

شهاب أحمد

ما الإسلام؟

في مغزى أن تكون منتصياً إلى الإسلام



شهاب أحمد

ما الإسلام؟

في مغزى أن تكون منتبياً إلى الإسلام

ترجمة

بدر الدين مصطفى أحمد
محمد عثمان خليفة

العنوان الأصلي للكتاب

What Is Islam?

The Importance of Being Islamic

by

Shahab Ahmed

Copyright © 2015 Princeton University Press



ما الإسلام؟
Mā al-Islām?

Author: Shihāb Aḥmad
Tr. by: Badr al-Dīn Muṣṭafá Aḥmad
Muḥammad ‘Uṭhmān Khalifāh
Pages: 734
Size: 17X24 cm
Edition No. & Date: 1/2020
Subject Classification: 306
ISBN: 978-9953-64-054-9

Publisher

**Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution**

All rights reserved

Mominoun Without Borders Institution

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, 4ème Etage
P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زقة التيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com

تأليف: شهاب أحمد
ترجمة: بدر الدين مصطفى أحمد
محمد عثمان خليفة
عدد الصفحات: 734
قياس الصفحة: 17X24 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/2020م
التصنيف الموضوعي: 306
الترقيم الدولي: 978-9953-64-054-9

الناشر

**مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع**

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكادال
زقة بهت شارع فال ولد عمير
عمارة 32، الطابق الرابع
ص.ب 11266
هاتف: +212 537779954
فاكس: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمرء - شارع المقدسي - بناء بليسي
ص.ب 113-6306
هاتف: +961 1747422
فاكس: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

**مؤمنون
بلا حدود**
Mominoun Without Borders...
للنشر والتوزيع

إن التحليل تمييزين شيئين يبدو وجودهما وصحتهما على نحو مزدوج، وهذا مبعث للتناقض في العقل، فإما أن يُنظر إليهما بوصفهما مستقلين في صفاتهما وقدراتهما، وإما أن يشيروا وجود كلّ منهما إلى الآخر؛ بحيث إذا نُظر إلى أحدهما تنتقل إلى النظر في الآخر.

الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (980-1037م)

إنهم لا يفهمون كيف لأمر مائيء بالاختلافات أن يوجد على نحو منسجم؛ هذا انسجامٌ تابع من الذات، كما القوس والقيثارة.

هيرقليطس (487-521 ق.م)

الفصول 3، 4، 5، 6، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة من ترجمة د. بدرالدين مصطفى أحمد

الفصل 1، 2 من ترجمة أ. محمد عثمان خليفة

الإهداء

إلى أبي وأمي...
اللذين رباني في إسلام كونيتهما وفي كونية إسلامهما.



المحتوى

قائمة الأشكال التوضيحية 11

توطئة 13

القسم الأول: تساؤلات

ما الإسلام؟ 21

الفصل الأول: ستة أسئلة عن الإسلام 23

القسم الثاني: تصوّرات

الفصل الثاني: الإسلام بوصفه تشريعاً، أنماط إسلامية لا نمط واحد،
الإسلامي والأسلمي، الدين والثقافة، الدين والحضارة 145

الفصل الثالث: الدين والعلمانية، المقدّس والمدنّس، مركزية الله، مركزية
الإنسان، الحقيقة الاجتماعية الكلية، التشابهات العائلية 213

الفصل الرابع: الثقافة، المعنى، المنظومة الرمزية، الجوهر والنواة، ما يقول به
المسلمون، الإرث الخطابي، الأرثوذكسية العملية 295

القسم الثالث: إعادة صياغة التصورات

الفصل الخامس: الانخراط التأويلي، ما قبل النص، النص، سياق النص،
صناعة المعنى للذات، فضاء الوحي، التراتبية، الظاهر والباطن، العام
والخاص، اللغة والمفردات، الإزدواجية والغموض، الاستعارة والمفارقة 359

467	الانتشار، الشكل والمعنى، الحديث.....
623	خاتمة: في مغزى أن تكون منتماً إلى الإسلام.....
629	قائمة المراجع.....
717	الفهرس.....

الأشكال التوضيحية

94	وعاء نبيذ من اليشم الأبيض صنع في سمرقند للسلطان أولوج بيغ (1394 - 1446)، وحصل عليه الإمبراطور المنغولي جهانجير في العام (1613).	الشكل 1
97	عملة ذهبية صكها الإمبراطور المنغولي جهانجير في العام (1611 / 1020هـ) احتفاءً بالذكرى السادسة لتوليّه العرش.	الشكل 2
100	خريطة للمجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال، وتظهر فيها المناطق التي كانت تحت سيطرتها ونفوذها.	الشكل 3
436	عمل خط عربي يعود إلى العام (1289هـ / 1872)، يعتقد أن تنفيذه تمّ في سورية.	الشكل 4
475	«هوماي يلتقي هومايون في حديقة كالحلم». منمنمة تعود إلى العام (1430) تقريباً. وهي تصور مشهداً من قصيدة هماي وهمايون للشاعر خواجوي كرمانى.	الشكل 5
482	ملاك الرحمة يرفع كأس المتعة والحميمية. منمنمة رسمت في هيرات في العام (1520) تقريباً بوساطة السلطان محمد، وهي تصوّر بيتاً من قصيدة حافظ الشيرازي.	الشكل 6
509	منمنمة في لوحتين مرسومة في لاهور نحو العام (1595) على يد نانه (Nanha) لنسخة الإسكندرنامه (Sikandarnamah) لنظامي، أعدت لصالح الإمبراطور المغولي أكبر، وتصور اختراع المرأة بحضور الإسكندر الأكبر (متحف الفن، بلتيمور).	الشكل 7

510	منمنمة رسمت في إيران نحو العام (1544)، تصور مشهداً في الشاهنامه للفردوسي.	الشكل 8
569	ملائكة تلقي بالضيء على الشاعر سعدي. منمنمة رسمت بين عامي (1556) و(1656) لنسخة من العروش السابعة للجامي بأمر من الأمير الصفوي إبراهيم ميرزا.	الشكل 9
574	شمعة منتصبة، شاهد من موقع الجمال المقدس، نبيذ مسكوب، وأقداح مكسورة، والقاضي في حلم مخمور ذاهلاً عن عالم الخلق. منمنمة رسمها لالخاند في الهند عام (1645) تقريباً، تصور مشهداً من قصة قاضي همدان في جوليستان السعودي.	الشكل 10
575	قاضي همدان السكران. منمنمة رسمت خلال الحكم العثماني نحو العام (1565)، تصور المشهد السابق نفسه، وصفه في الشكل 10.	الشكل 11
613	صورة لداخل المسجد الحرام في مكة المكرمة عام (2013)، وتظهر فيها الكعبة و برج البيت.	الشكل 12
614	صورة تعود إلى العام (1989) لبناء يعتقد أنه كان منزل السيدة خديجة بنت خويلد أول زوجة للرسول محمد ﷺ، وكان منزلاً للرسول ﷺ في سنوات النبوة الأولى.	الشكل 13
616	صورة لمنطقة جنة البقيع، وهي مدفن الصحابة في المدينة المنورة، تعود إلى العام (1880) تقريباً، وصورة للمنطقة نفسها عام (2008).	الشكل 14

توطئة

عكفت على كتابة المسودة الأولى من هذا الكتاب في الفترة ما بين كانون الثاني/يناير (2012) وأيلول/سبتمبر (2013)، وقتما كنت أعمل أستاذاً مشاركاً للدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد. وأتاح لي العمل محاضراً زائراً في القانون وزميلًا باحثاً في برنامج الدراسات القانونية الإسلامية في كلية الحقوق في جامعة هارفارد خلال العام الدراسي (2014-2015) مراجعة نص الكتاب بين تموز/يوليو (2014) وتشرين الثاني/نوفمبر (2014).

وخلال فترة المراجعة والتنقيح اخترت ألا أطلع أيّ مادة نشرت في العام (2014) (ومن المحتمل أيضاً أنه فاتني بعض من أهم ما نشر في العام (2013) وتعطل في الوصول إلي؛ لذا يلزمي الاعتذار إلى كل من لم أذكره من المؤلفين، وللقارئ على ما قد يجده من قصور.

يعتمد هذا الكتاب على مجموعة من مصادر أساسية مترجمة عن لغات مختلفة. وما لم يرد خلاف ذلك في الحواشي، فكل الترجمات الواردة هي ترجمتي، على أنني حظيت بمشورة أصدقاء وزملاء خبراء لم يبخلوا علي بتصويب أو تصحيح أو تأكيد أو تسامح عند الاطلاع على ترجماتي، وهم: محسن جودارزي (العربية والفارسية)، معين لاشاري، عامر لطيف، وحاشر أحمد ماجوكا (البنجابية، السيرايكية، والأردية)، سوكيدي مولياي (الجاوية والملايية)، حميد تاشومور (العثمانية)، محمد محسن خان وسيد محمد خالد (الباشتوية). إنني ممتنٌ لهم كل الامتنان.

ونقلت حرفياً المقتطفات كافةً من النصوص الأساسية التي ترجمتها في الفصل الأول، على اعتبار أنها مقاطع أساسية للفرضية التي أقدمها. أما في الفصول اللاحقة، وحتى لا يطول الكتاب، فلم أقم سوى بنقل حرفي حسب الضرورة. وبدلاً من اتباع

نظام نقل حرفي قائم، اتبعت مبدأ تمثيل التهجئة الأصلية «رسم الخط» بقدر ما هو مقبول، وحتى يكون واضحاً للقارئ. وينبغي أن أشير إلى أنه خلال ترجمة حروف العلة من اللغة الفارسية اتبعت النطق التاريخي لجنوب آسيا، الذي «أسمع» من خلاله اللغة؛ فعلي أن أعتذر لناطقي الفارسية الحديثة عن أيّ أذى سمعي قد يسببه ذلك لهم.

وأقدم بالشكر إلى سكوت ووكر في «مجموعة خرائط هارفارد» (Harvard Map Collection) على ما تحلى به من صبر، وما أبداه من مهارة في إعداد الخريطة التي تظهر في هذا الكتاب. وأتوجه بالشكر العميق إلى صديقي وزميلي مايكل غروسمان على كل ما ساعدني به، وهي مساعدة تليق حقاً بشخص موسوعي القراءة. وأنا ممتنٌ بشكل خاص للقائمين على متحف (كالوست كولبنكيان) في لشبونة، متحف (والترز) في بالتيمور، وكذلك سيد عرفان العلوي مدير مؤسسة أبحاث التراث الإسلامي في مكة المكرمة، بعد أن سمح لي باستنساخ صور من مجموعاتها بالمجان (وهنا أشكر أمينة تشودري لأنها عرّفتني بالدكتور العلوي)، وأشكر مارديتانها لأنه جعل رهن الإشارة الصورة التي التقطها لجنة البقيع عبر ويكيميديا كومنز. وسمح لي أبو العلا سودافار بنسخ صورة من مجموعة تراث الفن والتاريخ. وأود أيضاً أن أدون شكري لكلٍ من مسامح فرهاد، إليزابيث شتاين، بيتسي كوهوت، سايمون ريتيغ، من معرض فريير للفنون، ومعرض آرثر م. ساكلر، في واشنطن العاصمة، لتزويدي بصور في زمن قصير جداً، وأثني على تعاون وكفاءة القائمين على المتحف البريطاني، وقسم الكتب النادرة في مكتبة جامعة برينستون، ومجموعة ساكلر في متاحف هارفارد للفنون، ومكتبة الفنون الجميلة في جامعة هارفارد.

يأتي الكتاب تتويجاً لمحاورات ومناقشات لا حصر لها، دارت عبر أعوام أمضيتهما مع أصدقاء وجيران ورفقاء سفر في أماكن مختلفة من العالم: في القاهرة، كامبردج، قونية، كوالالمبور، لندن، لاهور، مراكش، مونتريال، نيويورك، نيو دلهي، إسلام آباد، إسطنبول، بوسطن، برلين، سراييفو، سنغافورة، أمستردام، عمان، دمشق، دورهام، برينستون، بورت أوف سبين، فاليتا، فيلاديموس، غرناطة، غيلغيت. وكانت دانا ساجدي طرفاً في العديد من تلك المناقشات؛ لذلك أظلّ ممتناً لها دائماً، فهي من لفتت انتباهي إلى العديد من الأمور والمسائل.

على أنّي لم أدرك إلا في مرحلة متقدمة من كتابة هذا المؤلف حقيقة أنني صغت

أولاً عدداً من أفكاره الأساسية، وإن اتخذ ذلك قالباً جديداً للغاية، في محاضرة عامة كان عنوانها «عجائب الهند، أرماجاني حجاز: قراءة الإسلام عبر جنوب آسيا والشرق الأوسط»، وقد أقيمتها في افتتاحية الندوة التي عقدها مركز سانتا باربرا لدراسات الشرق الأوسط، جامعة كاليفورنيا، تحت عنوان «الشرق الأوسط وجنوب آسيا: وجهات نظر مقارنة» في شباط/فبراير من العام (2001). وأسجل شكري لمنظمي ذلك المحفل على دعوتي للتعبير عن أفكارني في مرحلة من حياتي الفكرية وقتما كنت أحيط علماً وفهماً بنزريسير. وخلال العام الدراسي (2007/2008)، أتاحت لي الفترة التي قضيتها باحثاً زائراً لجهة لجنة التعليم العالي في باكستان لدى معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد، تحت رعاية العالم الجليل ظفار إسحاق أنصاري، فرصة التفكير ومناقشة نخبة من مواطني بلدي في المكاتب والمكتبات، وفي الصالونات الثقافية، والمكتبات التجارية، ومحلات البساط، والمدارس الدينية والمساجد، والأضرحة، والحدائق، وعند سفوح الجبال وفي بساتين القرى، وفي قلب الصحراء وعند ضفاف النهر، وبصحبة أكواب الشاي، ووسط دخان الترجيل، وممكنين على الأرائك وجالسين على أسرة الشاربوي؛ حيث تحدثنا في العديد والعديد من قضايا الحياة، مما كان له عظيم الأثر في إثراء هذا الكتاب.

ولكن البذرة الحقيقية لهذا الكتاب كانت تعاوني مع صديقي وزميلي نيناد فيليبوفيتش في وضع كتاب آخر: (لا هي الجنة ولا النار: رؤية الإسلام بأعين العثمانيين، ورؤية العثمانيين من خلال الإسلام). فعندما انتهيت من كتابة ثلثي مسودة ذلك الكتاب، شرعت في وضع أفكار رئيسة لمقال استهلاكي موجز يعرّف بذلك الكتاب؛ ولكن المقال أخذ في التنامي بلا هوادة (حتى بدأ أحياناً دون نهاية) ليغدو هذا الكتاب الذي بين يديك.. (ما الإسلام؟). وهنا أعتذر لـ نيناد عن التأخير الطويل في إتمام مشروعنا المشترك، الذي غدا متشعباً بسبب انشغالي بـ (ما الإسلام؟)؛ بل إنني أتوجه إليه شاكرًا على ما أتاحه من معرفة فريدة وعبقرية فذة دفعتهني إلى التحدي، وألهمني إعادة تصور ماهية البحث والتفكير، وعلى رفضه القاطع مهما كان الثمن للوقوع تحت وطأة مخاوف حول سمعته العلمية، أو التسامح تجاه الادعاء الأكاديمي، الأمر الذي منحني ثقةً أهلتني لفهم أهمية أن أضع يدي على أسلوبني الخاص حتى أقدم به أفكارني.

لقد حضرت في أربع حلقات دراسية في جامعة هارفارد بين عامي (2009 و2012)؛ الأولى منها كانت عن ابن عربي، والثانية بعنوان «الإسلام والمجاز والمعنى»،

والثالثة عن «العام والخاص في الإسلام»، أما الرابعة (في كلية الحقوق في جامعة هارفارد) فكانت حول «الجوانب الاجتماعية والثقافية للشريعة الإسلامية»، بالإضافة إلى ندوتي الدورية وموضوعها «الأرثوذكسية: الحقيقة والسلطة» (وكننت أعقدتها في كلية الآداب والعلوم، وفي كلية الحقوق في جامعة هارفارد)، الأمر الذي قدم لي ذريعة قراءة العديد من الأعمال المهمة والموحية جداً، علاوةً على منحه لي منتدى أحدث من خلاله مع طلابي حول عدد من الأفكار الرئيسة الموجودة بين دفتي الكتاب. ثمّة أربع محاضرات أخرى ألقيتها على فترات تقارب الستة أشهر؛ كانت الأولى في ندوة دراسة الدين المتخصصة في جامعة هارفارد (نيسان/ أبريل 2012)، والثانية في ورشة أبحاث أعضاء هيئة التدريس، كلية الحقوق في جامعة هارفارد، في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012)، والثالثة كانت كلمة رئيسة في ندوة بعنوان «تتبع اللقاءات» في معهد الدراسات الإسلامية، جامعة ماكغيل، خلال أيار/ مايو 2013). أما الرابعة، فكانت في ندوة المجتمعات المسلمة المقارنة في قسم التاريخ، جامعة كورنيل (نوفمبر 2013)، كانت بمنزلة الفرصة السانحة لطرح أفكارني الأخذة في التبلور على مسامع جمهور مثقف مطلع. كانت الأسئلة، التي وجهت إليّ في كل مناسبة من تلك المناسبات أنفة الذكر (وبالأخص تلك التي لم أحسن الإجابة عليها يومئذ!)، مفيدة أيما فائدة في صياغة فرضيات هذا الكتاب.

أعود لأسجل شكري وتقديري للزملاء الذين ناقشوني جوانب متنوعة من هذا المشروع في مراحل مختلفة: نواه فيلدمان، عامر لطيف، تشارلز لوكوود، بارمال باتيل. وفتح أمامي سوكيدي مولياي، بكل براعة، باباً يفضني إلى أكثر من درب تحليلي، في حين دفعني حاشر أحمد ماجوكا إلى دروب أخرى. وفي بواكير وضع هذا الكتاب جمعني حوار تنويري ببناء حول «الثقافة» بكلّ من روزماري بيرنارد ونور يالمان، وهما من أفاضل علماء الأنثروبولوجيا، وقد تحليا في حوارهما معي بالصبر والتؤدة. وعقب بضعة أيام من محاضرتي في جامعة ماكغيل، جمعني أمسية طويلة مع نورا ليسرسون وفالتر يونغ، اللذين لم يبخلا عليّ بطرح عدد وافر من الأسئلة. وإني لمتمنّ محاورتي على عنائهم وعنائي على حد سواء.

والحقيقة أنني كنت محظوظاً بتلقي العديد من الانتقادات التي جاءتني تعليقاً على المسودة الأولى لهذا الكتاب من أشخاص لديهم عقول مستنيرة وأفق منفتح، وقد كان لتلك الانتقادات فائدة عظيمة، ولاسيّما أنها جاءت من أربعة قراء مثقفين ينتمون إلى تخصصات علمية متنوعة، بعد أن كلّفهم مطبعة جامعة برينستون

بمراجعة المسودة: إنجسينج هو، ألكسندر كنيش، روبرت ويزنوفسكي، محمد قاسم زمان. شكري وتقديري المتواضع لهم. كما أعرب عن امتناني الدائم للأصدقاء والزملاء الذين قرؤوا النص كاملاً بناءً على طلبي، والذين أسرّوا إليّ بمواطن القصور فيه: مايكل كوك، نواه فيلدمان، محسن جودارزي، وليام غراهام، أصلهان غوربوزيل، معين لاشاري، نورا ليسرسن، ربيكا ليندر-بلاشلي، حاشر أحمد ماجوكا، سوكيدي مولينادي، عمرو عثمان، ايروم خالد ستار، أسماء سعيد، نيكولاس واطسون، نور يالمان. كما صار الفصل الأول إلى ما هو عليه الآن بفضل قراءة واعية من كلِّ من هوتشاج شهابي ووالتر يونغ.

صدقني فريد أبيل، محرر كتابي من مطبعة جامعة برينستون، لما أخبرته أنني أقدم «كتاباً موجزاً»، واستمرّ على ثقته بي على الرغم من أن المسودة ابتعدت كثيراً عن وصفها بالإيجاز؛ لذا، أبدي عميق تقديري لصبره وتسامحه ورزاقته وأدبه الجم. وأشكر محررة الإنتاج كاتلين سيوفي، والمدققين اللغويين إليزابيث بيشوب، ومايكل ليزلي، وأندرو واتكنز.

كلّ الشكر والامتنان لشقيقي شهلا أحمد، وصديقي ريتشارد تيلينغ، لأنهما تكفّلا، وبكل إيثار، بالاعتناء بأموري العائلية الملحّة حتى يوفّرا لي الوقت اللازم لإتمام الكتاب. ولم أكن لأثابر حتى أنجز هذا المشروع دون الدعم المستمر من معين لاشاري وحاشر أحمد ماجوكا، اللذين كانا نعم الصديقين والأخوين في الإسلام.

أزرتني نورا ليسرسون، وربما أزرت نفسها، طوال وضع هذا الكتاب. ولا علم لي ما إذا كانت قد أخذت مأخذ الجدّ صلاة صديقنا مينا ذي الأعوام الستة، الذي أعطاهما ورقة كتب فيها بخط يده هذه العبارة: «من فضلك اجعل شريكي لا يتحدث بما يكتبه»، ولكنني أعرف أنها كانت تعاود الاستماع بكلّ صبر إلى كلّ فكرة، وتعاود قراءة كلّ كلمة بوافر عناية، وتعاود تقويم الحجّة تلو الحجّة بكلّ جرأة وصراحة. حتى أنّي أخشى أن تكون قد تيقنت الآن، وبعد فترة طويلة من التعامل مع مؤلّف هذا الكتاب، ومن حيث المبدأ، ومن واقع الممارسة، عظم وأهمية تلك القيمة الإسلامية... أن تكون من الصابرين.

شهاب أحمد

كامبريدج، ولاية ماساشوسيتس

أذار/مارس 2015

القسم الأول تساؤلات

ما الإسلام؟

هل أناقض نفسي؟
حسناً إذاً، أنا أناقض نفسي.
(أنا واسع، وأضيق أعداداً وافرة)
- والت ويتمان⁽¹⁾ .

حضرت منذ عدة أعوام مآدبة عشاء في جامعة برينستون؛ حيث شهدت حواراً كاشفاً بين فيلسوف أوروبى بارز، كان يزور الجامعة، من كامبريدج، وبأحث مسلم يجلس إلى جواره. كان الزميل المسلم يشرب من كأس نبيذ، ومن الواضح أن الفيلسوف اندهش ممآ رآه، ولم يسعه، في نهاية المطاف، إلا أن يستأذن جاره الجالس جواره في أن يطرح عليه سؤالاً شخصياً جريئاً، وهكذا دار الحوار بينهما:

- هل تعتبر نفسك مسلماً؟

- أجل.

- لماذا تشرب النبيذ، إذاً؟

ابتسم الزميل المسلم ابتسامة ودودة، ثم قال:

- أنا من عائلة مسلمة منذ ألف عام، وهي لم تتوقف عن تناول النبيذ طيلة تلك القرون.

بدا الضيق على قسمات وجه أستاذ المنطق الشاحبة، الأمر الذي استدعى من

زميلي مزيداً من التوضيح:

(1) Walt Whitman, "Song of Myself," Leaves of Grass, New York: Modern Library, 1993 (being the "Death-bed Edition" of 1892), 113.

- كما ترى، نحن مسلمون ونشرب النبيذ.

استمرت حيرة وتساؤل صاحبنا:

- ولكني لا أفهم.

- حقاً، ولكني أفهم.

قضى بعض من أصدقائي غير المسلمين ذات ظهيرة ساعات طوال في معرض أقامه متحف المتروبوليتان للفنون في مدينة نيويورك تحت عنوان «معارض جديدة لفنون أراضي العرب، تركيا، إيران، آسيا الوسطى، والحقبة المتأخرة لجنوب آسيا». وكانت دهشتم بالغة أمام ما اتسمت به المعروضات والمقتنيات من ثراء وتنوع، وأعربوا عن أملهم، بعد أن شهدوا عياناً قدرة المسلمين على التعبير بهذه البراعة عن معاني الجمال، في أن تتغير نظرة الأمريكيين إلى الإسلام إلى الأفضل. وقال لي أحدهم، وكان محرراً تنفيذياً في صحيفة نيويورك تايمز: «لكن هناك أمر لم أفهمه. لو كان لي أن أسأل: ما الذي تعنيه تلك القطع حقاً لأولئك الذين عاشوا في المجتمعات التي ابتكرتها؟ ما مغزى ذلك الفن؟ ما علاقته بالإسلام؟».

وتحكي صديقة عربية قصة خطبتها لشاب من جنوب آسيا؛ فقد كان على العائلتين، اللتين لم تلتقيا من قبل، محادثة بعضهما عبر مكالمة هاتفية دولية لإضفاء الطابع الرسمي على ذلك الارتباط. وكلّ عائلة لا تتحدث إلا بلغتها وحدها، وإن كان أفراد العائلتين يتحدثون الإنجليزية، ولكن ليس إلى ذاك الحدّ الجيد، من دون أيّ دراية بثقافة الآخر. كان الأب العربي يعدّ نفسه حكيماً، في حين اتصف والد الشاب الجنوب آسيوي بدرجة من التقوى، من النوع الذي سمعت أحدهم يصفه من قبل بهذه الطريقة البليغة: «إنه يتلو صلواته بالقدر الكافي لإسعاد زوجته!» وبطبيعة الحال، وفي ضوء هذه الحالة الفريدة من الاجتهاد المتبادل، كانت صديقتي قلقة من نتيجة حوار على هذه الشاكلة؛ لذلك بادرت والدها ما أن انتهت المكالمة:

- ماذا جرى؟ هل تفاهمتما؟

- طبعاً تفاهمتنا... نحن في النهاية مسلمان.

الفصل الأول سنة أسئلة عن الإسلام

إسلام، خضوع، استسلام تام (لله). مصدر للشكل الرابع للجذر
(س ل م). المسلم هو «من يخضع لله».

- موسوعة الإسلام⁽¹⁾.

«اختلف الناس بعد نبهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّ فيها بعضهم
بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً
متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشملهم».

- أبو الحسن الأشعري (874 – 936م)⁽²⁾.

ما أسعى إليه هو أن يعكس منطوق كلمة «إسلام» الظاهرة التاريخية والبشرية
التي يمثلها الإسلام في ثراء معناه وتعقيده. وفي معرض تصوّر الإسلام ظاهرة إنسانية
وتاريخية، فإنني لا أرمي تحديداً إلى تعريف القارئ بماهية الإسلام بوصفه تشريعاً إلهياً،
ومن ثمّ لا أهدف إلى توصيف كيفية أتباع الدين الإسلامي وسيلةً للخلاص الوجودي،
ولكنني أريد أن أعرف القارئ بما مثله الإسلام باعتباره حقيقة إنسانية في مجرى

(1) انظر:

L. Gardet, "Islām i. Definition and Theories of Meaning," in E. van Donzel, B. Lewis,
and Ch. Pellat (editors), *Encyclopedia of Islam* (New Edition), Volume IV, Leiden: E.
J. Brill, 1978, 171–174, at 171.

(2) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الأشعرية، بيروت، 1995، ص 34.

التاريخ، ومن ثمّ أفتتح الكيفية الأمثل لتصوير الإسلام بغية التوصل إلى فهم المغزى الأعمق له داخل التجربة الإنسانية، ومن ثمّ دوره في التجربة الإنسانية في عمومها⁽¹⁾. ولو كنت أتبنى في هذا الكتاب توجهاً يسعى إلى حلّ بعض المشكلات العالقة، فربما وصفته من هذا المنطلق بأنه محاولة متواضعة، لكنها جادة، للكشف التحليلي.

والدافع وراء تأليف هذا الكتاب هو عدم الاقتناع من جانبي بالتصورات التي قدمها بعضهم عن «الإسلام» شيئاً موضوعاً عن الذات و«الإسلام» مقولة؛ إذ أرى أنها تضعف بشكل كبير قدرتنا على إدراك الجوانب المحورية المهمة للواقع التاريخي لظاهرة «الإسلام»، التي تسعى مفاهيمنا إلى الإشارة إليها، لكنها تقصر في تحقيق ذلك⁽²⁾. وأعني بصياغة «المفهوم» فكرة عامة يمكن من خلالها تحديد الإسلام «الموضوع»، وتصنيفه، إلى حدّ أن ارتباط الإسلام بتلك الأمور كلها، التي يُزعم أنها متضمنة في المفهوم، أو ترتبط به بأي شكل آخر (ما يُعبر عنه بكلمة «إسلامي»)، قد يكون متماسكاً ومميزاً ومقدراً. ويعد أيّ فعل لتصوير أيّ «شيء» بالضرورة محاولة لتحديد نظرية عامة أو قاعدة تتداخل فيها جميع الظواهر المرتبطة بهذا الشيء بطريقة ما بصفتها فئة لتحليل ذي مغزى، سواء حددنا تلك القاعدة العامة في الفكرة، أو الممارسة، أو الجوهر، أو العلاقة، أو المعالجة. ويجب أن يتصالح أيّ تحديد ذي معنى لمفهوم «الإسلام» باعتباره موضوعاً نظرياً ومقولة تحليلية مع رهاقة وتعقيد، وغالباً تناقض، الظاهرة التاريخية التي انبثقت عن المشاركة البشرية مع فكرة وواقع التواصل الإلهي مع محمد رسول الله. وهذا التآلف والترابط بين الإسلام الكيان النظري أو التصنيف التحليلي والإسلام الظاهرة التاريخية الحقيقية هو الذي ينقص الكثير من المفاهيم السائدة عن مصطلح «إسلام/إسلامي». إنه هذا التصور المتماسك عن الإسلام الذي أهدف إلى طرحه في هذا الكتاب.

وقد أظهر التحدي الأكبر للتوصل إلى تصوّر أو مفهوم متماسك للإسلام سابقاً هذا التنوع الهائل؛ أي مجموعة الاختلافات بين تلك المجتمعات والأشخاص

(1) الأمر هو أن هناك فارقاً كبيراً بين طرح السؤال «ما الإسلام؟» من منظور عقلي مجرد، وطرحه من منظور لاهوتي. انظر:

Ronald A. Lukens-Bull, "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam," *Marburg Journal of Religion* 4.2 (1999) 1–21, at 17.

(2) قام أندرو ريبين بجمع العديد من تلك التصورات عن الإسلام بصورة وافية. انظر: Andrew Rippin (editor), *Defining Islam (A Reader)*, London: Equinox, 2007.

والأفكار والممارسات التي تنتسب إلى «الإسلام». وقد قُدمت تلك المعضلة التحليلية بشكل منتظم من منطلق كيف ومتى يمكن صياغة مفهوم الإسلام للتوفيق بين سمات «العالمية» و «المحلية»، وبين عناصر «الوحدة» و«التنوع». لذلك، يتساءل ديليو مونتغمري واط، رائد الدراسات الإسلامية في بريطانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، في كتابه الصادر في العام (1968)، حاملاً العنوان نفسه لهذا الكتاب (ما الإسلام؟): «بأي حجة يمكن للمرء أن يقول بأن الإسلام، أو أي ديانة أخرى، تظل كياناً موحداً... حينما ينظر المرء في مختلف الطوائف والفرق والمذاهب القائمة والمنتشرة من منطقة إلى أخرى؟»⁽¹⁾. وقد لاحظ ويلفريد كانتويل سميث، وهو أحد أهم الشخصيات في مجال دراسة الأديان المقارنة: أنه «كان من الممكن فهم الإسلام بسهولة إلى حدٍ ما لو لم يكن موجوداً بمثل تلك الواقعية الوفيرة، في أزمنة مختلفة وفي مناطق متنوعة، في عقول وقلوب الأشخاص المختلفين، وفي المؤسسات، وفي أشكال المجتمعات المختلفة، خلال تطور المراحل المختلفة»⁽²⁾. وعند النظر في حجم وطبيعة ظاهرة التنوع في الإسلام (مقارنةً بـ«أي دين آخر»)، يجب أن نضع في اعتبارنا أنه، كما قال مارشال ج. س. هودغسون، رائد دراسة «التاريخ الإسلامي كتاريخ للعالم»⁽³⁾، «ينفرد الإسلام عن بقية الديانات بتنوع أعراق وأجناس المنتمين إليه»⁽⁴⁾. كما يساعدنا أن نتذكر أنه، وكما نوّه أحد قادة الفكر في معرض حديثه عن مفهوم الحضارة، «من بين العوالم المتحضرة في حقب ما قبل العصر الحديث،

(1) انظر:

W. Montgomery Watt, *What Is Islam?* London: Longman, 1968, 152–153.

(2) انظر:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, San Francisco: Harper and Row, 1962, and Minneapolis: Fortress Press, 1991, 145.

(3) وردت العبارة في:

Edmund Burke III, "Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the *The Venture of Islam*,"

ونشرت بصورة موجزة في كتاب مارشال:

Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 301–328.

(4) انظر:

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1974, 1:75.

يعدّ الإسلام، ومن دون أي شكّ، أكثر تلك العوالم تنوعاً مجتمعياً⁽¹⁾. ووفق تقييم أحد علماء السياسة: «هناك ما لا يقل عن ثلاثمائة جماعة عرقية في العالم اليوم، وجلّ المنتميين إليها، أو أغلبهم، من المسلمين»، ومن ثمّ، ليس غربياً أن نجد في عام (1955)، ضمن كتاب صدر بعنوان (التنوع والوحدة في حضارة المسلمين)، مقالات كتبها نخبة من مستشرفي ذلك العصر، وطرحاً قدمه غوستاف إي فون غرونباوم تحت عنوان «الإشكالية: الوحدة في التنوع»، متسائلاً: «ما القاسم المشترك، مثلاً، بين مسلم من شمال إفريقيا ومسلم من جاوة؟»⁽²⁾؛ وهو السؤال نفسه الذي طرحه كليفورد غيرتز، عالم الأنثروبولوجيا الشهير، عام (1968) في مقاله «ملاحظات على الإسلام: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا»⁽³⁾. وبعد ربع قرن، وفي دراسة حملت عنوان «الإسلام والصورة البطولية: أفكار في الأدب والفنون البصرية»، يؤكد جون رينارد أن «للمرء أن يتساءل... بأي منطق يمكننا تطبيق مصطلح «إسلام» وصفته «إسلامي» على ثقافات شديدة التنوع كما هو الحال في المغرب وماليزيا؟»⁽⁴⁾، بينما عمد منتدي بيو لأبحاث الدين والحياة العامة إلى تمويل ونشر استطلاع كبير بعنوان «مسلمو العالم: الوحدة والتنوع» سعياً إلى تحديد «أي المعتقدات والممارسات هي التي توحد بين هؤلاء البشر المتنوعين تحت مظلة جماعة دينية واحدة، أو «أمة»؟ وكيف تتفاوت قناعاتهم الدينية بعضهم بعضاً؟»⁽⁵⁾.

(1) انظر جوان ب. أرناسون:

Johann P. Arnason, "Civilizational Patterns and Civilizing Processes," *International Sociology* 16 (2001) 387–405, at 395.

(2) انظر:

G. E. von Grunebaum, "The Problem: Unity in Diversity," in Gustave E. von Grunebaum (editor), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, 17–37, at 18.

(3) انظر:

Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven: Yale University Press, 1968.

(4) انظر:

John Renard, *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*, Columbia: University of South Carolina Press, 1993, xix.

(5) انظر إصدار منتدى بيو للأبحاث:

Pew Research Forum on Religion and Public Life, *The World's Muslims: Unity and Diversity*, Washington, DC: Pew Research Center, 2012, 5.

وتتمثل الأدبيات، التي أنتجت في تخصصات متنوعة على مدار نصف القرن الماضي، بأطروحات من قبيل الطرح الذي قدمه أحد مؤرخي الفن التمثيلي الذي كتب مؤخراً: «يظلّ الأكاديميون والممارسون في بداية القرن الحادي والعشرين حيارى أمام مهمة وضع تعريف واضح، ناهيك عن كونه موحداً فيما يخص أفضل الاستراتيجيات لفهم الظواهر المتعددة التي يمكن جمعها تحت مظلة فن إسلامي وتاريخ ذلك الفن»⁽¹⁾، وعبر ممثل أنثروبولوجي عن إشكالية تواجه تخصصه: «يتمثل التحدي الرئيسي أمام دراسة الإسلام في وصف كيفية تحقيق مبادئه الشاملة أو المجردة في سياقات اجتماعية وتاريخية مختلفة دون تمثيل الإسلام بوصفه جوهرأ سلساً من جهة، أو كونه جماع معتقدات وممارسات جامدة من جهة أخرى»⁽²⁾. وكما يقول آخر: «تكمن مشكلة علماء الأنثروبولوجيا في إيجاد إطار لتحليل العلاقة بين هذا الكيان العالمي المنفرد، ألا وهو الإسلام، والكيانات المتعددة التي هي معتقدات المسلمين وممارساتهم الدينية في مجتمعات بعينها في لحظات تاريخية بعينها... في التوفيق، التحليلي وليس اللاهوتي، بين الإسلام الشامل الواحد وتعددية الأفكار والممارسات الدينية في العالم الإسلامي»⁽³⁾. ويوجز ثالث قائلاً: «يعني كل من يشتغل على أنثروبولوجيا الإسلام أن هناك تنوعاً كبيراً في معتقدات وممارسات المسلمين، ومن ثم تتمثل الإشكالية الأولى في تنظيم هذا التنوع من خلال وضع مفهوم كافٍ وافٍ»⁽⁴⁾.

(1) انظر:

Kishwar Rizvi, "Art," in Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 6–25, at 7.

(2) انظر:

Dale F. Eickelman, "Changing Interpretations of Islamic Movements," in William R. Roff (editor), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1987, 13–30, at 18 (reiterating his earlier statement in Dale F. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," *Contributions to Asian Studies* 17 (1982) 1–16, at 1).

(3) انظر:

Robert Launay, *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*, Berkeley: University of California Press, 1992, 6–7 (in a chapter entitled, "The One and the Many").

(4) انظر طلال:

Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986, 5.

إن هذا التحدي لم يتم، لسوء الحظ، مواجهته بنجاح، مما يعني أن التصورات والمفاهيم الموجودة عن «إسلام/إسلامي» لا تعبر عن موضوع لمعنى متماسك. وذلك ينعكس بسهولة في حقيقة أن التحليلات، سواء كانت من قبل المؤرخين، أم الأنثروبولوجيين، أم الاجتماعيين، أم مفكري الأدب أو الدين، غير متأكدة بصراحة إطلاقاً مما تعنيه عند استعمالها للمصطلحين. وكما قال إرا م. لابييدوس، مؤلف الكتاب الموسوعي (تاريخ المجتمعات الإسلامية)⁽¹⁾، ذات مرة: «نكتب التاريخ

ومن دون شك، إن الأنثروبولوجيين الذين يواجهون المزاج المتقلب للمسلمين في مجالهم يقفون أمام هذا السؤال: «علينا أن نعثر على سبيل آخر للتفاعل مع التنوع في الإسلام... لو كان لنا أن نفهم الإسلام على أنه فكر إلزامي مترابط، وليس طيفاً من الأفكار المحلية، فإن علينا أن نفهم ذلك الرابط بين النسخ العديدة من الإسلام» (Lukens-Bull, "Between Text and Practice," 7, 14). حيث «يمكن القول إن المحلية تبدو مسألة كبيرة لدى المسلمين مقارنة باتباع أي دين آخر... إن ما يتعرض له المسلمون من تجاذب الشمولية العملية والعقائدية، نحو التفاصيل التاريخية للتجلي العربي، يؤدي إلى نوعين تطبيقيين يكمل كل منهما الآخر: النضال من أجل تحديد الصفات الشاملة لما هو ديني، والجهود المبذولة لتطوير هويات مميزة، محلية من حيث التعريف، فيما يتعلق بتلك الصفات الشاملة» (John R. Bowen, "What is 'Universal' and 'Local' in Islam?" *Ethos* 26 (1998) 258-261, at 258). إن كان الإسلام ظاهرة موحدة، فكيف نتعامل مع ذلك التنوع والتعقيد الواضح في المجتمعات الإسلامية، وحتى داخل المجتمع الإسلامي الواحد؟. Benjamin Soares, "Notes on the Anthropological Study of Islam and Muslim Societies in Africa," *Culture and Religion* 1 (2000) 277-285, at 280.

«سعى علماء الأنثروبولوجيا إلى تقييم كيفية ومدى إمكانية التعميم بشأن المجتمعات والثقافات الإسلامية مكانياً (وزمانياً إلى حدٍ ما). فما هي العلاقة بين الإسلام ونسخه المتعددة، والإسلام الشامل والجزئي، والعالمي والخاص، والتنوع التجريبي في الإسلام التعددي؟» Séan McLoughlin, "Islam(s) in Context: Orientalism and the Anthropology of Muslim Societies and Cultures," *Journal of Beliefs and Values* 28 (2007) 273-296, at 274. انظر كذلك ما كتبه عالم السياسة شارون صديقي: «يمكن القول بأن هناك تناقضاً بين منظورين إيديولوجيين: أحدهما شمولي، والآخر خصوصي... فالإسلام باعتباره إيديولوجية شاملة يمتلك بنية متماسكة، ووحدة... كما أن هناك الكثير من التنازع داخل الإسلام... فتلك الوحدة تحتضن قدرأ كبيراً من التنوع».

Siddique, "Conceptualizing Contemporary Islam," 207, 211.

(1) انظر:

Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

الإسلامي، ولكن يصعب علينا تحديد ماهيته»⁽¹⁾. ومن بعده، كتب تشايس ف. روبنسون، واضع الدراسة البديعة «التاريخ الإسلامي»⁽²⁾: «من المؤكد أنني لست المؤرخ الإسلامي الوحيد، الذي برغم نفوري من استخدام تعريفات جوهريّة، يمارس دوره من دون فهم واضح لسبب اصطبغ التاريخ الذي صنعه المسلمون بمصطلحات دينية («إسلامي») بينما يتخذ التاريخ الذي صنعه غير المسلمين صبغة سياسية («العصر الروماني المتأخر».. «البيزنطي».. «الساساني»)⁽³⁾. ووجد روبنسون أن الحل في «التخلي عن استخدام «إسلام» كمصطلح في التفسير التاريخي»⁽⁴⁾؛ وهي وجهة نظر يشاركه فيها محللون من مختلف مجالات المعرفة، كما سنرى في الفصل الثاني من هذا الكتاب، ولكنني لا أتفق مع هذا الرأي.

فقدان التماسك هذا بين مصطلح «الإسلام» وظاهرة الموضوع المفترضة التي يحيل عليها المصطلح يظهر في عدم قدرة الخطاب الأكاديمي المستمرة على توفير أجوبة حول العلاقة بين الإسلام ومجموعة من الظواهر التاريخية الأساسية. وفيما يأتي أعرض بإيجاز طبيعة المشكلة المتعلقة بتصوير الإسلام وحدودها من خلال طرح ستة أسئلة مباشرة (على الرغم من إمكانية طرح المزيد من الأسئلة بشكل مطول).

