا واقع له، أما في الفلسفة، فالمخيال يساوي

التجرّد المخيالي للنفس تظهر في علم المعاد، وهي أنَّ الحيوانات لها حشر يوم القيامة، وهذا ما أثبته القرآن الكريم بقوله تعالى: " وإذا الوحوش حشرت "[75] ولم يثبت ذلك على مباني الشيخ الرئيس (إبن سينا)، لأنَّ الحيوانات إذا لم يكن لها تجرّد وكانت ماديّة، فإنَّ المادّة تفنى، والذي يمكن أنْ يحشر هو المجرّد، لأنَّ الذي يبقى هو المجرّد- يعني الروح - فإذا قلنا بأنّ الحيوانات كالبقر والغنم لها أرواح ماديّة وليست مجرّدة، فيعني ذلك أنّه ليس لها حشر. [76]

أمّا صدر المتألهين فبعد أنْ أثبت في علم النفس الفلسفي بأنَّ هذه الأرواح أيضاً مجرّدة عن المادّة إستطاع أنْ يثبت بالبرهان أنَّ الحيوانات لها حشر كما أنَّ للإنسان حشراً يوم القيامة، وهذه الآثار المترتبة على التجرّد للقوّة المخياليّة، ويسمّونه بالتجرّد البرزخي، وأنّ هذا التجرّد ليس هو تجرّدٌ تامٌّ بمعنى أنّه واقع في الوسط بين التجرّد التام وبين المادّي الصرف، والمادّي الصرف هو عالمنا، والتجرّد التامّ هو عالم المعقول، وعالم المعقول هو ذلك العالم الذي لا توجد فيه المادّة ولا آثارها، وفضلاً عن هذا التجرّد هناك تجرّد آخر يسمى التجرّد الناقص، أي أنَّه لا توجد المادّة، ولكنّ آثارها من الطول والعرض موجودة، ومثال على ذلك: أنّك في النوم ترى الإنسان، ترى كلَّ شيء، فهنا المادّة غير موجودة، ولكنّ آثار المادّة من الطول والعرض موجودة، وهذا ما نسميه بالتجرّد البرزخي لأنَّه متوسط بين التجرّد التام الذي لا توجد فيه لا المادّة ولا آثار المادّة (الطول والعرض) وبين المادّة الصرفة. [77]

يذهب صدر المتألهين في كتابه الشواهد الربوبية إلى " أنَّ النفس الإنسانيّة لكونها من سنخ المَلَكوت فلديها وحدة جمعيّة هي ظلّ الوحدة الإلهيّة، فهي بذاتها عاقلة ومتخيّلة وحسّاسة ونامية ومحرّكة بذاتها طبيعة سارية في الجسم... فالنفس تتنّزل في مقام إدراكها للمحسوسات إلى درجة الحواس، وتستخدم آلة الحواس، فهي إذن بصيرة في مقام الرؤية وسامعة عند

الصورة الواقعية التي إرتبط بها الحسّ وهذه الصورة المخيالية تنتقل وتكون صورة كليّة. للمزيد ينظر: المصدر نفسه أعلاه، ص 320- 321.

[75] سورة التكوير، الآية (5).

[76] رزق،خليل:فلسفة صدر المتألهين،قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية،محاضرات السيد كمال الحيدري،المصدر السابق،ص321.

[77] المصدر نفسه أعلاه، ص 321-322.

السماع، وهكذا في جميع الحواس، كما أنَّها ترتفع في مقام إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال وتتّحد معه وتُصبح العقل الفعّال ".[78]

يَتَميّز صدر المتألهين في أنَّه يرى إتحاد بين العاقل والمعقول وعن كيفيّة هذا الإتحاد الذي يتعقّله، فإنّه يشير إلى أنّ النفس حينما تتعقّل شيئاً تُصبح عين الصورة العقليّة لذلك الشيء، والتعقّل عبارة عن إتحاد جوهر العاقل بالمعقول، بلْ إنَّ الإدراك عبارة عن إتّحاد جوهر المُدرِك بالمدرَك، وهذا يعني أنَّ عقلنا بالفعل يُدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات إذا كانت معقولات بالفعل، وهكذا يتضّح أنَّ كلَّ عاقل إنَّما هو عقل ومعقول، وكلُّ معقول إنَّما هو عقل وعاقل نظراً لإتّحاده مع العاقل، في حين أنَّ الصورة المعقولة للشيء والتي هي مجرّدة من المادّة، معقولة بالفعل، سواء تعقّلَها عاقل من الخارج أم لم يتعقلْها، ولكلِّ ناقص بلغ الكمال مخرِج أخرجه من القوّة إلى الفعليّة، ولا بدّ لهذا المخرج أنْ تكون لديه تلك الفعليّة، إذْ لا يمكن لمُعطي الشيء أنْ يكون فاقده، ويرى صدرُ المتألهين ذلك المخرج هو العقلُ المفارقُ الذي هو نفس العقل الفعّال في مقام التعقّل والإدراك،فيفيضُ العقل الفعّال الصورَ العلميّة على النفس.[79]

نستنتج طبقاً لذلك أنَّ الفلسفة الإسلاميّة تراوحت بين العقل والنقل (المخيال) في أغلب المواقف، فأحياناً يتمُّ تغليب العقل وأحياناً يتمُّ تغليب المخيال دون التخلّي النهائي عن الطرفين، فإذا كان الفارابي قد أثبت أساساً أنطولوجياً للعقل، فإنَّه مع ذلك حاول أنْ يدخل المخيال في صلب هذا الأساس، وهذا ما كان يهدف إليه من وراء عمليّة التوفيق التي أنجزها بين أرسطو وأفلاطون، وبين الفلسفة والدين، وعلى العكس من ذلك قام إبن سينا بعمليّة قلب لكلِّ ما سبقه، إذ أقام أساساً جديداً للفلسفة غير العقل، فالفلسفة المشرقيّة لإبن سينا في أغلبها إنْ لم تكنْ كلّها مخيالية أو حدسيّة أساسها الأنطولوجي هو النفس، ولعلّ الغزالي تبع أبن سينا في هذا الموقف ولذلك أقرّ ضرورة المخيال والحدس، في حين يبقى موقف إبن رشد الموقف الذي يثبت الإنفصال بين العقل والمخيال، مثلما أثبت ضرورة الفصل بين اليقين والظن، وبين الحكمة والشريعة، أما إبن باجة وإبن طفيل فإنَّهما يستبعدان المخيال من دائرة الفلسفة، في

---

[78] الشيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبّية، ط 2، تحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، إنتشارات حكمت، 1420هـ، ص 227.

[79] خواجوي،محمد:صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً، تعريب:عبد الرحمن العلوي،دار الهادي، بيروت، 1424هـ، 2003م،ص 75 .

الوقت الذي يتمّ وضعه في تقابل مع العقل، في حين نجد موقف صدر المتألهين على العكس مع إبن رشد، فإنَّه يؤكد على الإتحاد بين العقل والمخيال، وإنطلاقاً من هنا فقد إتخذ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة صورة إجابة عن هذا الخلاف الأساسي، وهي إجابة تنطوي على المطابقة بين العقل والمخيال، وإثبات وحدة الحقيقة وهوية الفكر، ومعنى ذلك فإنَّ تاريخ الفلسفة يظهر كما لو لم يوجد إلاّ ليتحقق من خلاله التطابق ويرتفع في الأخير كلَّ الإختلاف، إذ لامكان للخلاف والإختلاف في تاريخ الفلسفةالمُطلَقُ وعَطاءُه