أولاً، هناك السؤال الوجيه الذي طرحه العلماء مراراً وتكراراً: «ما هو الإسلامي

(1) انظر:

Ira M. Lapidus, "Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples," - Malcolm H. Kerr (editor), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Malibu: Undena Publications, 1980, 89–101, at 89.

(2) انظر:

Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

(3) انظر:

Chase F. Robinson, "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences," in Herbert Berg (editor), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: E. J. Brill, 2003, 101–134, at 101–102.

(4) انظر:

Robinson, "Reconstructing Early Islam," 134.

في الفلسفة الإسلامية؟». في دراسة كلاسيكية بعنوان «مفهوم الفلاسفة الإسلاميين عن الإسلام»، تساءل مايكل مرمورا: «بأي معنى نستخدم مصطلح «إسلامي» عند الإشارة إليه؟ ... تصبح الحاجة إلى التوضيح ملحة بشكل خاص»⁽¹⁾. وبعده بثلاثين عاماً تقريباً، في مقدمته لـ(موسوعة الفلسفة الإسلامية)، لاحظ أوليفر ليمان أن «السؤال الواضح... هو لماذا يصنف المفكرون موضوع المناقشة هنا تحت عنوان الفلسفة الإسلامية؟ إن بعض هؤلاء المفكرين ليسوا مسلمين، وبعضهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الصريح. فما هي الفلسفة الإسلامية؟»⁽²⁾. يجيب مرمورا عن هذا السؤال «بمعنيين»: «يشير مصطلح «إسلامي» عادةً إلى أولئك الفلاسفة الذين اعترفوا بأنفسهم بأنهم أتباع دين الإسلام «و»بمعنى ثقافي عام (وزمني)» أيضاً للفلاسفة غير المسلمين، «مشيراً إلى أنهم ينتمون إلى الحضارة التي وصفت بأنها «إسلامية»»⁽³⁾. ولكن كتاباً حديثاً يجيب عن السؤال على اعتبار أن «من المنطقي أن نصف الفكر بأنه فلسفة «عربية» وليس «إسلامية» (ومن هنا كانت تسمية الكتاب دليل كامبريدج للفلسفة العربية... بدلاً من الإسلامية). وفي معرض تحليل هذه التسمية، كان هناك سببان: «السبب الأول هو وجود عدد ليس بالقليل من الفلاسفة المسيحيين أو اليهود... أما السبب الثاني، فهو أن العديد من فلاسفة المرحلة الأولى... كانوا مهتمين، في المقام الأول، بالتعامل مع النصوص التي أتاحتها حركة الترجمة بدلاً من طرح فلسفة «إسلامية» بالمعنى الدقيق»⁽⁴⁾. ويتلخّص الإقرار واسع النطاق بهذه الإشكالية

(1) انظر:

Michael F. Marmura, "The Islamic Philosophers' Conception of Islam," - Richard G. Hovanissian and Speros Vryonis, Jr. (editors), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu: Undena Publications, 1983, 87–102, at 87–88.

(2) انظر:

Oliver Leaman, "Introduction," in Seyyed Hossein Nasr (editor), *Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, Lahore: Suhail Academy, 2002, 1–10, at 1.

(3) انظر:

Marmura, "The Islamic Philosophers' Conception of Islam," 89.

(4) انظر:

Peter Adamson and Richard C. Taylor, "Introduction," - Peter Adamson and Richard C. Taylor (editors), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 1–9, at 3.

في عنوان أحد فصول عمل حديث قدمه ريمي براغ: «كيف تكون الفلسفة الإسلامية إسلامية؟»⁽¹⁾.

وتتضح الطبيعة الجوهرية للإشكالية بسهولة في مسألة تتعلق بإطلاق مسمى فيلسوف إسلامي على الفيلسوف ابن سينا (المتوفى 1037م)، الذي يعدّ، من دون جدال، المصدر الرئيس للأفكار المؤسسة والتوجيهية لما نطلق عليه الحضارة والتاريخ الإسلاميين⁽²⁾، بينما يقوده منطق الأرسطي والأفلاطوني الجديد إلى فكرة تأسيسية

(1) انظر:

Rémi Brague, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, 57–70.

(2) إن الآثار التاريخية طويلة المدى لفلسفة ابن سينا على المجتمعات الإسلامية، بما في ذلك الحضور التأسيسي المستمر لنصوص وأفكار ابن سينا في البرامج التعليمية، موثقة جيداً بشكل كبير في المعارف الآتية:

- Jean R. Michot, "La Pandémie Avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, édition princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (*Kitāb ḥudūth al- 'ālam*) d'Ibn Ghaylan al-Balkhī," *Arabica* 40 (1993) 288–344;
- Sonja Brentjes, "On the Location of the Ancient or 'Rational' Sciences in Muslim Educational Landscapes (AH 500–1100)," *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4.1 (2002) 47–71;
- Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in the Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations," - P. Adamson, H. Baltussen, and M. W. F. Stone (editors), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London: Institute of Classical Studies, 2004, 149–191;
- Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," - James E. Montgomery (editor), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Peeters, 2006, 371–422;
- Robert Wisnovsky, "Avicenna's Islamic Reception," - Peter Adamson (editor), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 190–213.

هي وجود حقيقة سماوية فائقة لا تتاح إلا لصفوة العقول البشرية، بينما توجد نسخة أقل درجة من تلك الحقيقة تتجلى لنا من خلال الرسل والأنبياء، ومنهم النبي محمد، ودورهم هي ترسيخها في عقول العامة من البشر، وبالتبعية المنطقية لهذا الرأي فإن نصوص القرآن، بكل ما فيها من أوامر ونواهي، لا تعدّ تعبيراً حرفياً مباشراً عن حقيقة سماوية؛ بل عمّا نسميه بالترجمة التي تمثل «القاسم المشترك الأصغر» لتلك الحقيقة عبر مجازات لغوية بغية التنوير المحدود لعقول الأغلبية الجاهلة من البشر. وكما قال ابن سينا في فقرة شهيرة عن حقيقة الله والوجود:

«أما أمر الشرع، فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافةً. ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق... ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور... لعمرى لو كلف الله رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أو هامهم، ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان والإجابة... لكلفه شططاً، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر... فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أو هامهم بالتشبيه والتمثيل... وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب»⁽¹⁾.

ومن ثم، توصل ابن سينا (وكل الفلاسفة معه) إلى استنتاجات حول «الحقيقة العليا»، تقول إن العالم أبدي، وإن الله لا يعرف تفاصيل ما نفعله ونقول، وإنه لن تكون هناك قيامة جسدية يوم القيامة الإلهية، ولا وجود لجنة أو نار، وإن الأوامر والمحظورات الخاصة بالشرعة ليست صحيحة جوهرياً؛ بل هي أدوات مفيدة (بمعنى أنها ليست بالضرورة أكثر واقعية، أو أكثر صلاحية من غيرها من أشكال الحقيقة).

تلك الآراء حول طبيعة الحقيقة الإلهية في تناقض مباشر وواضح مع رسالة

(1) انظر: «رسالة الأضحوية في أمر المعاد»، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا؛ دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 44-45، ص 49-50. انتفعت كثيراً من ترجمة فضل الرحمن لكتاب: *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin, 1958, 42-43.

ولكني تصرفت في ترجمته لكلمة «شرع»؛ إذ تعني الشرعة، لأن ما يعنيه ابن سينا بكلمة شرع هنا هو حقيقة مدرّكة، لا تتم عن طريق وسائل عقلانية فلسفية، ولكن بالأحرى الحقيقة التي شرعها الله بـ«لسان نبي».

اللاهوت والعلم المؤمن بآيات من القرآن تعدّ من مكونات العقيدة الإسلامية العامّة، ومن المعلوم أنها عدّت إلحاداً وإنكاراً للحقيقة الإلهية (كفر)، ولاسيّما من حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (توفي عام 1111م)، في عمله البارز (تهافت الفلاسفة)؛ وهو العمل الذي كان تفنيداً وصفه مايكل مارمورا بأنه «لم يوضع لأغراض بلاغية بحتة»؛ بل «كان اتهاماً صريحاً من منطلق الشريعة الإسلامية».⁽¹⁾

فهل نعدّ هذه الأفكار الفلسفية الحاسمة إسلامية أو لا إسلامية؟ ابن سينا، الذي تحدث عن «الشريعة الحقة، التي أبلغنا بها رسولنا، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم»⁽²⁾ يعتقد، وبكل وضوح، أن الحقائق التي توصل إليها من خلال الاستدلال المنطقي الفلسفي متوافقة مع الإسلام، ويقول ردّاً على من هاجموه: «إيماني بالله لا يتزعزع؛ فلو كنت كافراً فليس ثمة مسلم حقيقي واحد على ظهر الأرض»⁽³⁾.

وهكذا، كان روبرت هول محقّقاً تماماً عندما قال إن الفلاسفة المسلمين طرحوا الفلسفة على أنها «نسخة من العقيدة الإسلامية، وهي الأفضل لكل مؤمن لديه صفة العقل»⁽⁴⁾.

إن علاقة الفلسفة بـ«الإسلام» تزداد تعقيداً بسبب حقيقة أن فلسفة ابن سينا شكّلت -واعترف بها المسلمون على أنها مكوّنة- أساس اللاهوت الفكري الإسلامي في

(1) انظر:

Marmura, "The Islamic Philosophers' Conception of Islam," 88–89.

(2) انظر:

Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, (Michael E. Marmura), Provo: Brigham Young University Press, 2005, 347–348.

(3) انظر:

"Ibn Sina and Alberuni: A Study in Similarities and Contrasts," 3–14, in *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: Iran Society, 1956, 3–14, at 8.

(4) انظر:

Robert E. Hall, "Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neo-Platonic and Galenic Theories," in Jon McGinnis (editor), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 62–86, at 70.

حقبة ما بعد ابن سينا (علم الكلام). وفي الوقت نفسه، الذي استنكر فيه علماء الإسلام بعض الاستنتاجات الفلسفية التي توصل إليها ابن سينا، كان المنهج الفلسفي الذي قاده إلى تلك الاستنتاجات يُعتمد في الكتب التي كانت تدرّس في المدارس الدينية حتى القرن العشرين. وهكذا، في القرن الثالث عشر (القرن السابع الهجري)، أعلن ابن خلدون، المفكر الشمال أفريقي العظيم (توفي عام 1405)، في مقدمته، تدمّره، قائلاً:

«التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر»⁽¹⁾.

ترك مقولة ابن خلدون (ويجب أن نتذكر أنه كان شاهداً معادياً للفلسفة)، التي طرحها قبل قرون، ما انتقده عبد الحميد صبرة، المؤرخ العلامة في علوم الطبيعة والفلسفة في الإسلام، بأنه الطرح «المسيطر على نطاق واسع» وإن كان «هامشياً باطلاً» من قبل باحثين معاصرين للفلسفة الإسلامية، وهي تحديداً الفكرة القائلة إن «النشاط العلمي والفلسفي في إسلام العصور الوسطى لم يكن له تأثير كبير على المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والدينية... وأولئك الذين احتفظوا بالإرث اليوناني حياً في بلاد الإسلام يشكلون مجموعة صغيرة من العلماء الذين لا علاقة لهم بالحياة الروحانية للمسلمين، ولم يقدموا إسهامات ذات بال في التيارات الرئيسية للحياة الفكرية الإسلامية، وكانت أعمالهم ومصالحهم على هامش اهتمامات المجتمع الإسلامي»⁽²⁾.

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 466.

(2) انظر:

A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science* 25 (1987) 223–243, at 229.

هناك توافر لأمثلة «قوية» في أدبياتنا بخصوص هذه الأطروحة؛ على أن أفضل توضيح لانتشارها يكون من خلال الأمثلة «الألطف». فيقول نعمان الحق، في معرض كتابته عن العلاقة الفكرية بين الفلسفة والفلاسفة وعلم الكلام والصوفية والمفكرين الدينيين: «في تكوين فكر إسلامي أساسي يتعلق بصياغة الحقيقة... بوسعنا إهمال الفلاسفة، لكونهم بقوا عند تخوم نظرة دينية إسلامية واعية وناضجة تجاه بقية المسلمين». انظر:

S. Nomanul Haq, "The Taxonomy of Truth in the Islamic Religious Doctrine and

نشأت فكرة «الطرح الهامشي»، جزئياً على الأقل، من العجز في التمييز بين الطبيعة المرتبكة اجتماعياً، والمتخصصة فكرياً، للممارسة التقنية للفلسفة بوصفها مشروعاً في مجتمع من جهة، ومن جهة أخرى من التأثير الفكري والثقافي الأوسع نطاقاً للفلسفة، كما هو منتشر في خطابات تلك المجتمعات التي تُمارس فيها الفلسفة. فبينما يمارس الفلاسفة الفلسفة، يتأثر العديد من الأشخاص الآخرين بها، لكن مؤرّخي الإسلام لم يلبوا حتى الآن رغبة صبرة: «إن زيف الطرح الهامشي... يمكن إثباته على الوجه الأفضل من خلال تقديم وصف لصورة بديلة؛ صورة توضح العلاقات مع العوامل والقوى الثقافية»⁽¹⁾. وفي دراسة منفصلة، حاولت مع نيناد فيليبوفيتش، من بين أمور أخرى، أن تظهر ونصّر المكانة المحورية للفلسفة الإسلامية في الخطابات والممارسات والوعي الأكبر لأحد أهم المجتمعات الإسلامية تاريخياً، ألا وهو المجتمع العثماني⁽²⁾. وسوف نقدم في هذا الكتاب معالجة لبعض

Tradition," in Robert Cummings Neville (editor), *Religious Truth*, Albany: State University of New York Press, 2001, 127–144, at 137.

وبصرّ بيتر هيث على أن «المقاربة التأويلية للفلاسفة بقيت أسيرة رأي الأقلية... حتى في أوساط النخبة المثقفة». انظر:

Peter Heath, "Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches," *Arabica* 36 (1989) 173–210, at 194.

وصنّف لويس غارديه الفلسفة والصوفية بأتهما «علمان هامشيان». انظر:

Louis Gardet, "Religion and Culture," in P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (editors), *The Cambridge History of Islam, Volume 2B: Islamic Society and Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 569–603, at 597.

ومن ثمّ، ليس من المثير للدهشة أن يقوم باحث غير متخصص مثل هانس كونج، الذي تركز أديباته الضخمة عن الإسلام على أساس قراءات ثانوية، بطرح ما يعد توليفة من تلك الأدبيات، ومن ثم يتوصّل إلى أن «الفلسفة ظلت ظاهرة هامشية في الإسلام؛ لذا وبالنسبة لتحليلي سيكون كافياً إجراء مسح موجز لتطورها من خلال سرد الشخصيات الفلسفية البارزة خلال بدايات وذرورة ونهايات الفلسفة العربية». انظر:

Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future*, Oxford; Oneworld, 2004, 367.

(1) انظر:

Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam," 229.

(2) انظر الفصل الخاص بالفلسفة في الكتاب القادم لشهاب أحمد ونيناد فيليبوفيتش:

المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ عن طريق الاستعانة بنماذج تمثيلية رئيسية، تبدأ، بعد بضع صفحات، بالنظر في الدور المركزي والأصيل في تاريخ مجتمعات المسلمين لما سمّاه أحد مفكري الإسلام «الدين الفلسفي».

أحد الأعراس المهمة التي تساعد على تبديد فكرة أن الفلسفة علم أجنبي على هامش خطاب المسلمين هو الاستبدال التاريخي السريع في كل من المجال المعرفي للفلسفة، وفي نقاشات المسلمين على نطاق واسع لمصطلح «فلسفة» المشتق من المسّى اليوناني ليحلّ محله مصطلح قرآني-عربي، ألا وهو «الحكمة» («حكمت» في الفارسية والعثمانية والأردية): ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾. حتى إن ابن سينا يقول عن «الحكمة» إنها «فلسفة بالحقيقة»: إنها فلسفة أولى، تفيد في تصحيح مبادئ سائر العلوم، إنها الحكمة بالحقيقة⁽²⁾. «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوير الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية»⁽³⁾. وعلى هذا النحو تكون الحكمة معرفة لفكرة، وواقع الحقيقة الشاملة للإلهام الإلهي؛ أي إن الحكمة هي معرفة حقيقة الخالق؛ إذ كتب ابن سينا أنها تشمل العلم الإلهي⁽⁴⁾. وهكذا، لإعادة التشكيل التاريخي السريع من قبل المسلمين للفلسفة بوصفها حكمة يؤشر إلى الاندماج الكامل لأساليب التفكير والتحدث عن الفلسفة التأسيسية في الأنماط

Paradise nor Hellfire: Rethinking Islam through the Ottomans, Rethinking the Ottomans through Islam.

ومن الأعمال الحديثة التي تقول إن «الحياة الفكرية الإسلامية اتسمت بالعقل في خدمة قانون سلوك غير عقلاني... أي أن التراث الفكري للإسلام عقلاني في صميمه، برغم كونه يستند إلى وحي»، كتاب جون ولبريدج:

John Walbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 3-4.

(1) سورة البقرة، آية: 269.

(2) ابن سينا، الشفاء، 3.

(3) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الينابيع، بيروت، 1996. وانظر كذلك:

Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, Leiden: E. J. Brill, 2011, 253.

(4) ابن سينا، الشفاء، 2.

الأكبر للتفكير، والخطاب التأسيسي للمجتمعات التاريخية للمسلمين. ونظراً لتصور المسلمين لها بأنها حكمة مستمدة من الإلهية، أصبحت الفلسفة لا ترتبط ارتباطاً نصيباً فحسب؛ بل أيضاً ارتباطاً سيمنطيقياً وكوزمولوجياً بالحقائق الإلهية لحكمة الخالق الشاملة (الله هو الحكيم في القرآن)، وأصبح ينظر إليها في مفردات المسلمين على أنها «حكمة شاملة». وترتبط الحكمة أيضاً بمفهوم «الحكم» (من الجذر الثلاثي العربي ح ك م). وهكذا، فإن الحكمة/الفلسفة هي تحديد القواعد أو القيم النظرية في الكون، فضلاً عن سنّ وتطبيق قواعد أو قيم عملية تتفق مع تلك القواعد النظرية.

كما يعبر الاستخدام التاريخي لكلمة «حكمة» بديلاً لـ«فلسفة» عن إدراكها مفاهيمياً، وتفعيلها في مجتمعات المسلمين، للقول إن الفلسفة هي معرفة الحقيقة الشاملة، ومن ثمّ قيمة تلك الحقائق باعتبارها أساساً للعمل الشخصي والاجتماعي. ووصف المتفلسفون بأنهم «حكماء» (مفردتها حكيم). وارتبط المصطلح نفسه بالأطباء أيضاً، الذين (مثلهم مثل الفلاسفة) استخدموا المنطق في تحديد حقائق شاملة قابلة للتطبيق عملياً، بما فيه رفاهية الإنسان فرداً وجماعة (من المعلوم أن ابن سينا كان طبيباً وفيلسوفاً). ونجد تعبيراً عن إعادة تقديم الفلسفة باعتبارها حكمة، وتطبيقها في حياة المسلم، في الفقرة الاستهلاكية الآتية للعمل الرئيس لمفكر القرن السادس عشر البارز ملاً صدرا محمد الشيرازي (المتوفى عام 1635):

«إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي علمها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر المتسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى.

ولما جاء الإنسان، كالمعجون من خلطين، صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية، وكان للنفس أيضاً جانب مرتبط (بالجسم) وجانب آخر متجرد (منه)؛ فمن اليقين أن حالة «الحكمة» تصبح أكثر رحابة من حيث استيعاب الجانبين وتأكيدهما عن طريق صقل مهارتهما. أما النظرية، فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود وعلى نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشاهياً للعالم العيني... وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل

المسؤول في دعائه صلى الله عليه وعلى آله إلى ربه؛ حيث قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي»⁽¹⁾.

يسلط هذا المقتطف الضوء على مفهوم الفلاسفة عن مشروعهم بوصفه يرتبط بالنبوة ومعرفة الله مباشرة؛ إذ يطلب النبي من الله أن يهبه الحكمة. ويتصور الفلاسفة النبي إنساناً يمتلك قدرات عقل متطورة بشكل غير عادي (العقل)، وبصيرة فكرية (حدس)، وخيال (قوة متخيلة) -وهي ملكات موجودة لدى كل شخص بدرجات متفاوتة وأقل تطوراً- وأنه قادر على إقامة اتصال يحيط فيه بالحقيقة الخالصة فوراً، التي يوحي بها الخالق من مجالاته السماوية⁽²⁾. وبعبارة أخرى، نقول إن النبي فيلسوف فائق؛ وهو ما يعني، بدوره، أن جميع الفلاسفة، ولكل الأغراض المفاهيمية والعملية، ينخرطون في مشروع مماثل لمشروع الأنبياء؛ أي الحكمة، أو يسعون إلى معرفة الحقيقة الشاملة كما هي في الواقع، من خلال الوصول إلى كمال العقل الخالص (ووفق هذه الصيغ، قد يقول المرء عند رؤية فيلسوف عظيم: «هناك، بنعمة من الله، يوجد نبي!»).

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المكتبة المصطفاوية، ج 1، ص 20-21
انظر كذلك:

Sajjad H. Rizvi, "Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the Study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012) 33–45, at 42.

حيث يقول رزفي:

«يوضح هذا التعريف أن التفلسف يتجاوز مجرد كونه خطاباً عقلانياً؛ بل هو في الحقيقة وثيق الصلة بممارسة «التأله»... وهو يربط هذه الممارسة بإرث نبوي، وقيم الرابط بين التفلسف والتصور القرآني للحكمة».

(2) من المهم ألا نغفل أن النبي، ومن خلال ملكة التخيل، قادر على توصيل تلك المعرفة النبوية التي تصله عبر الوحي إلينا نحن البشر ذوي الأنفس الأدنى، تخيلاً وفكراً، في قالب يتناسب وأغراض المعرفة والمنفعة والخلاص. انظر:

Frank Griffel, "The Muslim Philosophers' (*falāsifa*) Rationalist Explanation of Muḥammad's Prophecy and Its Influence on Islamic Theology and Sufism," in Jonathan E. Brockopp (editor), *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 158–179.

ويمكن توضيح المركزية التاريخية والتأسيسية لتأريخ المسلمين لعقلية الفلاسفة الذين يسعون إلى معرفة الحقيقة كما هي في الواقع بشكل موجز من خلال تعريف الفلاسفة لله؛ حيث تصور ابن سينا الله بوصفه «واجب الوجود»، الذي توجد جميع الموجودات الأخرى بضروره وجوده. ومفهوم الفلاسفة هذا هو الذي أصبح مفهوم الألوهية الذي يدرّس من خلال كتاب تمهيدي لعلوم المنطق والفيزياء والميتافيزيقا للطلاب في المدارس في المدن والبلدات في جميع أنحاء المنطقة الإسلامية الشاسعة، من البلقان إلى البنغال، في الفترة الممتدة من (1350) إلى (1850م)، وهو كتاب يحمل عنوان (هداية الحكمة)⁽¹⁾. وفي هذا الخطاب اللاهوتي، الذي اعتمدته المدارس، يُنظر

(1) مؤلف الكتاب هو أثير الدين الأبهري (ت 1265 م): انظر:

Syed Ali Tawfik Al-Attas, *The mashshā'ī Philosophical System: A Commentary and Analysis of the Hidāyat al-Ḥikmah of Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Abharī al-Samarqandī*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 2010 (165–173).

وتنعكس أهمية الكتاب في ضوء ظهور ما لا يقل عن عشرين تعليقا عليه في مطلع القرن السابع عشر؛ انظر:

Kātib Celebī Ḥājīrī Khalīfah, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, (edited by Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge), Istanbul: Maarif Matbaası, 1941–1943, 2028–2029),

وكذلك في ظل وجود أكثر من ثمانمئة نسخة مخطوطة من الكتاب، وهو عدد هائل، وكذلك تعليقاته والتعليقات على التعليقات حتى يومنا هذا في مكتبة المخطوطات التركية، انظر: Abdullah Yormaz, "Muhaliif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde *Hidāyetü'l-Hikme*," *Divan İlmî Arar ştırmaları* 18 (2005) 175–192, at 186.

ويمكننا الحكم على مدى أهميته للمدارس الدينية في جميع المناطق الإسلامية من خلال عينة من النسخ المطبوعة في القرنين التاسع عشر والعشرين في كلٍّ من إسطنبول وطهران ولوكنو:

- Athīr al-Dīn al-Abharī (with commentary by Qāḍī Mīr Ḥusayn al-Maybūdī, supercommentary by Muşliḥ al-Dīn al-Lārī and super-supercommentary by Qarah-Khalīl), *al-Lārī' alā Qāḍī Mīr' alā al-Hidāyah min al-ḥikmah ma'a al-ḥashīyah li-Qarah Khalīl*, Istanbul: Dār al-Ṭibā'ah al-Āmirah, 1271 h [1855];
- Athīr al-Dīn al-Abharī (with commentary by Qāḍī Mīr Ḥusayn al-Maybūdī and supercommentary by Muḥammad b. Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Ḥusaynī), *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah ma'a ḥawāshī*, Tehran: al-Shaykh Aḥmad al-Shīrāzī, 1331 h [1913];
- Athīr al-Dīn al-Abharī (with commentary by Şadr al-Dīn Mullā Şadrā Shirāzī,

إلى الله من الناحية المفاهيمية على أنه «الوجود الضروري» (ربّما كان ذلك هو العرض الأكبر للخلط بين علمي اللاهوت والفلسفة، وهو ما تحدث عنه ابن خلدون)؛ أي إن اللاهوت الإسلامي السائد (مذهب السنة والشيعة) في المدارس الإسلامية، عبر قرابة ألف وأربعمئة عام، يتصور الله على أساس فلسفي منطقته ونظريته المعرفية مستمد من أفكار الفيلسوف ابن سينا، الذي يمكننا أن نطلق عليه وصف «الرجل الذي عرّف الله بحق للمسلمين»، على الرغم من أن كل تفسير وتأويل لتلك الأفكار يخلص إلى كون صاحبها «كافر». فكيف يكون ذلك إسلامياً؟

المسألة الثانية: عندما يقدم الصوفيون تأكيدهم على أن «أولياء الله» أصحاب الكرامات الذين هم في وحدة تتعايش مع الحقيقة، لم يعودوا ملزمين بأداء عبادات ومناسك وطقوس الشريعة الإسلامية، التي تلزم النفوس الأدنى روحانية ووجودية، فهل نحن هنا إزاء ادعاء إسلامي أو غير إسلامي بالتيقن من الحقيقة؟

لقد أشرنا للتوّ إلى تصور الفلاسفة للنبوة نوعاً غير عادي من المعرفة، ناتجاً عن الوجود داخل فرد بعينه ينفرد بدرجة استثنائية من تطور القدرة البشرية (المنطق) لا تكون متأصلة في كل شخص عادي. وتوازي هذه الفكرة الفكرة الصوفية النهائية؛ فمن خلال الممارسة التطورية الصارمة للملكات الكلية للمعرفة العامة لجميع البشر (بدلاً من التركيز على الملكة الاستدلالية وحدها)، يمكن لأيّ فرد، على الأرجح، تطوير قدرته على الوصول إلى تجربة وحي شخصية (الكشف)، ودرجة من الحقائق الإلهية العليا (حتى لو عجز ذلك الشخص عن امتلاك قدرة النبوة الاستبصارية المطلقة، الذي يعدّ، في نظر الصوفية، بمنزلة الصوفي الأرقى (الفائق)؛ فقد يقول المرء عند رؤية ولي: سبحان الله، يكاد أن يكون نبياً!). وما نشهده في ممارساتهم الطقسية ذات الأغراض الاجتماعية حلقات الذكر الصوفي، ذلك التمرين الصارم بغية تطوير القدرات الجسدية والروحية والنفسية البشرية من أجل معرفة تجريبية بالله، والذي ساد عبر قرون في مدن وبلدات وقرى العالم الإسلامي؛ هو أداء صوفيين يسعون إلى بلوغ الكمال الشامل لكونه وسيلة للوصول إلى الحقيقة على نحو ما أوحى به إلى الأنبياء.

الآن، وعلى نحو ما يعرفه كل دارس للإسلام، إن الصوفية (النظرية والممارسة التجريبية الشاملة لمعرفة الحقيقة الإلهية) كانت، وعلى مدى ألف عام، ظاهرة مفاهيمية اجتماعية مؤسسية في مجتمعات المسلمين. ويتجلى حضور الصوفية في انتشار «الطرق» الصوفية العديدة على مدى قرون، اجتذبت بأفكارها وأنشطتها الماورائية الأغلبية المطلقة من الشعوب، سواء من خلال الانتساب الرسمي أو الفردي (البيعة)، أم من خلال حضور طقوسها. وتجلى الحضور الملموس للصوفية، بشكل واضح، في أساس وقواعد كل مدينة في هيئة مراكز متنوعة للنشاط الصوفي (خنقة، زاوية، تكية، مركز، وغيرها)، وكذلك في أضرحة الأولياء ذوي البركة (القوة الروحانية)، التي كانت مزارات وملاذ طلب شفاة وتواصل واستغاثة.

وتعد الممارسة، التي تعود زمنياً إلى ما قبل الحداثة، المتمثلة في زيارة الأضرحة الصوفية طلباً لبركة القوة الروحانية للولي صاحب الضريح، تعبيراً عن اعتراف ممارسها بوجود كون غيبي للحقيقة المتجلية؛ حيث كان الصوفيون مشاركين فاعلين فيها، وكانوا بمنزلة ناقلين نشطين لطقوسها. بينما يخبرنا الله بذاته بأنه ﴿فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة﴾⁽¹⁾، والحقيقة الأعلى التي يطمح إليها الصوفيون هي الحقيقة النقية المطلقة للواقع غير المادي وغير المرئي، الذي يركز عليه الواقع المادي وحقائقه في علاقة مجازية. وفي الفكر الصوفي، إن عالم الغيب الحقيقي غير المرئي والواقع الحقيقي يمثلان الحقيقة؛ أي إن هذا العالم وحقيقته تمثيل مجازي للحقيقة. فالعالم المادي المرئي المشاهد الذي نعيش فيه «عالم الشهادة» القرآني هو «عالم المجاز»، في حين أن العالم غير المرئي وغير المادي «عالم الغيب» القرآني في وحي النبي محمد هو «عالم الحقيقة».

كانت الصوفية هي التي قدمت المفردات التصورية التطبيقية التي عايشها غالبية المسلمين من خلال طقوس جماعية منتظمة تمارس في فضاءات مؤسسية صوفية؛ حيث «ربط الفكر الصوفي الأعلى مصادر الإغاثة والأمل الفوري في كل بقعة بالوحي المحمدي»⁽²⁾، الحقيقة الشخصية الأكثر عمقاً لوجودها. فقدمت الصوفية

(1) الآية 46 من سورة الزمر.

(2) انظر:

المفردات المفاهيمية، ليس للمعرفة التجريبية للحقيقة فحسب، ولكن لصياغتها التعبيرية أيضاً. وهكذا، باعتبارها مسألة عملية للتعاليم الصوفية، يعدّ عبد الكريم الجيلي (1366-1424)، الذي شرح أعمال محيي الدين بن عربي (1165-1240)، أقوى شيوخ الصوفية تأثيراً عبر التاريخ، وقد شرح مفهوم الصوفية عن «الإنسان الكامل»، و«أكد أن أفكار ابن عربي يمكن أن تنقذ المبتدئ من صعوبة تصنيف وصياغة التجارب الغامضة المراوغة والرؤى الرمزية التي يصادفها في المسار الصوفي... لأنها تزوده بوضوح مفاهيمي أكبر»⁽¹⁾. وأصبحت مفردات الصوفية المفاهيمية جزءاً متأصلاً في لغة خطاب المسلمين، ولاسيّما الشعر، الذي كان، وبكل بساطة، قالب التواصل الاجتماعي الأشدّ أهمية وقيمة بين المسلمين في اللغات الرئيسة عبر تاريخهم التعبيري، بما في ذلك العربية والفارسية والتركية والأردية.

ويتلخص بيان البحث الصوفي عن الحقيقة بكلمات الشاعر الصوفي الأشهر عبر التاريخ، والمعروف لدى عدد كبير من المسلمين باسم مولانا خودافاندار (سيدنا السيد)، ولدى المؤرخين باسم جلال الدين الرومي (المتوفى 1273): إذ يقول في (مثنوية المعاني)، أشهر أعماله وأوسعها انتشاراً وشيوعاً:

«إن الشريعة كالشمع المنير تبدي الطريق، ودون أن تحصل على الشمع لا تصبح سالكاً للطريق، وعندما تسير في الطريق، فسيرك هذا هو الطريقة، وعندما تصل إلى المقصود، تكون الحقيقة. ومن هنا قيل: لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع، فلو كان النحاس قد تحول إلى ذهب، أو كان المعدن ذهباً في الأصل، لما كانت به حاجة إلى علم الكيمياء الذي هو بمنزلة الشريعة، أو أن يعرض على هذا العلم، وعرضه هذا هو الطريقة، كما قيل: «طلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيح، وترك الدليل قبل الوصول إلى المدلول مذموم»... الخلاصة أن الشريعة بمنزلة تعلّم علم الكيمياء من أستاذ أو كتاب، والطريقة هي استخدام الأدوية وتعرض النحاس للكيمياء، أمّا الحقيقة، فهي تحول النحاس إلى ذهب. وعلماء الكيمياء فرحون قائلون: نحن نعلمها، والعاملون في علم الكيمياء فرحون

(1) انظر:

Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press, 1999, 250.

قائلون: ونحن نمارسها، ومن وجدوا الحقيقة سعداء بالحقيقة قائلون: لقد صرنا ذهباً وتحررنا من علم الكيمياء، أو العمل به، فنحن عتقاء الله. ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾⁽¹⁾... أو أن مثل الشريعة كمثل تعلم الطب، ومثل الطريقة كمثل التطب والتوفي على مقتضى الطب، والحقيقة هي إدراك الصحة الأبدية والفراغ من التعلم والممارسة»⁽²⁾.

إن الغاية المعلنة الصريحة للصوفي هي الارتقاء عبر التسلسل الهرمي للحقيقة إلى حقيقة الحق، وخلال ذلك يتحرر من تعاليم الشريعة؛ إذ ينتفي العمل بها مادام وصل إلى الحقيقة. وكما قال أبو محمد سهل التستري (818 – 896)، وهو من أوائل من كتبوا تفسيراً صوفياً معتبراً للقرآن الكريم: «للغوصيين سرٌّ لو أظهره الله لبطلت الأحكام»⁽³⁾.

ولدى الشيخ روزبهان البقلي (المتوفى عام 1209) توضيح عظيم لزعم الصوفية تجاه الحقيقة الإلهية، في مقدمة تفسيره التأويلي للقرآن الكريم:

«ثم أعطى أزمته الظاهرة إلى يد أهل الظاهر من العلماء والحكماء؛ حتى شرعوا في أحكامها وحدودها ورسومها وشرائعها، وجعل خالصة أهل صفوته غيبية أسرار خطابها، ولطائف مكنون آياتها، وتجلى من كلامه، بنعت الكشف والعيان والبيان لقلوبهم وأرواحهم وعقولهم وأسرارهم، وأعلمهم علوم حقائقه، ونوادردقائقه، وصقّى دروج عقولهم بكشوف أنوار جماله، وقدّس فهمهم لسناء جلاله، وجعلها مواضع ودائع خفي رموز خطابها، وما أودع كتابه من غوامض أسرارها، ولطيف إشاراته من علوم المتشابهات ومشكلات الآيات، وعزّقهم معاني

(1) سورة المؤمنون، آية 53.

(2) الرومي، جلال الدين، الجزء الخامس من المثنوي، ص3.

(3) المكي، أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1899، ج2، ص90.

وللنقاش حول اختلافات نص هذا الكتاب باختلاف نسخه عبر القرون، انظر:

Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Saḥl al-Tustarī*, Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 196–197.

(Fazlur Rahman, *Islam*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966, 142, from Louis Massignon, *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris: Paul Geuthner, 1929, 41).

ما أخفاه في القرآن بنفسه حتى عرفوا بتعريفه إياهم، وكحلّهم بنور قربه ووصاله، وأطلعهم على غيبيات عرائس الحكم والمعارف والكواشف، ومعاني فهم الفهم، وسرّ السرّ الذي ظاهره في القرآن حكم، وفي باطنه إشارة وكشف، الذي استأثره الحق لأصفيائه، وأكابر أوليائه، وغرباء أحبائه من الصديقين والمقربين، وستر هذه الأسرار والعجائب على غيرهم من علماء الظاهر، وأهل الرسوم الذين هم في حظ وافر من الناسخ والمنسوخ والفقهاء والعلم، ومعرفة الحلال والحرام، والحدود والأحكام»⁽¹⁾.

إن الفكرة التي تقول إن الحقيقة الإلهية هي حقيقة متباينة ذات طبقات عديدة؛ وأعني بمتباينة هنا قدرة التسلسل الهرمي لطبقات الأفراد في المجتمع على معرفتها، حاضرة بقوة في المقتطف السابق بوصفها مبدأ أساسياً للتفسير الصوفي (وهي تعتمد على آيات قرآنية مثل ﴿نحن نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم﴾⁽²⁾، و﴿رفعنا بعضكم فوق بعض درجات﴾⁽³⁾). فأسمى وأعمق الحقائق هي تلك التي يتوصل إليها الصوفيون من الغيب عن طريق التجربة المباشرة للتواصل الإلهي، بينما الحقائق الدنيوية هي حقائق الشرعية، «الناسخ والمنسوخ والفقهاء والعلم، ومعرفة الحلال والحرام، والحدود والأحكام» التي يستنبطها رجال الشريعة من ظاهر الخطاب الإلهي، وهي تحتل الدرجة السفلى من التسلسل الهرمي للمعرفة.

بعبارة أخرى، هناك مستويات مترابطة ولكنها مختلفة من الحقيقة، الأمر الذي يعني ضمناً وجود أنظمة معرفية مترابطة ولكن متباينة لتقرير الحقيقة⁽⁴⁾. ولتلك الأنظمة رواد من البشر يؤكدون سلطة الحقيقة في نظامهم المعرفي في المجتمع، ومشروطين بالسلطة الاجتماعية لها. وبهذه الطريقة، لا تعدّ الأنظمة المعرفية مجرد

(1) ابن أبي نصر البقلي، أبو محمد صدر الدين روزبهان، عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008.

(2) آية 76، سورة يوسف.

(3) الآية 32، سورة الزخرف.

(4) انظر:

Vincent J. Cornell, "Faḳīh versus Faqīr in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic," in Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors), *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 208-224.

أفكار نظرية؛ بل هي فاعلة اجتماعياً أيضاً. ونجد شرحاً لكون مسارات الحقيقة المتميزة لا تمثل مجرد تحديّ فكري؛ بل هي تحديّ اجتماعي لصنع الحقيقة، وهو ما تمّ التعبير عنه بوضوح في الفقرة التي أوردناها للرومي؛ حيث تتلخص هذه الحقيقة الاجتماعية في الآية القرآنية ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾؛ أي إن كلّ طرف يدافع عن وسائله الخاصة للوصول إلى الحقيقة وتفسيرها وإلى نظامها المعرفي.

كان المسار البارز والدائم في تاريخ المسلمين هو النضال من أجل التوصل إلى علاقة عملية متماسكة في المجتمع بين دعاوى الحقيقة للشريعة والصوفية؛ وهو تحديّ لأجل الوصول إلى نوع من «ميزان الحق» (وهنا أقتبس العنوان الذي اختاره الكاتب العثماني والمعلق الاجتماعي والناقد الثقافي حاجي خليفة لكتابه الذي أتمّه قبل وفاته بفترة وجيزة في العام 1657)⁽¹⁾؛ يميل أيّ توازن، في أزمنة وأمكنة مختلفة عبر التاريخ، وفي مختلف المجالات الاجتماعية، في الأغلب، إلى جانب بعينه أكثر من الآخر. وهكذا، تمّ إعدام منصور الحلاج بعد محاكمته في بغداد عام (922) بعد أن زعم أنه «الحق»؛ ولكن المسلمين يحتفون به حتى يومنا هذا، ليس لكونه مهترطاً حسب حكم الشرع، ولكن لقدرته الصوفية باعتباره عارفاً وشهيد الحقيقة⁽²⁾. وباختصار، تطالب الصوفية بسلطة معرفيّة وتفسيرية تأويلية تفوق سلطة الفقهاء،

(1) انظر:

Kātib Chelebi, *The Balance of Truth* (translated by G. L. Lewis), London: George Allen and Unwin, 1957;

ظهرت أول نسخة من الكتاب في إسطنبول بعنوان (ميزان الحق في التصوف) عام 1889. كانت دعوة الحلاج الشهيرة عبارة قالها في شعره: «أنا الحق والحق للحق حق لا بساً توبه فما ثم فرق». انظر:

Martin Lings, *Sufi Poems: A Medieval Anthology*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2004, 28-29).

ولتبيين أمثلة عديدة للتعبير عن هذه الفكرة، منها بيت شعر لابن عربي:
لست أنا ولست هو فمن أنا ومن هو هو

انظر:

Franz Rosenthal, "I am You'—Individual Piety and Society in Islam," - Amin Banani and Speros Vryonis Jr. (editors), *Individualism and Conformity in Classical Islam*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, 33–60, at 52

ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ج 1، ص 496.

الذين قال عنهم محيي الدين بن عربي: «وما زال الفقهاء في كل زمان مع المحققين بمنزلة الفراعنة مع النبيين»⁽¹⁾.

قبل قرابة قرن من الرومي وابن عربي، وفي منطقة أخرى، كان الإمام البغدادي على مذهب ابن حنبل أبو الفرج ابن الجوزي (المتوفى عام 1201)، الذي كان له دور كبير في صياغة «قلوب وعقول» مواطني أعظم مدينة في العالم الإسلامي آنذاك، يستعين بأراء الفقيه القاضي ابن عقيل وسخرته من خصومه في مواجهة أولئك الصوفيين الذين زعموا أن هناك فارقاً بين الحقيقة والشريعة: «جعلت الصوفية الشريعة اسماً»⁽²⁾. وربما لا أجد أبلغ (وبلهجة كاشفة للمعرفة) من ذلك النص الذي أورده ابن عربي في (الفتوحات المكية)، لحوار متخيّل بين الله وأبي يزيد البسطامي: قال أبو يزيد للحق: «لو علم الناس منك ما علموا لما عبدوك». وقال له الحق تعالى: «يا أبا يزيد لو علم الناس منك ما علموا لرجموك»⁽³⁾.

(1) ابن عربي، محيي الدين، روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق علي بن أحمد ساسي، دار العربية للكتاب، تونس، 2004، ص 181.
انظر:

Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without A Shore: Ibn 'Arabi, The Book and the Law*, Albany: State University of New York Press, 1993, 21).

وقد لاحظ أحد كبار دارسي ابن عربي أن «أهم انتقادات ابن عربي للمذاهب الفقهية، عندما تتعارض مع المسارات الشرعية، هو الطريقة التي يتم التعبير بها عن الأمور الشرعية التي تحدد إليها تلك الفرضيات الموجهة؛ والتي قد تكون أقساماً ضرورية متأصلة في كل شرع، ومن ثم فإنها تميل إلى تعمية المقاصد الروحانية الأساسية للوحي الأصلي». انظر:

James W. Morris, "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," *Studia Islamica* 71 (1990) 37–64, at 52.

(2) ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن أبو الفرج، تلييس إبليس، تحقيق محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، 1368هـ، ص 325.
انظر كذلك:

Walther Braune, "Historical Consciousness in Islam," in G. E. von Grunebaum (editor), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971, 37–51, at 47–48, footnote 6).

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 48.
انظر أيضاً:

كيف يوصف ذلك بأنه إسلامي؟

تتبع المسألة الثالثة من المسألتين الأولتين. إن اثنين من أكثر نماذج الفكر الاجتماعي انتشاراً في تاريخ مجتمعات المسلمين هما الفلسفة الإشراقية (حكمة الإشراق) لشهاب الدين السهروردي (ت 1191) ووحدة الوجود التي قال بها محيي الدين بن عربي (الذي ولد في الأندلس عام 1165، توفي في سورية عام 1240). وكلاهما ينطلق من تناضح فلسفة ابن سينا والصفوية، وكلاهما يركز إلى رؤية هرمية للكون، ومن ثمّ رؤية هرمية للبشرية؛ وكلاهما ملتبس في تناولهما العلاقة بين اللاهوت والعالم المادي، والحد الفاصل بين التعالي الإلهي والمحايثة، ومن ثمّ ينشغلان بوحدة الوجود والنسبية. فهل هذه الأفكار إسلامية؟⁽¹⁾.

S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1945, 238.

وقد نسبت إلى أبي يزيد أقوال مثل «لا إله إلا أنا فاعبدوني»، و«سبحاني ما أعظم شاني». وقوله: «أنا لا أنا أنا لأنني أنا هو أنا هو أنا هو». السهلي، النور من كلمات أبي طيفور، في كتاب عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الجزء الأول، أبو يزيد البسطامي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1949، ص 37 – 148. انظر أيضاً:

Arthur J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London: George Allen and Unwin, 1956, 98.

(1) يقدم سيد آذار عباس ريزي تناولاً لهيمنة هذين المبدئين الفكريين في جنوب آسيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر:

Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra: Agra University Press, 1965.

وعن أهمية المدارس الصوفية في السياق العثماني، انظر:

Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-yi Mişrī (1618–1694)," PhD dissertation, Harvard University, 1999.

وعلى حد علمي، لا توجد حتى الآن دراسة مركزة حول تأثير السهروردي بين العثمانيين، ولكن بوسعنا التحقق من ذلك من خلال معرفة عدد نسخ كتبه وأعماله الموجودة في المكتبات العثمانية. انظر:

H. Ritter, "Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften," *Der Islam* 24 (1937) 270–286;

إن المفهوم الأساسي لفلسفة السهروردي هو أن كل الوجود قبس من النور الإلهي، وينتج عن ذلك أنه لا يوجد تمييز حقيقي في جوهر جميع الكائنات، فهي فحسب درجات من قبس النور الإلهي، ومن ثم إن الله (في) كل الأشياء بدرجة أقل أو أكبر⁽¹⁾. والفكرة الأساسية للحكمة الأكبرية (هي أن كل الأشياء تجليات بقبس من وجود الله؛ وهو قول ابن عربي: «وكلمنا قلت خلق قال خالقه ما ثم إلا أنا.. الخلق حق وعين الخلق خالقه»⁽²⁾. وهذا يجعل من محاولة استخلاص الله من كل الأشياء الموجودة عملية دقيقة للغاية، ولها أيضاً تأثير على كل الأشياء من حيث حقيقتها لأنها تجليات الله⁽³⁾. وقد تمّ تضمين وحدة الوجود المحتملة ونسبية تلك المفاهيم في مقطع مشهور من (فصوص الحكم) لابن عربي، يتحدث فيه «الشيخ الأعظم» عن رفض قوم نوح التخلي عن عبادة الأصنام، كما ذكر في سورة نوح في القرآن الكريم (الآية 23)⁽⁴⁾:

«فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل

وكذلك الترجمات والتعليقات على أعماله باللغة التركية العثمانية. انظر:

Bilal Kuşpınar, *Ismā'īl Ankarāvī on the Illuminative Philosophy: His İzāhu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwānī's Shawākil al-Hūr*, - Translation of Suhrawardī's Hayākil al-Nūr, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.

(1) يوجز فضل الرحمن ذلك قائلاً: «وهكذا، فإن السهروردي، من خلال أخذ مبادئ الفلاسفة المسلمين الأوائل، وعن طريق دحض تمييزهم بين الجوهر والوجود وبين الاحتمال والضرورة، وكذلك من خلال الإطاحة بنظريتهم عن المعرفة وإحلاله النور مكانها، أقام وحدة من وجود ذاتي النور وذاتي التأمل وذاتي الحضور». أكاديمية إقبال، لاهور، 1968، ص 18. انظر: Fazlur Rahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, Lahore: Iqbal Academy, 1968, 18.

(2) انظر:

S. H. Nadeem, *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry*, Lahore: Islamic Book Service, 1979, 158.

(3) يقول توشيهيكو إيزوتسو عن آراء ابن عربي: «التجلي... أساس رؤيته... أي أن فلسفته بالكامل عبارة عن نظرية في تجلٍ». انظر:

Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press, 1983, 152.

(4) ﴿وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ إِلَهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وُدَّ وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَفُوتَ وَيَعُوقُ وَنَسْرًا﴾.

معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجعله من يجمله كما قال في المحمديين: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾⁽¹⁾، أي حكم، فالعارف يعرف من عبد وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله في كل معبود»⁽²⁾.

يأخذ ابن عربي الآية القرآنية ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ ليس بمعنى أن الله أمر بالألّا يُعبد شيء سواه (وهذه هي القراءة البديهية والتفسير السائد في العقيدة الإسلامية)؛ بل ليثبت أن الله حقيقة محققة، وأن أي عمل عبادة بأي شكل هو بالضرورة موجه إليه وحده، ومن ثمّ «في كل جانب من جوانب العبادة» بما في ذلك عبادة الأصنام (التي تعدّ كفر حاربه النبي محمد) ﴿فثم وجه الله﴾.

بهذه القراءة العميقة والمناقضة للسائد والبدهي لنص الوحي (والتي تتلخص في الشعر الفارسي المعروف «كل شيء هو»، يستطيع ابن عربي أن يتبنى وجهة نظر حصيفة تجاه العرض القرآني لمحاولة النبي هارون منع بني إسرائيل من عبادة العجل الذهبي (حيث وبخه شقيقه الأكبر، النبي موسى، بشدة على عجزه عن ذلك):

فكان عدم قوة إرداع هارون، بالفعل، أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه ... حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود: ليعبد في كل صورة⁽³⁾.

وهناك مثال آخر على تفسير ابن عربي المعارض للبديهية، وهو تفسيره للجنة والنار: «على الرغم من أن ابن عربي يتحدث عن النار والجنة بأقصى الاهتمام،

(1) سورة الإسراء، آية 23.

(2) ابن عربي، محيي الدين، تحقيق وتعليق أبو العلاء عفيفي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1946، ص72.

انظر:

- R.W.J. Austin - *Ibn Al'Arabi: The Bezels of Wisdom* (translation and introduction by R.W.J. Austin), Mahwah: Paulist Press, 1980, 78;
- Caner K. Dagli in *Ibn al-'Arabi, The Ringstones of Wisdom* (Fuṣūṣ al-ḥikam) (translation, introduction and glosses by Caner K. Dagli), Chicago: Kazi Publications, 2004, 45–46.

(3) فصوص الحكم، ص194.

ووفقاً للتفسير الحسي الأصولي، فإنه يقحم في عدد من المناسبات تفسيره الروحاني لهما. وأساسه في ذلك هو أن «العذاب» كلمة مشتقة من «العذوبة»، وهو ما يعني عذاب العصاة في الآخرة سيكون مقبولاً ولا ينطوي على ألم جسدي»⁽¹⁾.

كانت النسبية في فلسفة ابن عربي محلّ اهتمام ليس فحسب من قبل العديد من علماء المسلمين الذين أدانوه على مرّ العصور، حتى سمّوه الشيخ الأَكفر لا الأكبر، وحاولوا جاهدين مواجهة تأثيره الاجتماعي⁽²⁾، ولكن أيضاً من قبل أولئك الذين قبلوا باقتناع تجربته الصوفية، مثل المصلح الصوفي الهندي في القرن السابع عشر و«مجدد الألفية الثانية» أحمد السرهندي (1564–1624)؛ حيث قال السرهندي عن ابن عربي:

هو، من ثمّ، يتعد عن وحدة الكينونة، ويرى أن وجود الممكنات متطابق مع وجود الضروري، تعالي جلّ جلاله، وأن الشرّ نسبي، وينكر وجود الشرّ النقي والعوز المطلق. ومن هذا الموقف، ينكر أن أي شيء هو شرٌّ في جوهره، لدرجة أنه يعدّ الكفر والضلال شرّاً نسبة إلى الإيمان فحسب، وإلى الرشاد بحق، وليس في جوهر كلّ منهما؛ لأنه يعدّهم الشيء نفسه في جوهر الخير والرشاد الحق⁽³⁾.

سعى السرهندي، خشية أن فكر ابن عربي «يؤدي بالعوام إلى الهرطقة وإهمال

(1) انظر:

Adīb Nāyif Diyāb, "Ibn 'Arabī on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil," *al-Shajarah* 5 (2000) 25–43, at 40–41.

(2) انظر:

Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*.

(3) انظر:

- Aḥmad Sirhindī, *Maktūbāt-I Ḥāzrat Imām-I Rabbānī Mujaddid-I Alf-I Sānī*, Amritsar: Maṭba'ah-I Mujaddidī, 1329 h [1911], 1.4:32–33 [letter no. 234];
- Rahman, *Selected Letters of Shaikh Aḥmad Sirhindī*, 14 (of the Persian text);
- Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad Sirhindī's Criticism of the Doctrine of *Wahdat al-Wujūd*," in Mohammad Rafique (editor), *Development of Islamic Religion and Philosophy in India*, New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2009, 171–191, at 176–177.
- E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dīn Ibnul 'Arabī*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, at 156–170.

الشرعية»⁽¹⁾، إلى تدجين التجربة الخفية للصوفية لتكون ضمن معايير المؤسسة الشرعية المعلنة (ليقدم نسخة من الصوفية تخضع مزاعمه المعرفية عن الحقيقة لسلطة معرفية مهيمنة وحقائق الخطاب الشرعي). وقد ألهم السرهندي حركة إصلاح صوفية عالمية مهمة بتلك الغاية (الطريقة النقشبندية المجددية) والتي صادفت نجاحاً تاريخياً كبيراً في تقديم مفهومها للتصوف باعتباره المفهوم السائد في الإسلام المعاصر⁽²⁾.

كان الهدف المشترك لكل من مشروع «حكمة الإشراق» و«وحدة الوجود» هو معرفة تجريبية بالحقيقة العليا للوجود باعتبارها مختلفة عن الحقائق الدنيا للحياة. وأدرك فضل الرحمن، الذي ربما يكون أفضل دارس معاصر للتاريخ الفكري الإسلامي (وكذلك المفكر الإسلامي الحدائي الإصلاحي في تناول ذلك التاريخ)، التأثير التأسيسي لخطاب الفلسفة الإسلامية في أفكار السهروردي والمدرسة الأكبرية؛ وصاغ لهذا المسار التعبير الشرعي «الدين الفلسفي». كما أدرك المكانة المحورية للأكبرية والسهروردي في «الدين الفلسفي» في تاريخ مجتمعات المسلمين، ولاحظ (وهو غير راض) أنه:

(1) انظر:

Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal: McGill Queen's University Press, 1971, 67.

(2) الصوفية المتوافقة مع الشرع، وقد صارت القالب الصوفي المهيمن خلال القرنين الأخيرين. انظر:

Marshall Hodgson, *Venture of Islam*, 2:219.

انظر كذلك:

- رسالة عبد الكريم القشيري (986 – 1072).

- تعليق شيخ الأزهر مصطفى العروسي (1799 – 1876) على رسالة زكريا الأنصاري (ت 1520)، «الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية» لـ زكريا الأنصاري، دار الطباعة العامرة، القاهرة، 1873.

- (كشف المحجوب) للهجويري، هذا الكتاب هو الوحيد الذي بقي ووصل إلينا بين مؤلفات الشيخ الهجويري رحمه الله تعالى رحمة واسعة، المتوفى سنة (465هـ)، وقد كتبه باللغة الفارسية. ترجمته إلى العربية الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، ط. دار النهضة، بيروت، 1980م. ويعد هذا الكتاب أقدم كتاب في التصوف باللغة الفارسية، وأول كتاب منظم في الأصول النظرية.

«أثر هذا الاتجاه الفكري تأثيراً عميقاً في كلّ تطور لاحق في الفكر الميتافيزيقي الإسلامي، في كلّ من الصوفية والفلسفة؛ فنحن لا نبالغ في أهميته وعمقه»⁽¹⁾.

تهدف وجهة نظر فضل الرحمن الجوهرية والتاريخية، على الرغم من عدم الاعتراف بها بشكل كافٍ، إلى القول إن الزعم الصوفي والفلسفي للحقيقة، التي تعلق وتتخطى حقيقة الشريعة، لم تكن جزءاً لاستعراض فكري أو اجتماعي باطني؛ بل كانت على نحوٍ فعّالٍ دستوراً لظاهرة اجتماعية وثقافية واسعة المجال، سمّاها فضل الرحمن «دينٌ ليس ضمن الدين فقط، بل يعلوه»⁽²⁾. ربّما نصنّف هذه الظاهرة على نحوٍ نافع لنقول «دينٌ ليس ضمن الدين فقط، بل يعلوه» كما هو حال المزيج الفلسفي الصوفي (أو الصوفي الفلسفي)⁽³⁾.

تبدو المعرفة السائدة في القرن الحادي والعشرين، الآن، بعد طول انتظار، أنها بدأت، فيما يخص المزيج الفلسفي الصوفي، في فهم أن أفكاره، على الرغم من «تعقيدها البالغ»، كانت على العكس «شعبية بشكل ملحوظ» و«تسللت ... بشكلٍ موسع نحو الغامة»⁽⁴⁾. وعلى الرغم من ذلك، إنني بفضل معرفتي بجمهور العلماء (وأكثر حتى

(1) عن «الدين الفلسفي» انظر:

Rahman, *Islam*, 123–126.

(2) Rahman. *Islam*, 245.

(3) عرّف جون ولبريدج العناصر المكوّنة الأساسية التي سمّيتها «المزيج الفلسفي الصوفي» عندما أشار إلى أن «الفلسفة الإسلامية مابعد الكلاسيكية، أو بالأحرى «الناضجة»، قد يُتبع أثرها إلى ثلاثة أصول: أرسطية ابن سينا، وأفلاطونية السهروردي الحديثة، ووحودية ابن عربي». انظر:

Walbridge. *God and Logic in Islam*, 95.

وقبل أربعين سنة، أشار سيد حسين نصر، في حديثه عن «العقول المسلمة الثلاثة»، إلى أن «كلّاً منها ينطق بمفهوم قد عاش، ورؤية عالم تأملتها أجيال من الحكماء والمتنبئين على مرّ القرون ... وأبانونا، في شموليتهم، قسماً مهماً للغاية من الفكر الإسلامي. انظر:

Seyyed Hossein Nasr, *The Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī*, Cambridge: Harvard University Press, 1964, 7.

(4) Jonathan Berkey, "Islam," in Robert Irwin (editor), *The New Cambridge History of Islam, Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 19–59, at 57.

بجمهورية العوام المسلمين الحديثين المثقفين)، أرى أنه مازالت هناك مقاومة كبيرة لهذا المفهوم. وعندنا يتعلق الأمر بالتفكير في تبعات هذا «التسلل» لمهمة وضع تصوّر «للإسلام» بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية، بعيداً عن التقدير المبالغ فيه للوجود التاريخي ودوام وتأثير الإسلام «الفلسفي الصوفي»، ترجح كفة التقليل من تقديره⁽¹⁾.

السؤال الرابع: عندما تقوم الفكرة الأساسية لأكثر كتاب شعري في التاريخ الإسلامي نسخاً وتوزيعاً وقراءةً وحفظاً وتلاوةً وذكرًا وشيوعاً، كتاب يُعدّ تعريفاً وتمثيلاً لمثل مفهوم الذات وأنماط وآليات التعبير الذاتي في القسم الأكبر من التاريخ الإسلامي؛ أي لخمسة عشر عاماً، على سبيلٍ غامض لأغوار شرب الخمر، والعشق (المثلي الشهواني على الأغلب)، وأيضاً السلوك المذموم للمعتقد الديني المتشدد المحافظ على شعائره، تُرى هل يُعدّ هذا العمل الأساسي وروحه التي يلخصها إسلامياً؟

إنني أقصد، بالطبع، هنا الديوان الشهير (القصائد الكاملة) لشمس الدين محمد حافظ الشيرازي (1320-1390). كان ديوان حافظ، في الفترة ما بين القرن الخامس عشر ونهاية القرن التاسع عشر، عملاً شعرياً منتشراً ذا حضور فكري ولفظي في نصوص المسلمين المثقفين في نطاقٍ جغرافي واسع، يمتدّ من البلقان عبر الأناضول وإيران وآسيا الوسطى جنوباً إلى أفغانستان وشمال الهند إلى خليج البنغال، الذي كان موطناً للأغلبية الديموغرافية الكاسحة للمسلمين في العالم (المُشار إلى تكوينها التاريخي أعلاه، مع إشارة إلى تعليمات المدرسة الإسلامية في كتاب (هداية الحكمة) الفلسفي الديني المعتبر. أشير إلى هذا الكيان الزمكاني، فيما يلي، بالعالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال. يتألف ديوان حافظ من خمسة عشر «غزلية» باللغة الفارسية؛ والغزلية قصيدة تُكتب بمقاطع زوجية منظومة بصوت عاشقٍ، موضوعها عشق معشوقةٍ لا مثيل لجمالها، ولا لصعوبة منالها.

(1) وإنني أتفق، على سبيل المثال، مع التشخيص التاريخي الجغرافي لفرانسيس روبنسون لدراسة الإسلام في جنوب آسيا «تنامت صورة مشوهة للإسلام في القرن الثامن عشر في الهند؛ صورة كانت تميل لتشوِّب سيطرة المعرفة العقلانية بعد نمط «فرنكي محل» وصوفية تيار ابن عربي؛ صورة ضحّت بواقع القرن الثامن عشر لصالح مخاوف القرن العشرين. يضيف روبنسون أن «رؤية الثقافة الإسلامية الفارسية في الهند من القرن السابع عشر إلى مطلع القرن العشرين اختلفت قليلاً في الدراسات العثمانية».

تعرض الصورة الأدائية الغزلية مجلساً لرفاق الشاعر يجمعهم الخمر وتجربة العشق الفردية، والتي يعبر فيها الشاعر عن العشق بشرب الخمر وسيلةً أساسيةً للوصول إلى الثمالة (مرحلة أخذة في التعمق والارتفاع والاتساع) الجسدية والتخييلية. صار الغزل اللون الأدبي الأبرز للبناء والتعبير الذاتيين، على اعتبار أن كل ما هو أدبي خطاب يحظى بقيمة اجتماعية ومكانة بلاغية، وخبرة معتبرة، وقدرة خيالية، بغرض صياغة واستبقاء وتوصيل معنى اجتماعي ووجودي. أدى الغزل هذا الدور، وبصورة خاصة جداً في المجتمعات المسلمة الناطقة باللغة الفارسية، و(ألوان مختلفة) من التركية، والأردية في العالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال، فصار حافظ أشهر مثال على هذا الخطاب التلمحي الإشاري التناسي. إن أكثر ما قيل في هذا الشأن هو أن أهم تعليقين وجّهها إلى حافظ على الإطلاق نشأ في منتصف الحقبة التاريخية للعالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال على يد اثنين من المعاصرين من بقاع نائية من تلك المنطقة، وهما أحمد سودي من سراييفو (المتوفى عام 1598)⁽¹⁾، وأبو الحسن خاتمي من لاهور (المتوفى عام 1617)⁽²⁾.

إن مركزية ديوان حافظ لتكوين نموذج هوية المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال (والذي يجب أن أشير، في نهاية هذا الفصل، إلى أنه كان نموذجاً تاريخياً حاكماً للتكوين والتعبير الذاتيين لدى المسلمين)؛ أي مركزية ديوان حافظ للتكوين التاريخي للمسلمين، ليست معرضة لخطر المبالغة، غير أنّ أهميتها يُشار إليها بالكاد في هذا الصدد. في محاولةٍ أخيرة لتصحيح المسار، يشير ليونارد ليفيسون إلى «المركزية الحافظية بالنسبة إلى الحضارة الفارسية»، التي فسرها كما يأتي:

«كانت كافة الحضارات الفارسية الإسلامية (تركيا العثمانية، وفارس الصفوية والقاجارية، ووسط آسيا التيمورية، والهند المغولية ...) قائمة على

(1) Sūdī Bosnevī, *Şerh-i Dīvān-i Hāfi*, in the margins of Mehmed Vehbī Qonevī, *Şerh-i Dīvān-i Hāfi*, Istanbul: Maṭba'ah-i 'Āmireh, 1872; see also Muḥammad Sūdī Bōsnevī, *Sharḥ-i Sūdī bar Dīvān-i Hāfi* (translated into Persian by 'Işmat Sattrzādeh), Tehran: Nigāh, 1387 sh.

(2) Abū-l-Ḥasan Khātāmī Lahōrī, *Sharḥ-i 'irfāni-yi ghazal-hā-yi Hāfi* (edited by Bahāud-Dīn Khurramshāhī, Kūrūsh Manşūrī, and Ḥusayn Mu'īṭ Amīn), Tehran: Nashr-i Qaṭrah, 1374 sh [1995].

المركزية الحافظية في الخمسة قرون الماضية أيضاً. وحتى خمسينات القرن العشرين، كان الأطفال المسلمون في إيران وأفغانستان والهند يتعلمون حفظ القرآن أولاً، ثم حفظ شعر حافظ عن ظهر قلب ثانياً، ومن ثم كانوا يدرسون في مناهج مدرسة النحو والصرف كتاب الإسلام المقدس جنباً إلى جنب مع أشعار «لسان الخفي» الملمم. ومن إسطنبول إلى لاهور، ومن خليج الفرس إلى أعتاب بلاد ما وراء النهر، ولخمسة قرون، كان كتاب الإسلام – القرآن يتمتع بمكانته الكبرى جنباً إلى جنب مع ديوان حافظ»⁽¹⁾.

بعد الخطاب الحافظي ذاته واقعاً مباشرة تحت قبة الرسالة المحمدية المثيرة للدهشة. كان حافظ نفسه متعلماً دؤوباً لتفسير القرآن الذي انتشر في «المدرسة» بكثرة في كل ربوع العالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال. كما كان دارساً لكتاب (الكشاف) لصاحبه الخوارزمي المعتزلي جار الله الزمخشري (المتوفى عام 1144)، وقال عن نفسه:

«ما من عارف للقرآن تحت أديم السماء يرقى لمعرفة مقدار النعم التي حظيت بها من يسار القرآن»⁽²⁾.

(1) انظر:

Leonard Lewisohn, "Socio-historical and Literary Contexts; Ḥāfi in Shīrāz," in Leonard Lewisohn (editor), *Hafi and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London: I. B. Tauris, 2010, 3–30, at 16.

تحدث اثنان من كبار أعلام الأدب العثماني باستفاضة أكبر بالأخص عن الشخصية «الحافظية» في الشعر العثماني، «التي بدت كما رسمتها النماذج الفارسية» (التي برز من بينها شعر حافظ في القرن الرابع عشر). انظر:

Walter Andrews and Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham: Duke University Press, 2005, 195.

هناك ملامح من تأثير حافظ في شبه الجزيرة الهندية يمكن اقتفاء أثره في (سيدة شاند بيبي). انظر:

Ḥāfi-shināsī dar shibhi-qārrah (bar rasī-yi sharḥ-hā-yi fārsī-yi Dīvān-i Ḥāfi dar shibh-i qārrah), Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān va Pākistān, 2007.

(2) *hīch ḥāfi na-kunad dar kham-i mihrāb-i falak / in tana'um kih man az dawlat-i qur'ān kardam*, Khwājah Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfi, *Dīvān-e Ḥāfi* (edited by

إن كلمة «عارف»، التي ترجمتها أعلاه، تعني بالطبع «حافظ»، ومن ثم تصبح الجملة «ما من حافظٍ للقرآن تحت أديم السماء يرقى لمعرفة مقدار النعم التي حظيت بها من غنى القرآن». ويقدم حافظ نفسه إلى جانب كل «الحفظة» الآخرين، وأيضاً إلى جانب كل مسلم آخر سعى حثيثاً للتزوّد من «غنى القرآن». وبطبيعة الحال، إن شعر حافظ نفسه كان مفهوماً بالنسبة إلى مجتمع قرائه كونه نصاً إلهامياً؛ فالتصوير البطولي لشخصية نور الدين عجمي الهراتي (المتوفى عام 1492)، الفيلسوف، والشاعر والمترجم البارز لمؤلفات ابن عربي إلى اللغة الفارسية، هو من أوحى لحافظ الاسم الذي عرف منذ ذلك الحين بـ(لسان الغيب)⁽¹⁾. جاء في المقدمة التمهيدية للإصدار الملكي لديوان حافظ، الذي تم إعداده في هرات عام (1501) ما يأتي:

كتر المعاني هذا لا يأتيه الباطل من بين يديه،

مأخوذاً طابعه من صحيفة اللارب

معهوداً في كل العالم بفيض روح القدس،

ويجري على الألسن باسم «لسان الغيب»⁽²⁾.

إن «صحيفة اللارب» المشبه بها ديوان حافظ أعلاه هي القرآن نفسه «بكلمات

Parvīz Nātil Khānlārī), Tehran: Intishārāt-i Khwārazmī, 1362 sh [1983] (2nd edition), *ghazal* 312. (Compare the translation of Lewisohn, "Socio-historical and Literary Contexts; Ḥāfi in Shīrāz," 17).

(1) On Jāmī, see now Hamid Algar, *Jami*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

(2) *īn ganj-i ma'ānī kih tuhī az 'ayb ast / naqsh-īst kih az ṣaḥīfah-i lā rayb ast // mashhūr-i jahān ba-fayz-i rūḥ-ul-quḍus ast / mazkūr-i zabānhā bih lisān-ul-ghayb ast*; see Hans Robert Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit: Das Šarāfnāmā des 'Abdallāh Marwārid in Kritischer Auswertung*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1952, 97a. Compare the translation by Hossein Ziai, "Ḥāfez, *Lisān al-Ghayb* of Persian Poetic Wisdom," in Alma Giese and J. Christoph Bürgel (editors), *Got ist schön und Er liebt die Schönheit / God is beautiful and He loves beauty: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen / Festschrift in honour of Annemarie Schimmel presented by students, friends and colleagues on April 7, 1992*, Bern: Peter Lang, 1992, 449–469, at 453.

تعبّر عن نفسها: «كتاب لاريب فيه»⁽¹⁾. كما أن العبارة القرآنية، التي ترجمتها إلى «روح القدس»، يمكن الإشارة إليها بصورة أفضل بالـ«الروح المقدسة» أو «الروح الصافية». يعرفها القرآن بوسيلة نزول الوحي على النبي محمد⁽²⁾ (وبصورة عامة عن طريق الملك جبريل/جبرائيل). ومن ثم، إن ديوان حافظ يُعد محاكاة لكتاب الله الذي أنزله على النبي محمد. إن الغلبة الاجتماعية لهذه الإشارة لحافظ ليست فحسب دليلاً في الواقع على أن هناك مقدمة شهيرة أخرى في القرن السادس عشر لهذا «الديوان» تستحضر وصف القرآن الشهير للوحي الإلهي على النبي محمد، ويقول: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»⁽³⁾، ولكن أيضاً دليل على كل شيء في المجتمعات التاريخية للعالم الممتد من البلقان إلى بلاد البنغال حتى القرن العشرين، دليل على الممارسة النبوية اليومية لاستخدام نسخ من ديوان حافظ للتنبؤ؛ عملية قد يُقال عنها «النبوءة اليومية»، تتم عن طريق تلاوة طالبى البشارة لسورة الفاتحة وحدها أو مع «الدرة الشريفة» (تضرع لنعم الله على نبيه) بجانب التضرع الآتي:

أه يا حافظ الشيرازي،

يا حافظ كل سر،

ولا أطلب منك إلا سرّاً،

فأنت كاشف الأسرار!⁽⁴⁾

نمّة كتاب عثماني مثير يحمل اسم (كتاب الأسرار) ألفه حسين الكفلي (المتوفى عام 1601)، وهو عبارة عن مجموعة من سير حيوات بعض المعاصرين لمؤلفه؛ حيث تنتهي كل قصة تقريباً بلجوء البطل (في وقت الشدائد دوماً) إلى نسخة من كتاب ديوان حافظ للحصول على نبوءة إلهية، وهو ما يوضح بأن معرفة حافظ ليست فحسب شرطاً لا غنى عنه بالنسبة إلى أشرف المسلمين العثمانيين للعمل في المجتمع، ولكن

(1) القرآن 2:2، سورة البقرة.

(2) انظر: القرآن 16:102؛ النحل «قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين».

(3) حافظ، لسان الغيب، 453، تذييل 11 (قارن بترجمة الزبياني). وهناك إشارة إلى آية قرآنية أخرى 41:53 «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم».

(4) Tahsîn Yazıcı, "Hâfi-ı Şîrâzi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1988–2013, 15:103–106, at 104.

يشير أيضاً إلى الانتشار الواسع لنسخ هذا العمل (فهناك نسخة من روايات القرن السادس عشر الواقعية تبدو جاهزة دوماً على الطاولة أو المحراب أو داخل معطف أحدهم)، كما أن هناك قوى خفية يستشعرها القراء في كتاب الديوان، وكذلك الثُلثة والباحثون⁽¹⁾. جاء شعر حافظ تماماً بليغاً كما جاء به الدرويش شيجان:

«إن المتكلم الحميمي لكل قلبٍ مكسور، ولكل روحٍ أصابها كلٌّ غير معلوم ... كل سامع يجد فيه إجابة على سؤاله، وكل قارئ يظن أنه يكتشف تلميحاتاً لرغبته، وكل ابن آدم يجد فيه متكلماً عطوفاً قادر على فهم سرّه ... ولذا جاء هذا التفاض من جانب الشاعر إزاء كل قرّائه»⁽²⁾.

والآن، إن الطابع الفكري والتجريبي والتعبيري للغزل الحافظي، الذي سمّاه الدرويش «إنسانيات الإسلام»⁽³⁾ يُعدّ مراوفاً (حمّال أوجه)⁽⁴⁾ ومتناقضاً (حيث يحمل شخص واحد، أو عمل واحد، مشاعر أو سلوكيات متناقضة إزاء الشيء نفسه أو الموقف نفسه)⁽⁵⁾. فالعشق في الغزل عشق جسدي بحت، وكذلك أفلاطوني طاهر، وهناك عشقٌ موجه للخالق، كما أن هناك عشقاً موجهاً للمعشوقة التي تشهد بشرف جمالها أمام جمال الله، أو الله نفسه. والخمر في الغزل سائل أحمر يُقدم في كؤوس معدنية للصحبة في جلساتهم الاجتماعية (المجلس أو المحفل)؛ حيث يُتلى الغزل (بالقاء أدبي وممارسة اجتماعية حقيقية) و/أو بالصورة التي تنقل أثر السكر مع الخالق. اللغة المقبولة اجتماعياً للغزل لغة فُكّر فيها الناس، وقبلوها للتعبير عن أنفسهم، وتحدثوا بها عن ذواتهم الفردية والاجتماعية؛ هي لغة لا تعبر فحسب عن

(1) Kefeli Hüsayn, *Rāznāme* (edited by İ. Hakkı Aksoyak), Cambridge: The Department of Near Eastern Studies and Civilizations, Harvard University, 2004. On this work, see J. Schmidt, "Hāfi and Other Persian Authors in Ottoman Bibliomancy; the Extraordinary Case of Kefevî Hüsayn Efendi's *Rāznāme* (Late Sixteenth Century)," *Persica* 21 (2006–2007) 63–74; and Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise, nor Hellfire*.

(2) Daryush Shayegan, "The Visionary Topography of Hafi," *Temenos* 6 (1985) 207–233, at 207, and 209.

(3) Shayegan, "The Visionary Topography of Hafi," 208.

(4) *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles* (edited by Lesley Brown), Oxford: Clarendon, 1993, 64.

(5) *New Shorter Oxford English Dictionary*, 64.

توترٍ نظريٍ بحث بين الأنماط الشرعية وغير الشرعية، ولكن عن واقعٍ يُعاش يجمع بين معاني الحياة المتباينة.

إن الخطاب الحافظي والمجتمع التاريخي الاستثنائي المرتبط به يطرح تساؤلاً في المساحة الاجتماعية الشعبية للغزل، عن وجهات النظر العالمية وقيم الفقيه والواعظ والزاهد، ويؤكد معايير وقيم الغزل.

فيما يأتي مقتطفات من الأبيات ذات المقطعين التمثيلية الشهيرة، التي تعبر عن تلك المعايير والقيم:

يا حافظ، اشرب الخمر، وارتع في هذه الحياة، وكن سعيداً

ولكن إِيَّاكَ أن تكفر بالقرآن كما فعل الآخرون⁽¹⁾

فإذا عاتبك الفقيه على لهوك

فاسقه كأس خمر، وقل له أن يتناسى⁽²⁾.

زاهداً! فليس من صلواتك شيء يُرتجى

(1) استخدمت كلمة «ارتع»، على الرغم من دقتها، للتعبير عن مفهوم يعرفه القارئ جيداً، أعني قارئ شعر حافظ وأدبه، ولكن يتطلب هذا الأمر دراسة متفحصية في حد ذاتها. ربّما يكون تفسير الدرويش هو الأفضل حتى الآن؛ إذ قال: «إن هذا التعبير يفصح عمّا في مكنونه من فجور وبعد عن نواميس الحياة الطبيعية، وعن الإنسان الذي يحيا حياةً مهرجة، ولا يستحي من أحد، وكأنه عارٍ أمام أعين العالم. وعلى حد السوء، فإننا نجد في هذا المفهوم ملمحاً من ملامح انعدام الاعتدال، سلوكاً غير قويم، شيئاً صادماً فاضحاً، مشهداً شاذاً عن المألوف. نرى شذوذاً غير نابع فقط من المباهاة بقدر نبوعه من الغزارة المتفجرة لرؤية غنية مليئة، لا تتجلى وحدها بدون تفاهةٍ شديدة يومية، وبدون كسر الحدود التي وضعتها نواميس الأشياء. يعتبر هذا التعبير أيضاً عن ميلٍ لكل ما هو غير أكيد، للغةٍ غامضة، لإشاراتٍ وتلميحات، والتي يُعبّر عنها، في تصدّعٍ شديد، بتناقضاتٍ موحية. وأخيراً، فإن هناك، في هذا المفهوم، ما يشير إلى عشقي بلا حدود للرب؛ فكلمة «التصدّع» تعبر عن أنثروبولوجيا في حد ذاتها. قال الدرويش». خصائص حافظ المثالية، ص 224-225. انظر أيضاً:

Naṣr-Allāh Pūrjāvādī, "Rindī-yi Ḥāfi," in Naṣr-Allāh Pūrjāvādī, *Bū-yi jān: ma-qālah-hā'ī dar bārah-i shī'r-i 'irfānī-yi fārsī*, Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāh, 1372 sh [1993], 214–288.

(2) *wa-gar faqīh naṣīḥat kunad kih 'ishq mabāz / piyālah'ī bidahash gū dimāgh rā tar kun*, Ḥāfi, *Dīvān-i Ḥāfi*, ghazal 389.

بل ثمالة الليالي وحديث العشق الخفي⁽¹⁾

فحامل الكأس معشوقة جميلة تحفظ السرّ

فشرب حافظ من كأس الخمر

وتبعه الشيخ والفقير⁽²⁾

حول بيت الخمر المقدس

وإن لم يمت حافظ، فسينقلب رأساً على عقب⁽³⁾.

إن المصطلح الشامل، الذي أُطلق على الموضوعات النموذجية النقلية والجمالية المتعلقة بالخطاب الحافظي، وأيضاً الخطاب المكون للركائز المختلفة لعقيدة سگان العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، كالعقائد النظامية والسعدية والعطارية والرومية والجمالية (الذي يختلف فيها هذا الشكل الأخلاقي والجمالي من عقيدة إلى أخرى) هو «مذهب العشق»، وكلمة «مذهب» تعني «طريقة» حرفياً. يُعرف هذا المصطلح بأن العشق «طريقة الإنسان ليكون مسلماً»؛ أي حالة الإنسان مع الرب، حالة معرفة وتجربة وتعايش مع قيم ومعاني الحقيقة الربانية. إن العشق الدنيوي، عشق الجمال الإنساني، هو عشق مجازي، وهو الطريقة التجريبية التي من خلالها يُعرف العشق الحقيقي، أو عشق الحقيقة⁽⁴⁾. يقول عبد الرحمن الجامي في أبياته الشهيرة:

جرّب حتى مئة شيء جديد في هذا العالم

فليس إلا العشق يحزرك من نفسك.

(1) *zāhid chu az namāz-i tu kārī namīravād / ham mastī-yi shabānah u rāz u niyāz-i man; Ḥāfi, Dīvān-i Ḥāfi, ghazal 392.*

(2) *sāqī chu yār-i mahrukh u az ahl-i rāz būd / Ḥāfi bikhwurd bādah u shaykh u faqih ham; Ḥāfi, Dīvān-i Ḥāfi, ghazal 302.*

(3) *gird-i bayt-ul-ḥarām-i khum Ḥāfi / gar namīrad bih sar bipūyad bāz; Ḥāfi, Dīvān-e Ḥāfi, ghazal 256.*

(4) Husayn Ilahi-Ghomshei, "Th Principles of the Religion of Love in Classical Persian Poetry," in Leonard Lewisohn (editor), *Hafi and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London: I. B. Tauris, 2010, 77–106.

ولا تدر ظهرك لعشق وجهٍ جميل، حتى لو مجازياً.

ولو كان غير حقيقي، فإنه تحضيري.

فإذا لم تحضّر نفسك أولاً للعشق،

فكيف ستتعلم القرآن إذأ؟

يُقال أنّ حوارياً ذهب إلى معلمٍ صوفي

ليرشده في رحلته

فقال المعلم: «إذا لم تضع قدماً بعد في طريق العشق

فاذهب أولاً واعشق، ولا تأتيني إلا وأنت عاشقٌ

فلو لم تشرب من خمر عشق الصورة

لن تذوق أبداً جمال المعنى.

ولا يطول عشقك للصورة أيضاً

بل ضع قدميك على الجسر ومرّ»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من هذا، إن العلاقة بين العشق المجازي والعشق الحقيقي هو أيّ شيء بخلاف الخط المستقيم الواصل من نقطةٍ لأخرى، وكذلك هو الحال في العلاقة بين أيّ استعارة ومعنى؛ حيث إن الاستعارة تعرّف، بينما العلاقة تبقى غامضة كما هي (وهي النقطة التي ستناقش بالكامل في الجزء الثالث من هذا الكتاب). وفي سبيل وضع مفهوم وممارسة مذهب العشق، فإن المعشوق يؤدي، في الوقت نفسه، دور الصورة الكيانية للعشق المجازي، ومصدر استقاء المعنى الحقيقي. ومن ثمّ، فإنه لوضع مثال لأحد أشعر قصص العشق وأصدقها بالصورة والشكل الذي تحمله في مذهب العشق، ينقل جلال الدين الرومي صورة معشوقه الحقيقية، والمقصود بمعشوقه هنا هو صديقه شمس الدين التبريزي، قال الرومي:

يقول شمس الدين التبريزي: إن صورتك لجميلة!

(1) Nūr-ud-Dīn Muḥammad Jāmī, *Masnavi-yi Haf Awrang* (edited by Āqā Murtaẓā Muḥammadī-i Gilānī), Tehran: Kitābfarūshī-yi Sa'dī, 1337 sh [1958], 594.

وهذا يعني: يا له من شكلٍ جميلٍ!⁽¹⁾

يمكن تلخيص معنى «مذهب العشق» المشمول والمُحاط في دائرة الغموض (سواء كان جسدياً أو روحانياً) في الأبيات الثنائية التالية، من إحدى أشهر غزليات الرومي التي يخاطب فيها الشاعر معشوقته الدنيوية، كما يأتي:

وإن سألكِ أحدٌ عن الحور العين، فصعري لهم خديك، وقولي له: «هكذا!»

وإن سألكِ أحدٌ عن القمر، فاطلعي فوق ربوةٍ، وقولي له: «هكذا!»

وإن سألكِ أحدٌ عن الملائكة، فاكشفي وجهك.

وإن سألكِ أحدٌ عن رائحة المسك، فافردي شعركِ، وقولي له: «هكذا!»

وإن سألكِ أحدٌ: «كيف يكشف السحاب عن القمر؟

فاخلي رداءك الهويني، وقولي له: «هكذا!»

وإن سألكِ أحدٌ: «كيف أحيا المسيح الموتى؟

فألهي شفتي وقولي: «هكذا!»⁽²⁾.

في هذا المثال المعروف عن حالة العشق المترددة هذه بين العشق الجسدي والعشق المثالي، أو بالأصح (العشق المجازي) و(العشق الحقيقي)، فإن تقبيل الرومي الشهواني لمعشوقه الضواء، العطر، عاري الصدر، الفردوسي، على شفاه الشاعر، يُعدّ (ولا يُعدّ) تقبيلاً إعجازياً باعثاً من المسيح نفسه.

إن الأصول الفلسفية لفكرة قيمة العشق الكلية تجد جذورها عند ابن سينا، الذي كتب (رسالة في العشق) وقال فيها: «إن العشق لتجلّي للأصل والوجود»؛ بمعنى أن العشق تجلّي لله، والأصل، والوجود المتأصل في الله حسب مفهوم ابن سينا له⁽³⁾.

(1) Jalāl-ud-Dīn Rūmī, *Kulliyāt-i Shams-i Tabrizī* (edited by Badī'uz-Zamān Furūz-nafar), Tehran: Nashr-i Paymān, 1379 sh [2000], 653 (ghazal 2760).

(2) Rūmī, *Kulliyāt-i Shams-i Tabrizī*, 653 (ghazal 1826). I have barely departed from the translation of Fatemeh Keshavarz, *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalāl al-Dīn Rūmī*, Columbia: University of South Carolina Press, 1998, 146, who cites this ghazal in illustrating Rūmī's "juxtaposing the spiritual and the carnal."

(3) Maha Elkaisy Freimuth, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*, Abingdon: Routledge, 2006, 74–118.

هناك إشارة جوهرية وفعّالة للقيمة الاجتماعية والإنسانية للعشق، تتجلى بوضوح في الفصل الذي يحمل اسم «في فضيلة العشق: حيث ترتبط فيه المجتمعات ببعضها»، وذلك في العمل الأكثر قراءة في الفكر السياسي والأخلاقيات الاجتماعية في تاريخ مجتمعات المسلمين الذي يحمل اسم «الأخلاق» لنصير الدين الطوسي (1201-1274)، والذي بدوره يقوم على فصلٍ يحمل اسم «العشق والصدّاقة» في الكتاب المعنون (تهذيب الأخلاق) لمسكويه (المتوفى عام 1030)، الذي يعبر عن العشق مكوّناً أساسياً للهوية المسلمة المشتركة، وأيضاً فضيلةً تعلقو قدرّاً على العدل:

«إن سگان المدينة الفاضلة، على الرغم من اختلافهم من مكانٍ لآخر في العالم، في وفاقٍ في الواقع، هذا لأن قلوبهم متحدة، ولأنهم هائمون بالعشق تجاه بعضهم بعضاً. وفي سياق تلك العلاقة المغلقة، فإنهم يشبهون الكيان الواحد، وكما قال رسول الله ﷺ، واضح الشريعة: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يدٌ على من سواهم»⁽¹⁾.

إن الحاجة للعدل تظهر من غياب العشق؛ هذا لأن العشق، إذا صار حقاً بين الناس، فلن تكون هناك حاجة لعدل وتجرد. وفي هذا السياق، فإن فضيلة العشق تعلقو فوق العدل»⁽²⁾.

إن المسلمين رأوا في العشق أمراً أكثر من مجرد «مشاعر صافية» تمّت معرفته جيداً

انظر أيضاً:

Joseph Norment Bell, "Avicenna's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition," *Der Islam* 63 (1986) 73–89.

(1) (edited by Mujtabā Mīnavī and 'Alī-Rizā Ḥaydarī), Tehran: Intishārāt-i Khwārazmī, 1387 sh (6th edition), 285–286. Compare the translation by G. M. Wickens in *Naṣīrud-Dīn Ṭūsī, Th Nasirean Ethics* (translated by G. M. Wickens), London: George Allen and Unwin, 1964, 215.

(2) أبو علي أحمد محمد مسكويه، تهذيب الأخلاق (تنقيح كونستانتين ك. زريق)، بيروت: الجامعة الأمريكية ببيروت، 1996، 135-173.

انظر أيضاً:

Christian Jambet, "Idéal du politique et politique idéale selon Naṣīr al-Dīn Ṭūsī," in N. Pourjavady and Ž. Vesel (editors), *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophe et savant du xiiiè siècle*, Tehran: Presses Universitaires d'Iran / Institut Français de Recherche en Iran, 2000, 31–57, at 46–55.

منذ نصف قرن مضى، واكتشف هذه الملحوظة هيلموت ريتير، الذي كتب في دراسةٍ عظيمة عن أهمية ومعنى مفهوم وممارسة العشق في تاريخ مجتمعات المسلمين قائلًا:

«هناك قوة روحية تعلو فوق كل القوى الأخرى لتعزيز تركيز النفس على نفسٍ أخرى، ولكبت وإزاحة كل الروابط والاهتمامات الأخرى، ولتجعل تلك النفس الثانية في بؤرة مشاعر النفس الأولى، ثم تتمكن هذه المشاعر المركزة من السيطرة على جميع جوانب الحياة، وتحدّد كلّ تعبيرات الحياة، وتصبح قوة أكثر فعالية من أيّ مجهودات أخرى في التغلب على المعوقات والصعوبات، ولذا تجعل اليوم يمرّ وكأنه دقائق معدودات، وتصبح معدلات الإنجاز أعلى كثيرًا عندما تفشل كل المجهودات الأخرى. إن القوة المقصودة هنا هي العشق. تساعد تلك الروح المتصوّفة على تحقيق غايته، والاقتراب من الله، والاتحاد معه.

وفي حالة العاشق، يكون تركيز المشاعر أقوى، وتصبح قدرة المعاناة والتحمل أعظم، وتضحى سعادة القرب أكبر مع الصوفي الزاهد في هذه الدنيا، ومع القديس في أفعاله، الذي يرى الغرض من وجوده في أفعال الطاعة... للعشق قوانينه الخاصة، وللإحساس سمات خاصة أيضاً تجعله وسيلة أبسط للتركيز على المشاعر الروحانية الأخرى»⁽¹⁾.

في أدبيات «مذهب العشق» (التي، بالطبع، لا تنحصر على أعمال الكتّاب المذكورة أسماؤهم أعلاه، ولكن تضمّ أعمالاً نصّية كثيرة جداً أنتجت عبر القرون في صورتها وفحواها النموذجيين)، فإن نظرة العالم وأسلوب الحياة القائمين على أن العشق الإنساني للجمال الإلهي يتمثل في الجمال الدنيوي، تلك النظرة تنطلق كشعور، وإدراك، وفعل، وحالة إنسانية عظيمة. يعمل العشق كتجربةٍ تهذيبية لإدراك وفهم وتجربة المبادئ والحقيقة العليا. ويعمل بصورةٍ أخرى، كما في أبيات حافظ السابقة، أسلوب معرفة؛ انطلاقاً وصياغةً للمعنى، ووسيطاً لجمع وتجسيد تلك المعاني والقيم في أسلوب وموضوع ومبدأ الحياة الأساسي «الذي ترتبط المجتمعات ببعضها على أساسه».

(1) Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār* (translated by John O'Kane with Bernd Radtke), Leiden: E. J. Brill, 2003, 358–359 (first published as *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Got in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden: E. J. Brill, 1955).

ما زالت هناك دراية وتقدير غير كافيين للمكانة المحورية لفكرة وممارسة العشق في النصوص التاريخية والممارسات التكوينية والتعبيرية للمسلمين. هناك تصحيح مهم يتمثل في عملٍ ضخم حديث عن دور العشق في تاريخ نصوص المسلمين، يبدأ من حيث انتهى ريتير. قدّم الكاتب المرموق ويليام س. شتيك كتابته قائلاً: «العارفون بتاريخ وأدبيات المسلمين يعرفون أن العشق... أمر محوري لفكرة الدين ككل، لدرجة أنه لو كانت هناك كلمة قد تلخّص الروحانية الإسلامية – وأعني هنا قلب الرسالة القرآنية ذاتها – يجب أن تكون «العشق». اعتدت أن أظنّ أن كلمة «المعرفة» هي الكلمة التي تستحق هذا الشرف، وأن المستشرق فرانز روزنتال أحسن استخدامها في عنوان كتابه (الفائز بالمعرفة). والآن أعتقد أن «العشق» لعب دوراً أفضل في التعبير عن طبيعة البحث عن الله، التي مكانها قلب العقيدة نفسها⁽¹⁾. وعلى الرغم من هذا، فإنني أعتقد أنه بدلاً من وضع خط فاصل بين «العشق» و«المعرفة»، فإنه من الأدق أن يُفهم معنى العشق، كمفهوم وممارسة، من خلال «مذهب العشق» كونه نوعاً أو لوناً من ألوان المعرفة. إن تجربة العشق هي تجربة تعليمية (أو تجربة تعليمية) تتعلّم العاشق كيف يتعرف على القيمة (بمعنى أن يعرف ما هو قيم) وأن يشكّل الإنسان – الفرد والمجتمع على حد سواء – حسب ذلك، بموجب تلك القيم⁽²⁾. بعضنا قد يرى في الأمر صعوبة

(1) William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, New Haven: Yale University Press, 2013, xi.

انظر أيضاً:

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1970, 334 and 3.

(2) الأبيات التالية التي خطّها فايز أحمد فايز، الشاعر الأردني الذي ذاع صيته في النصف الثاني من القرن العشرين، تُعدّ مثلاً حديثاً مباشراً يعبر عن هذا، والأبيات من قصيدة بعنوان «إلى العاشق الآخر»: حيث يُعدّ الناموس الأدبي لمذهب العشق أداةً يُتعلّم من خلالها قيم العطف والتضامن الإنسانيين، قال: «أترى هذا الرمش، هذا الخد، تلك الشفاه، تأمل فيما أضعنت عمري، تلك العيون الساحرة التائهة التي وقع ناظرها عليك، تعلم جيداً فيم أضعنت عمري، فنحن نتشارك نفس النعم التي أنعم بها علينا إخلاص العاشقين، نعم كثيرة لا تُعدّ ولا تُحصى، وماذا خسرت في هذا العشق؟ ماذا تعلمت؟ لمن أحكي غيرك؟ ومن يفهمني غيرك؟ عرفت اليأس، فتعلمت كيف أساعد المسكين، وفهمت معنى اليأس والحرمان، والألم والحزن، وفهمت متاعب القيود والأقنعة، وفهمت لغة الأهات المرتعشة، والوجوه المصفرة، عندما يبيع لحم الكادح في الأسواق، وسرى دم الفقير في الشوارع، يظلّ حريقاً متقدّ في قلبي، ولا تسألني ما هو، فلا حاكم لقلبي بيدي».

أن يفهم معنى العشق مبدأً دقيقاً بعيد المدى من حيث الفهم، أو التثمين، أو الإفهام. وربما يكون في هذا الصدد من باب الإفهام أن ندرس فكرة عالم الإنسانيات ريتشارد شودر بخصوص تحريك فكرة الرومانسية القائمة على العشق، وكونها ضرباً من ضروب ممارسة علم الأنثروبولوجيا الثقافية، قال:

«إن النتيجة العملية لمذهب العشق تتمثل في إحداث تقييم جديد للجمال كشكل للحقيقة. فالعشق فهمٌ لطبيعتنا الحقيقية، وهو لغة في العموم، ولغة شعرية في الخصوص، وكأنه أداة تعبيرية إلهية عن كل ما هو حقيقي، وكذلك التجارب والأمور المذلة والأنثروبولوجيا الثقافية كردّ مناسب على كل التفسيرات المهمة للوجود الصافي في العالم. إن الغرض من الرومانسية إعادة تقييم الوجود وليس تشويه الوجود الصافي؛ تكريم التجارب الذاتية وليس إنكار الواقع؛ تقدير الخيال وليس تجاهل المنطق. تميل الرومانسية إلى الاهتمام بهذا الإلهام الذي يأخذنا إلى ما وراء أحاسيسنا إلى أماكن حقيقية لا يمكن للمنطق نفسه أن يصل إليها»⁽¹⁾.

يتفق مناصرو مذهب العشق على هذا.

في أدبيات مذهب العشق الغزيرة تتداخل الألوان التجريبية والخطابية للروح والجسد ضمن مفردة مفاهيمية وخيالية صوفية فلسفية اصطناعية تعبّر عن ألوان المفردات الأدبية والاستعارية للمفاهيم والصور الذائغ استخدامها بفعالية، كما يسميها ديك دافيس «لغة مشتركة ... بلاغة الشعر الفارسي التقليدي، ما نقصد به لهجته»⁽²⁾. أغلب أعمال هذا اللون الأدبي، باستثناء القرآن الكريم نفسه وحده، هي أكثر الأعمال نسخاً (وأكثرها طباعة مع التطور الأخير للتكنولوجيا في القرن التاسع

انظر:

Fayz Ahmad Fayz, *Naqsh-i Faryādī*, 60–62, in Fayz Ahmad Fayz, *Nuskahā-hā'i Vafā*, Lahore: Maktabah-i Kāravān, 1984, 68–70. I have benefited from, and sometimes reproduced, the translation of V. G. Kiernan, *Poems by Faiz*, London: George Allen and Unwin, 1971, 74–75.

(1) Richard A. Shweder, *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, 10–11.

(2) Dick Davis, "Sufism and Poetry: A Marriage of Convenience," *Edebiyat* 10 (1999) 279–292, at 280, and 281.

عشر)، وأكثر النصوص استخداماً في العالم الواقع بين البلقان وبلاد البنغال. وبشكلٍ جماعي، أنتجت تلك الأعمال لغةً للتفكير والقراءة والتواصل والعيش، وأنتجت مذهباً للتعبير اللفظي، والسرد والاحتفال والتلاوة والتواصل والأداء والاستكشاف للذات وداخل مجتمع المعنى والقيمة. عبّرت تلك النصوص، وما يصاحبها من ممارسات عن، وجسّدت؛ حالة من التقدير؛ بمعنى بلورت قيم الأشياء الإيجابية منها والسلبية، ومن ثم قدّمت مجموعة من القيم والمعاني معايير، مثل «ما هو متوقع أن يكون معياراً، أو ما الذي يُعدّ كذلك»⁽¹⁾. بالنسبة إلى أيّ مسلم، إن الدخول إلى العالم الاجتماعي والنصي والخيالي والتجريبي للنصوص الأدبية في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال يحتاج فحسب إلى تلاوة غزلية، أو حضور مجلس يُتلى فيه غزل، أو تجربة، أو تخيل عشق، أو شرب خمر، بما تحمله كلمة «الغزل» من استطرادٍ واسع الانتشار، وذلك أمر ضروري لاعتناق القيم والمعاني ضمن المطالبات المعيارية لمذهب العشق (المطالبات المعيارية هي «المطالبة بإقامة معيار أو مقياس»⁽²⁾). والآن، إن كلمة «المذهب»، التي تُفهم عادةً من خلال كلمة «مدرسة»، هي بالطبع المصطلح المستخدم للإشارة إلى مذهب الشريعة الإسلامية، كالمذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب المالكي، والمذهب الحنبلي، والمذهب الجعفري، ومن المؤكّد إن كلّ من كان يمارس مذهب العشق مرتبط بأحد تلك المذاهب أو أكثر. وعلى الرغم من ذلك، بجانب تلك المذاهب التشريعية التي قد نميل بسهولة إلى وصف معاييرها بـ«الدينية» أو «الإسلامية» مدفوعين بسلطة العادة الفكرية، أقول إن مذهب العشق الصوفي الفلسفي الجمالي قد طرح مطالباته المعيارية الغزيرة في المجتمع، التي يكون العشق فيها المبدأ والقيمة الأساسيين.

كيف تكون ادعاءات الحقيقة هذه إسلامية؟ من جانبٍ واحد قال أوميد صافي إنه «من المهمّ أن نشير إلى أن هؤلاء المتصوّفة لم ينكروا المدارس الدينية والتشريعية القائمة، ولم يبطلوا صحتها. الحقُّ يُقال إن الكثير من المتصوفة كانوا أعضاءً معتبرين في تلك المذاهب الأخرى أيضاً. لم يبتدع متصوفة درب العشق ديناً جديداً؛ بل فهماً جديداً حيويّاً تحولياً لأنفسهم، وللعالم من حولهم، وللذات الإلهية المتمثلة أصلاً في العشق»⁽³⁾.

(1) *New Shorter Oxford English Dictionary*, 1939.

(2) *New Shorter Oxford English Dictionary*, 1940.

(3) Omid Safi "On the Path of Love towards the Divine: A Journey with the Muslim Mystics," *Sufi* 78 (2009–2010) 22–36, at 28.

ومن جانبٍ آخر، وسواء أنكر أعلام مذهب العشق صلة تلك المذاهب التشريعية، أم لا، فإن كثيراً منهم، ومن دون شك، كانوا يقدرّون صلة ونطاق مطالبات المذاهب التشريعية. لذا، إن السؤال الواجب أخذه في الاعتبار هو بالضبط ما النتائج والآثار المترتبة عن الأسلمة المعيارية للنصوص التي يصرّ مستخدموها على الاستعانة بها من أجل «فهم أنفسهم، والعالم من حولهم، والذات الإلهية المتمثلة أصلاً في العشق»، وما هي النتائج والآثار المترتبة عن الأسلمة المعيارية للعبارة الآتية، التي أتى بها أمير حسن شيزي (1254-1338)، شاعر ومتصوف ومترجم أحد أشهر كتب الإسلام في جنوب آسيا بعنوان (فوائد الفوائد)، في ديوانه:

عمل العاشق عمل القلب

ولا فرق في ذلك بين مؤمنٍ وكافر⁽¹⁾.

وسنرى في الفصل الخامس أن فكرة «لا فرق في ذلك بين مؤمنٍ وكافر» كانت فكرة فريدة بحد ذاتها، ذائعة الصيت بين المسلمين في أدب العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. يقول ج. كريستوفر بيرجل، أحد أهم وأكبر أساتذة النصوص الأدبية للمسلمين، عن شعر الشيرازي «عندما تقرأ تلك النصوص يصيبك انطباع بأنه دينٌ مناوئ⁽²⁾». ولكن إن فهمنا المصطلح بالتوازي مع مفهوم «الثقافة المناوئة» المتأصل، فإننا في هذا الحال نتحدث عن «نمط حياة يشدّ، عمداً، عن النواميس الاجتماعية»⁽³⁾.

(1) Hyderabad: Ibrāhimiyyah Press, 1934, 623 (also cited by Muzaffr Alam, *The Languages of Political Islam in India c. 1200–1800*, New Delhi: Permanent Black, 2005, 120).

سجّل كتاب (فوائد الفوائد) تلك النصوص على مدار أكثر من أربعة عشر عاماً (1308-1322)، بإمرة شيخ دلهي الصوفي نظام الدين أوليا، الذي كان شيزي تلميذاً نجيباً له، ونُشر عدداً من المرات، ومن ضمن الإصدارات الأولى كان:

Amīr Ḥasan 'Alā Sijzi, *Favā'id-ul-Fuvād*, Lucknow: Naval Kishōr, 1885.

(2) J. Christoph Bürgel, "Ambiguity: A Study in the Use of Religious Terminology in the Poetry of Hafī," in Michael Glünz and J. Christoph Bürgel (editors), *Intoxication, Earthly and Heavenly: Seven Studies on the Poet Hafī of Shiraz*, Bern: Peter Lang, 1991, 7–39, at 25, see also 31 (some of the verses of Hāfi cited above appear also in this article).

(3) *New Shorter Oxford English Dictionary*, 526.

أو «ثقافة وأسلوب حياة هؤلاء القوم الذين يعارضون القيم الحاكمة للمجتمع»⁽¹⁾، أو «ثقافة متفرعة تشدّ قيمها وأنماط السلوك فيها عن الناموس الاجتماعي، وتعارض الأنماط الثقافية السائدة»⁽²⁾. وعلى الرغم من ذلك، أودّ أن أشير، في هذا الصدد، إلى أن «عمومية» مذهب العشق و«مركزيته» المتأصلة ذاتياً عبر التاريخ، وكذلك الأدب الشيرازي في قلب التيار، أو بوصفها جزءاً منه بدلاً من أن يناوئه؛ أقصد تيار النصوص التاريخية والممارسات والتقييمات والتكوينات الذاتية للمسلمين. ذلك كلّه يجعل من فكرة الدين المناوئ غير مرضية على الإطلاق، كما أنه لا يساعدنا على الإطلاق في فهم ترابط الأنماط المتناقضة للواقع الديني عند المسلمين.

والآن، قيل إن الأعمال الأدبية المكوّنة من القصص والخيال لا تعبّر عن الإسلام؛ بل الثقافة («ثقافة إسلامية» في أحسن الأحوال)، ومن ثمّ، وعلى نقيض أعمال علوم التشريع، أو التوحيد، أو تفسير القرآن، لم يُنظر إلى تلك الأعمال بصفتها عناصر أساسية في تشكيل مفهوم الإسلام. هذا التمييز بين «الإسلام»، الذي يفهم بشكل ما على أساس كونه ديناً أو شيئاً آخر (أكثر أو أقل من مجرد كونه «ثقافة») من ناحية، وبين «الثقافة» من ناحية أخرى، هو شيء سأعود إليه لاحقاً بمزيد من التفصيل في هذا الكتاب، ولكن في الوقت الحالي يجب الأخذ في الاعتبار أنه حتى إن نسبنا شيئاً ما إلى «الثقافة الإسلامية» بدلاً من «الإسلام»، فما زال واجباً علينا أن نحدّد معنى كلمة «إسلامي/إسلامية» في ضوء «الثقافة الإسلامية»، وكيف ترتبط صفة «إسلامي/إسلامية» بالإسلام.

هذا اللجوء إلى التمييز بين التصنيفات ذاتية التمييز نوعاً ما لكلّ من «الدين» و«الثقافة» عادةً ما يُثار عند معالجة السؤال الخامس: «هل هناك ما يُطلق عليه «الفن الإسلامي»؟ وإن كان كذلك، ما علاقته بالإسلام إذًا؟ وكما قال مؤرّخ فتي: «إن مشكلة الحيرة المتعلقة بتحديد موقع الفن الإسلامي محفوفة باستخدام صفة «إسلامية» تقع بين الهوية الإسلامية والهوية الثقافية»⁽³⁾. ومن ثمّ، قال أوليغ غرابر،

(1) *Random House Webster's Unabridged Dictionary*, New York: Random House, 197 (2nd edition), 461.

(2) en.wikipedia.org/wiki/Counterculture (accessed 10 October 2012).

(3) Finbarr Barry Flood, "From the Prophet to Postmodernism? New world orders and

الأب الروحي للدراسات الحديثة للفنون الإسلامية، في مدخله عن «الفن الإسلامي»، في كتابه البارز (قاموس الفن): «تعدّ تلك الفنون بشكلٍ حصري فنوناً علمانية، مع المفارقة الطبيعية القائمة على أن أغلب الفنون (باستثناء الفن المعماري) تنبجس من ثقافة تُعرف بهويتها الدينية، تمّ توظيفها في الأصل لتجميل الحياة بدلاً من الاحتفاء بالذات الإلهية»⁽¹⁾. كتب اثنان من كبار مؤرخي الفن الإسلامي:

«ما الفنّ الإسلامي بالضبط؟ وكيف تخدم هذه الفئة فهم المادة؟ وهل يساعدنا التصنيف القائم على أساسٍ ديني أكثر من التصنيفات القائمة على أسسٍ جغرافية أو لغوية؟»

بينما هناك بعض الفنون الإسلامية التي أبداعها أصحابها المسلمون للقيام بوظيفة دينية، حقّق الكثير منها أهدافاً أخرى. تتناسب عمارة المساجد أو زخارف المصاحف مع تعريف المرء للفنّ الإسلامي جيداً، ولكن ماذا عن مبخرة سورية تعود إلى القرن الثاني عشر ومزخرفة بنقوشٍ عربية ورسمٍ مسيحي؟ يتفق معظم الباحثين على أن مصطلح «إسلامي» يمكن قبوله، على الرغم من افتقاده الدقة، بشرط ألا يكون المقصود به الإشارة إلى دين الإسلام، بل إلى الثقافة الأوسع نطاقاً التي كان الإسلام فيها هو المهيمن، لكنه ليس الوحيد... إن «الفن الإسلامي» لا يجوز مقارنته بالفن «المسيحي»، أو «البوذي»، اللذين ينتميان إلى الفن الديني بشكل خاص. بإيجاز، إن مصطلح الفن «الإسلامي» يُعدّ تسمية خاطئة شائعة الاستخدام للإشارة إلى الثقافة البصرية لمكانٍ وزمانٍ انتهى فيه الناس (أوروادهم على الأقل) إلى دينٍ ما⁽²⁾.

the end of Islamic art," in Elizabeth Mansfield (editor), *Making Art History: A Changing Discipline and its Institutions*, London: Routledge, 2007, 31–53, at 32.

انظر أيضاً مقولة ويندي م. ك. شو: «إن مصطلح «الفن الإسلامي» الإشكالي يمكن وضعه في موضع الحلّ من خلال وسيلتين تحاولان تجنب إشكالية «الإسلام» من خلال إعادة تعريف المصطلح: أولاً، النظر إلى الإسلام بكونه ثقافة لا ديناً، وثانياً، تقسيم التصنيف إلى مصطلحات مكانية وزمنية».

Wendy M. K. Shaw, "The Islam in Islamic art history: secularism and public discourse," *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 19–34, at 3.

(1) Oleg Grabar, "Islamic Art, §I. Introduction. 1. Definition," in Jane Turner (editor), *The Dictionary of Art*, London: Grove, 1996, 16: 99–101, at 100.

(2) Sheila Blair and Jonathan M. Bloom, "The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field," *The Art Bulletin* 85 (2003) 152–184, at 152–153.

ولكن صعوبات «التسمية الخاطئة شائعة الاستخدام» للفن الإسلامي لا تنحصر في العلاقة بين «الدين» و«الثقافة»، ولكن تمتد إلى العلاقة بين «الوحدة» و«التنوع»:

«ومن أكثر الأفكار التي مارست تأثيراً سيئاً أكذوبة وحدة الفن الإسلامي التي ابتدعتها مؤرخو الفن لتلك الحقبة. خلقت هذه الفكرة مثلاً لفهم الفن الإسلامي الذي يخدم أساساً تفسير أوجه التشابه بين المنتجات الفنية المختلفة. ومن ثم، فإن تلك الفكرة تقدم حلاً سهلاً لبعض حالات التوازي المثيرة والخاصة في تاريخ الفن الإسلامي. يتضح أن التشابه البعدي في الفن الإسلامي يضم عناصر مختلفة سوية، وهو ما يعني أن هذا التشابه يمكن تفسيره ببساطة شديدة على أساس من الوحدة، بينما تُهمل تماماً أسباب محتملة أخرى لأوجه التشابه البصري. أليس من الواجب إعادة كتابة وإعادة التفكير نقدياً ومناقشة تاريخ الوحدة في الفن الإسلامي؟»⁽¹⁾

على الرغم من أن المجال العلمي، الذي يدرس هذا الفن، والذي يعبر عنه أمام العموم عالمياً، غير متيقن من كيفية التأكيد على العلاقة بين هذا الفن والإسلام نفسه، يمكن تفسير هذه الحالة بناءً على الحقيقة التي تقول إنه على الرغم من أن الجهة المحافظة على أهم المجموعات الفردية الفنية في مجتمعات المسلمين، متحف العاصمة الفني في مدينة نيويورك، تضمّ قسماً علمياً للفنون الإسلامية، وقد عرف المتحف بصورة محددة (المعارض الجديدة لفنون بلاد العرب، وتركيا، وإيران، ووسط آسيا، ولاحقاً جنوب آسيا) بإطنابٍ إثني وجغرافي ومكاني، غير أن تلك المعارض لا تأتي على الإطلاق بذكر كلمة «إسلام» أو «إسلامي».

إن السؤال حول ما الذي يشكل الفن الإسلامي هو سؤال محير بشكل خاص في حالة التحف الفنية، مثل أكواب النبيذ أو كؤوس الخمر، التي صنعت من أجل ممارسة اجتماعية واسعة النطاق، والتي تنتهك بشكل مباشر المحرمات القطعية للشريعة الإسلامية المستندة إلى القرآن، وكذا الحال في الرسومات التجسيدية التي لا تعباً، على الإطلاق، بالحديث الصحيح للنبي محمد المدون في البخاري (810-870)

(1) Avinoam Shalem, "What Do We Mean When We Say 'Islamic Art'? A Plea for a Critical Rewriting of the History of the Arts of Islam," *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 1–18, at 9.

ومسلم (821-875) الصحيحين، وهما أصحّ كتابين بعد القرآن الكريم، والذي يقول بشكلٍ قاطع وتحذيري:

«إنّ من أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوّرون»⁽¹⁾.

«من صوّر صورة فإن الله معذبه حتى يُنفخ فيها الروح وليس بنافخها»⁽²⁾.

يشير التحذير النبوي الأخير إلى نصٍّ من نصوص القرآن نفسه، والذي يشير بدوره إلى أن الله (نعمتي ... بروح القدس) قد أعطى نبيه عيسى، من بين البشر، القدرة على النجاح في الاختبار المستحيل الذي يُفرض على المصوّرين يوم القيامة، فقال الله: ﴿يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس ... وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾⁽³⁾. ويبدو أن لا مصوّر غير عيسى كان لديه جناح أو صلاة. ومن ثمّ، هل تُعدّ تلك العناصر الفنية إسلامية، على الرغم من بعدها عن الدين؟ هل يمكننا الحديث عن كأس خمر إسلامية؟ هل يمكننا

(1) Abū al-Ḥusayn Muslim b. Ḥajjāj b. Muslim alQuhayrī al-Naysābūrī, *al-Jāmi' al-Saḥīḥ* (edited by Muḥammad Shukrī b. Ḥasan al-Anqarawī, Aḥmad Rif'at b. 'Uthmān Ḥilmī al-Qarahīṣārī and Muḥammad 'Izzat b. 'Uthmān alZa'farānbūlīwī), Istanbul: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1334 h [1915], 6:160–162.

كما جاء في مجمع الحديث الشيعي عن الإمام الأول علي بن أبي طالب أنه قال: «من صوّر فمثله كمثل من خرج من الإسلام». انظر أيضاً:

Mu-ḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il al-shī'ah ilā taḥṣīl masā'il shī'ah* (edited by 'Abd al-Raḥmān al-Rabbānī), Tehran: Maktabat al-Islāmiyyah, 1376–1399 h [1956–1978], 3:562.

(2) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن بردزبه الجعفي، صحيح البخاري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1991، 9-206.

كما يمكن الاطلاع على بعض إصدارات من الحديثين السابقين في كلا الكتابين في:

A. J. Wensinck, J. P. Mensing, W. P. de Haas and J. B. van Loon, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane: Les six livres, le Musnad d'alDārimi, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad Ibn Hanbal*, Leiden: E. J. Brill, 1955, 3:437.

كما يمكن الاطلاع على الحديث الأخير تسع مرات في مسند الإمام أحمد بن حنبل وحده. للنسخة الشيعية يمكن الرجوع إلى الإمام جعفر الصادق، انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعية، 563-3:562.

(3) القرآن الكريم، سورة المائدة: 110/5.

الحديث عن لوحة تجسيدية إسلامية؟ هل تلك العناصر الفنية علمانية؟ وفي أيّ حال يُنظر إليها على أنها إسلامية، أو غير إسلامية؟ هل يمكننا، ويجب علينا، الحديث عن فنون إسلامية علمانية بغض النظر عن تناقض المصطلح (كما يفعل الكثير من مؤرّخي الفنون)؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هو معيار التمييز إذاً؟

وبغض النظر عن كؤوس الخمر في الوقت الحالي، سوف يكون من المفيد أن نمنع النظر أكثر في المشكلات التعريفية النموذجية التي يفرضها أمر كيفية تصنيف الرسومات التجسيدية فيما يخصّ علاقتها بالإسلام. من المفترض أن تكون مجامع الحديث الصحيحة أساساً لا ريب فيه، يُبنى عليه الحديث النبوي؛ هذا لأن الحديث يعرّف ويحدّد الشرع الإلهي⁽¹⁾. تقف الأحاديث النبوية بشأن الرسومات التجسيدية واضحة لا ريب فيها، ولا تكاد تترك شيئاً لمزيد من التأويل والتفسير (كلمة «صورة» المستخدمة في الحديث دون أيّ شروط هي أوسع المصطلحات المفاهيمية في العربية وأقربها إلى كلمة «صورة» (Image) في الإنجليزية، والتي يشمل معناها الأشكال العاقلة وغير العاقلة، ثنائية الأبعاد وثلاثية الأبعاد، لأيّ غرض كان).

ومن ثمّ، لم يعد من المفاجئ أن النصوص الشرعية الإسلامية، عبر تاريخها، كانت معادية تماماً للرسم التجسدي كما يوجز الإمام الشافعي وعالم الحديث شرف الدين النووي (1234-1278)، الذي وضع كتاب (رياض الصالحين)، أحد أهم الكتب المختصرة في الحديث الشريف، وأحد أكثر الكتب طباعة وقرأه في وقتنا هذا⁽²⁾، والذي كتب في تعليقه الموثوق على مجمع مسلم للحديث:

«قال أصحابنا وغيرهم من العلماء أن تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم، وهو من الكبائر؛ لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث. فسنته حرام بكلّ حال لأنه فيه مضاهاة لخلق الله تعالى ... هذا تلخيص مذهبنا في المسألة، وما بما نأهوا قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وما بعدهم، وهو مذهب الثوري ومالك وأبي حنيفة وغيرهم»⁽³⁾.

(1) لإجراء استقصاء مناسب بين الأحاديث فيما يخص الرسومات التجسيدية، وللتعرّف إلى بعض الآراء الشرعية القائمة عليها، انظر:

Isa Salman, "Islam and Figurative Art," *Sumer* 25 (1969) 59–96, at 62–87.

(2) زيارة عارضة لمعرض القاهرة الدولي للكتاب ستؤكد هذا الحديث.

(3) النووي، شرف الدين، شرح صحيح الإمام مسلم، في هوامش شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية الكبرى، القاهرة، 1305 هـ/1887 م.

استحضاراً للملك وأبي حنيفة مؤسسي المذهبين المالكي والحنفي، يذهب الشافعي النووي إلى أن كل المذاهب التشريعية تشترك في الرأي نفسه. وحتى عندما يلجأ علماء التشريع أحياناً إلى أساليب تفسيرية تقوم بمحاولة تفسير تطبيق المعنى الصريح لتلك الأحاديث النبوية بطريقة تسمح لهم بتأكيد عدم وضوح حرمانية التصوير التجسدي صراحةً من الناحية الشرعية (على سبيل المثال، بالتمييز بين الصور ثنائية وثلاثية الأبعاد، أو بين صور العناصر العاقلة وغير العاقلة، أو بين العناصر والأماكن المخصصة للعبادة أو الاستخدام اليومي، أو بين رسم ظلال أجسام ورسم آخر لا يتضمن هذا)، تلك المواقف لا تفقد نغمة الشرط الجزئي لمبدأ أكبر قائم على الرفض، ولم يحصل على إجماع كبير (على سبيل المثال: قاعدة النووي التحريمية السابقة تتجه وبقوة إلى رفض تلك الشروط)⁽¹⁾. هناك تحليل شامل للأراء

انظر أيضاً:

Thomas W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Oxford: Clarendon, 1928, 9–10.

(1) Arnold, *Painting in Islam*, 9–10.

يتخلل التقويم السلي المتأصل للرسومات التجسدية في أدبيات الحديث حتى التنازل إلى الخلاف التشريعي إن وُجد، وذلك كما أشير إليه في خاتمة الدراسة التفصيلية للأحاديث المتعلقة بالتمثيل التجسدي: «تشير الأيقونية إلى تحريم قيام المسلمين بصناعة، أو امتلاك، أو استخدام، أو شراء، أو بيع صور، الكائنات الحية، أو التواجد في مكان توجد فيه تلك الصور. ويُستثنى من تلك القاعدة ما يأتي: الأشجار، والنباتات، والأشياء الأخرى التي من غير «روح»، فتلك يُسمح برسمها، ويتضمن هذا أيضاً الأشياء التي لم تعد حيّة، مثل صور الكائنات الحية دون رأس. ويمكن رسم الكائنات الحيّة في حالة استحالة احترام أو تقدير الصور، مثل الظهور على السجاد، أو الأوسدة، أو الدواوين، أو خلافه. فالجلوس والوقوف أو النوم عليها يجعل من المستحيل احترامها. يُسمح أيضاً بالألعاب الأطفال في هيئة كائنات حيّة مثل العرائس. والسبب وراء هذا يُقال فيه أن البنات عندما يلعبن بتلك العرائس يُعدّ تجهيزاً لهنّ لحياة الأمومة فيما بعد. انظر:

Daan van Reenen, "The *Bilderverbot*, A New Survey," *Der Islam* 67 (1990) 27–77, at 54.

وعلى الرغم من هذا، فثمة إصرار غريب على القول إن أفضل المؤرخين ذهبوا إلى أن تحريم الإسلام للتصوير ما هو إلا قول مجازي، وأنه لا مجال لتحريم كهذا في الأصول الإسلامية، تماماً كما يقول ويندي شو. الإسلام في تاريخ الفن الإسلامي، ص 5 وبالمثل، قال أوليفر ليمان: «إن تحريم الصور في القرآن أمر غير موجود ... القرآن لا يقول شيء عن هذا الأمر بصورة

الشرعية حيال التمثيل التجسدي يعالج المسألة في سياق الإنتاج الغزير للرسومات التجسيدية في إيران الصفوية، والذي يمكن تلخيصه في البيان المحزن الآتي: «إن كل ما سبق من شأنه ... يضع الرسّامين الفرس تحت ضغط رهيب، فبناءً على ذلك سيُعذّب هؤلاء عذاباً شديداً في الآخرة»⁽¹⁾.

وبعيداً عن التوجه الشخصي إزاء الآراء الشرعية، إن محاولة فهم كيفية ألا تُترجم هذه الأحاديث النبوية ذات القيمة الظاهرية بصورة حدسية ومباشرة إلى توجهٍ معياري أكبر لمعاداة النزعة الأيقونية يعدّ تحدياً معرفياً حقيقياً. من المؤكّد إن الميل، على الأقل، إلى التوجس التشريعي والثقافي والأخلاقي من الصور التجسيدية،

مباشرة. هناك أحاديث تتحدث بشدة عن الصور، وخصوصاً الصور التي قد تُعدّ شهوانية، ولكن هذا الأمر يُعدّ انتقاداً لمسألة الشهوة نفسها، وليس كلّ الصور في العموم». انظر:

Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, 17.

كما يقول دافيد واسرشتاين: «من أهم المفاهيم المغلوطة بشأن الإسلام في العصور الوسطى الربط بينه وبين رسم البشر. هناك افتراض ذاع صيته، حتى بين الذين من المفترض أن يكون علمهم أكبر، بأن الإعجاب بالصور أمر محرّم، والحق يُقال أيضاً أنه، وبسبب استخدام تلك العناصر أحياناً في أمور العبادة، مُنِع رسم الصور البشرية والصور الحيّة الأخرى، ولكن من الضروري أن نشير إلى أن هذا الأمر ليس معادلاً لمسألة التحريم».

David J. Wasserstein, "Coins as Agents of Cultural Definition in Islam," *Poetics Today* 14 (1992) 303–322, at 303.

يوجد الحديث الصحيح المبين أعلاه؛ ذلك الحديث المضاد للأيقونات بشدة وبقوة في مجمع أحاديث البخاري ومسلم، التي لا يوجد أسس إسلامية تشريعية أكثر وثاقة منها باستثناء القرآن الكريم، وهناك إجماع على أن القرآن الكريم يُفهم بكلّ مذاهب التشريع الإسلامية من خلال الحديث الشريف؛ بمعنى أنه بقدر وجود بيان موثوق فيه بالتحريم في الإسلام تحافظ تلك الأحاديث على التحريم نفسه. يبدو لي أن تلك البيانات، التي خرج بها علماء المسلمين المعاصرين، تنبع من عدم قدرتهم على تخيل المسلمين وهم يشغلون أنفسهم في إنتاج واستهلاك الصور التجسيدية دون أن يكون ذلك مسموحاً به. السؤال الواجب طرحه (والإجابة عنه أيضاً) في هذا الصدد هو: كيف أنّه، على الرغم من هذا التحريم، عبّر المسلمون عن أنفسهم من حيث الرسومات التجسيدية، على اعتبار أنها ممارسات عادية، في تعبيرهم عن ذاتهم بوصفهم مسلمين، ومن ثمّ كيف وصلوا إلى هذا الاستنتاج في ظلّ انتمائهم للإسلام؟

(1) Nomi Heger, "The Status and the Image of the Persianate Artist," Phd Dissertation, Princeton University, 1997, 82 (the legal discussion is at 27–82).

والرفض الصريح على الأكثر، صار واضحاً في تاريخ مجتمعات المسلمين. ظهر هذا الميل جلياً، في الوقت الحالي، في تحطيم تماثيل بوذا الضخمة في باميان على يد تنظيم طالبان الأفغاني⁽¹⁾ (مواجهتي الأولى مع ما يصنّف على أنه إسلامي وما يصنّف على اعتبار أنه غير ذلك حدثت على نطاقٍ أصغر عام 1980) في مطار في المملكة العربية السعودية؛ حيث شاهدت ضباط الجمارك يمسكون مطرقة ويضربون بها قطعاً من الشطرنج خرجت من حقيبة عامل بشتوني تعس⁽²⁾. ومن المؤكد، وبخصوص تلك الأحاديث الصحيحة، لم يكن ليوحد هناك سبب معين لنا لنفاجأ بهذا الرؤية للصور التجسيدية على هذا الشكل العالمي، هذا إن لم تكن هناك صور تجسيدية أصلاً في التاريخ الإسلامي، أو ما إذا كان هذا الإنتاج يحدث سراً لتحقيق متعة غير مسموح بها. الأمر المفاجئ والمثير للحيرة هو أن الأمر لم يكن هكذا بالضبط؛ فقد حدث إنتاج الصورة التجسيدية التاريخي تحت رعاية مالية وإدارية من حكام الأقطار ونخيمهم السياسية والثقافية كعملٍ استثمرت فيه موارد مالية معتبرة، وحيث كان المصورون يتمتعون بقدرٍ اجتماعي مرتفع⁽³⁾، وحيث كانت التماثيل والرسومات المصغرة تُباع كبضائع ترفهية في تجارة رائجة عبر العالم الإسلامي⁽⁴⁾، وحيث كانت تلك الرسومات تُتبادل كهدايا ذات قيمة كبيرة باعتبارها ممارسة دبلوماسية⁽⁵⁾. كانت النصوص المرافقة للكثير من تلك الرسومات الباهظة أعمالاً من الشعر والأخلاقيات والآداب والملححات التي صنعت أدب البلاد الممتدة من البلقان إلى البنغال كما هو مبين أعلاه، ويمكن إضافة إلى البعض منها الأعمال المكتوبة بناءً على الفهم الذاتي

(1) انظر مقالة فينبار باري فلود التي «تجذب الانتباه ناحية حقيقة أن التجسيد كان قضية متنازعةً عنها بين المسلمين» حيث كان هناك «مفاوضات بين المدافعين عنه والرافضين له». Finbarr Barry Flood, "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum," *Art Bulletin* 84 (2002) 641–659.

(2) ما زلت أذكر جيداً صراخ الضباط في وجه العامل، قائلين له أن قطع الشطرنج هذه «أوثان وأصنام»، وقيل لي أنه بموجب القانون السعودي تلك القطع ممنوعة «لأنها ألعاب حظ».

(3) Heger, "The Status and the Image of the Persianate Artist."

(4) Lâle Uluç, *Turkman Governors, Shiraz Artists, and Ottoman Collectors: Sixteenth Century Shiraz Manuscripts*, Istanbul: Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2006.

(5) Lâle Uluç, "Gifted Manuscripts from the Safavids to the Ottomans," in Linda Komarof (editor), *Gift of the Sultan: The Arts of Giving at the Islamic Courts*, New Haven: Yale University Press, 2011, 144.

للحكم، مثل «شاهنامه الفردوسي» (انظر الفصل السادس) بالتداخل مع قيم ما قبل الإسلام التي كان يُبجل فيها كل حاكم في تلك البقعة، وكما هو الحال أيضاً من تبجيل بعد الإسلام (القيم المشتركة في «الشاهنامه»، فيمكن التعبير عنها جيداً بأن العديد من الحكام كانوا يوصون بإصدار نسخاً من الأعمال القضائية، وكانت تلك الأعمال الباهظة تُمنح كهدايا دبلوماسية، ومثال على ذلك الهدية التي أعطاها الشاه الشيعي الصفوي طاهماسب (1533-1576) إلى السلطان العثماني سليم الثاني (1566-1574)⁽¹⁾.

يذكر أحد مؤرخي الفن المغولي في طرف المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال أن «المخطوطات المصوّرة، التي كانت ضمن الممتلكات الأثيرة للمغول تضمّنت أعمالاً انتقائية مقصورة على فئة معيّنة، مثل (خمسة) لنظامي» و(ديوان حافظ) و(جولستان وبستان) للسعدي، و(يوسف وزليخة) للجامي، و(بهارستان) و(تحفة الأحرار) و(دواوين) للأنوار وأمير خسرو وأمير شاهي، و(الأخلاق النصيرية)، وإصدار مصوّر لحياة الأولياء (نفحة الأنس)⁽²⁾. يذكر أحد مؤرخي الفن العثماني في الطرف الآخر أن «الباشا كان متحمساً جداً للأدب الفارسي الكلاسيكي، الذي كان ذوقاً شاركه فيه أغلب أعضاء البلاط العثماني. كانت كلّ كتبه المصوّرة بالفارسية: (ديوان النفعي)، و(ليلى والمجنون)، و(ديوان أمير خسرو ديلافي)، و(خمسة نظامي)، و(الشاهنامه)، و(الفلنامه) و(ديوان جمعي)، و(كتاب مجلس العشاق) و(الكلية) للسعدي⁽³⁾. بعبارة أخرى، استُخدمت تلك الرسومات التجسيدية في أدب العالم الممتد من البلقان إلى البنغال كتعبيرات بصرية للأفكار والقيم المذكورة في نصوص النثر والشعر والتاريخ السردي، التي تعدّ أعظم ألوان التصور والتعبير الذاتي في هذه المجتمعات⁽⁴⁾.

(1) *The Shahnama of Shah Tahmasp: The Persian Book of Kings*, New York City: Metropolitan Museum of Art, 2011.

(2) Meera Khare, "The Wine-Cup in Mughal Court Culture: From Hedonism to Kingship," *Medieval History Journal* 8 (2005) 143–188 at 148.

(3) Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington: Indiana University Press, 2013, 52–54.

انظر أيضاً:

Lale Uluç, "Arts of the Book in Sixteenth Century Shiraz," PhD dissertation, New York University, 2000, at 380–527.

(4) Mehnaz Shayesteh Far, "the Impact of the Religion on the Painting and Inscriptions

بعد كلّ ما قيل، يمكننا الآن الانتقال إلى أكثر عنصر توجيهي بخصوص المشكلة التي بين أيدينا؛ الشروط المذكورة التي من خلالها يُفهم الفن التجسدي بوساطة المجموعات الاجتماعية التي مارسها. لذا، نجد أن صديقي بيچ أفشار (1610-1533)، مؤلّف أطروحة عن الشعر الفارسي بعنوان (قانون الصور)، والمصوّر الرسّام كما يحب أن يطلق على نفسه، قد كتب في مقدمة سيرته الذاتية لهذه القصيدة عن الفن:

أخذت مكنونات طمّوحي إلى دنيا الصور

بحثت عن المعنى في قلب الصور

وقلبي الذي عرف فن الصور

الآن يسعى خلف المعنى، لا الصور

وكلما دأبت على رسم الصور

وجدتني أصل إلى المعنى وأتجاوز الصور⁽¹⁾.

بكل بساطة، إن مقولة مؤلّف (قانون الصور)، التي تبقى معاكسة ومضادة لمفهوم الحديث الشريف وتفسيره باعتباره قانوناً شرعياً تفيد بأن التعامل مع الفن

of the Timurid and the Early Safavid Periods," *Central Asiatic Journal* 47 (2003) 250–293.

- (1) Šādiqī Bēg Afshār, *Qānūn-uş-Şuvar* (edited by Yves Porter), in Yves Porter, *Peinture et Arts du Livre: Essai sur la littérature indo-persane*, Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1992, 198–207, at 198–199.

انظر أيضاً:

Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, "Qānūn-uş-Şuvar," *Hunar va Mardum* 90 (1349 sh [1970]) 11–20.

انظر أيضاً:

Šādiq Bēk Afshār, *Qānūn-uş-şuvar* (edited by 'Ādil Qāzīyof), Baku: Farhangistān-i 'Ulūm, 1963.

انظر أيضاً ترجمة الأبيات نفسها:

Martin Bernard Dickson (in Martin Bernard Dickson and Stuart Carey Welch, *the Houghton Shahnameh*, Cambridge: Harvard University Press, 1981, 1:260).

التجسدي أمر له قيمة إيجابية؛ حيث يجد المرء في صناعة وتأمل الصور انتقالاً له من العالم المادي الصوري، وامتلاكاً لفهم المعنى السامي العالي.

إن المفاهيم الحاكمة في هذا الصدد هي ذاتها مفاهيم المزيج الصوفي الفلسفي التسلسلي المبيّن أعلاه (التوازي بين أبيات الجامي عن الحقيقة والعشق المجازي، المبيّنة أعلاه، جليّ وواضح). يفترض كاتب تلك الأبيات، ببساطة، كقاعدة إنسانية وتاريخية حقيقية، أن المزيج الصوفي الفلسفي الذي يعبر عنه بلغته مفهوم ومجرّب بالنسبة إلى جمهوره؛ جمهور الشعر والتصوير. والسبب وراء افتراضه هذا واضح، فهو وجمهوره يتشاركان الحقيقة الإنسانية والتاريخية نفسها. ويتحدث كتاب (فقه الصور) من معيار يحافظ عليه المسلمون ويحتضنونه؛ معيار يكون فيه التصوير الجسدي حقيقةً بعيداً عن مسألة التحريم.

وفي حالة افتراضنا أن النصّ المبيّن أعلاه استثنائي بعض الشيء⁽¹⁾، فإن ألفة المفهوم المعياري للفن التجسدي بوصفها مصدراً للحقيقة واضحة في قول آخر أكثر توضيحاً عن النظرية الفنية في استهلال المجمع الفني المهدي إلى السلطان العثماني أحمد الأول (1603-1617)، والمحفوظ اليوم في متحف قصر توب جابي في إسطنبول.

زينة وزخرفة أكثر الكلمات والأشكال بهجةً وجمالاً، وحلاوة الأناقة والفن، وأكثر النصوص احتشاماً، وأكثر الصور جمالاً من خلف ستار اليقين، ومن قصر الكمال الموهوب للعذارى، وكل هذا الجمال الأخاذ، بكل هذا تأسر القلوب، وتُسحر القلوب وتُفتن.

ولأن مرآة العالم اللامعة طالما تعكس أشكالاً موصوفة وصوراً مرسومة، وطالما كانت تلك المرايا مصدر تأمل الباحثين عن بصيرة التعلّم، فربما بأسرها الزمان ويطلع عليها أثره. وفي هذه الأيام الكثيبة، نعود إلى أسلافنا القدامى العتيقين لاستعراض صور مناسبة للتأمل، ونسرد تعبيراً عن مكنوناتنا.

وفي اختفاء وظهور الجنان الدوّارة، وفي التنوّع الرهيب لأصناف الصور،

(1) Yves Porter, "La forme et la sens: à propos du portrait dans la littérature persane classique," in Christophe Balajé, Claire Kappler and Živa Vesel (editors), *Pand-o Sokhan: Mélanges offerts à Charles-Henri de Fouchécour*, Tehran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995, 219–232.

تلك التأثيرات الغربية والأشكال الرائعة تعبّر عن نفسها؛ في تخيل وتصوير أيّهم يناسب امتلاك علم الحكمة الفلسفية، وباعتبارها وسيلةً لاستكمال تنقيح الأعيان الباحثة عن الأخلاق. بالإضافة إلى أنها تعمل، مؤكداً، على الإسراع من وتيرة التفكير العميق، وتنوير العقول المستنيرة والقلوب الطاهرة للميامين المرتقين الواصلين إلى القمم⁽¹⁾.

جاءت مقدمة مجمع السلطان بمنزلة احتفاء بالتمثيل التجسيدي. ومن جديد، تجد احتشاداً للأسس المعرفية للدين الفلسفي، وليس في هيئة نصّ خطابي يسعى وراء الدفاع عن وجهة نظر فلسفية، أو صوفية، ولكن لمجاهة وجهة نظر عدلية، ولكن في هيئة نصّ يعبّر عن معايير مفترضة وجاهزة لنخبة المسلمين المتعلمين المثقفين في العالم الممتدّ من البلقان إلى البنغال. يكمن مصدر الصور في هذا العالم في اليقين الصافي العالي والكمال، وفيهما يتشكّل المعنى الأفلاطوني الجديد، ويتولّد منه معنى «العذارى» في هذا العالم المادي. العالم الذي نعيش فيه عبارة عن معرض متنوّع للأشكال التي تعبّر عن نفسها بوصفها وسيلةً للتأمّل والتعلّم. ونحن بدورنا نقوم برسم صور لهذه الأشكال للسبب نفسه؛ وذلك لامتلاك، من خلال تخيلاتنا وتصوراتنا، معرفة الحكمة الفلسفية، ووسيلةً لاستكمال تنقيح الأعيان الباحثة عن الأخلاق. الفنّ التجسيدي وسيلة لامتلاك معاني قمّة درجات الرقي.

هناك تناقض بين هذا المعيار والمعيار الآخر المُعبّر عنه بالنيابة عن الخطاب العدلي للنووي على أساس الحديث، ويبدو هذا التناقض صعب التسوية. كما يتعقّد اللغز أكثر وأكثر عندما نكتشف التسوية بين الموقفين اللذين عرضهما اثنان من أبرز معاصري الرسّام الكبير بهزاد (هارات) (المتوفى سنة 1535):

ما أطفه على القلب من رسمه للطير

وكانه طير عيسى الذي نفخ فيه من روحه⁽²⁾

(1) Ahmet Süheyl Ünver, "L'album d'Ahmed Ier," *Annali (Istituto Universitario Orientale di Napoli)*, n.s. 13 (1963) 127–162,

انظر أيضاً:

MS Topkapı Sarayı, Bağdad Köşkü 418, which is reproduced by Ünver at 146 (compare Ünver's French translation at 140–141).

(2) Sayyid Ahmad, in Wheeler M. Thackston, *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden: Brill, 2001, 24–29, at 27;

بإبداع لمسة فرشاته

نفخ من روحه في أشكاله⁽¹⁾.

من خلال تلك الكلمات ألصق منتقدو بهزاد به، ومن دون تردّد، قوةً مثل القوة التي شهدها القرآن بناءً على الاصطفاء الرّباني الذي منحه الربّ لعيسى (انظر أعلاه). والآن، لا يمكن الخروج بإعلان كهذا، ولا حتى فهمه (سواء كانت قراءته حرفية أم مجازية) من دون وعي بالجزء الخاص بقائلي الإعلانين، وجمهور هذا الحديث الذي يخبرنا بأنه ليس المصورون فحسب من لا يستطيعون نفخ الحياة في أعمال أيديهم، ولكنهم سيُعاقبون إلى الأبد لممارستهم أمراً يخصّ الله به نفسه؛ بمعنى أن الرسم التجسّدي في هذا الصدد يُعرف بأنه إشارة إلى النصوص الإنجيلية ذاتها التي يعدّها الخطاب التاريخي معياراً لتحريمها.

ومن ثمّ، اكتسبت رسومات بهزاد قيمةً إضافية، ومعنى أكبر، من خلال استخدام لغة الوحي النبوي، فإذا كنّا جاهلين بلغة القرآن والحديث، فلن نفهم الإشارة والقيمة والمعنى، العناصر التي ثمنها جمهور بهزاد في أعماله. وفي هذا الصدد، يتضح أن اللغة ذاتية الصنع لنصوص الوحي المحمّدي، تُقرأ من خلال مسارين تأويليين متباعدين تماماً ينتج عنهما قيمتان متعاكستان؛ المسار الأوّل يقرأ النص بهدف تحريم التصوير من الناحية التصنيفية، والمسار الثاني يقرأ النص بغرض الاحتفاء بالرسم. كلا المسارين يقرأان النص نفسه، ولكن تختلف القيمة التي تنتجها كلّ قراءة، فإحدهما تنقل القيمة السلبية للتحريم إلى القيمة الإيجابية للاحتفاء، والثانية تفعل العكس تماماً. فكيف يكون كلاهما إسلاميين؟

سادساً، وأخيراً، هناك المسألة التي بدأنا بها هذا الكتاب، مسألة الخمر. فشرب الخمر المصنوع من العنب محرم بإجماع كل المذاهب الفقهية الإسلامية، كما تحرم

انظر أيضاً:

Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herāt (1465–1535), Paris: Flammarion, 2004, 13.

(1) Thackston, *Album Prefaces*, 41–42, at 41; compare Thackston's translation at 42; also the translation of Arnold, *Painting in Islam*, at 36.

شرب ما هو مسكر بناءً على ما جاء في القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾⁽¹⁾. كما جاء في الحديث الشريف: «ما كان كثيره مسكر فقليله حرام» (في وقت مبكرٍ سمح المذهب الحنفي بشرب بعض المشروبات الروحية المستخلصة من مواد أخرى غير العنب بكميات لا تسمح بالسكر، بيد أنه في القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ذهب المذهب الحنفي إلى التحريم الكلي لشرب الخمر)⁽²⁾. يُعدّ «تحريم شرب الخمر»، حسب قول أحد الأئمة بشكلٍ مباشر، «أحد أبرز العلامات في العالم الإسلامي، ولا يمكن تجاهل أثره»⁽³⁾.

وعلى الرغم من ذلك، من ضمن العلامات البارزة في تاريخ المسلمين كان التقويم البديل المُحافظ عليه بشدّة والمكرّر بكثرة للخمر في النصوص غير التشريعية، التي يتمتع فيها الخمر وشربه بمعنى إيجابي ذي قيمةٍ عاليةٍ روحانية؛ بل تأكدت هذه الإيجابية في المجتمع، وذلك من حيث الحضور الأدبي والشرب الفعلي للخمر في المجالس الاجتماعية. ومن ثم، جاء في الكتاب المؤسس للأدبيات

(1) القرآن، سورة المائدة: 90/5.

(2) انظر مناقشات المواقف والآراء المختصة للمذاهب الفقهية بشأن شرب الكحول في:

Najam Haider, "Contesting Intoxication: Early Juristic Debates over the Lawfulness of Alcoholic Beverages," *Islamic Law and Society* 20 (2013) 43–89;

انظر أيضاً:

Najam Haider, *the Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, at 138–186.

للاطلاع على النقاش الذي سمح فيه الإمام أبو حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، بشرب الخمر المصنوع من مواد أخرى غير العنب بكميات لا تسكر (وهي الرؤية نفسها التي كان يدافع عنها بعض صحابة النبي) انظر:

Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān Rāvandī (fl 1202), *Rāḥat-us-Ṣudūr va āyat-us-surūr dar tārikh-i āl-i Saljūq* (edited by Muḥammad Iqbāl), London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1921, 417–418.

(3) A. J. Wensinck, "Wine in Islam," *Muslim World* 18 (1928), 365–373, at 373 (this is a reprinting of the entry on "Khamr," in M. H. Houtsma, A. J. Wensinck, T. W. Arnold, W. Heffning, and E. Lévi-Provençal (editors), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. Brill, 1927, 4:894–897).

الطبية (كتاب مصالِح الأبدان والأنفس) لصاحبه أبي زيد البلخي (849-934)⁽¹⁾ أن المؤلف قال:

أفضل الأشربة، التي استخرج الناس صنعها بتديريهم وعقولهم، الشراب العنبي الرقيق الذي من طبعه الإسكار، وهو أشرفها جوهرأ، وأفضلها تركيبأ، وأكثرها نفعأ، إذا كان تناول بقصد، ومن غير إسراف⁽²⁾.

يتحدث أبو زيد عن الخمر المصنوع من العنب بطبيعة الحال.

منفعة الأجساد إنما هي فيما يفيدها صرحأ وقوة، ومنفعة الأنفس إنما هي فيما يفيدها سروراً ونشاطأ، وهذان الشيطان؛ أعني الصحة والسرور، هما الغاية من مطالب الناس في هذه الدنيا، ولا يجتمعان في شيء من الأطعمة والأشربة إلا في هذا النوع من الشراب، ولاسيما أبدان الناس وذوي الضعف منهم، إذا أخذ منه بقدر، ولم يكن بالإنسان علة تمنعه من شربه.

وهو يُعدّ في باب اكتساب القوة أفضل من اللحم، وذلك لأن اللحم يظهر تأثيره في الأبدان بعد مدة من الزمان، أما هذا الشراب، فإن فعله في تقوية أبدان شاربيه يظهر في وقت شربه على المكان، وذلك كما تجده يحدث في العروق من إدراكها، وفي الألوان من تغييرها، فيستدلّ بذلك على أنه قد تمّ فعله في تلك المدة القصيرة من الزمان. والقوة التي يستفيدها الإنسان الضعيف من شربه هوشية يحسه من ساعته، فهذه منفعته الظاهرة في الأبدان، المساوية لمنفعة اللحم؛ بل الزائدة عليها.

وأما منفعته للأنفس فهي ما يفيدها السرور والنشاط، وذلك شيء خاص له دون ما سواه من الأطعمة والأشربة؛ لأنه ليس شيء منها تتعدى لذته الجسد إلى النفس فيقيدها من فرط السرور والنشاط والأربحية والاهتزاز وغنى النفس ورحب الذراع والتغلي من الهموم والأحزان ما يفيدها هذا الشراب.

(1) On him see W. Montgomery Watt "Abū Zayd Balkhī," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 1.4:399–400.

(2) البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل، مصالِح الأبدان والأنفس، تنقيح محمود المصري، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 2005، ص416.

ومن تلك الفضائل أنه يفعل في قوى النفس أفعالاً عجيبة بإظهاره منها ما لا يرى موجوداً فيها قبل شربه مثل قوى الشجاعة والسخاء، فقد علم أنها من أشرف قوى الإنسان، وإن لم يكن الشراب منه يشجع الإنسان الجبان، ويسخي البخيل. وبزيادته بعد فيما يكون موجوداً فيه منها، مثل قوة الفهم والحفظ والذهن ودراية اللسان وحدة الخواطر، فقد علم أن هذه الفضائل تزيد فيه، إذا بلغ الحال المتوسطة في الشرب، ومن قبل إفضائه إلى السكر.

ومن تلك الفضائل أنه الشيء الذي جعل سبباً لاجتماع المتحايين من الإخوان عليه للمحادثة والمؤانسة، والاجتماع أشهى لذات النفوس إليهم، وهو الأمر المحبب إليهم بالطباع، فأنفسهم تميل إليه في أحوال السراء والضراء ووجود العوائد والنوائب، وإذا اجتمعوا للسرور، فالشراب الذي يفيدهم في مجلس الشراب الاجتماع، ويستديمه إلى انقضائه. فأما الطعام خاصياً كان، مثل الدعوات، أو عامياً، نحو الولائم، فإنه إذا اجتمع جمعٌ من الناس قضوا أوطارهم منه، ولم يكن لهم شراب يجمعهم، تفرقوا عنه سريعاً، وكان همة كل واحد منهم ما وراءه من حاجاته، فلا شيء يجعل الإنصات والتحدث مقبولين وممتعين مثلما يجعل المشاركة في مجالس الشراب. ومعلوم أن الاجتماع إنما يطيب بسماعٍ أو محادثة، فإنه ليس من اللذات شيء يعدلها، وهما تعمّر مجالس الأُنس والسرور، وهما لا يطيبان إلا بالشراب وعاقته، فالشراب هو الذي يعطي فضيلة الاجتماع والمحادثة، وهو الذي يوجب المنادمة، ولا شيء ألدّ وأطيب وأشدّ تمكيناً لأسباب الخصوصية والمفاوضية بين المتحايين من التنادم. وكذلك كان يوجد أخصّ الناس بالملوك الذين يختارونهم للمحادثة، ويقع عليهم اسم الندماء والصحابة، وبذلك يوجد أعزّ الناس على كلِّ من المتأخين نديمه الذي يشاربه⁽¹⁾.

كان يُنظر إلى علوم الطب عند المجتمعات المسلمة قبل الحداثيّة على أنّها علوم الحكمة، أو علوم الحقيقة. فالعلوم الطبيّة هي الحقيقة التي وصل إليها البشر، ليس

(1) البلخي، أبو زيد، مصالِح الأبدان والأنفس، ص 416-418.

انظر تفسير الفقرات في:

David Waines, "Abū Zayd al-Balkhī on the Nature of Forbidden Drink: A Medieval Islamic Controversy," in Manuela Marín and David Waines (editors), *La Alimentación en las Culturas Islámicas*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 111–126, at 115–117.

من خلال نصّ نبويّ، ولكن من خلال الملاحظة المتعلقة بالموضوع وممارسة التجربة، فكان أغلب الأطباء وعلماء الطبيعة فلاسفة أيضاً، وتستمدّ تلك العلوم صحّتها من قدرتها على الإشفاء وتوفير الراحة للأبدان والأنفس. فنظرة أبي زيد البلخي إلى شرب الخمر هي في الحقيقة من جانب شخصٍ مارس العلوم المعرفية التي سمّاها الطبيب الفيلسوف ابن سينا، في كتابه العظيم (القانون في الطب)، فقيل: «قد تبيننا في العلوم الحقيقية أن العلم بالشيء إنّما يحصل من جهة العلم بأسبابه ومبادئه، إن كانت له، وإن لم تكن، فإنما يُتمّم من جهة العلم بعوارضه ولوازمه الذاتية»⁽¹⁾.

بعدما سلّط أبو زيد البلخي الضوء (الذي أَلّف أيضاً العديد من الأعمال عن القرآن الكريم)⁽²⁾ على الخصائص العرضية المصاحبة للنفس بعد شرب الخمر، وبالأخص اعتماداً على ملاحظاتٍ علمية، أعلن المبدأ الشامل الحاكم للخمر بناءً على ملاحظته وتشخيصه، ومفاده «الحكم المتعرض في كل شيء جليل القدر عظيم الخطر لا بدّ وأن يُتناول من سبيل الاقتصاد»⁽³⁾. تُعدّ رؤية أبي زيد حكماً قيماً بشأن الخمر، فهو يستخدم لفظ «حكم» كما جاء في النصوص التشريعية، والمأخوذ من جذر كلمة «حكمة» نفسه (واللفظ «حكيم» نفسه يُطلق على الطبيب والفيلسوف) ووصفةً للاستعمال الاجتماعي للخمر القائم على معيارٍ هادفٍ للحقيقة، الذي يأخذنا إلى حكمٍ يختلف فعلياً عن الحكم الشرعي الذي يقول «ما كان كثيره مسكر فقليله حرام». وبعيداً عن تفرّده بهذا الرأي عن الخمر المستقلّ عن النصوص الشرعية، فإن أبا زيد البلخي يُعدّ من أعلام النصوص الطبيّة؛ حيث أصدر تقييماً

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، القانون في الطب، القاهرة، 1930، ص 25-26.

انظر أيضاً:

Mazhar T. Shah, *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karachi: Naveed Clinic, 1966, 19).

انظر أيضاً:

Jon McGinnis, "Scientifi Methodologies in Medieval Islam," *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003) 307–327, especially at 319–327.

(2) انظر قائمة أعمال أبي زيد البلخي التي جمعها محمود المصري في مقدمته التنقيحية لكتاب أبي زيد البلخي، مصالِح الأبدان والأنفس، 80-84.

(3) البلخي، أبو زيد، مصالِح الأبدان والأنفس، ص 420.

انظر أيضاً:

Waines, "Abū Zayd alBalkhī on the Nature of Forbidden Drink," 118.

لمنافع ومضار الخمر بعيداً عن النصوص التشريعية، التي جاءت أخيراً في ما سيُعدّ لاحقاً أحد أهم النصوص الطبية باللغة الفارسية (زخيرة الخوارزماهي) الذي ألفه سيد إسماعيل بن حسين الجرجاني (1043-1137)⁽¹⁾. كما أن مبدأ أبي زيد كان، بكل تأكيد، حكماً ذا قيمة شاركه إياه الطبيب الفيلسوف، ابن سينا، الذي شرب الخمر في صحبة حسنة، بينما لم يكن طرفاً في أزمة التعرف على الله. ولكونه تلميذاً لابن سينا، يقول أبو إسحاق الجوزجاني في سيرته عن أستاذه العظيم:

«وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبتين، وكان يقرأ غيري من القانون نوبتين، فإذا فرغنا، حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وعُي مجلس الشراب بالآته، وكنا نشتغل به»⁽²⁾.

الجدير بالذكر، في هذه المناسبة، أن الأعمال المدروسة قبل جلسات الخمر الليلية هذه، ولاسيما (الشفاء) و(القانون) لابن سينا، ستصبح أكثر الأعمال تأثيراً، بالترتيب نفسه، في علوم الفيزياء والميتافيزيقا والطب، وذلك في القرون المتعاقبة من تاريخ مجتمعات المسلمين.

(1) انظر صور طبق الأصل من النص المحفوظ في مكتبة مجلس الشورى في إيران:

Sayyid Ismā'īl Jurjānī, *Zakhīrah-i Khwārazmshāhī: chāp-i aksī az rū-yi nushkhahā'ī khaṭṭī*, (prepared by Sa'īdī Sīrjānī), Tehran: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 2535 *shāhī* [1976], 146–152; and Sayyid Ismā'īl Jurjānī, *Zakhīrah-i Khwārazmshāhī* (edited by Muhāmmad Rizā Muḥarrīrī), Tehran: Farhangistān-i 'Ulūm-i Pizīshkī, 1382 *sh* [2003], 3:91–106.

ربما ينبع التأثير المتواصل لهذا العمل من حقيقة أنه بعد ثمانئة عام من تأليفه، وفي عصر الطباعة الحديث، تمت ترجمته إلى اللغة الأردية بتوصية من أهم ناشر تجاري في القرن التاسع عشر في شمال الهند، لجذب قدر أكبر من القراء (ولصالح مونشي، افتراضاً). انظر: Seema Alavi, *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600–1900*, New Delhi: Permanent Black, 2008, 207–214.

انظر أيضاً:

Ulrike Stark, *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*, Ranikhet: Permanent Black, 2008.

(2) William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany: State University of New York Press, 1974, 54 (compare Gohlman's translation at 55).

التقييم الإيجابي لشرب الخمر، من المؤكّد، واضح وجلي في تاريخ النصوص الشعرية لمجتمعات المسلمين، التي تأتي في هيئة خطاب يُعدّ هو الأسى في التعبير الذاتي البشري والتواصل الاجتماعي؛ حيث جسّد الخمر الصورة المتميزة والحيوية لأعمق تجربة لمعنى الوجود الإنساني فيما يتعلّق بالربّ. سعياً وراء فهم التقويم المتناقض للخمر في الخطابات الأدبية والشعرية، بالترتيب نفسه، فإن الميل من جانب المحللين الجدد يكون للإصرار على فهم صورة الخمر في الخطاب الأدبي للإسلام من ناحية مجازية بحتة. ولأسبابٍ مجهولة، يتجاهل هذا الميل الممارسة المنتشرة بشدة لشرب الخمر المصنوع من العنب كسمة متواصلة وقياسية في تاريخ مجتمعات المسلمين (كما ذكر البلخي أعلاه، وكما فعل ابن سينا وتلاميذه)؛ إذ يكون الإطار المثالي لشرب الخمر في مجلسٍ للأصحاب بصحبة الشعر والموسيقا. تمّ شرب الخمر المصنوع من العنب في مجالس اجتماعية من دون حرج، وبكل صراحة، في العديد من لغات الحضارة الإسلامية في هيئة «مجالس الشرب»، التي من المؤكّد لا يشرب فيها المشاركون كلهم الخمر بناءً على تعليمات الطبيب.

ونظراً لأن المسلمين لم يكتبوا شعراً عن الخمر؛ بل شربوا الخمر وكتبوا الشعر سويّاً في المجالس الاجتماعية نفسها كجزء من ممارسة تغذية الروح والعقل، فمن الصعب أن يُعقل استبعاد الشعر المكتوب في الخمر بوصفه رمزيةً بحتة منفصلاً عن الواقع المادي. كان شرب الخمر ممارسة جماعية ثابتة (إن جاز القول، كان يُمارس في مجالس اجتماعية كبرى للأصحاب والقرناء، ولكن ليس بنيةً خبيثة، ولا في خفاء كامل، ولا من ناحية عامة كذلك)، فإنه من الصعب أيضاً أن يُعقل بأن أصحابه كانوا يعدّونه انهماكاً صريحاً واضحاً لتعاليم الله الذين يحيون لعبادته؛ لم يكن شرب الخمر المحرّم بنصّ القرآن المجاز الروحاني الوحيد لشرب الخمر لدى المسلمين؛ بل أيضاً أكثر ممارسة اجتماعية مجازية لدى المسلمين⁽¹⁾، فهل من الجائز أن يُسَمّى هذا «إسلامياً؟»⁽²⁾.

(1) للتعرف على ثقافة شرب الخمر في المجالس الاجتماعية في البلاط الملكي والتجمعات الخاصة، انظر الدراسة الفنية ذات الوصف الكثيف الآتية:

Halil İnalçık, *Has-bağçede 'ayş u tarab: nedimler, şairler, mutribler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kultur Yayınları, 2010.

(2) لا يجوز التأكيد المبالغ فيه على أننا نشير هنا إلى أن الأمر لا يشتمل فحسب على المشروبات الكحولية المصنوعة من مواد أخرى بخلاف العنب والتمر، التي كانت محرمة في رأي أقلية تتبع المذهب الحنفي وتبعها أهل السنة الأتراك، ولكن أشير بدقة إلى الخمر المصنوع من العنب، الذي يأتي تحريمه في النصوص التشريعية جلياً.

أكثر الأعمال تأثيراً، وأكثرها طباعةً وقراءةً ودراسةً، في النظرية السياسية و«الحكمة العملية» في التاريخ الإسلامي حتى العصر الحديث، هو كتاب (الأخلاق) للفيلسوف وعالم الفلك ورجل الدولة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة 1274)، ذلك الكتاب ذائع الصيت، ذو المكانة النموذجية النقلية، كونه كتاباً عن المعايير الاجتماعية والمثاليات في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال (مذكور أعلاه في قائمة الأعمال المصورة القياسية)، ويتضمن فصلاً مخصصاً كلياً لأداب شراب الخمر، وفي ذلك تطبيع للممارسة نفسها. يقول الطوسي في سطره الأخير: قد يسكر الكريم، لكن لا يسرف.

عندما يدخل أحدهم مجلس خمر... لا يشرب حتى يسكر... وإذا كان أحدهم سريع السكر، فليشرب قليلاً، أو يخفف، أو فليترك الصحبة مبكراً. فلا يُدع مشاركاً في أحاديث السكارى، ولا يشغلن نفسه بالتأمل بينهم. ولكن، إذا تأتى الأمر إلى الخلاف، فليمنعهم من العراك، وإذا غلبه القيء، فليكتمها في نفسه بينهم بطريقة لا تُحسب عليه، أو فليخرجن بغير تأخير، وليتقياً ثم يعود إلى الصحبة⁽¹⁾.

والطوسي هنا لا يمنع المسلمين من الشرب؛ بل يخبرهم بالطريقة الصحيحة للشرب عملياً واجتماعياً.

إن هناك أخلاقاً (كما في عنوان كتاب الطوسي) للشرب، وإن الشرب عنصر داخل منظومة متداخلة ومتكاملة، وروح الوجود الإسلامي هو ما عبر عنه شعر الشيرازي كما يتنا أعلاه. وأي شكوك حيال شعر الشيرازي وفهم جمهوره له فيما يخص شرب الخمر، فعلياً أو مجازياً، كانت تُزال بإيجاز باللجوء إلى الدليل المادي المتمثل في كأس الخمر (وهناك منه الكثير) في هارات، في (1461-1462)، المنقوشة عليه الغزل الآتي من ديوان حافظ:

أمتع من الإمتاع، ومن صحبة الأصحاب، ومن الجنة والربيع،

فماذا هناك؟

أين الساقى؟ قل: ماذا تنتظر؟ أينه؟

فكل لحظة سعادة تأتيك خذها

فلا أحد يعلم في النهاية ماذا هناك

(1) الطوسي، أخلاق النصيري، ص 234-235.

الحياة مربوطة بشعرة، مد يدك وخذها
عالج أحزانك، فما دون حزن العالم ماذا هناك؟
معنى ماء الحياة وجنة إرم
إلا غدير وخرم عذب، فماذا هناك؟
المتقشف والشارب كلاهما واحد
إذا أعطيناها قلوبنا، فمن ستختار، وماذا هناك؟
ماذا تعرف تلك القبة الصامته عن السر خلف الحجاب؟
أٍ يا مدّع! تجادل حارس الستار، ماذا هناك؟
إذا لم يُعاقب القاسي والخائن على فعلته
فما فائدة رحمة الرب، ماذا هناك؟
يريد الزاهد أن يشرب من نافورة الفردوس،
ويريد حافظ أن يشرب من الخمر
فهل يقبل حكم الله الاثنين؟ فلننظر ماذا هناك⁽¹⁾.

يعود كأس الخمر هذا (والمحفوظ في متحف فيكتوريا وألبرت في لندن) إلى هارات في عهد السلطان حسين ميرزا بايقرا (1470-1506)، الذي كان راعياً لنهضة ثقافية عظيمة تضمنت الفيلسوف والشاعر والمتصوّف، الجعمي (المترجم الكبير لأفكار ابن عربي إلى الفارسية)، والرسّام الشبيه بالمسيح عيسى، بهزاد، والذي اكتسب مكانة الأمير المثالي في الخيال التاريخي في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، والذي كتب عنه الإمبراطور

(1) حافظ، ديوان حافظ، الغزلية 66.

انظر:

Assadullah Souren Melikian-Chirvani, *Islamic Metalwork from the Iranian World: 8th-18th Centuries*, London: Her Majesty's Stationery Office, 1982, 248–250 (item number 109);

انظر أيضاً:

Linda Komaroff *The Golden Disk of Heaven: Metalwork of Timurid Iran*, Cosa Mesa: Mazda Publishers, 1992, 156–158.

المغولي بابور في سيرته الذاتية: «في الأربعين عاماً تقريباً، التي كان فيها ملكاً بخراسان، لم يمرّ يوم لم يشرب فيه الخمر بعد صلاة الظهر، ولكنه لم يشرب صباحاً أبداً، وكان الأمر كذلك مع أنجاله، وكل عسكره ورجاله»⁽¹⁾. (يبدو أن حسين بايقرا، في هذا الشأن، كان متقدماً بمقدار خطوة واحدة على حاكم شمال إيران كيكافوس بن إسكندر، الذي قال في «القابوسنامه»: «ابدأ شرابك بعد صلاة الظهر»⁽²⁾). تمثل أبيات الشيرازي المنقوشة تقويماً أخلاقياً وفكرياً ووجودياً لشرب الخمر؛ إذ يكتسب شرب الخمر قيمةً إيجابية من خلال الدعوة الجدلية لعناصر العالم النصي للوحي المحمدي: «من وراء حجاب» كما جاء في سورة الشورى (42: 51) التي تقول لنا أن الله يكلم الإنسان من وراء حجاب، و«الكوثر» وعلاقته بالقرآن الكريم كما جاء في سورة الكوثر (108: 1)⁽³⁾، و«جنة إرم» كما

(1) Zahiruddin Muhammad Babur Mirza, *Bāburnāma (Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation)* (Turkish transcription, Persian edition and English translation by Wheeler M. Thackston Jr.), Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993, 2:340–341 (I have reproduced Thackston's transliteration of the Chaghatay Turkish; compare Thackston's translation).

(2) Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr b. Ziyār, *Qābūs-nāmah* (edited by Sa'īd Naftsi), Tehran: Maṭba'-'i Majlis, 1313 sh [1934], 48; compare the translation in Kai Kā'ūs ibn Iskandar, *Prince of Gurgān, A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma* (translated by Reuben Levy), London: Cresset Press, 1951, 59.

للاطلاع على أخلاقيات شرب الخمر، انظر أعمال الوزير السلجوقي ومؤسس المدرسة النظامية الكبرى في بغداد؛ حيث درس الغزالي:

Nizām-ul-Mulk, *Siyāsatnāmah*, Tehran: Kitābfurūsh-i Ṭahūrī, 1334 sh [1955], 128–129 (translated as *Th Book of Government or Rules for Kings: Th Siyāsāt-nāma or Siyar al-Mulūk of Nizām-ul-Mulk* (translated by Hubert Drake), New Haven: Yale University Press, 1960, 122–123); as well that of his successor, Rāvandī, *Rāḥat-uṣ-Ṣudūr*, 416–427.

(3) كلمة «الكوثر»، التي نقلتها، هي الهدية التي منحها الله للنبي محمد، والكوثر ليس نافورة، ولا مسبح، ولا حوض، ولا نهر في الجنة. انظر:

Horovitz and L. Gardet, "Kawthar," in E. van Donzli, B. Lewis and Ch. Pellat (editors), *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). Volume IV, Leiden: E. J. Brill, 1978, 4:805–806.

جاء في سورة الفجر (89: 6)⁽¹⁾ وعبارة «رحمة الله» المستخدمة بوفرة في القرآن. يختتم الغزل المذكور بعبارته تبقى في صالح من يرى أن حكم الله باق، إما في حافظٍ والخمر، وإما في الزهد والامتناع عن الشهوات، وإما لا شيء منهما، وإما كلاهما (يقول الربّ في الأخير: «ولو أعطينا قلبنا ... إلى أي مفاتن؟ أين المفر؟ وماذا هناك؟»). مثله مثل كل العناصر (الباقية) الأخرى المصنوعة بوساطة المسلمين ولأجلهم⁽²⁾، يُعدُّ كأس الخمر المذكور دليلاً على مكانة الخمر بصورةً جماليةً وأخلاقيةً أكبر، من حيث دلالاته، من مجرد اختزاله في موقف الوحي الإسلامي منه، وكذلك باعتباره أداةً للكشف عن حقيقة ممارسة شرب الخمر داخل بيئة اجتماعية واعية بكل تلك القيم التي تبدو متضاربة⁽³⁾. هل يمكن النظر إلى تلك القيم والممارسات والأداة التي تجسدهما في إطار وصف «إسلامي»؟

(1) «إرم ذات العماد»، كما جاء في القرآن في سورة الفجر (89: 7): هم قوم فاسدون دمرهم الله. أشيع فيما بعد أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون مدينة إرم، والتي كانت معروفة بجنانها المذهلة. صارت عبارة «جنة إرم» مثلاً في الشعر الفارسي والعثماني والأردني. الجدير بالذكر أن المدينة التي عاش وكتب فيها حافظ الشيرازي نفسه أشعاره تتمتع حتى هذا اليوم بحديقة (جنة) شهيرة بُنيت في القرن الثامن عشر واسمها «جنة إرم».

(2) انظر، على سبيل المثال، كأس الخمر من القرن السادس عشر والمحفوظ في معرض فرير في واشنطن (العنصر رقم ف، 1954، 115)، المنقوش عليه أبياتٌ مشابهة من غزليةٍ أخرى للشيرازي: نحن والخمر والزاهدون الأتقياء فلتر لمن تكون وجهة المحبوب. حافظ الشيرازي، ديوان حافظ، الغزلية رقم 115. انظر أيضاً العناصر أرقام 165 و167 في:

Melikian-Chirvani, *Islamic Metalwork from the Iranian World*, 350–353.

وللاطلاع أكثر على حافظ الشيرازي في الفنون التصويرية، انظر المقال المهم في: Priscilla Soucek, "Interpreting the *ghazals* of Hafi," *Res: Anthropology and Aesthetics* 43 (2003) 146–163.

(3) لقراءةٍ ميثاقيةٍ ورمزيةٍ جادة لهذا الغزل، الذي لا إشارة فيه إلى نقشها على كأس الخمر؛ بل تسخر من احتمال استخدامها كإشارةٍ للخمر الملموس، قد يفهم القراء الحرفيون المبتدئون (وربما الغبيون، إن لم يكونوا كذلك) أن الشاعر كان يتحدث عن الخمر وتيار حافظ الشيرازي بدلاً من الخمر، والتيار والحواري الروحاني للخلق المتجدد أبداً. انظر:

James Morris, "Transfuring Love: Perspective Shift and the Contextualization of Experience in the *Ghazals* of Hafi," in Leonard Lewisohn (editor), *Hafi and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London: I. B. Tauris, 2010, 227–250, at 242.

كان شرب الخمر، من ثمّ، مثل إنتاج الرسم التجسيدي كما ناقشنا ذلك، محرماً في الخطاب التشريعي، ولكنه يحمل قيمة إيجابية في الخطاب غير التشريعي، ولاسيما بين الصفوة الاجتماعية والسياسية التي أسست وأمنت أسس الدولة والمؤسسات التشريعية التي نظمت المجتمع. وعليه، يقول الإمبراطور المغولي بابور، في سيرته الذاتية عن كفاحه الحياتي مع الخمر⁽¹⁾، كانت العطايا الدبلوماسية للشاه الصفوي عباس للإمبراطور المغولي العظيم جيهانجير تتضمن خمراً ممتازاً⁽²⁾، والسلطان العثماني إبراهيم، المعروف باسم «السكر»⁽³⁾، كان معروفاً عنه قيامه بغزو جزيرة قبرص الغنية بنبته الكرمة، تحقيقاً لرغبته في إرضاء حاجته. يذكر بابور أيضاً أن ابن عمه بايسنجر، الذي وصفه بأنه «أمير رحيم ذو قلب طيب»، يقول في حقه أنه كان «مولعاً بشدة بالخمر، وعندما لا يكون شارباً فإنه يصلي»⁽³⁾.

يصف الرحالة العثماني الشهير أوليا جلبي أن مقابله الأولى مع السلطان العثماني مراد الرابع كانت في مجلس سلطاني فيه الخمر (امتنع أوليا عن شربه) أنهته صلاة الظهر، وتلك الصلاة تلاوة للقرآن⁽⁴⁾. ما كتبه رودى ماتي عن إيران الصفوية ينطبق على العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، قال: «الخمر ... يرينا التناقض الجوهري للمادة، التي، على الرغم من تحريمها، أدت دوراً مهماً في المجتمع وممارساته وتقاليده»⁽⁵⁾.

في هذا السياق التاريخي الواسع لاعتياد شرب الخمر ضمن أساليب حياة المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، أودّ الإشارة إلى ثلاثة عناصر مادية مفيدة جداً في مساعدتنا في تشخيص العلاقة التأسيسية الثنائية بين الخمر والإسلام في التاريخ. هذه الكؤوس الثلاثة المخصصة للخمر، التي تعود ملكيتها إلى الإمبراطور المغولي جيهانجير، أو صافها كالأتي: كأس خمر رمادي صنّع لجيهانجير

(1) Anna Malecka, "The Muslim Bon Vivant: Drinking Customs of Bābur, the Emperor of Hindustan," *Der Islam* 78 (2001) 310–327.

(2) Rudi Mattee, *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500–1900*, Princeton: Princeton University Press, 2005, 67.

(3) Babur, *Bāburnāma*, 140–141.

(4) Robert Dankof (with an afterword by Gottfried Hagen), *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden: Brill, 2006, 35–41.

(5) Mattee, *Th Pursuit of Pleasure*, 67.

عام (1608/1607)، وكأس خمر أخضر صُنِع له عام (1614/1613)، وكأس خمر أبيض حصل عليه في العام نفسه، والذي كان من قبل يعود إلى المتجرع العظيم، عالم الفلك والرياضيات التيموري، السلطان ألوج بيغ (1394-1494)، الذي مازال مرصده ومدرسته قائمين في سمرقند، وكان أبوه شاروخ لا يشرب الخمر.

أول تلك العناصر كأس محفوظ اليوم في متحف بروكلين في نيويورك، مكتوب على شفته عبارة شهيرة «كأس خمر ملك الزمان» ومزركش بالنقش الآتي:

باسم عظمته، الخاقان الأكبر، ملك ملوك العالم، ظلّ الربّ على الأرض،
ودرّج الخلفاء والأباطرة، وشمس السلطنة وحكم العالم، وقمر جنان العدل
والبهجة، أبو المظفر الشاه ابن أكبر الشاه نور الدين جهانجير محمد، الإمبراطور
والمحارب المسلم⁽¹⁾.

يقول النقش على الكأس الأخضر عام (1614/1613) (المحفوظ اليوم في متحف فيكتوريا وألبرت):

باسم إمبراطور العالم (جهانجير) الذي وضع النظام

الذي بنور عدله أضاء العالم بأسره

الذي من انعكاس كأس خمره البلخشي

يبدو الكأس الكريم وكأنه مصنوع من الياقوت⁽²⁾.

يقول النقش على شفة كأس خمر جهانجير، الذي كان يعود من قبله إلى ألوج بيغ (المحفوظ اليوم ضمن المجموعة الكالوستية في لشبونة، انظر الشكل 1):

الله أكبر! ملك الأراضين السبعة، إمبراطور الأباطرة الذي ينشر العدل!

عالم الأمور ما ظهر منها وما بطن، أبو المظفر نور الدين جهانجير

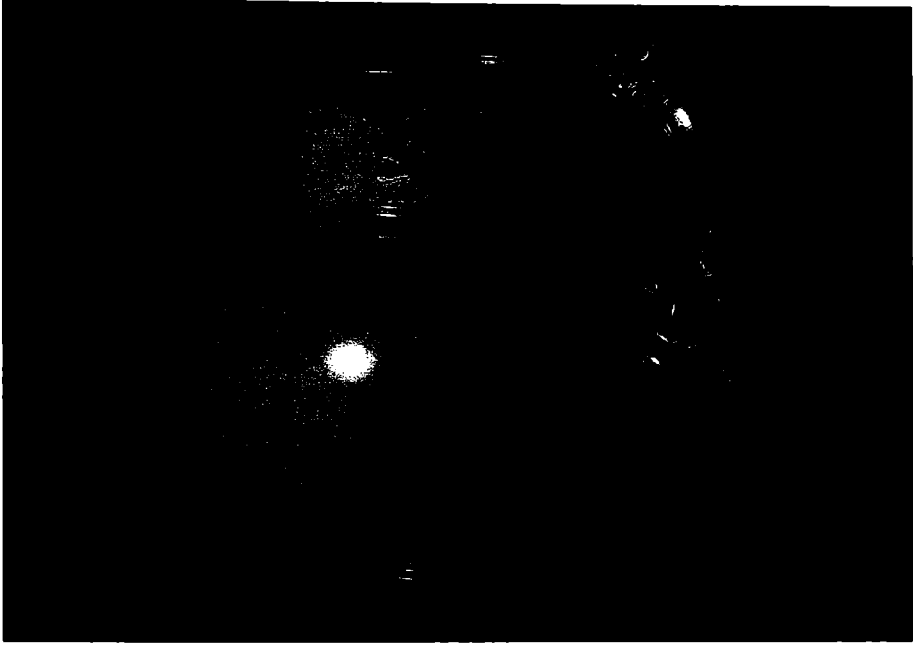
الملك ابن أكبر، الملك والمحارب الراشد⁽³⁾.

(1) A. S. Melikian-Chirvani, "Sa'īda-ye Gīlānī and the Iranian Style Jades of Hindustan," *Bulletin of the Asia Institute*, n.s. 13 (1999) 83–140, at 92.

تشير عبارة «درّج الدرّج» إلى التتابع؛ هذا لأن درج المنبر في المسجد يرمز إلى مقعد الخليفة الآتي.

(2) Melikian-Chirvani, "Sa'īda-ye Gīlānī and the Iranian Style Jades of Hindustan," 96.

(3) Melikian-Chirvani, "Sa'īda-ye Gīlānī and the Iranian Style Jades of Hindustan," 107.



الشكل 1: كأس خمر صُنِع في سمرقند لعالم الفلك والرياضيات التيموري، السلطان ألوج بيغ (1394-1446)، الذي وصل إلى يد الإمبراطور المغولي جهانجير عام (1613)، وحمل النقش الآتي على شفته: «الله أكبر! ملك الأراضين السبعة، إمبراطور الأباطرة الذي ينشر العدل! عالم الأمور ما ظهر منها وما بطن، أبو المظفر نور الدين جهانجير، الملك، ابن أكبر، الملك، والمحارب الراشد» (هدية، متحف كالوست جولينكيان، لشبونة).

إضافة إلى المدى المحدود الذي تُعدّ فيه كؤوس الخمر أمور لها علاقة بالحكم في التاريخ الإسلامي⁽¹⁾، هناك ميل لفهمها إشاراتٍ أدبيةٍ بحثة للصورة ما قبل الإسلامية لكأس خمر كاي خسرو، التي احتفى بها الملك الإيراني الأسطوري في «الشاهنامه»، والتي ارتبطت أيضاً بملكٍ أسطوريٍّ آخر، جمشيد، المعروف بأول صانعٍ للخمر⁽²⁾. تتعدى النقوش على كؤوس خمر جهانجير، على الرغم من هذا، القيمة ما قبل الإسلامية، لترسم مفهوماً للحكم الشرعي بتفسيرٍ إسلاميٍ بارز؛ أي البيان بالحكم

(1) لم تُدرس كؤوس خمر الأباطرة المغوليين، على حدٍ علمي، كعناصر تعريفية للحكم.

(2) Mahmoud Omidasalar, "Jamšid. ii. Jamšid in Persian Literature," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopedia Iranica Foundation, 1982–14.5:522–528.

الشرعي. وجب القول: مصنوع بوساطة النظام السياسي والاجتماعي الذي حكم شريحة أكبر من المسلمين أكثر من أي شيء آخر في العالم. المدهش أن النقش الثالث يبدأ بالافتتاح الإسلامي الأصيل «الله أكبر»، وهو التعظيم لله نفسه الذي يظهر أربع مرات على وعاء خمرٍ آخر صنّع لجهانجير عام (1618/1619)⁽¹⁾.

ومن ثمّ، تعلن كؤوس خمر الإمبراطور المغولي العظيم صراحةً عن إخلاص الإمبراطور لربّ الإسلام. يربط كأس الخمر العائد إلى عام (1607/1608) صراحةً بين حكم جهانجير والخلافة (خلافة النبي محمد)، إن لم تكن خلافة الله على الأرض⁽²⁾. عنصران يصنّفان جهانجير غازياً -محارباً- يحارب من أجل المسلمين، ومستعداً للتضحية بحياته في سبيل الإسلام (ولهذا الغرض استخدمت كلمة «المحارب الراشد») - وهو تصنيف ذاتي يظهر جلياً على العملات التي صاغها الأباطرة المغوليون. والشروط الأساسية التي يصعد بها الإمبراطور إلى الحكم تكمن في تحقيق المهمة السياسية لناشر العدل والنظام، وهي أساساً السمات المؤكدة للحكم الشرعي التي وضعها الطوسي في كتابه (الأخلاق)، وهو الكتاب الذي عدّه المؤرّخ مظفر علّام النصّ الجوهري للفكر السياسي المغولي⁽³⁾.

تشبه هذه المقومات الأساسية للإمبراطور في العالم النقش على كأس الخمر المحفوظ في متحف فيكتوريا وألبيرت؛ إذ يجد العالم النظام، ويستنير بعدل الإمبراطور (خليفة الرسول)، وكذلك يجد الكأس النور من فيض الخمر. الإمبراطور كالخمر، وهو أيضاً الخليفة والغازي. والواضح الجلي في هذه النقوش لغة المفهوم المعرفي للمزيج الصوفي الفلسفي، ومن ثمّ يُعدّ الإمبراطور، من وجهة نظر صوفية خالصة، تجسيداً للأمر الإلهي على الأرض، وكذلك في التعبير السهروردي، فإن عدله ينير العالم. وفوق هذا كلّّه، هو عالم الأمور ما ظهر منها وما بطن، وهو أيضاً، بمعنى آخر، العالم بالحقائق الظاهرة والخفية للفكر الصوفي والفلسفي (هذا مفهوم معياري يعبر عن الخطاب السياسي المغولي: على سبيل المثال: جد جهانجير، الإمبراطور المغولي هومايون، الملقّب بـ«جامع السلطنات الحقيقية والمجازية»)⁽⁴⁾.

(1) Melikian-Chirvani, "Sa'īda-ye Gilānī and the Iranian Style Jades of Hindustan," 104.

(2) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 4-23.

(3) Alam, *The Languages of Political Islam in India*, 46-69.

(4) Amir Arjomand, "Legitimacy and Political Organization," in Robert Irwin (editor),

إن التدبير الذي تستحضره كؤوس خمر جهانجير يعزّز ويؤكّد لغةً معقدة لتصور معنى الوجود والنظام السياسي، ويمكن قراءته فحسب باعتباره شهادة بليغة للدرجة العميقة التي تعكس إدراك الناس داخل المجتمع، الذي جاءت فيه هذه النقوش موضحة لمعناها. وبمعنى آخر، إن لغة النقوش على كؤوس الخمر مألوفة وقياسية، ومن المؤكّد يبدو الطراز الإسلامي واضحاً على تلك الكؤوس، التي تعود ملكيتها إلى الإمبراطور المغولي؛ حيث نُقشت لتبرز معنى أساسياً ومعروفاً من حيث الإشارات والقيم المستقاة صراحةً من الدين الإسلامي، والوحي المحمدي أيضاً. وبحلول الطابع الإسلامي، تعبر تلك النقوش عن الإسلام كذلك، وكأنها تقول: «نحن نتضمّن معنى يُفهم من خلال الإسلام»، أو «نحن نتمتع بمعنى إسلامي»، ومن ثمّ، كؤوس الخمر تلك لها نصيب في تأسيس معنى الإسلام.

ثمّة تفسير آخر لتلك الدينامية، وهو أن جهانجير صاغ العديد من العملات التي تحمل صورته ممسكاً كأس خمر (انظر الشكل 2)⁽¹⁾. في هذه الصورة يمسك جهانجير كتاباً في اليد الأخرى، تُرى ماذا كان هذا الكتاب؟ من الناحية التاريخية، هناك إجراءان عامّان أساسيان، يؤكّد الحاكم من خلالهما شرعية حكمه للمسلمين: الإجراء الأول يتمثل في خطب الجمعة التي تُتلى باسم الحاكم الشرعي، والثاني هو صياغة العملات المستخدمة وصكّها رسمياً في المعاملات المالية باسم الحاكم الشرعي. يُعدّ صولجان جهانجير الذهبي (مثال: ناچ آخر يبدو رسمه على غلاف هذا الكتاب) داعماً واضحاً جليّاً لكأس الخمر من الناحية الدلالية والرمزية، كما يُعدّ رمزاً للنظام الإسلامي. وبشكل واضح، بالنسبة إلى جهانجير، هناك تناغم

The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 225–273, at 269–270.

للاطلاع على مثال آخر لمنح جهانجير نفسه لقب «رحمة الله، إمبراطور الصورة والمعنى»، انظر النقش على اللوحات العليا في الرسم المصقّر المعروف باسم «جهانجير مفضلاً الشيخ على الملوك».

(Freer Gallery of Art, Washington, D.C, F42.15), http://www.asia.si.edu/collections/edan/object.cfm?q=fsq_F1942.15a.

(1) Andrew V. Liddle, *Coins of Jahangir: Creations of a Numismatist*, New Delhi: Manohar, 2013, 61–63.

بين كأس جهانجير وتصوّر معنى الإسلام: هل يسمح لنا تصورنا لمعنى الإسلام بفهم هذا التناغم؟⁽¹⁾.



الشكل 2: عملة ذهبية صكّها الإمبراطور المغولي جهانجير عام (1611م/1020هـ) لتخليد الذكرى السادسة لتوليّه الحكم. يظهر على العملة جهانجير ممسكاً كأس خمر في يدٍ واحدة، وفي الأخرى كتاباً. (أمانة المتحف البريطاني، حقوق النشر محفوظة)

في معالجة مسألة كيفية تصوّر الإسلام وحدةً في ظلّ التنوع، يكمن الغرض من طرح وتوضيح الأسئلة الستة النموذجية السابقة في ثلاثة أسباب؛ الأول جعل القارئ

(1) كما أشار ويلفريد كانتويل سميث: «هذا ما استطاع الهندوس رؤيته من خلال كونهم هندوساً، وهذا أمر مذهل. وحتى يصبح بإمكاننا رؤيته أيضاً، فإننا، حتى هذه اللحظة، لم نفهم القيمة الدينية لحياته». انظر:

يفهم أننا حينما نشير إلى الإسلام، فإننا لا نتحدث حقيقةً بكثرة عن تصور الوحدة في وجه التنوع؛ بل عن تصور الوحدة في وجه التناقض الصريح. كما أنّ الاهتمام التشخيصي اللازم ضروري للنطاق الواسع، والمغزى الفعلي لظاهرة التناقض الداخلي مع تركيب الإنسان وظاهرة الإسلام التاريخية. وبطبيعة الحال، إنني لا أقول إن الظواهر الإنسانية والتاريخية الأخرى لا تتسم بالتناقض؛ بل إنني أشير إلى التناقض في وضع تصورٍ للإسلام قد يثبت فعاليته في دراسة الظواهر الأخرى المتناقضة على المقياس نفسه، أو أقل.

ثانياً، كانت إعادة توجيه الفهم التاريخي للقارئ قصد إدراك حقيقة أن تلك الادعاءات المتناقضة من قبل المسلمين بشأن التركيب المعياري للإسلام كانت محض ادعاءات بالفعل، لا على الهامش الاجتماعي والسياسي والفكري لخطابات المسلمين بشأن الإسلام؛ بل في قلب خطابات المسلمين من الناحية الاجتماعية والسياسية للإسلام، ومن ثمّ لا يمكن الاعتداد بالإصرار العكسي على أن بعض تلك الادعاءات الإلزامية (كالقانون الشرعي) تمتلك نوعاً ما قدرأ أكبر من المعيارية في تكوين الإسلام أكثر من الآخرين (كالمزيج الصوفي الفلسفي).

ثالثاً، أن تُزرع البذرة في رأس القارئ بأنّ تلك التناقضات لا يمكن فهمها عقلاً على ما هي عليه بشكل عام، من خلال فصلها، كاختلافات بين العوالم الدينية والثقافية (أو الدينية والعلمانية) لشيءٍ يُدعى الإسلام؛ حيث يتمتع الإسلام داخلياً بمساحة دينية واضحة ذاتياً، بعد ذلك كلّه، هل تُعدّ كأس خمر جهانجير عنصراً إسلامياً، أو ثقافياً، أو علمانياً؟ في الواقع، أقول إن تلك التناقضات تطالب (تطلب وتتطلب بالطبع) وقفةً مؤقتةً لتصنيفات التمييز لتصور الإسلام، بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية، على أسسٍ جديدة، تخطّط بشكلٍ مجدٍ لمضمون النطاق الواسع، وطبيعة الادعاءات المعيارية المتناقضة في التاريخ، على يد المسلمين، بشأن مفهوم الإسلام.

يتوجب التأكيد على أن الأمثلة الموضحة في الأسئلة الستة السابقة ليست بالهينة، ولا الهامشية؛ بل تسلّط الضوء على ظواهر تاريخية كانت، ولمدة زمنية طويلة، محورية، وتغطي مساحة مكانية وجغرافية وديمقراطية كبرى للمجتمعات الإسلامية. وبصورة نموذجية، كانت الأفكار والقيم والسلوكات المبينة أعلاه كافةً، في الفترة العصبية (من 1350 إلى 1850)، متوطنة في المجتمعات التي عاشت في المساحة الشاسعة الممتدة

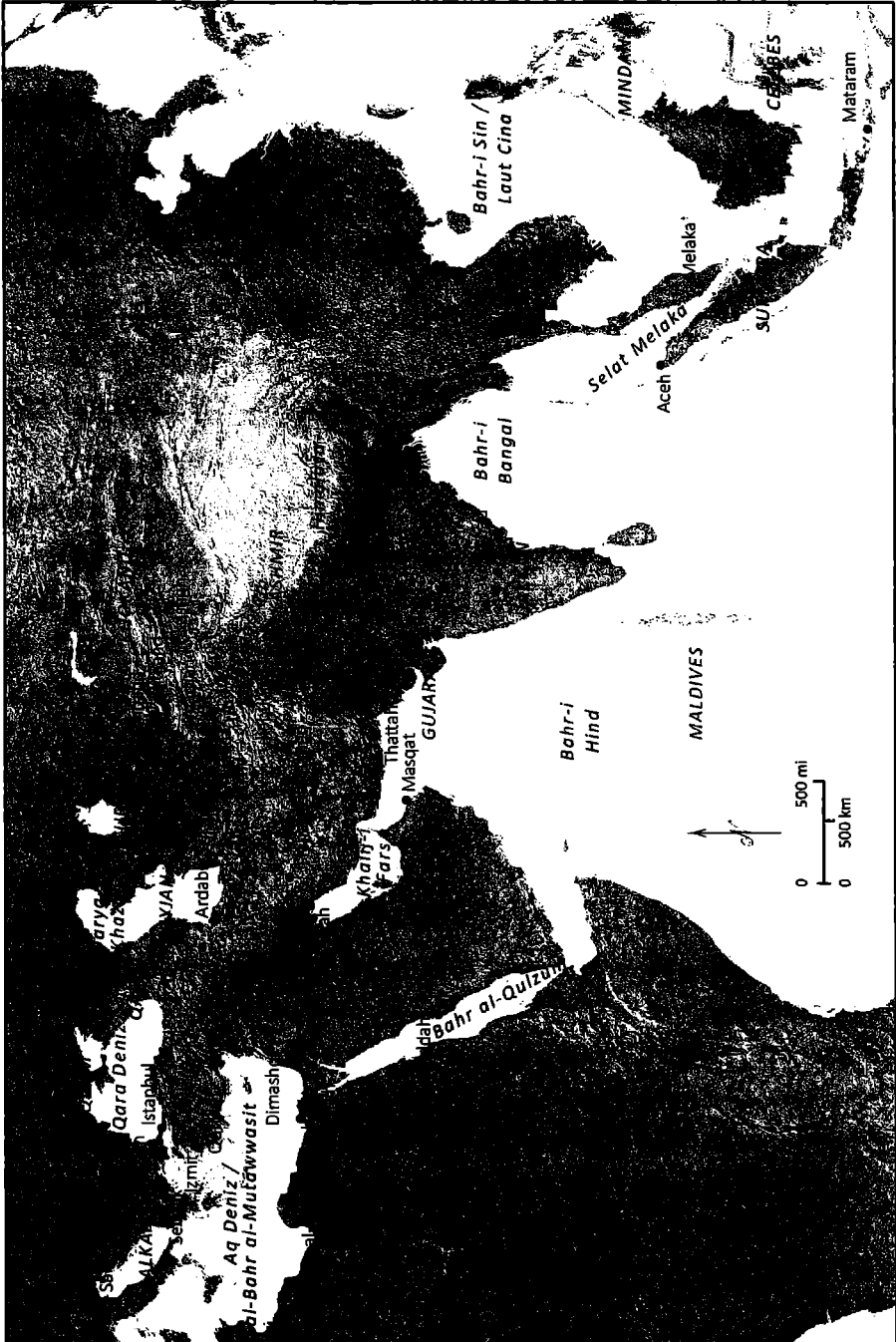
من البلقان إلى الأناضول وإيران وآسيا الوسطى، وصولاً، في الجنوب، إلى أفغانستان وشمال الهند، حتى خليج البنغال. عُرف منذ زمنٍ طويل أن مجتمعات تلك المساحة الجغرافية والمكانية والديمقراطية، التي أطلق عليها اسم العالم الممتد من البلقان إلى البنغال (انظر الشكل 3)، على الرغم من التنوع المحلي في اللغة والعرق والدين، اشتملت على عالمٍ مميزٍ نسبياً ومتكاملاً (يُطلق عليه أحياناً «حضارة» أو «منطقة ثقافية» ضمن الحضارة الإسلامية). على سبيل المثال، قال روبرت كانفيلد:

«عبر مناطق آسيا الغربية والوسطى والجنوبية كان هناك تماثل جدير بالملاحظة في الثقافة، وخصوصاً بين النخبة. تميّزت الإمبراطوريات الغنية والقوية بأخلاقيات وعاداتٍ مماثلة. ولبسوا أزياءً مماثلة، وتمتعوا بفنونٍ أدبية وبصريةٍ مماثلة. وفي تشييد قصورهم، ومساجدهم، وأضرحتهم، كان الحكام يتنافسون للحصول على خدمات نفس الفنانين والعلماء العظام الذين عززت إبداعاتهم سمعاتهم. وعلى الرغم من أن شعوب تلك المناطق الشاسعة كانت رهينة لتحالفاتٍ متصارعة (للمذهب، والأصل، والعرق) وتحدثت لغات كثيرة، إلا أن تلك الشعوب، على مستوياتٍ كثيرة مجتمعية، كانت تتمتع بفهمٍ مماثل لأسس الاتفاق والاختلاف، كما أنهم كانوا يتقاسمون عدداً من المؤسسات المشتركة، وكذلك الفنون، والمعرفة، والعادات، والطقوس. كان السبب الأهم وراء هذا التماثل الثقافي الشعراء والفنانين والمعماريين والقضاة والعلماء، الذين كانت لهم علاقات مع قرنائهم في مدن العالم الإسلامي التركي الفارسي البعيدة، من إسطنبول إلى دلهي»⁽¹⁾.

(1) Robert L. Canfield, "Introduction: The Turko-Persian Tradition," in Robert L. Canfield (editor), *Turco-Persia in Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 1–34, at 20–21.

وبالمثل: «الإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية مهمة أيضاً كمجموعة؛ لأن ... المسلمين في هذه الإمبراطوريات المتجاورة ورثوا سواً التقاليد السياسية والدينية والأدبية والفنية، وقد تعزّز إرثهم هذا بانتشار الأفراد عبر طرقٍ تجارية مهيّدة ومحمية تربط بين إسطنبول وأصفهان ودلهي. تنقّل التجار، والشعراء، والفنانون، والعلماء، ورجال الدين، والمستشارون العسكريون، والفلاسفة كلهم نسبياً عبر تلك الطرق وعبر الحدود السياسية ... أنار تاريخ تلك الإمبراطوريات ثقافةً مشتركةً معقدة». انظر:

Stephen Frederic Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 3



الشكل 3: خريطة المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال، والمناطق الخاضعة لنفوذها.

أحب أن أشجع القارئ، وإعادة توجيهه إلى فهم هذه التداخلات في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال ليس من حيث «التماثل الكبير في الثقافة» بقدر «الاشتراك في الحياة الإسلامية والفكر» الذي صُور فيه المسلمون وآخرون، وأعطوا مفهوماً متبادلاً لحياتهم من جانبٍ إسلامي. هذا النموذج الشائع للعالم الممتد من البلقان إلى البنغال واضح ومفهوم من خلال قانونٍ إلزامي متداخل، مضمّن ليكون مفردة مفاهيمية، ونسقاً لأفكارٍ تعبيرية، وأنماطٍ أخرى تبادلية و/أو مترجمة للتقويم والتكوين الذاتي.

يشكل العالم الممتد من البلقان إلى البنغال ما قد نعيه جيداً بالمرحلة والحالة ما بعد الإصلاحية في تاريخ مجتمعات المسلمين؛ مرحلة وصلت فيها عناصر أساسية مبكراً إلى تكاملٍ رحب مثمر تاريخي قَدَم، بدوره، أساساً متداخلاً، لكَتَه متراكبٍ لمرحلةٍ مقبلة بتنوّع دينامي لمسارات الكينونة الإسلامية. وبحلول القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، كانت كبرى نقاط الخلاف الدينية، التي قلبت المجتمع الإسلامي في القرون الأولى، قد وصلت إلى حلٍ بصورةٍ كبيرة، وذلك باتفاق المذاهب الدينية (الأساسية (من الناحية الديموغرافية) كالأشعرية والماتريدية) على عدّ الاتفاق على مسائل دينية ثانوية⁽¹⁾. وبالمثل، بدايةً من القرن الثالث عشر، مثل الاعتراف المتبادل من علماء المذاهب الفقهية الأربعة السنية بصحة الطرق الأخرى ومتمن المواقف التشريعية (وقبول أعضاء مذهب فقهي واحد لصحة الموقف التشريعي لمذهب آخر، حتى لو تناقض موقف مذهب مع مذهب آخر صراحةً). أقول إنه مثل تطبيقاً أكبر لمبدأ الاتفاق على عدم الاتفاق⁽²⁾. بالإضافة إلى ذلك، بحلول ذلك الزمان كانت فكرة

(1) انظر الأعمال غير الجدلية في مسألة «الخلاف بين الماتريدية والأشعرية»، التي أنتجت، في الفترة بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر بالخصوص، مثل كتاب شيخ إسلام الدولة العثمانية شمس الدين بن أحمد بن سليمان بن كمال باشا، أو كمال باشا زاده (1469-1534)، بعنوان (مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية)، تنقيح سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، عمّان، 2009، وكتاب عبد الحميد بن عمر الخربوطي (1830-1902) بعنوان (السمت العبقري في شرح العقد الجوهري في الفرق بين الكسبي الماتريدي والأشعري)، إسطنبول، 1905. وهو تعليق على عمل أحد أعلام الحركة التجديدية العثمانية خالد بن أحمد النقشبندي (1776-1827)، مؤسس النقشبندية المجددية الخالدية الصوفية، ويرتبط اسم المجددية بأحمد السرهندي.

(2) للتعرف على آثار هذا على تحكيم القانون الشرعي، انظر:

Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqlid*: Th Four Chief *Qadīs* under the Mamluks," *Islamic Law and Society* 10 (2003) 210–228.

الحكم الشرعي تُمارس من خلال مقرّ يحتمل المفاهيم المشتركة للسلطان والملك والخليفة والإمبراطور لحكم وإدارة المجتمع وفق العدالة الإلهية (خصوصاً ما أوجز على كأس خمر جيهانجير، الذي يمثل تلك المفاهيم المنقوشة في نطاقٍ ضيقٍ) مُعمّماً في هذه المنطقة بوصفه معياراً للخيال السياسي.

بالإضافة إلى ذلك، في تلك الفترة، مثلت مجموعة من الجهات الإطار الاجتماعي والمادي والخيالي لمجتمعات المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال في مصفوفةٍ تداخلية تكوّن وتشكّل الخطاب بصورةٍ مختلفة عمّا جاء سابقاً، ومن ضمنها، على سبيل المثال، توالد الجهات العامة للمدارس (ومكّن من ذلك التطبيق الاستثنائي للجهات التشريعية للأوقاف)، التي أزاحت البيوت الخاصة باعتبارها مكاناً أساسياً للتعليم، والتي كانت في العالم الممتد الفسيح من البلقان إلى البنغال تتسم بمناهج متداخلة، ليس فحسب في موضوع ومسار الدرس، ولكن في الكتب أيضاً⁽¹⁾. درس الطلاب من البلقان إلى البنغال نصوصاً مماثلة مُمثّلةً في كتبٍ أساسية في المنطق، مثل الإساجوجي لأثير الدين الأبهري (المتوفى سنة 1265)⁽²⁾ (الذي نوقش كتابه الجوهرية (هداية الحكمة)، سابقاً)، و(الرسالة الشامية) لنجم الدين القزويني الكاتب (1204-1277)⁽³⁾ في المنطق، و(الرسالة السمرقندية) لشمس الدين

(1) Francis Robinson, "Ottomans—Safavids—Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," *Journal of Islamic Studies* 8 (1997) 151–184.

(2) صدرت طبعتان هنديتان ميكرتان، كلاهما صدر في مملكة أفاز قبل أن تُضم إلى شركة الهند الشرقية عام (1856)، إحداهما على يد ناشرٍ خاص، وثانيتها بواسطة مطبعة حكومية، هما: (الإساجوجي) لأثير الدين الأبهري، دار السلطنة، لوكتاوا، قبل 1856، و(الإساجوجي) لأثير الدين الأبهري. آغا خان، لوكتاوا، قبل 1856. اليقين أنهما طبعاً ليشرتهما طلاب المدرسة. وهناك طبعة أولى ذات تعليقٍ شهير على الإساجوجي استخدمت في المدارس العثمانية هي:

Muḥammad b. Ḥamzah al-Fanārī (1350–1451), *Īsāgūcī şerḥi Fenārī*, Istanbul: Mekteb-i Şenayi' Maṭba'ah, 1892

(3) غيضٌ من الأهمية التاريخية المستدامة للشمسية يمكن استشفافه من حقيقة طباعته عام (1905) بواسطة مطبعة حكومية في القاهرة كإصدارٍ تضمّن ما لا يقل عن سبعة تعليقاتٍ عادية وكبيرة على العمل العائد إلى الفترة من القرن الرابع عشر إلى القرن العشرين: المجموع المشتتم على شرح الرسالة الشمسية في المنطق، تأليف نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتب، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، وعلى حاشية عبد الحكيم

السمرقندي (1303) والتعليقات عليه⁽¹⁾ في علم التوحيد الفلسفي الجدلي⁽²⁾، وكتاب (المواقف) لعضد الدين الإيجي (المتوفى سنة 1355)⁽³⁾، وكتاب (مطالع الأنظار) لأبي الثناء الأصفهاني (المتوفى سنة 1349)⁽⁴⁾، وكتاب (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة 1389)⁽⁵⁾. وفي تفسير القرآن (الكشاف) لصاحب المذهب

السيالقطوي، وحاشية العلامة الدسوقي، وحاشية العلامة إسلام الدين على شرح القطب، وتقرير عبد الرحمن الشربيني على حاشية عبد الحكيم وحاشية الجلال الدواني، وشرح السعد على الشمسية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1905.

(1) السمرقندي، شمس الدين، الرسالة السمرقندية في آداب البحث، في محمود الإمام المنصوري (تنقيح)، المجموعة المشتعلة على العاطي بيانه: بدر الإله في كشف جوامد المقولات وهو شرح الشيخ عمر المشهور بابن القرداغي على رسالة المقولات للملا علي القزلي ورسالة الإمام الكلبي في آداب البحث مع حاشيتها، أحدهما للعلامة الشيخ عمر المذكور، وثانتهما للملا عبد الرحمن البنجواني، وتالي هذه أيضاً آداب الحكيم شمس الدين السمرقندي، وتالي هذه أيضاً آداب الشريف الجرجاني، مطبعة السعادة، القاهرة، 1935، ص 125-132 (يتضمن الإصدار ما مجموعه خمسة كتب في نظرية الخلاف، كلها ألّفت في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال).

(2) اعتبار الكلام علماً فلسفياً أصبح أمراً مقبولاً الآن، انظر: علم التوحيد الجدلي (المرتبط بالجدليات):

Richard C. Taylor, "Philosophy," in Robert Irwin (editor), *The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 532–563, at 532–533.

(3) الإيجي، عضد الدين، الواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، لعدد من التعليقات على الواقف المعروفة لحاجي خليفة في القرن السابع عشر، انظر: خليفة، حاجي، كشف الظنون، 1891-1894.

(4) هذا تعليق على طوابع الأنوار للبيضاوي، انظر: الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، مطالع الأنظار مع متنه طوابع الأنوار للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي، إسطنبول، الشركة العلمية، 1887. انظر أيضاً:

Edward E. Calverley and James W. Pollock, *Nature, Man and God in Medieval Islam: 'Abd Allah Baydawi's Text Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar along with Mahmud Isfahani's Commentary Matali' al-anzar Sharh Tawali' al-Anwar*, Leiden: E. J. Brill, 2002.

(5) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، مطبعة الحاج المحترم أفندي بسناوي، إسطنبول، 1305هـ/ 1888م.

العقلي المعتزلي جار الله الزمخشري (المتوفى سنة 1144)⁽¹⁾، وترشيد المذهب العقلي لكتاب (الكشاف) في (أنوار التنزيل) لعبد الله بن عمر البيضاوي (1305)⁽²⁾. في الحديث، ليس صحيح البخاري ومسلم فحسب، ولكن مختارات الحديث اللاحقة ك(مشكاة المصابيح) لولي الدين التبريزي (1337)⁽³⁾، وفي فقه التشريع، كتاب (الهداية) لبرهان الدين المرغيناني (1197) والتعليقات عليه⁽⁴⁾.

العالم الممتد من البلقان إلى البنغال هو أيضاً مسرح غني بعمليات إعادة تشكيل البنية التحتية للمجتمع، من خلال التجمعات المحلية والعالمية للطرق الصوفية، التي كانت الأغلبية الكاسحة للمسلمين على علاقة بواحدة منها أو أكثر. عملت التجمعات الفعلية للطرق الصوفية، أو ما يُطلق عليها الخنقة، أو الزاوية، أو التكية، أو المركز، أماكن فعلية لعددٍ من الباحثين عن الحقيقة، وأنشطة البحث عن الحقيقة أيضاً، كالذكر والسمع والزبارة (زيارة قبور الأولياء للتبرُّك بهم، أو الحصول على قواهم الروحانية) والاعتكاف، وتعاليم تلك الممارسات والنصوص الصوفية. يرجع الفضل في التمدد الكبير للظاهرة الصوفية في المجتمعات الإسلامية إلى أعمال ابن عربي وتطوّر أفكاره، من خلال معلقيه الفيلسوفين (مثل زوج ابنته صدر الدين القونوي،

(1) للاطلاع على غيض من الأعمال المنشورة في المرحلة ما بعد الحدائبة، انظر قائمة من مئات المخطوطات الكبرى في موسوعة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي، المخطوط: علوم القرآن، مخطوطات التفسير وعلومها، موسوعة البيت، 1989، ص 155-188.

(2) أسس البيضاوي تعليقه مباشرة على الكشاف، بيد أنه سعى إلى ضبط المحتوى الصريح المعقد جداً للمدرسة العقلية للزمخشري. لغيض من تعليق البيضاوي في الفترة ما بعد الحدائبة، انظر مئات المخطوطات الكبرى في مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل: التفسير، ص 280-334.

(3) Ahmed and Filipovic, "Th Sultan's Syllabus," 201; Kätib Çelebî, *Kashf al-zunûn*, 1700.

(4) Y. Meron, "Marghīnānī, His Method and His Legacy," *Islamic Law and Society* 9 (2002), 410–416.

لقائمة تعليقات أطول على كتاب الهداية، انظر: الحاج خليفة، كشف الظنون، 2031-2040. انظر أيضاً:

Cengiz Kallek, "el-Hidâye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–2013, 17:471–473.

المتوفى سنة 1274)⁽¹⁾، والمعلم الأول المعين لأول مدرسة عثمانية داود القيصري (المتوفى سنة 1350)⁽²⁾، الذي شرح «نظاماً فكرياً متأصلاً في الصوفية، ولكنه اعتنق لغة فلسفية نظامية»⁽³⁾، منتجاً بذلك ما أوجزته للغاية سعاد الحكيم بما لا يقل عن كونه «مولد لغة جديدة»⁽⁴⁾. وكما سنوضح في هذا الكتاب، إن معنى مكانة الإنسان في العالم المفهوم والمعبر عنه من حيث «اللغة الجديدة» للمزج الصوفي الفلسفي (الوعي الذاتي التاريخي لما عبّر عنه في حقيقة أن الإسهامات الفلسفية لابن عربي، وعبد الرزاق القاشاني المتوفى سنة (1330) قد وضعت قاموساً شهيراً للمفاهيم الصوفية مرشداً لهذه اللغة الجديدة)⁽⁵⁾. تحول هذا الأسلوب الصوفي الفلسفي الجديد لفهم وإدراك وتشكيل العالم إلى إعادة تهيئة عالمية لدى المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال.

ليست فحسب حالة مفاهيم التوجيه الجوهرية للمزج الصوفي الفلسفي التي نقلها المسلمون في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال إلى مفهوم عالمي؛ بل حوّل المسلمون المفاهيم الجوهرية للمزج الصوفي الفلسفي إلى مفهوم أنثروبولوجي قائم على فكرة أن الإنسان كان يُفهم بهذا الشكل بناءً على هذه المعطيات، وذلك أساساً من خلال إعادة تهيئة الإنسان كعالمٍ مصغر. هذا بالطبع هو المفهوم الأنثروبولوجي العالمي للإنسان الكامل الذي أشار إليه ابن عربي، ثم أكمل من بعده في إيران عزيز

(1) William C. Chittick, "Šadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly* 21 (1981) 171–184.

(2) مقدمة داود القيصري في الفكر الأكبري ذاع صيتها ودرّست في ربوع العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. تنعكس الأهمية المستدامة لهذا العمل على إصدارين ميكرين، أحدهما من إيران والثاني من الهند: القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، دار الطباعة العلمية بمدرسة المباركة ودار الفنون، طهران، 1882؛ والقيصري، داود بن محمود، مطلع خصوص الكلام في معاني فصوص الحكم، ميرزا محمد الشيرازي، بومباي، 1883.

(3) Caner Dagli, "From Mysticism to Philosophy (and Back): An Ontological History of the School of the Oneness of Being," PhD dissertation, Princeton University, 2006, viii.

(4) الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والطباعة، بيروت، 1991، ص 59-92 خاصة.

(5) نُشر هذا عدداً من المرات، على سبيل المثال: القاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تنقيح عبد اللطيف محمد عبد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977.

النسفي (1273)⁽¹⁾، وفي اليمن عبد الكريم الجيلي (1366-1424)⁽²⁾. وبينما هناك عدد قليل جداً جداً من البشر من يتسم بالكمال، فإن كل البشر قابلون للحصول على تلك الصفة، وعلم أن هناك توجهاً إدراكياً للعيش في حالة من الكمال في مجتمعات المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، ذلك من خلال الاصطلاح الخاص بالمفهوم السهروردي لإشراق الذات. هذا التوجه واضح جلياً في الأعمال الأدبية والفنية للمسلمين الذين عاشوا في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، ويلاحظ أنهم كانوا يتسمون بخطابٍ متطورٍ معقد لإدراك الذات والتشكيل الذاتي للفرد والجماعة، الأمر الذي وضع الفرد في الكون، والكون في الفرد، بسبب كونها المزيج الصوفي الفلسفي (تناقش مركزية وأهمية فكرة الذات من مفهوم الإسلام/إسلامي بتفاصيل أكبر في الفصل الخامس).

هذا الخطاب الخاص بالإدراك والتكوين الذاتيين هو التقليد الشعري والسردى للقانون الأدبي في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، الذي من خلاله ظهرت مفاهيم ومفردات ابن سينا، والسهروردي، والرومي، وابن عربي، والطوسي، والشيرازي، ومؤلفي القانون مثل السعدي، مؤلف أهم أعمال الأدب الفارسي (جولستان وبستان)، والطار والجامع مترجمي (الدين الفلسفي) البارزين، والشابستاري المعروف بكتابه (جنة الأسرار) في مذهب العشق وفلسفة التناقص واللغة المجازية، هؤلاء كلهم كانوا أعلاماً بارزين مؤسسين. شكّلت خطاباتهم الأساسية موسوعة شاملة؛ لذا شكّلت أنماط الفكر الكبرى وتعايير التواصل لدى المسلمين في هذا المكان والزمان عنصراً حيوياً في تفسير الإسلام في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال⁽³⁾. قدّم أعضاء المجتمعات، التي تعلمت واعتنقت تلك الأفكار، أنفسهم، وتواصلوا ومثلوا أنفسهم أمام بعضهم بعضاً من خلال الأفعال (اللفظية وغيرها) المفهومة في اللغة المشتركة لهذه الموسوعة. وتميزت تلك المجتمعات المسلمة بكمٍ من السلوكات كان فيها، على سبيل المثال، شرب الخمر والصور التجسدية أمراً معتاداً، بل ذا قيمةٍ إيجابيةٍ أحياناً.

(1) Lloyd Ridgeon, *Aziz Nasa'i* Richmond: Curzon, 1998.

(2) Reynold A. Nicholson, "The Perfect Man," in Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 77-148.

(3) لاستعراض التأثير الواسع لفلسفة ابن سينا والصوفية الأكبرية في الثقافة العالية للجزء العثماني من العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، انظر:

يجب أن تمنحنا هذه الحقيقة وقفة عميقة بشأن ما يمثل معياراً في التجربة التاريخية للمسلمين، التي بعد التأمل التوجيهي فيها يجب أن نعي، مرة واحدة وإلى الأبد، أن تلك الأفكار والسلوكات شكلت جزءاً وقسماً من معايير فكر وسلوك المسلمين. وأقصد بالمعيار هنا المسلمين؛ بمعنى أن الأغلبية العظمى للمسلمين الذين اعتنقوا تلك الأفكار ومارسوا تلك السلوكات، والذين يشاركون في المثال التاريخي الذي أسلّط الضوء عليه، كانوا ببساطة شديدة القوى الاجتماعية الأكبر والأكثر تأثيراً في التاريخ الإسلامي، ولاسيّما صفوة المسلمين من السنة والشيعة في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، وأيضاً المناطق الواقعة في ظلّالها في نصف الألفية (من عام 1350 إلى عام 1850)، التي كان يُشار إليها بتقويم إيجابي بحدّ أقصى، وبتقويم معتدل بحدّ أدنى، أو بالشكل الذي كان يراه المسلمون أنفسهم نظاماً شرعياً ومقبولاً بحدّ أدنى، وبحدّ أقصى كما تبدو الأمور بشكلٍ مثالي.

شكّلت هذه الأفكار والسلوكات وضعاً مألوفاً وجزءاً مقبولاً لكيفية سير فكر وحياة المسلمين المتعلمين المثقفين كمسلمين. فكّرت تلك المجتمعات وعاشت تلك الأشياء دون أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم مخالفين لما يعنيه أن يكون المرء مسلماً، وبطبيعة الحال تشكلت تلك الأفكار والسلوكات، على ما فيها من تناقض، لتكون فحسب على تناغمٍ مع معنى الإسلام، ولكن بعض الشيء لا أكثر.

باختصار، إن العالم الممتد من البلقان إلى البنغال هو مجموعة من المجتمعات في مرحلة ما بعد إصلاحية من تاريخ الإسلام؛ حالة إنسانية مثمرة تكونت بفضل العناصر الخطابية والتأسيسية التي تشكلت وتكونت، إبان القرون الستة الأولى للإسلام، على أساسٍ وجد الكثير من المسلمين أنفسهم جاهزين ومقبلين على الخروج عليه واعتناق أسسٍ جديدة، ومسارات ومضامين وتعابير عمّا يعنيه الأمر أن يكون المرء مسلماً. وعلى نقيض الكثير من مسلمي اليوم، لم يشعر مسلمو العالم الممتد من البلقان إلى البنغال أنهم بحاجة إلى تشكيل، أو تشريع، إسلامهم من خلال محاكاة الأجيال الأولى المبكرة للمجتمع (السلف)؛ بدلاً من ذلك شعروا أنهم قادرون على أن يكونوا مسلمين في مسارات واضحة، إبداعية ومتناقضة، كتلك التي عالجتناها في الأسئلة الستة السابقة - نقطة انطلاق لتكوين وتشكيل تطورات القرون التالية، وذلك بأفكار ابن سينا والسهوردي وأكبري باعتبارها مركزاً لهذه الحركة ما بعد الإصلاحية. في ديناميات العالم الممتد من البلقان إلى البنغال ظهرت عناصر ووحدات معنى أخذت وفهمت لعالمٍ علائقي وأجيالي، ونتج عنها معاني جديدة في مفردات الإسلام الجديدة.

مثل الكثير من الإسلاميين الحدائين، وسقط الكثير من المحللين الحدائين أيضاً، فيما وصفه روبرت ويزنوفسكي بـ «الميل للتركيز على الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي» («الفترة الكلاسيكية» بين عام 700 وعام 1050)، ثم افتراض أن هذا التمييز الكلاسيكي يعبر عن شيء طبيعي في التاريخ الفكري الإسلامي. بمعنى آخر، يُنظر إلى الفترة الكلاسيكية بوصفها فترة نظامية إسلامية نموذجية أنتجت تطورات تالية نُظر إليها كانعكاسٍ ضعيف أو صورةٍ منحطة للحقيقة الأصلية⁽¹⁾. يحمل المنطق الانعكاسي لهذا الميل المفاهيمي والتحليلي، أقصد مبدأ «القديم هو الأصيل»، يحمل تشابهاً غريباً مع السلفية الحديثة (الإيمان بأن المسلمين الأوائل، وأولاً صحابة الرسول، وثانياً الجيلان اللذان تبعهما، يشكلون المجتمع النموذجي الذي تمثل أفكاره وممارساته الإسلام الفعلي)⁽²⁾. أجزم بأن مهمتنا بوصفنا محللين، سواء كنا مؤرخين أم أنثروبولوجيين، هي وضع مفهوم للإسلام في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال،

(1) يستطرد ويزنوفسكي، الذي قال بالتحديد هنا في دراسةٍ عن العلاقة بين الفلسفة والكلام، ويقول: «الأمر الأكثر تبريراً من الناحية التاريخية هو تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والكلام على أساس الدليل الموجود في النصوص المنتجة أثناء أطول فترةٍ من التاريخ الفكري الإسلامي ... فترة الثمانمائة وخمسين عاماً، بين عام 1050 وعام 1850، باعتبارها فترة وضّحت الكثير» انظر:

Robert Wisnovsky, "Islam," in M.W.F. Stone and Robert Wisnovsky, "Philosophy and Theology," in Robert Parnau (editor), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 2:687–706 (subsection at 698–706), 706.

في سياقٍ آخر، يقول فريدريك فولبي إن «الدراسات الإسلامية التقليدية أكدت نوعين من الظواهر المستمرة على حساب كل الأخرى: الأولى، الاستمرارية الدلالية التي قدّمها النصوص الشرعية والدينية الإسلامية (المكتوبة عادةً بالعربية) ... الثانية، أكدت الاستمرارية بين القديم والعتيق والماضي والحالي». انظر:

Frédéric Volpi, *Political Islam Observed: Disciplinary Perspectives*, New York: Columbia University Press, 2010, 43.

هذا التفضيل غير المفيد من الناحية التحليلية للماضي (العربي) العتيق، كالنموذج الضروري المفاهيمي الافتراضي للإسلام، أحد الأشياء التي أسعى هنا إلى دحضها.

(2) اطلع على مقدمة مناسبة لأصل ومفهوم السلفية الحديثة في مجموعة المقالات، انظر:

Roel Meijer (editor), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia University Press, 2009.

على الرغم من، وطبعاً بسبب، عدم التناسب الذي تفرضه هذه المهمة على عاداتنا بوصفنا محللين. كان مسلمو العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، بلا شك، جزءاً من أصالة ذلك المجتمع وأنماط المسلمين مابعد الحداثيّة المتباينة. ووفق تناغمهم مع الإسلام: فإن منطق مفهومنا للإسلام يجب، إذأ، لو كان هذا الأمر مفهوماً من الناحية التحليلية، أن يشتمل على مفهومهم، ولا يستثنيه، أو يهمله، أو يلغي شرعيته.

يمثل العالم الممتد من البلقان إلى البنغال أكبر مثالٍ موسّع من الناحية الجغرافية والديموغرافية والمكانية، لأسلوب الحياة المشترك شديد التعقيد، وكذلك الفكر، في تاريخ المسلمين؛ إذ إنه، من الناحية الجغرافية والديموغرافية والمكانية نموذج إسلامي مهم (إن لم يكن الأهم) من الناحية التاريخية. امتدّ هذا العالم على مرّ نصف ألفيةٍ من الزمان، وأكثر من نصف عالم المسلمين؛ لذا من المؤكد أن هذا العالم هو النموذج الإسلامي الأهم في الفترة التاريخية التي سبقت الثورة الحداثيّة الأوربية مباشرةً، وقبل انتقالها إلى ديار المسلمين. من الضروري أن نأخذ في الاعتبار، من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، ما قد نسميه «العالم القديم» للإسلام (المجتمعات البارزة تاريخياً للمسلمين الناطقين بالعربية في مصر وسورية وفلسطين والعراق والحجاز)، الذي كان تحت الحكم العثماني، ومن ثم خضع مباشرةً للتأثير النموذجي لمعايير العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. كما يجب أن نتذكر أن الإسلام، الذي وصل إلى شواطئ أرخبيل ماليزيا البعيدة، وتأسّـل فيها (وهي المنطقة التي قد نطلق عليها «العالم الحديث» للإسلام) كان محملاً، وبشدة، بمعايير المنطقة الهندية للعالم الممتد من البلقان إلى البنغال. ولكن، عندما يفكر الحداثيون (المسلمون منهم وغير المسلمين) في الإسلام بنظرةٍ تمثيلية، فإن ميلنا المفاهيمي والتحليلي الغالب سيكون إلى تهميش ودحض نموذج الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. عندما نفكر فيما يمثل الإسلام، فإننا لا نميل إلى التفكير في هذه المنطقة من عام (1350) إلى عام (1850). ولهذا السبب بالذات، أرى أن هذا العالم هو الحالة التاريخية الاجتماعية لهذا الكتاب؛ هذا لأنه نموذج تاريخي إسلامي كبير وغالب، ولكن الأهم أنه لا يُنظر إليه بهذا الشكل. الغرض، إذأ، هو الإجابة عن سؤال «ما هو الإسلام؟» من خلال هذا النموذج الممتد من البلقان إلى البنغال، الذي على الرغم من نطاقه، وأهميته، ومدته، ونضجه، وتكوينه، وسعته، ولسببٍ ما غير مفهوم، لا يُرى كنموذجٍ «مهم» أو «أصيل» بصورةٍ كافية للإجابة عن السؤال المطروح.

لم تعد هناك ضرورة فعلية لأقول إن تركيزي على العالم الممتد من البلقان إلى البنغال لا ينصبّ على دحض الإسلام القياسي لنموذج أيّ منطقةٍ أو فترةٍ أخرى (وسأشير لاحقاً إلى نماذج من أزمانٍ وأماكنٍ أخرى في هذا الكتاب). وليس الغرض أن تلك المنطقة غريبة للغاية، أو فريدة من نوعها جداً، إلى درجة لا تسمح بتمثيلها أو عدم قدرتها على تفسير أيّ أمرٍ آخر غير ذاتها (لكبرها وسعتها). على العكس، الهدف هو إعادة توجيه تركيزنا التحليلي والمفاهيمي لنماذج العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، مما يساعدنا في فهم ذلك العالم جزءاً لا يتجزأ من المفهوم ذي المغزى لخصائص الإسلام وعناصره، التي، بالتركيز على مناطق وأزمنةٍ أخرى، اعتدنا تهميشها وتجاهلها. وفور إعادة تصور الإسلام بشكلٍ وكيفيةٍ تناسب معايير العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، سيمكننا حينها العودة إلى فتراتٍ ومناطقٍ أخرى، واستعراضها في ضوءٍ جديد، وبغرض منظورٍ جديد ورؤية الأمور التي لم تتمكن من رؤيتها مسبقاً. ومن خلال نمذجة العالم الممتد من البلقان إلى البنغال؛ ذلك العالم الممتد، المتسع، المتناقض، بوصفه دراسة حالة تعبيرية، فإننا، في المقام الأول، مجبرون على التفكير في كيفية تصور الإسلام بصورةٍ ممتدة، ومتسعة، ومتناقضة، وفي المقام الثاني، النظر في أمر النماذج التاريخية الأخرى والأمثلة الإسلامية بعين هذا التصور الإسلامي الجديد.

أخيراً، قد يعتقد بعض القراء أنني أفضل تسمية «العالم الممتد من البلقان إلى البنغال» «العالم التركي الفارسي» أو «العالم الفارسي»⁽¹⁾. المشكلة في هذه التعبيرات

(1) أكد التكامل الثقافي لهذه المنطقة الجغرافية بالأخص المارشال ج. س. هودغسون، الذي وصف تلك «المنطقة» و«المرحلة» من الحضارة الإسلامية بالمرحلة الفارسية، التي اتسمت بـ«تقاليد ثقافية، حملتها الثقافة الفارسية وعكستها». انظر:

Hodgson, *The Venture of Islam*, 2:293.

أشار هودغسون: «تعرضت الحياة الثقافية الإسلامية في العصور الوسطى المتقدمة إلى التقسيم إلى منطقتين جغرافيتين، وتجلّى هذا التقسيم أكثر بعد الفتوحات المغولية. في شبه الجزيرة العربية، والهلل الخصب، ومصر، وشمال إفريقيا، والأراضي السودانية، حافظ العرب على سيطرتهم على اللسان الأدبي، حتى لو لم يكن باللغة المنطوقة ... من البلقان شرقاً إلى تركستان والصين غرباً وإلى الهند جنوباً تجاه ماليزيا، صارت الفارسية اللغة الأدبية القياسية بين المسلمين، وبحلول الفارسية التقليد الكامل للذوق الفني والأدبي ... تلك هي الظاهرة التي جعلت توينبي، في العصور الوسطى المتأخرة، يميز «حضارتين» إسلاميتين، هما الإيرانية والعربية ... لم تكن المنطقة الفارسية الوحيدة الشهيرة فحسب؛ بل الأكثر إبداعاً من

أنها تميّز، افتراضاً، عناصر لغوية «وعرقية»، ممّا يوحي إلى أن تلك العناصر مميزة بعض الشيء، وتُعدّ مصدراً غنياً للظاهرة بشكلٍ فعلي. ما أقصده هو عدم إنكار، أو استبعاد الحاضر، أو أهمية العناصر التاريخية للأصل الفارسي أو التركي، في مرحلة ما قبل الإسلام، في تأسيس أو تشكيل الإسلام في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. ولكن اعتراضه هو أن مصطلح «فارسي» المستخدم بوصفه تمييزاً أساسياً، أو صفةً في المقام الأول، يشير ويسلّط الضوء على «الفرس» باعتبارهم حالةً أساسية جوهرية لنموذج التاريخ الإسلامي في هذا العالم، وذلك بدلاً من كونه عنصراً مهماً جداً في التعاطي العلائقي مع وبين تلك العناصر. يعمل مصطلح «فارسي» على إقصاء العناصر الأساسية الأخرى في النموذج، مثل العناصر الأساسية الغنية (في الكثير من الصور) الإنديزية والهندية، التي أصبح تحدياً التعاطي معها، لكونها عناصر ذات خصائص مثمرة وغنية في تشكيل الإسلام في بيئة شبه القارة الهندية، التي صارت في زمن العالم الممتد من البلقان إلى البنغال موطناً لأكبر التجمعات الجغرافية للمسلمين على الأرض (سأعرض نماذج منها لاحقاً). كما عمل هذا المصطلح على الابتعاد عن الأهمية المستدامة وجوهرية الخطابات العربية لتشكيل المعنى والقيمة الإسلاميتين من خلال المساحة التاريخية والخطابات المُشار إليها بـ«الفارسية».

كما أن كلمة «فارسي» معرضة لمخاطر السقوط في خدمة تصور التاريخ الإسلامي من ناحية القراءات الفارسية والعربية⁽¹⁾. إن مصطلح «العالم الممتد من البلقان إلى البنغال» ليس فحسب مجرد مصطلح طبيعي؛ بل تعبير أفضل للتنوع العرقي واللغوي والموروثات الثقافية لهذا العالم من المجتمعات التاريخية والخطابات. من

الناحية الثقافية أيضاً. انظر:

Marshall G. S. Hodgson, "The unity of later Islamic history," in Marshall G. S. Hodgson (edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 171–206, at 189.

استخدمت كلمة «فارسي» مؤخراً بكثرة في الدراسات؛ لذا ظهرت دورية بهذا الاسم، هي دورية *الدراسات الفارسية*.

(1) أفضل مصطلح «الفارسانية» للإشارة إلى الظاهرة المرتبطة بحقيقة اللغة الفارسية المستخدمة أداةً أساسية للتعبير الذاتي الأدبي. انظر:

Bert G. Fagner, "Die Persophonie": *Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin: Das Arabische Buch, 1999.

الضروري جداً أن نأخذ في الاعتبار أن العالم الممتد من البلقان إلى البنغال منطقة متعددة اللغات من الجانب المحلي (بمعنى أن هناك أكثر من لغة واحدة يُتحدث بها في مكان واحد، بوساطة الأشخاص أنفسهم)، وأن منتجي ثقافتها العالية كانوا بالأخص متعددي اللغات، وذلك كما هو مبسّط جيداً في حقيقة أن الطبقة التركية كانت تنظر إلى نفسها ليست بوصفها عرقاً، ولكن أناساً عارفين بالألسنة الثلاثة (العربية، والفارسية، والعثمانية)، والمدارك والمعارف النصبية المصاحبة لها. وبالمثل، أثبت (كتاب النبلاء) المغولي العائد إلى القرن السابع عشر أن النبيل (الميرزا) كان من المفروض أن يتحدث العربية والفارسية والتركية والهندية (اللغة التي ستُعرف فيما بعد بالأردية)⁽¹⁾. وفوق ذلك كله، وعلى الرغم من ذلك كلّه، بعدت الهويات «الفارسية» و«الفارسية التركية»، والهويات العرقية واللغوية الأخرى، عن المعنى المفاهيمي الجوهرية والتحليلي الذي أهدف إلى تبيانه للقارئ، ولاسيّما أن ما وجدناه متأصلاً في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال كان نموذجاً تاريخياً كبيراً يحمل تصوراً ذا مغزى كبير، ليس من جانب فارسي، أو تركي، أو فارسي تركي، ولكن إسلامي.

الآن، قد يعترض البعض على أن القضايا (الأسئلة) الستة التي طرحتها ذات طابع نخبوي، أو تتعلق بنخبة المجتمع والثقافة، وأن مجتمع الصفة لا يعبر بالضرورة عن المجتمع في المجمل، هذا لأن الصفة تقتصر على طبقة ثقافية لها ثقافتها الفوقية من المعتقدات والممارسات، وهي بذلك تبتعد عن الأنماط المقبولة للإسلام في المجمل، ومنها نميل إلى الافتراض أن نصبح أكثر تركيزاً من الناحية الشرعية، أو أكثر امتثالاً للمعايير الصحيحة. التعبير عن هذا الاعتراض يحمل بين طياته التحلي عن أربع حقائق تاريخية اجتماعية مهمّة على الأقل.

أولى تلك الحقائق أن معايير صفة العالم الممتد من البلقان إلى البنغال لم تكن معزولة موضوعاً في قمة المجتمع؛ بل كانت جزءاً من تركيبة فعالة تحركت عبر المجتمع في المجمل، من خلال عوامل فعالة ساعدت في الانتشار، مثل التركيز على الأفكار الفلسفية الصوفية الجوهرية بين العوام، وكذلك، والأهم

(1) Mawlawi M. Hidayat Husain, "Th Mīrza-Nāmāh (Th Book of the Perfect Gentleman) of Mīrza Kāmārān with an English Translation," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n.s., 9 (1913), 1–13, at 9.

على الإطلاق، ترجمة وتعريف وتحويل تلك الأفكار إلى أعمالٍ شعريةٍ وسرديةٍ تعمل وسائطاً أساسيةً للانتشار الشفهي. هناك دراسة حالة متميزة لانتشار تلك المعايير عبر المجتمع قدّمها نظيف الشهراني، الذي طرح سؤالاً: «كيف تنتج الرؤية الإسلامية للعالم، ثم يُعاد إنتاجها، وإبصالها لأصحابها، وتعزيزها، كل ذلك عبر شعب أفغانستان، المتعلّم منه والأي، والمدني منه والريفي؟»؛ بمعنى كيف تناسبت المعرفة الإسلامية البيّنة في التقاليد الأدبية الكبرى المتمثلة في المدارس والعلماء، وكيف تناسبت، وتحوّلت إلى مصادر عامة للمعرفة يسهل الحصول عليها من أغلبية الأفغان غير المتعلمين، وكذلك، في هذه الحالة، التركستان والمسلمين الآخرين؟ الإجابة هي: «إن جزءاً كبيراً من التقاليد العليا للمعرفة الإسلامية كانت تخضع لإنتاج اجتماعي، وإعادة إنتاج النصوص الإسلامية بلسانٍ عامي، ومن ثم أصبحت متاحة لجموع المسلمين غير المتعلمين... عندما يتم اكتساب مجموعة المعارف هذه والإدراكات داخل السياق الإسلامي المحلي، وتعزيزها عبر التعرض الدائم لعناصر المواد النصية والتفاعلات اليومية لأفراد المجتمع، تغدو جزءاً من الممارسات الإسلامية الفردية»⁽¹⁾. يذكر الشهراني نماذج بارزة لتلك المواد النصية، التي من خلالها «تمّ الحصول على المعرفة والفهم الإسلامي» مثل دواوين حافظ الشيرازي، والسعدي، والبديل، وملحمتا العشق مثل (ليلي والمجنون) للنظامي، و(يوسف وزليخة) للجامي، و(فرحات وشيرين)، وكذلك كتب الأمثال (ضرب الأمثال) والكتابة السردية (الحكاية والقصة)⁽²⁾. في سياقٍ مماثل، تسجل مارجریت أ. ميلز من محادثاتها الممتدة في سبعينيات القرن العشرين مع ملاً أفغاني في قريةٍ على بعد ثلاث ساعات من هيرات، الذي كان معروفاً في الأرياف معلماً وقصّاصاً، وتقول: «لدى المعلم نظرة واسعة للكتب الدينية... بما في ذلك الأعمال التعليمية (ولكن غير الدينية) مثل (أنوار السهيلي)، وهو كتاب مشهور من القرن الخامس عشر مأخوذ من مجموعة القصص الهندية (كليلة ودمنة)⁽³⁾. تُرجمت قصص

(1) Nazif Shahrani, "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period," in Robert L. Canfield (editor), *Turco-Persia in Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 161–188, at 164, 177.

(2) Shahrani, "Local Knowledge of Islam," 167.

(3) Margaret A. Mills, *Rhetoric and Politics in Afghan Traditional Storytelling*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, 88.

الحيوان الهندية العائدة إلى عصر ما قبل الإسلام لصاحبها بيدباي، إلى الفارسية المهلوية، ثم نُقلت إلى العربية عبر مدينة بغداد المشيّد حديثاً في القرن الثامن على يد الوزير العباسي، ابن المقفع (المتوفى سنة 759)، ومنذ ذلك الحين تُرجمت الكثير من الأعمال إلى الفارسية على يد الحسين فائز الكاشفي (المتوفى سنة 1504، وصاحب أكثر تفاسير القرآن الفارسية انتشاراً)⁽¹⁾، فأصبحت تلك الترجمات الوسائل القصصية السردية التي من خلالها علّم العلماء الأفغان الريفيون القيم والمعاني الإسلامية لتلاميذه (وأشهد من خلال تجربتي الشخصية في جمع الكتب الهندية المطبوعة باكراً أن (أنوار السهيلي) كان يُطبع بانتظام، ومن ثمّ أفترض أنه كان كتاباً يقبل عليه القارئون في الهند في القرن التاسع عشر)⁽²⁾. في التفسير المشوق للبيئة المذكورة، يقول الشاعر الطاجيكي القومي صدر الدين عيني (1878-1954) كيف أنه عندما كان طفلاً، في أوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر، في قرية صغيرة على بعد نحو أربعين ميلاً من مدينة بخارى الكبيرة، «في المدرسة التي تديرها زوجة

(1) Maria E. Subtelny, "Husayn Vā'iz-i Kashifī Polymath, Popularizer and Preserver," *Iranian Studies* 36 (2003) 463–467;

Kristin Zahra Sands, "On the Popularity of Husayn Vā'iz-i Kashifī's *Mavāhib-i 'alīyya*: A Persian Commentary on the Qur'an," *Iranian Studies* 36 (2003) 469–483;

Christine van Ruymbekke, "Kashifī's Forgotten Masterpiece: Why Rediscover the *Anvār-i Suhaylī*?" *Iranian Studies* 36 (2003) 571–588.

(2) كشف مشروع قمت به على مدار سنين عدة في جمع الكتب الهندية المطبوعة باكراً لمكتبة فيدندر (جامعة هارفارد) عن الكثير من إصدارات كتاب (أنوار السهيلي) في القرن التاسع عشر. كان هذا الكتاب معروفاً جداً لقراء الهند في القرن التاسع عشر، لدرجة أن غلاف بعض الإصدارات لا يشتمل على اسم المؤلف، انظر على سبيل المثال:

Ḥusayn Kāshifī, *Anvār-i Suhaylī*, Bombay: n.p., 1261 h [1845]; al-Ḥusayn Vā'iz-i Kāshifī, *Anvār-i Suhaylī*, Kanpur: Niẓāmī, 1281 h [1864]; al-Ḥusayn Vā'iz-i Kāshifī, *Anvār-i Suhaylī*, Lucknow: Muḥammad Muṣṭafā Khān, 1295 h [1876]; *Anvār-i Suhaylī*, Kanpur: Naval Kishōr, 1885; *Anvār-i Suhaylī*, Lucknow: Munshī Gulāb Singh, 1898.

أهمية هذا العمل في البيئة الهندية تكمن في أن قراءته كانت مطلوبة لموظفي شركة الهند الشرقية، ومن ثم ظهر الإصدار الآتي:

al-Ḥusayn b. 'Alī Vā'iz-i Kāshifī, *Anvār-i Suhaylī* (edited by J.W.J. Ouseley), Hertford: Hon. East-India Company, 1851.

الإمام، قرأت لحافظ الشيرازي، وشيئاً من (البديل) وبعضاً من أشعار صعيب»⁽¹⁾، الذي يتذكّر كيف كانت تُغنى غزليات أكثر الشعراء تعقيداً في مجازه، التبيل عبد القادر (البديل) (1642-1720)، بوساطة الفلاحين المحليين عندما كانوا يعملون في حقولهم⁽²⁾، بينما سجّل الرحّالة السويسري الشاب نيكولاس بوفبير، عام (1953) أن «شحادي تبريز كانوا يعرفون مئات الأبيات الشعرية لحافظ الشيرازي، أو النظامي، التي تتكلم عن العشق، والخمر الصوفي، وإشراقه شمس مايو عبر النوافذ»⁽³⁾. كان أستاذ الأدب العثماني البارز، والتر أندروز محقّقاً عندما صرّح في عملٍ له بعنوانٍ بارز (صوت الشعر، تغريدة المجتمع) بأننا يجب أن «ننظر إلى الغزل على أنه جزء من الطيف المستدام للشعر، بما في ذلك الديوان والشعر الفولكلوري، اللذان ينتجان عن احتياجات ومحقّرات كيان ثقافي فردي»⁽⁴⁾.

في وادي السند، ظهر لون شعري اسمه «الكافي»، وأصبح وسيلة مقتصدة نسبياً، من خلالها أدى الشعر الغنائي دوراً استماعياً وأدائياً استثنائياً في تشكيل المفاهيم والقيم والمعاني والأنماط الاجتماعية في المجمل، التي نرى، على الرغم من هذا، أنها تقتصر على ثقافة الصفوة. والكافي قصيدة صوفية كُتبت لغرض الغناء. كتب القصيدة الغنائية التالية الشاعر الشهير باللغة السيراييكية (التي يتحدث بها اليوم ما يقارب عشرين مليون شخص) خواجة غلام فريد الملتاني (1845-1902). كان الشاعر سليل سلالة الشيشتين (حماة المزارات والطرق) في ميثانكوث في ضاحية ديرا غازي خان في وسط وادي الهند، الذي تلقى تعليماً رسمياً رفيعاً، والذي كان تابعه المخلص وراعيه حاكم ولاية بهلاوابور أمير صديق محمد خان الرابع

(1) Sadriddin Aini, *Pages from My Own Story: Memoirs*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958, 4.

(2) Sadriddin Ayni, *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Sadriddin Ayni* (translated by John R. Perry and Rachel Lehr), Costa Mesa: Mazda, 1998, 176.

الشاعر الآخر، الذي ذكره عيني، صعيب التبريزي (المتوفى سنة 1676)، وهو أيضاً أحد أكثر الشعراء الفرس صعوبةً في استخدام المجاز، انظر:

Paul Losensky, "Şā'eb Tabrizi," www.iranicaonline.org/articles/saeb-tabrizi.

(3) Nicholas Bouvier, *The Way of the World*, New York: New York Review of Books, 1992, 118.

(4) Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle: University of Washington Press, 1985, 179–180.

(1866-1899). على الرغم من ذلك، كان (وما زال حتى هذا اليوم) شعر خواجه غلام فريد يُغنى لعامة المشاهير (وغير المتعلمين أحياناً) في المزارات الصوفية في وادي الهند (ويمكن الاستماع إليها الآن عبر اليوتيوب). فيما يلي واحدة من أشهر أغاني خواجه غلام فريد، وأكثرها انتشاراً، التي جاء محتواها بمغزى غني للغرض الذي نحن بصددده الآن:

أه من هذا الجمال الصادق، الضي الماحق!

أيليق بك وصف الضرورة، أم يليق أكثر صفة الاحتمال؟

أتليق بك قدرة الخالق، أم تليق بك مقدرة الخلود؟

أيليق بك اسم «الجديد»، أو يليق بك صيت «الحديث»؟

أيليق بك وصف «المطلق»؟

أم تليق بك صفة «الأصالة»؟

أيليق بك وصف «حقيقة الجوهرة»؟

أم تليق بك صفة «الصفات والأفعال»؟

أيليق بك وصف «الأنواع»، أم تليق بك صفة «المواقف»؟

أيليق بك وصف «التدابير»، أم تليق بك صفة «المقادير»؟

أيليق بك وصف «الجنان العلى»، أم تليق بك صفة «السموات السامدة»؟

أيليق بك وصف «الرحيم» و«المنعم» و«الحكيم»؟

أيليق بك وصف «الروح»، أم تليق بك صفة «المادة»؟

أيليق بك وصف «الخضر» أم «الحيوان» أم «الإنسان»؟

أيليق بك وصف «المسجد» أم «المعبد» أم «الدير»؟

أيليق بك وصف «البوتي» أم «القرآن»؟

أيليق بك وصف «المسبحة» أم «السلسلة»؟

أيليق بك وصف «الكفر» أم «الإيمان»؟

- أيليق بك وصف «الغيمة» أم «الرعد»؟
 أيليق بك وصف «البرق» أم «المطر»؟
 أيليق بك وصف «الماء» أم «الأرض»؟
 أيليق بك وصف «الريح» أم «النار»؟
 أيليق بك وصف «البوتي» أم «القرآن»؟
 أيليق بك اسم «داسرات» أم «باخمان» أم «رام»؟
 أيليق أن أناديك «شيتا، العزيز الغالي»؟
 أيليق بك اسم «ماهاديف» أم «بهجوان»؟
 أيليق بك اسم «جيتا» أم «جرانث» أم «فيدا»؟
 أيليق بك اسم «نوح» أم «الطوفان»؟
 أيليق بك اسم «إبراهيم» أم «الخليل»؟⁽¹⁾
 أيليق بك اسم «موسى بن عمران»؟⁽²⁾
 أيليق بك اسم «أحمد صاحب السمو»؟⁽³⁾
 أيليق بك صفة «المحبوب من الجميع»؟
 أيليق بك وصف «الهوري» أم «المعشوق» أم «الوسيم»؟
 أيليق بك وصف «المتورد» أم «المتكحل» أم «المتبل»؟⁽⁴⁾
 أيليق بك وصف «الجمال» أم «الزينة والزخرفة»؟
 أيليق بك وصف «الطبلية» أم «الطمبور»؟

(1) يشير القرآن إلى إبراهيم باسم «خليل الله» كما في سورة النساء، الآية 125.

(2) يشير القرآن إلى موسى بـ«بن عمران».

(3) أحمد صاحب السمو هو النبي محمد.

(4) المتبل: هو الشيء المُعد بوساطة العديد من التوابل والمكونات. وعادةً ما تكون عبارة عن جوز الأركان والليمون المخفف. ملفوف في ورق من التنبول، يُستخدم بكثرة في شبه القارة الهندية مهضمًا، ومغذراً، ومنعشاً للفم. المؤلف.

- أيليق بك وصف «الزولاق»⁽¹⁾ أم «المتري» أم «الرق»؟
 أيليق بك وصف «العشق» أم «العلم»؟
 أيليق بك وصف «الحق»⁽²⁾ أم «القناعة» أم «الرأي»؟
 أيليق بك وصف «الإحساس» أم «الإدراك»؟
 أيليق بك وصف «التذوق» أم «النشوة»؟
 أيليق بك وصف «الخضوع» أم «الترقيش»؟
 أيليق بك وصف «الثبات» أم «المعرفة الذاتية»؟
 أيليق بك وصف «الصفير» أم «السوسن» أم «السرو»؟
 أيليق بك وصف «الترجس صعب المراس»؟
 أيليق بك وصف «التبوليب المتندب» أم «الجنة»؟
 أيليق بك وصف «الحديقة المزهرة» أم «الحديقة الموردة»؟
 أيليق بك وصف «السكر» أم «الثمالة»؟
 أيليق بك وصف «الحيرة» أم «الذهول»؟
 أيليق بك وصف «انعدام اللون» أم «انعدام الشكل»؟
 أيليق بك وصف «انعدام الهيئة» أم «المتكرر في كل لحظة»⁽³⁾؟

(1) الزولاق: طيلة ضخمة محمولة ذات وجهين، وتُعد من الأدوات الموسيقية الأساسية في الموسيقى الهندية الشمالية القروية والشعبية.

(2) الوهم: مفهوم صعب الترجمة، يحمل في لغات وادي الهند معنى «الشك» (الإيجابي منه والسلبي). انظر:

Parviz Morewedge, "Epistemology: the Internal Sense of Prehension (Wahm) in Islamic Philosophy," in Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, New York: Global Scholarly Publications, 2003, 139–179.

(3) Khwājah Ghulām Farīd, *Divān-i Khwājah Farīd (ba-muṭābiq kalamī nuskhah-hāy-ē kadīm)* (edited by Khwājah Ṭāhir Maḥmūd Kōrtījah), Lahore: Fayṣal, 2006, 374–378.

ليس بالإمكان هنا، للأسف، أن نذكر التفسير الكامل الذي تستحقه القصيدة الغنائية (كافي). ولكن يكفي أن نشير إلى أن القصيدة (ومؤديها ومستمعها) موجهة إلى الله، وتساءل كيف يمكن للمسلم (الشاعر، والمغني، والمستمع) أن يدرك الله. تبحث القصيدة هذا السؤال من خلال عدد كبير من المفاهيم والقيم والإشارات والصور المختلفة من فلسفة ابن سينا (الضرورة والاحتمال والخلود) إلى الأفلاطونية الجديدة (الجنان العلى والسموات السامدة والروح والمادة والخضر والحيوان والإنسان)، إلى النورانية السهروردية (الضي الماحق)، إلى الصوفية الفكرية الأكبرية (الأصالة وحقيقة الجوهر والصفات والأفعال)، إلى مذهب العشق (الجمال الحقيقي والمحسوب من الجميع والحواري والمعشوق والوسيم والعشق والمحسوب)، إلى مسائل الكلام النصية والفلسفة (الأنواع والمواقف والأوضاع والمقادير ونقيض الوهم والقناعة والرأي)، إلى المعرفة التجريبية الصوفية (التذوق والنشوة) إلى الحس الموسيقي والأذني (الزولاق والطمبور والطلبة والمتر والرق) إلى ظاهرة العالم المرئي الطبيعية (الماء والنار والنجس والتبوليب) إلى سرديات التفسير القرآني (نوح وإبراهيم ومحمد). تشمل البيئة الهندية المحلية (المادية والكونية) على مفردات ذات مغزى للتفسير الأكبري/السهروردي لإمكانات وحدة الوجود ونسبية الحقيقة: «أليق بك وصف «البوتي» أم «القرآن»؟ ... أليق بك اسم «جيتا» أم «جرانث» أم «فيدا»؟». تقوم المسألة الأكبرية الجوهرية، بشأن العلاقة بين التشبيه الرباني والتزيه الرباني على مفردات هندية، مثل مسألة العلاقة بين الربانية الكبرى (مهاديغ وبهجون) وأرباب بعينهم (داسرات وباخمان ورام)⁽¹⁾. من الصعب، بعد قراءة هذه القصيدة الغنائية الشهيرة ذائعة الصيت، الاتفاق كلياً مع إصرار عالم الصوفية البارز على أن «الشعر الفولكلوري الصوفي عبر العالم الإسلامي يتمتع بتحاملي فكري»⁽²⁾. المؤكد أن الشعر الصوفي يتميز بتحاملي من المعرفة القلبية على حساب المعرفة العقلية (والمؤكد أن صورة الملا المتزمت الصارم كانت عنصراً أساسياً للهجاء في شعر العالم الممتد من البلقان إلى البنغال)، ولكن، كما نرى من القصيدة الغنائية (الكافي)، إن المعرفة الصوفية

(1) يظهر بقوة تأثر خواجة غلام فريد في ديوانه بابن عربي، على سبيل المثال «ضع الشريعة واللاهوت والعقيدة جانباً وكن مثل أتباع ابن عربي. انظر:

ديوان الخواجة فريد، 205، 405.

(2) Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Oxford: One-world, 2001, 139.

(لاسيما في فترة ما بعد ابن عربي والسهورودي) نفسها تأثرت بالنظرية الفكرية. هذه القصيدة التمثيلية المؤلفة خصيصاً للغناء بلسانٍ عامي إقليمي كان يُتغنى بها بين جموع وادي الهند من عامة الناس الذين يحضرون أداءها الصوتي، وفي المزارات الصوفية، وفي التجمّعات الموسيقية الأخرى، خضعت لمفاهيم نقدية ومفردات فنية في الفلسفة واللاهوت والصوفية الفكرية، وكذلك بوصفها وسيلةً يُفرض من خلالها على الجمهور سؤالاً عميقاً بشأن تفسير ما يُتردّد في كل أداءٍ لها، ولاسيما إذا ما كان مفهوم الربّ خضوعاً أم ثبوتاً، أو إذا ما كان الربّ عالماً لكلّ شيء أم خالقاً لكلّ شيء، وكيف يرتبط النمطان من جانب المسلمين ومن جانب الإسلام. وبالمثل، توضح هذه القصيدة تصور كريستوفر شاكل لـ«الفن الشامل ... للنوع الأكثر عمقاً من الشعر الغنائي الإسلامي البنجابي، الكافي الصوفي»⁽¹⁾. هذا الشمول، الذي تتميز به القصائد الغنائية (كافي)، هو العرض الأساسي لهذا العمق الاجتماعي، وقد يصحّ القول إن خطاب مجتمع الكافي جاء ثرياً بهذا العمق. لم يتعلم أغلب الناس أفكار ومفردات وحدة الوجود، أو حكمة الإشراق (أو على الأقل لم يتعرضوا لها)، من خلال الدراسة المباشرة لنصوص ابن عربي أو السهورودي؛ بل تعلموا تلك القيم والأساليب والأفكار من حضور حلقات الموسيقى الشعرية والإلقاء الأدبي⁽²⁾. تؤدي القصيدة الغنائية (كافي) دور الوسيلة الجاهزة لتشكيل وتحريك أفكار وقيم ومعايير الثقافة الفكرية للتعلم والتأمل والنقد في المجتمع، في المجمل، لتكرار عبارة الشهراني الرائعة: «عندما

(1) Christopher Shackle, "Between Scripture and Romance: Th Yūṣuf-Zulaikhā Story in Panjabi," *South Asia Research* 15.2 (1995) 153–188, at 161.

(2) للاطلاع على شعرية المفردات التصورية لوحدة الوجود عبر العالم الإسلامي، انظر: Haji Muhammad Bukhari Lubis, *Th Ocean of Unity: Waḥdat alWujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993; for a detailed study on its vernacularization in the Punjab, see 'Alī 'Abbās Jalālpurī, *Vaḥdat-ul-vujūd tē Panjābī shā'irī*, Lahore: Panjābī Adabī Bōrd, 1977;

للاطلاع على مجموعة من الدراسات المهمة في المفردات المشتركة لصفوة الخطاب الأدبي التركي وعوامه، بما في ذلك عناصر كثيرة من الصوفية، انظر:

Cemal Kurnaz, *Halk ve Divan Şiirinin Müşterikleri Üzerine Denemeler*, Ankara: Akçağ, 1990; Cemal Kurnaz, *Türküden Gazele: Halk ve Divan Şiirinin Müşterikleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Akçağ, 1997; and Cemal Kurnaz, *Halk Şiiri ve Divan Şiirinin Müşterikleri*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.

يتحصل على هذا الكيان من المعرفة والفهم الإسلاميين، ويتعزّز من خلال التعرض مدى الحياة لعناصر المواد النصية والتفاعلات اليومية لفرد المجتمع، يصبح جزءاً من الممارسة الإسلامية الفردية».

ينقلنا هذا بسلاسة إلى الحقيقة التاريخية الاجتماعية الثانية وثيقة الصلة، وهي أن تعلم. وامتلاك معايير وأفكار وقيم الثقافة العالية للصفوة كان مكوناً أساسياً للحراك المجتمعي إلى مستويات مرتفعة، من خلال معايير مرتفعة كانت بمنزلة رأس مالٍ ثقافي محبب سعى الناس إلى الحصول عليه لأنفسهم. ومن ثم، فإن الآلية الأساسية للحراك المجتمعي في السياق العثماني، على سبيل المثال، كانت بدقة تتمثل في امتلاك معايير وقيم الطبقة الاجتماعية العثمانية من خلال تعليمٍ مشترك، فإن يكون الفرد عثمانياً، كما أشرنا مسبقاً، لم يكن يتمثل في مشاركة عرق؛ بل معرفة مجمّعة مع كوكبة من اللغات والمعايير والقيم. وقرّ التوالد في المراكز المدنية، عبر القرون، في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال عبر المدارس والمؤسسات التعليمية ذات الدعم الذاتي وصولاً اجتماعياً لقطاعٍ متناسخ من السكّان للوسائل التعليمية لهذا الحراك المجتمعي⁽¹⁾.

ثالثاً، شاركت الأغلبية الكاسحة لسكّان المجتمعات المسلمة، في الفترة ما قبل الحدائية، في المطالبات المعيارية ومفردات الكوسمولوجيات الهرمية للصوفية، من خلال حلف قسم الانضمام لها، والإخلاص لها، وللتسلسل الحقيقي للنظام الصوفي، ومشاركتهم في الشعائر الصوفية الأسبوعية التي شرعنت تلك الكوسمولوجيات الهرمية للحقائق المختلفة، مثل السمع أو الاشتراك السمعي مع الحقيقة، والزيارة أو زيارة أضرحة الأولياء للتبرك منهم أو الحصول على قواهم الروحانية. تأتي فكرة التبرك مباشرةً من المنطق الأفلاطوني الجديد للانبثاق، الذي يؤكد أفكار ابن سينا؛ حيث يقوم المسلم التقليدي بالزيارة للتبرك المنبثق منه ضريح أحد المتصوفين في قرية أو ممرٍ جبلي في المغرب، أو الهند، أو إندونيسيا، ومن ثم يُعد هذا اعترافاً ملموساً بالمشاركة الفعالة في العالم المنظم والمشكّل والمجرّب من حيث الأفكار الأفلاطونية الجديدة، والأكبرية، وأفكار ابن سينا⁽²⁾.

(1) Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire*.

(2) في هذا الكتاب أعالج بالأخص الانتشار الحاصل في مجتمعات المسلمين لأفكار ومعايير تأصلت بين صفوة المسلمين المتعلمين والمثقفين. بيد أنني لا أشير إلى أن حركة المعايير والأفكار جاءت

أخيراً، بينما قد نتخيل أن جموع المسلمين، في المرحلة ما قبل الحدائية، كانت تلتزم بشدة وبإخلاص بالمعايير الشرعية (إلى جانب جماعات السلفية الأصيلة، أو بوصفها بنك تصويتٍ للإخوان المسلمين، ولكن في العصور الوسطى)، يجب أن نتذكر أن تلك لم تكن رؤية صفوة المشرعين المسلمين في فترة ما قبل الحدائية (الذين نراهم جميعاً الآن آباء مؤسسين للإخوان المسلمين، ولكن في العصور الوسطى). بدلاً من ذلك، عدّ صفوة المشرعين معتقدات وممارسات أغلبية المسلمين الأميين وغير المتعلمين تنسم بالجهل وسوء الفهم والبعث عن الإسلام؛ لذا كانت هناك حاجة إلى معايير إصلاحية من خلال تدخل هؤلاء الصفوة للتصحيح⁽¹⁾. كانت الأداة الأساسية لتدخل الصفوة هي الخطاب الشرعي المفروض؛ أي خطاب قادم من صفوة العلماء المتعلمين المتخصصين بامتياز. يتجسّد هذا الواقع التاريخي في كتاب (اقتضاء الصراط المستقيم) للعالم الدمشقي ذائع الصيت المثير للجدل والعاثد إلى القرن الثالث عشر، تقي الدين ابن تيمية (المتوفى سنة 1328)، وهو عبارة عن موعظة أو خطبة مطولة مكتوبة بشكل خاص لتصحيح قائمة من الممارسات الخاطئة والمعتقدات الفاسدة، ومن ضمنها السمع، وزيارة القبور، واتباع المسلمين التقاليد

من جانب واحدٍ من ثقافةٍ عليا إلى أخرى شعبية (أو من التقاليد العالية لروبرت ريدفيلد إلى التقاليد البسيطة؛ حيث يُشار بالعليا إلى الثقافة النخبوية، ويُشار بالبسيطة إلى الثقافة الشعبية). انظر:

Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

بالأحرى، هناك دينامية في الانتشار يجب علينا، بوصفنا مؤرخين ومحللين، الانتباه لها جيداً، والارتفاع بها، والانصهار معها. من ضمن المواقع الاجتماعية البارزة للاتصال المفاهيمي والحواري بين الصفوة والعوام في الأضرحة الصوفية، التي كان يراها الصفوة مادياً، والتي يتناوب عليها الصفوة والعوام على حد السواء للتبرك من الولي. من أهم الأمثلة معين الدين الششتي في أجمر، الذي كان الكثير من عوائل حكام المسلمين في الهند مخلصين له، والذي كان مكاناً للتبجيل على نطاق واسع.

P. M. Currie, *The Shrine and Cult of Muʿīn al-Dīn Chishtī of Ajmer*, New Delhi: Oxford University Press, 1989, 97–184.

(1) للمزيد من المعالجة التفصيلية لهذه الموضوعات في سياق مجتمع تاريخي إسلامي محدد، كالعثمانيين، انظر:

Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire*.

اليهودية والمسيحية. تلك الممارسات، التي تُعدّ دليلاً ملموساً على الفشل التاريخي لعموم المسلمين في الالتصاق بصراط المشرع المستقيم⁽¹⁾.

أدى التطور في العلوم الحديثة بوصفها مجالاتٍ محددة أو متخصصة للدراسات العلمية، وإهمالها نسبياً من جانب غير المتخصصين، إلى الميل نحو رؤيةٍ مجزأة ومتخصصة لتاريخ مجتمعات المسلمين، التي عوملت فيها الصوفية باعتبارها نشاطاً مجزئاً أو متخصصاً من جانب المسلمين بدلاً من كونها جزءاً مكملاً لا يتجزأ في حياة المسلمين. وبالمثل، حتى عندما اعترف علماء التاريخ الإسلامي بالصوفية بوصفها ظاهرة اجتماعية أساسية، كان هناك إنكار واسع للمعيارية في المجتمعات التاريخية للمسلمين لادعاء الحقيقة في الخطاب الصوفي. وبدلاً من النظر إلى الصوفية بوصفها شيئاً معيارياً وتمثلياً، اعتبرت شيئاً بديلاً ذا خصوصية. من أعراض ذلك حقيقة أنه عندما يتحدث العلماء عن العلاقة بين الصوفية والشريعة في مجتمعات المسلمين، من حيث «الخصام الشرعي» (كما يفعلون دوماً)⁽²⁾، يميل كثير منهم، بصورة انعكاسية، إلى افتراض وتقديم صورة تاريخية تكون الصوفية فيها وحدها صاحبة الخطاب المختلف عليه، وبدا هذا ضرورياً في الدفاع أمام سلطة القانون.

(1) مأمون، محمد عمر، مناخزة ابن تيمية للدين الشعبي بالترجمة المشروحة لكتاب الاقتضاء بالصراط المستقيم في الرد على أصحاب الجحيم، متون، لاهاي، 1976.
انظر الدراسة التالية في ثقافة الأضرحة في سورية من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر:

Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

لصورة ثرية مماثلة لزمانٍ ومكانٍ مختلفين، انظر:

F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford: Clarendon Press, 1929;

انظر أيضاً:

H. T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, London: Routledge, 2006.

لمناظرة حول الوضع الشرعي لزيارة القبور، انظر:

Christopher S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden: E. J. Brill, 1999.

(2) Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: E. J. Brill, 1999.

في الصورة المعيارية التي يقدمها المؤرخون، كانت الصوفية موضع الاتهام، بينما كان الخطاب الشرعي صاحب الحكم والسلطة. وعلى النقيض، يعرض الشرح السابق للخطاب الصوفي صورةً تاريخية يظهر فيها المتصوّفون أصحاب ادعاءاتٍ معيارية وحقيقية تعاكس، وتغلب، وتتفوق على الخطاب والمعرفة الشرعية الدفاعية.

الإدراك الاجتماعي لتلك الادعاءات موضح جيداً في الوصف التالي بوساطة مؤرخ للصوفية في مجتمع مدينة زبيد اليمينية في القرن الرابع عشر؛ إذ تمّ تحديد النظرية الأنثروكونية للإنسان الكامل في الحقيقة المحمدية وتأكيدهما، ونُشر هذا في دراسة بحثية بوساطة عبد الكريم الجيلي، من خلال بيئةٍ تخللها تكوينات اجتماعية وخيالية للصوفية، فطبّق الجيلي هذا المفهوم على معلمه الصوفي الحي، النبيل الإريثري المُسمّى إسماعيل الجبرتي (المتوفى سنة 1403):

في نقاش الموضوع المحوري لهذا العمل؛ أي ظهور جوهر محمد في شخصية إنسان العصر الكامل، يقول الجيلي:

«شاهدته في هيئة معلمي شرف الدين إسماعيل الجبرتي».

يميّز الحد القاطع بين الفصل الميتافيزيقي المجرد والتجربة الصوفية الشخصية رؤية ابن عربي للعالم بأسره.

لم يرسم الجيلي خطأً فاصلاً بين الإنسان الكامل باعتباره مظهرًا مجرداً للحقيقة المحمدية الشاملة، وتجسيدها المادي الشديد في شخصية معلمه اليميني ... هذا لأن الجيلي كان أحد أكثر مفكري عصره الصوفيين تنويراً. ليس بإمكان المرء سبر أغوار الأنماط الغزيرة لتبجيل الجبرتي الواجب افتراضها ضمن تابعيه الأقل تعقيداً ... وبدعم من السلطان، تجرأ صوفية زبيد، فبدؤوا في تحدي منتقديهم من الفقهاء علانيةً، الذين استمروا في هجومهم على التجمعات الصوفية المزعجة في المساجد، مصحوبين بالكثير من ضرب الطبول والغناء والرقص. لم يكن السلوك النشواني غريباً بين المشاركين ... أثارت تلك الممارسات الفاضحة في المساجد جرس إنذار عند كثير من العلماء، الذين شعروا بأنهم كانوا يفقدون أرضية لصالح تابعي الجبرتي. ولكن، مع التعاطف الكامل للسلطان مع هؤلاء التابعين، اضطر العلماء للتصرف بالحسنى⁽¹⁾.

(1) Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, 251–252.

لدينا هنا موقف تاريخي؛ حيث تتجمع وتتأكد الأفكار الرمزية للمزيج الفلسفي الصوفي، ولاسيما مفاهيم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل بوصفها قيمة معيارية في مواجهة قيم القانون الشرعي على كل مستويات المجتمع، من السلطان إلى العوام المشاركين في الشعائر الصوفية، ومن حيث يجد أنصار القيم الشرعية أنفسهم يلجؤون إلى الادعاء المعياري لأنه مرتبط بالمؤسسات الحاكمة والطبقات الاجتماعية للدولة نفسها. هذا ليس بسيناريو غير مألوف على الإطلاق في تاريخ مجتمعات المسلمين⁽¹⁾.

يتجلى التأكيد على القيم غير الشرعية بوضوح في «الخلاف بين العشق والشرع»، وهي قصيدة غنائية (كافي) منسوبة (على الرغم من عدم تأكيد تأليفها له) للشاعر الصوفي الذي تغنى أشعاره بشكل واسع في بنجاب، بولهي شاه القاشوري (1758-1680):

يقول الشرع: «اذهب إلى الملا وتعلم التعاليم والشرائع!»

(1) لدراسة حالتين مهمتين من المحاولات الفاشلة بوساطة علماء بارزين في الممارسات الشرعية والخطاب الصوفي في القاهرة المملوكية، انظر:

Th. Emil Homerin, "Sufi and their Detractors in Mamluk Cairo: A Survey of the Protagonists and Institutional Settings," in de Jong and Radtke, *Islamic Mysticism Contested*, 225–247.

للاطلاع على حالة أعدم فيها عالم في دمشق العثمانية لقوله إن «ابن عربي مهرطق» بعد (250) عاماً من وفاة الأخير، انظر:

Éric Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturelles*, Damascus: Institut Français de Damas, 1995, 134.

للاطلاع على غيضي تخطيطي للاعتراف التاريخي بالصفوة الحاكمة للحقيقة الفعلية لقوة شيوخ الصوفية الأحياء، والتبعات الاجتماعية والسياسية لذلك، انظر:

Simon Digby, "The Sufi *Shaykh* and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India," *Iran* 28 (1990) 71–81; and Simon Digby, "The Sufi *Shaykh* as a Source of Authority in Mediaeval India," *Puruṣārtha* 4 (1986) 55–77.

انظر أيضاً الخطوط البارزة والمساحة الخطابية التي خصصت للزعيم السياسي والعالم الصوفي المثير للجدل نيازي المصري، المحللة في طرزي أوغلو، «الصوفي والمنشق في الإمبراطورية العثمانية»، ويمكن الاطلاع على المزيد من الأمثلة الكثيرة.

ويقول العشق: «كلمة واحدة تكفي، فاصمت ودع جانباً كلّ الكتب الأخرى!»

يقول الشرع: «تهذب وتآدب ودعك من هذا النور!»

ويقول العشق: «لم هذا الحجاب؟ دع الرؤية تتضح!»

يقول الشرع: «اذهب إلى المسجد وصلِّ فروضك!»

ويقول العشق: «بل اذهب إلى الحانة واسكر، وأدّ نوافلك!»

يقول الشرع: «يا مؤمن، اذهب فحج ... فسوف تمرّ على الصراط!»⁽¹⁾

ويقول العشق: «باب المعشوق الكعبة ... فلا تبعد عنها!»

يقول الشرع: «ضربنا الشاه منصور على الصليب!»

ويقول العشق: «فعلت حسناً، فقد ضحيت به على باب المعشوق!»⁽²⁾

يفسّر العالم، لاجوانتي رامّا كريشنا، عام (1938)، موضحاً: «حصلت على هذه القصيدة الغنائية من المرحوم ميراسي، الموسيقي والمغني، مولى بكش اللاهوري»⁽³⁾.

من جديد، نرى في نصّ وأداء القصيدة الغنائية (كافي) (وانتسابها الشهير إلى الشاعر الصوفي الناطق باللغة التي ينطق بها (100) مليون مسلم) التأكيد الواثق، والانتشار الاجتماعي الواسع للمعايير الوثيقة للمزج الفلسفي الصوفي المفروض على نقيض معايير وتقاليد الشرع. وبينما هناك اعتراف بوجود ما يُطلق عليه عموماً المسارات «الصوفية المناقضة للشرع» في تاريخ الإسلام، هناك ميل تحليلي لاعتبار «مناقضة الشرع» مناقضة للمعايير، ومن ثمّ بعداً عن التقاليد الإسلامية. أقول إنه لامتلاك فهم أكبر لأبعاد وتعقيدات الظاهرة الاجتماعية والخطابية المطروحة هنا، يجب أن نفهم التصور الذاتي لتلك المسارات، ليس بوصفها معايير مناقضة للشرع، ولكن معايير عابرة له، أو مجاورة له، أو فائقة له، أو متفوقة عليه. ما يتضح من القصيدة السابقة هو الواقع الاجتماعي لإجماع المعايير (وأنصار هذه المعايير) المناقضة بعضها بعضاً على ما يعنيه أن يكون المرء مسلماً، وما يعنيه الإسلام. سيكون

(1) الصراط: جسر فوق النار أحد من السيف، وأدق من الشعرة.

(2) Lajwanti Rama Krishna, *Panjābī Sūfī Poets*, London: Oxford University Press, 1938, 65–66.

(3) Rama Krishna, *Panjābī Sūfī Poets*, 66.

عرضاً للصحة التحليلية الصحيحة، يفهم من خلالها علماء الإسلام، انعكاسياً، المجتمعات التاريخية للمسلمين كمنصات خطابية؛ حيث تتنازع علمها وتتفاوض، في قلب الحياة، السلطة المعرفية للشرع باستمرار، من خلال العلوم المعرفية للصوفية والفلسفة في تفكير ووعي المسلمين.

ولتجنّب القول إن تفسيري للأفكار والسلوكيات السابقة، الجارية مباشرةً على نقيض المعايير والتقاليد الشرعية الإسلامية بوصفها معايير إسلامية، قد يبدو، بعض الشيء كأنني أقول إن معايير الإسلام هي القتل والسرقة والزنى (انطلاقاً من أن هناك ممارسات شائعة بصورة كافية في مجتمعات المسلمين، والتي تُعدّ أساساً مناقضة لتعاليمه الشرعية)، فقد وجب التأكيد على أن هناك تمييزاً جوهرياً بين تلك الممارسات المناقضة للشرع، ولاسيّما أن المسلمين لم يقدّموا أبداً القتل والسرقة والزنى (أو أكل الخنزير في هذه الحالة) باعتبارها تصرفاتٍ إيجابية وهادفة بأيّ صورة قريبة أو صريحة تعبّر عن معنى الحقيقة الرئانية؛ إذ إن هذا هو بالضبط الادعاء المصطنع من جانب الفكر الفلسفي والصوفي العابر للشرع، أو المتفوق على الشرع، وأيضاً من حيث شرب الخمر والرسم التجسدي.

عرضت المناقشة السابقة سيناريو تاريخياً لمجتمعات المسلمين البارزة، الذين فكّروا وعاشوا بنهجٍ يقضي على أيّ تصوّر عكسي قد يتكون لدينا عن الإسلام، وتشكيله بوساطة السيادة المفرطة، أو غير المضمنة لتلك المصادر الخاصة بالحقيقة المنكشفة التي تكيّفنا نحن -الحدائين- من الناحية الفكرية على كونها مصادر أساسية، كالقرآن والحديث أو الشرع الإسلامي (الذي سأعود إلى تصوّره الشائع في الفصل الثاني من هذا الكتاب). وقد رأينا أيضاً أن الفلسفة الإسلامية تخضع القرآن لسيادة العقل؛ بمعنى أن نصّ القرآن يُقرأ بصورة عقلانية، ولكن ليس بصورةٍ بحتة، وأن مفهوم القرآن، بوصفه نص الوحي الإلهي، يتشكل ويقرأ بحسب احتياجات قالب الحقيقة الكاملة التي يفسرها المنطق؛ إذ يكون المنطق هو الحقيقة العليا، ونص الوحي هو الحقيقة الدنيا. ببساطة، ليس ثمة تأكيد كافٍ على الاعتراف بهذه الحقيقة عند التفكير في الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام، وذلك على الرغم من أن هذا ما قد فهمه مايكل مرمورا عندما تحدث عن مفهوم الفلاسفة للإسلام، فقال: «في التحليل النهائي، إنه هو الدين الذي يجب أن يوفّق وضعه مع الفلسفة

لا العكس»⁽¹⁾. وهذا ما أشار إليه بيتر هيث عندما قال عن تفسير الفلاسفة للقرآن «هنا فقد القرآن وضعه كأفضلية نصية»⁽²⁾. ولكن، عندما ذهب هيث في القول إن «الطريقة التفسيرية ظلت رأياً ضعيفاً، حتى بين صفوف الفكر»، كان يرتكب خطأ فادحاً بين علماء الإسلام بتخليه عن الأخذ في الاعتبار ترجمة ونقل ونشر مفاهيم الفلسفة في هيئة عالمٍ لاهوتي، ثم في هيئة صوفية، ثم في هيئة كوزمولوجي، ثم في هيئة تصوّرٍ جوهرى لطبيعة الإنسان، ثم أخيراً في هيئة أنماطٍ كبرى للفكر، وتفسير الإسلام بكونه تقليداً شعرياً ذاتي التعبير للذخيرة الأدبية للعالم الممتد من البلقان إلى البنغال.

أما بالنسبة إلى الفلسفة، فالأمر لا يعني، بالضرورة، أن الصوفية تقرأ النص القرآني بصورة باطنية مقصورة على فئةٍ بعينها؛ فالصوفية تخضع المفهوم القرآني لمتطلبات قالب الحقيقة الكاملة التي يفسرها المذهب الغنوصي، والتجربة التي تكون فيها الحقيقة هي الحقيقة العليا، وتكون الشريعة فيها هي الحقيقة الدنيا. تقرأ موضوعات فلسفة السهروردي النورانية والوحدة الأكبرية للوجود النص القرآني (والحديث، في حالة لاحقة) بصورةٍ يكون فيها النص الموحى خاضعاً لمتطلبات كونية تبدو معاكسة للنص، ممّا يجعل النص القرآني يبدو معتمداً على تلك المتطلبات بدلاً من أن تعتمد تلك المتطلبات الكونية على القرآن. الأمر لا يعني، بالضرورة، أن هذا التفسير يتجاهل النصوص الربانية والنبوية، لكنه يخضعهم من خلال قراءتهم النصّ الرباني، وبذلك يصبح تفسير ابن عربي للسرد القرآني لأوثان قوم نوح مثال على ذلك.

وبالمثل، تتداخل النصوص القصصية الشعرية والسردية، مثل ديوان حافظ الشيرازي، المتكيفة على عدم كونها دليلاً على الإسلام المعياري، أقول إنها تتداخل مع الادعاءات المعيارية، وتصنعها من خلال التعاطي التفسيري مع ظاهرة ولغة الوحي المحمدي، ومن ثمّ إن حافظ الشيرازي (مثل محمد) هو «لسان الخفي»،

(1) Marmura, "The Islamic Philosophers' Conception of Islam," 97.

(2) Heath, "Creative Hermeneutics," 193.

يقارن مقال هيث المتميز الطرق التي قُرئ بها القرآن بطرقٍ تفسيريةٍ مختلفة بالترتيب بوساطة المؤرّخ والمفسّر القرآني أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (838/224 – 922/310)، والفيلسوف أبي علي الحسين بن سينا (ابن سينا، 980/370 – 1037/428)، والمتصوف، أبي بكر محمد بن عربي (1165/560 – 1240/638).

ويصبح ديوانه صورة للقرآن، وكتابه مصدراً للنبوة. لا بدّ إذاً من أن يفهم إضفاء الطابع المؤسسي على الرسوم التجسيدية وشرب الخمر على أنه إخضاع مفاهيمي وعملي للقواعد المعيارية لتفسير الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى القواعد المعيارية لتلك التفسيرات الأخرى؛ أقصد التفسيرات التي تسمح بأن يتجسد تنفيذ كلمة الله على الأرض على عملة الدولة، أو على كأس خمر خليفة الله في الأرض. من المؤكد أنه يبدو من الضروري التوصية بالرجوع إلى فكرة جورجيو ليفي ديلافيدا اللادعة، التي يقول فيها أن «الفكرة المهيمنة للتاريخ الديني للإسلام هي محاولة يائسة للتخلص من الحرفية الشديدة للقرآن»⁽¹⁾. غير أن ليفي ديلافيدا قد جانبه الصواب في نسب صفة الحرفية إلى النص القرآني، وكان من الأولى أن يقول إن تاريخ الإسلام يتسم بتطور عدد من الكيانات والمسارات التفسيرية، التي من خلالها تطور عدد من الأنماط الحرفية للقراءة، وظهرت وقدمت نفسها في سياق اجتماعي وفكري ليستخدما المسلمون كوسائل وطرق للتعاطي مع حقيقة/ حقائق الوحي. من الضروري أن نشير إلى أن الفرص التفسيرية وتصويرها العكسي للإسلام، كما هو مبين أعلاه، كانت حيّة ودقيقة اجتماعياً، وقدمت نفسها بثباتٍ للمسلمين لدى كلّ من قابلوهم، والنصوص التي قرؤوها، والممارسات التي مارسوها، والأفكار التي قابلوها من هؤلاء الناس والنصوص والممارسات. كان التحدي التاريخي للمسلمين في التعاطي العقلاني، التناصي والمعرفي، مع أنفسهم، ومع بعضهم بعضاً عبر هذا السياق التفسيري. ومن ثم، كان ابن رشد (1126-1198)، من جانبٍ واحد، كبير قضاة قرطبة، وتحت إمرته الشرع السماوي، ومن جانبٍ آخر فيلسوفاً يكتب في هرمية الحقيقة (حيث يتسلسل الشرع فيه كما رأينا)، وقد أطلق الكاتب الإسطنبولي حاجي خليفة على نفسه الكاتب الحنفي اتباعاً للمذهب الحنفي الشرعي، ولكنه أطلق على نفسه أيضاً لقب «الإشراقي» (النوراني السهروردي) حسب الميل والنزعة⁽²⁾، بينما قال الشاعر الأردني الاستثنائي العائد إلى القرن التاسع عشر الهندي، ميرزا أسد الله خان «غالب»، صاحب الصلة الوثيقة بالأدب الأردني كما هو حال ويليام شيكسبير مع الأدب الإنجليزي، قال في سخريّة مرحة:

(1) G. Levi Della Vida, "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," *Crozer Quarterly* 21 (1944) 207–216, at 212.

(2) Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Istanbul: Maarif Matbasi, 1943, 118 (citing a manuscript of Kâtib Çelebî's autobiography, the *Sullam al-wuşûl*).

هذه ألغاز الصوفية وتلك حلولها يا غالب

لكتنا كنا سنسّميك قديساً، غير أنك للخمر شارب!⁽¹⁾

جاءت سخرية غالب في البيتين السابقين (الذين نالا إعجاب قرنائه)، بطبيعة الحال، موجهة إلى غير القادرين على استيعاب التناقض الواضح بين قدرته (في جانب واحد) على حلّ ألغاز الصوفية في عبقرية أبياته (شيء يستطيع الوالي (خليل الربّ) وحده فعله) بينما (في جانب آخر) يُعرف عنه شربه الخمر. الأمر الذي يشير إليه غالب هو أنه لا يوجد تناقض حقيقي هنا، وهو أمر أشار إليه صراحةً جلال الدين الرومي بنفسه قبل ستة قرون، وذلك عندما سُئل عن شرب صديقه شمس الدين التبريزي الخمر:

يوماً ما، سأل الفقهاء الغيورون، من فرط عنادهم وإنكارهم، مولانا إذا كان الخمر حلالاً أم حراماً. كانوا يقصدون شرف شمس الدين الطاهر، فأجابهم مولانا مجازاً وقال: «يعتمد هذا على الشارب، فلو صُبّ الخمر في النهر ما تغير وما تلوث، ولظلّ النهر حلال الوضوء من مائه للصلاة، والشرب أيضاً. ولكن لو صُبّ الخمر في حوضٍ صغير، فحتى القطرة الصغيرة ستلوّثه. وبالمثل نفسه، ما يسقط في بحرٍ مالح سيروح بأثر الملح. الإجابة المباشرة هي أنه لو كان مولانا شمس الدين هو الشارب، لكان كل شيء مُباح؛ هذا لأن منطلق البحر ينطبق عليه. ومن ثم، إذا كان الشارب شخصاً مثلك، يا أبا العاهرة، فإن الخبز نفسه حرام»⁽²⁾.

(1) Mīrā Asad-Allāh Khān Ghālib, *Divān-i Ghālib* (edited by Imtīyāz ‘Alī Khān ‘Arshī), (2nd edition), Lahore: Majlis-i Taraqqī-yi Adab, 1992, 2:187.

(2) Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflkī al-‘Arīfī, *Manāqib-i ‘arīfīn* (edited by Tahsin Yazıcı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, 2:639– 640.

قارن بين الترجمتين التاليتين:

Shams al-Dīn Aḥmad-e Aflkī, *The Feats of the Knowers of God* (translated by John O’Kane), Leiden: E. J. Brill, 2002, 441;

و:

Jawid Mojaddedi, *Beyond Dogma: Rumi’s Teachings on Friendship with God and Early Suf Theories*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 91.

للقصبة الشهيرة التي يرفض فيها شمس الدين التبريزي طلب الشاعر الصوفي الشيخ أوحّد الدين (المتوفى سنة 1298) أن يكون حبراً له؛ لأن أوحّد الدين لن يشرب الخمر معه، انظر:

يقصد الرومي (وأطلب من القارئ أن يسامح سيدنا العظيم على ميله إلى بعض البذئات في تأكيد وجهة نظره) أن هناك تسلسل للحقيقة ولعارفها لا تنطبق عليها ادعاءات السلطة الشاملة للنص الشرعي في الحلال والحرام، بالشمولية نفسها، فقاعدة الحوض الصغير لا تنطبق على النهر الهادر. في مفهوم الرومي هناك حقيقتان متضادتان في الوقت نفسه، تقومان على فارق مكاني واجتماعي، وكلاهما من الإسلام. بالنسبة إلى الرومي، وبالنسبة إلى كل من يطلق عليه لقب «مولانا» شمس الدين التبريزي (الذي هو من ثم مولى الرومي) فإنهم ليسوا أقل مكانة في الإسلام من الفقيه الغيور على دينه.

حسب الشروط الفاعلة والحميمية للتجاوب الشخصي مع إمكانات الحقيقة والمعنى المضاد، يجب علينا محاولة فهم ما سقاه ألكساندر نيش حقيقةً (بوعي نادر جداً في العلوم الغربية الحديثة، وفي نصوص المسلمين الجدد) «التنوع المرهق للحياة الدينية الإسلامية ... الشمولية والتعقيد الغربيين لحياة المجتمع الإسلامي»؛ إذ «تنتشر الأفكار والمفاهيم والعادات والممارسات العقائدية والدينية البائسة بحرية، ومن ثم تصبح متاحة لكل المؤمنين الذين مارسوا تلك الأمور وكأنها جزء من الدين»⁽¹⁾، بيد أنني أفضل صورة الدين الثري المركب المنمط بتناغم.

سواء كنّا نوسم صناعة العالم الإسلامي كضرب من ضروب الترقيع، أو الخياطة، أو الحياكة، فإن المقصود هو أن الإسلام، بالطبع، في المقام الدلالي الأول، عمل ونشاط يمارسه الفرد المسلم. كلمة «إسلام»، المذكورة هنا بشكل مباشر في المقولة المقتبسة من موسوعة الإسلام في بداية هذا الفصل هي «المصدر»؛ بمعنى أنها اسم فعل، أو اسم يُقصد به فعل «المصدر للشكل الرابع للجنر سلم»⁽²⁾؛ بمعنى «خضع» أو «استسلم». الإسلام إذًا، في المقام الدلالي الأول، عمل: أي شيء يعمله الفرد، ويعمل/فعل الإسلام يصف الفرد نفسه/نفسها، حسب هذا العمل/الفعل،

Al-Aflki, *Manāqib-i 'arīfīn*, 2:617–618, translated by O'Kane in Aflki, *The Feats of the Knowers of God*, 423–424.

(1) Alexander Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment," *Muslim World* 83 (1993) 48–67, at 57, and 62. 247.

(2) Gardet, "Islām," 171.

أو، بصورة أكثر تناسباً، مجموعة الأفعال، بما في ذلك الأفعال الفكرية، باعتباره مسلماً⁽¹⁾.

شاهدنا في معالجتنا للمسائل التشخيصية الست السابقة، كما في الأمثلة البارزة المبينة أعلاه، أن تاريخ الإسلام، في أكثر فتراته نضجاً واتساعاً وقوةً، كان خاضعاً لسيطرة المجتمعات، كان المسلمون فيها يصفون أنفسهم كمسلمين، ويفكرون في أنفسهم كمسلمين، ويعيشون كمسلمين، بأساليب متناقضة جداً؛ بمعنى آخر، وصف هؤلاء المسلمون الإسلام، وفكروا في الإسلام، وعاشوا الإسلام، بأساليب متناقضة جداً. تلك كانت المجتمعات التي عدّ فيها المسلمون «حكمة الإشراق» و«وحدة الوجود» وسيلة للوصول إلى معنى الحقيقة الإلهية، والمسلمون الذين أدانوا «حكمة الإشراق» بوصفها فكرة تجديفية، والمسلمون الذين كانت الصوفية بالنسبة إليهم أن يخضع الفرد للشريعة والحقيقة، والمسلمون الذين حرّموا شرب الخمر ورسم الرسومات التجسيدية، والمسلمون الذين احتفوا بشرب الخمر ورسم الرسومات التجسيدية، عاشوا وجهاً أمام وجه، وجنباً إلى جنب. أمثلة التناقض السابقة كلها أمثلة على التصرف والتعامل بروح الإسلام، وتشكّل الفعل والحالة والنمط والمعنى الذي يكون عليه الفرد عندما يكون مسلماً. بوضوح، بالولوج ببساطة إلى التعريف القاموسي لمصدر الشكل الرباعي للجذر سلم، بمعنى الخضوع لله، لا يساعدنا كثيراً في تصور هذا الكم المتناقض من المعاني المشكلة، والتكوينات الذاتية للإسلام⁽²⁾.

(1) العالم الذي سعى حديثاً لجذب انتباهنا ناحية أهمية هذا الفعل هو ألفريد كانتوبل سميث؛ حيث قال: «إسلام ... اسم فعل، اسم يُقصد به فعل، لا يُقصد به كيان، يُقصد به قرار شخصي، لا يُقصد به نظام اجتماعي» انظر:

Smith, *The Meaning and End of Religion*, 112.

(2) ليس واضحاً بالكامل ما إذا كان المجتمع العربي الغربي في مطلع القرن السابع الذي ظهر فيه النبي محمد قد فهم أن الإسلام يعني «الخضوع»، حيث قال عالم فلسفة اللغات السامية البارز، م. م. برافمان، على أساس مصادر أدبية إسلامية عربية وما قبل الإسلام أيضاً أن «المعنى الأصلي للكلمة كتوصيف لدين النبي محمد هو تحدي الموت والتضحية بالنفس (لأجل الله ونبيه) أو الاستعداد لتحدي الموت» انظر:

M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden: E. J. Brill, 1972, 8;

بينما اقترح د. ز. ه. أن كلمة «إسلام» فُهمت بمعنى «التكريس» (الإخلاص). ولذا، فإنها أصلاً

ولكن حتى كما عقلنا الحقيقة (المتجاهلة كثيراً) بأن ظاهرة الإسلام التي نسعى إلى تصورها هي، في المقام الأول، عمل يقوم به الفرد، كما يجب أن نعترف بأن الإسلام أيضاً شيء يوجد خلف المفهوم البشري الفردي، وبعيداً عنه بوصفه ظاهرة خارجية، أو خارجية شخصية. هناك في العالم خلف الفرد المسلم شيء يراه هذا الفرد إسلاماً، ومن أجل أن يمارس هذا الإسلام، ويجعل نفسه مسلماً، يجب على ذلك الفرد أن يتعاطى مع ذلك الشيء الخارجي المتلقى المتصور بوصفه إسلاماً. يظهر الإسلام الشامل في خطابات وممارسات أمة المسلمين، وبتعريف الفرد لنفسه/لنفسها بوصفه/بوصفها مسلم/مسلمة، وبالاشتراك مع هذا الإسلام الخارجي عند صنع الإسلام الداخلي، يؤسس الفرد المسلم علاقة متوازنة لهويته المجتمعية، وانتمائه إلى أمة المسلمين.

ولكن، هناك إسلام ثالث، دينامي، شامل، أو إسلام جامع للأمة، ولاسيما المنتج الإسلامي المتميز المتكامل المكون من أفراد مسلمين. في عملية تكوين الفرد لنفسه مسلماً، يدرك تعريفاً ملزماً للإسلام يصبح أيضاً إجابة عن سؤال الفرد المسلم «ما هو الإسلام؟»، وإجابته، جزئياً أو كلياً، تتأكد أو تختلف عن بعض الإجابات السابقة الأخرى المتاحة «هناك». بحسب هذا الفعل التفسيري، أو الممارسة التأكيدية أو الاختلافية، يضيف الفرد المسلم إلى مزيج التميز والتكامل للإسلام. ببساطة، إن المسلم، في تصوّره لنفسه مسلماً، لا يقوم بذلك بإسلام نفسه، بل بوضع تصور للدين الإسلامي.

تعني «الإخلاص التام بما جاء به الأنبياء (اليهود)» على نقيض «الشرك الذي مارسه أهل مكة»، انظر:

D.Z.H. Baneth, "What did Muhammad Mean When He Called His Religion 'Islam'?" *Israel Oriental Studies* 1 (1975) 183–190, at 188–189.

قال فريد م. دونر: «حسب الاستخدام القرآني، فإن كلمتي إسلام ومسلم لا يتمتعان بمعنى الشهادة التي نربطها الآن بدين الإسلام، ومفهوم أن يكون المرء مسلماً؛ فالكلمتان تعنيان شيئاً أكثر شمولاً وتركيزاً، وتنطبقان، في بعض الأوقات، على بعض المسيحيين واليهود؛ وإن محمداً في البداية أوجد مجتمعاً واسعاً من المؤمنين، والذي بعد قرن من وفاته تحول إلى الدين الذي نعرفه الآن بالإسلام من خلال عملية تنقيح وإعادة تعريف مفاهيمه الأساسية.» انظر:

Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, 71, 194–195.

هذه العناصر الثلاثة: الإسلام الشخصي، وتفسير المحتوى الإسلامي الخطابي، والتعرف على المجتمع الإسلامي، تكوّن سويةً الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام. سعياً وراء وضع تصور للإسلام، يجب علينا، في هذا الحال، الاتفاق من الناحية المفاهيمية مع العلاقة التكوينية والدينامية الإجرائية بين الأفعال الشخصية للإسلام، والجمع بين تلك الأفعال الفردية في مجتمع المسلمين، والتفسيرات المختلفة للأفراد والمجتمعات لمحتوى ومعنى الإسلام⁽¹⁾.

كنت قد صرّحت في مطلع هذا الفصل أن وضع تصوّرٍ لأيّ أمرٍ نظري هو بالضرورة محاولة للتعرف على قاعدةٍ عامة تقف عليها الظواهر التي تتسق وهذا الأمر. وكما قال هنري ليفبيري في مناقشته لمفهومي آخر متسعٍ وشامل:

للربط مجدداً بين ما هو عقلي وما هو اجتماعي، يجب أولاً التمييز بوضوح ووضع صلاتٍ بينهما. إن مفهوم المساحة ليس في المساحة ذاتها، وينطبق ذلك على مفهوم الزمن، فالزمن ليس بزمنٍ داخلٍ آخر؛ ولهذا طالما كان الفلاسفة مدرّكين. محتوى مفهوم المساحة ليس مساحة افتراضية أو ذاتية، ولا يتضمن المفهوم مساحة داخلٍ أخرى ... بل يشير ويشمل المفهوم كل المساحات الممكنة، المجردة منها والحقيقية، والعقلية منها والاجتماعية⁽²⁾.

وعلى صعيدٍ مماثل، إن مفهوم «الإسلام» الصحيح يجب أن يشير ويشمل كلّ

(1) الطبيعة الصعبة لمهمتنا التحليلية تُشار إليها في ملاحظة جاين إ. سميث في دراستها القيّمة في تاريخ معنى كلمة «إسلام» في أدبيات تفسير القرآن، «في الحقيقة، أي محاولة للتمييز بين الوجهين الاجتماعي والشخصي لهذا المصطلح؛ أي بين إسلام والإسلام، لن تكون موائمة ما لم تأخذ بعين الاعتبار الحقيقة العارية بأنّ كلا المفهومين مختلفان تماماً عن بعضهما بالنسبة إلى الفرد المسلم ... فكلمة الإسلام أصلاً تعني العلاقة الشخصية بين الفرد والرب والمجتمع الذي يعترف بهذه العلاقة» انظر:

Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islām' as Seen in a Sequence of Qu'ān Commentaries*, Missoula: Scholars Press, 1975, 1–2.

(2) Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991 (translated from the French by David Nicholson-Smith, first published as *La production de l'espace*, Paris: Éditions Anthropos, 1974), 299.

«أنماط الإسلام» الممكنة، المجردة منها والحقيقية، والعقلية منها والاجتماعية⁽¹⁾. وفي هذا الصدد، كنت قد اخترت عمداً، في هذا الكتاب، مجموعة من الأمثلة التاريخية لديّ من القلب الديمغرافي والفكري لمجتمعات وخطابات الإسلام السنيّ المسيطر ديمغرافياً، وذلك بدلاً من المجتمعات والخطابات الشيعية الأقلية، أو من طوائف وحركات أصغر، قمت بهذا ببساطة لسبب براغماتي، هو أنني لا أريد تسهيل الاعتراض عليّ بحجة أنني أصوّر الإسلام على أساس ظاهرة هامشية لا تعبر عن الإسلام. ومن الناحية المبدئية، على الرغم من هذا، لم أهمل بالكامل الأمثلة غير السننية التي تفيد مشروعِي؛ ذلك أن تصوري الأساسي هو أن التصور الصحيح للإسلام يجب أن يشير ويشمل كل «أنماط الإسلام» الممكنة.

يبدو هذا التصور مفيداً بما أفاد به المقتطف الآخر المبين في مطلع هذا الفصل، المأخوذ عن مؤسس أكبر مذهبٍ ديني فكري في التاريخ الإسلامي، الذي يعود إلى القرن التاسع/العاشر، أو أبو الحسن الأشعري، الذي قال في مطلع كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) «بعد وفاة نبهم اختلف الناس على أمورٍ كثيرة، بعضها أدى إلى تيه البعض، وبعضها أدى إلى ابتعاد البعض عن الآخر، ومن ثم أصبحوا جماعات متباينة وأحزاباً متفرقة، إلا أن الإسلام كان يجمعهم ويشملهم جميعاً»⁽²⁾. يشتمل حديث الأشعري على مجموعة كبيرة من الاختلافات الجوهرية العقائدية التي وقعت في أيامه (بعد نحو ثلاثة قرون من وفاة النبي محمد) بين من سمّاهم الإسلاميين؛ بمعنى «المنتسبين إلى الإسلام» حرفياً، وهو الاسم الجمع الذي يُطلق لوسم، وربط، ونسب الموسومين والمرتبطين والمنتسبين إلى الإسلام. غير أن الأشعري، للأسف، لا يوضح لنا كيف يشكّل هذا المصطلح؛ حيث من الواضح أنه عدّ ظاهرة الإسلام الموضوعية قاعدةً وتصنيفاً، التي، على الرغم من قائمة الاختلافات والتباينات التي بين الإسلاميين، تجمعهم وتشملهم جميعاً.

تشتمل كل المسائل الست التي طرحتها في هذا الفصل على ما سمّاه الأشعري

(1) كما قال رضا بيرباي: «ما لم يُفرض حكمٌ قيّم على تلك التعددية يفرض طريق واحد أو طرق أخرى «صحيحة»، فإن أي مفهوم صحيح للإسلام العقائدي يجب أن يشتمل عليهم جميعاً، وما لهم من إيجابيات، وما عليهم من سلبيات». انظر:

M. Reza Pirbhai, *Reconsidering Islam in a South Asian Context*, Leiden: E. J. Brill, 2009, 338.

(2) الأشعري، «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، ص 34.

«مقالات الإسلاميين»؛ بمعنى أنها كلها تشتمل على مقالاتٍ بخصوص ما قد يعنيه أن يكون المرء مسلماً بالنسبة إلى مجموعاتٍ تاريخيةٍ عديدة من الناس، وكلّ من تلك المسائل يتضمن رداً على سؤال «ما هو الإسلام؟»⁽¹⁾ كما كشفت المسائل الست عن اختلافٍ بين الإسلاميين، حيث إن كلاً من مسألة أن يكون المرء مسلماً موضع خلاف لدى مسلمين آخرين. كنت قد طرحت تلك الأمثلة الخاصة لأنها ذات طبيعة شائكة خاصة في الخلاف، ليس فقط لأنها أمثلة على تناقضٍ واضح، ولكن أيضاً لأنها ذات أهمية مركزية من الناحية الاجتماعية والفكرية لتاريخ مجتمعات المسلمين، ولذا يجب أخذها بعين الاعتبار في تصور وتعريف الإسلام وما له علاقة بالإسلام.

تمكننا هذه المسائل الشائكة من رؤية الحد الذي وصل إلى الفرد المسلم والتاريخ الإسلامي من مجموعةٍ كبيرة من التناقضات التي يضعها المناصرون، واستخدموها لمصالحهم الخاصة لكونهم مسلمين؛ بمعنى أن لكلٍ منهم رؤيته حول كيفية أن يكون مسلماً، فبعضهم تمكن من فهم ادعاءات الآخرين بكونهم مسلمين، ونجح أغلبهم، في أغلب الوقت، في التعايش مع بعضهم البعض، على الرغم من تلك التناقضات. تلك الاختلافات بين هذه المجتمعات والأشخاص والأفكار والممارسات هي التي تعرّف نفسها بالإسلام، مما يفرض تحدياً تحليلياً جوهرياً لمحاولات تصوّر الإسلام، وما له علاقة بالإسلام.

هذا الكمّ من الاختلافات، بالأخص بين إجابات المسلمين عن سؤال «ما هو الإسلام؟»، هو الذي يوجب علينا التوصل إلى تصوّر للإسلام يصل بعيداً عن التصور الذي يصل إليه جماعة واحدة من المسلمين، والذي يشتمل بالضبط على مجموعة متباينة من مقالات المسلمين/الإسلام، التي تجيب عن المسائل السابقة

(1) كتب ويلفريد كانتويل سميث مرةً: «المهمة الجوهرية موفورة الجزء هي القيام بدراسةٍ لتاريخ كلمة «إسلام»، واكتشاف تطور استخدامها ومعناها عبر القرون، واختلاف معانها التي تطورت عبر تطورها التاريخي. على الرغم من ذلك، وكما يتفق سميث، لا يقتصر تاريخ تصور المسلمين للإسلام على تاريخ التعريفات الثابتة للكلمة؛ بل يشمل تاريخ السياق الكامل للأفعال والتعبيرات الذاتية لأفعال المسلمين الذين يتصرفون بوصفهم مسلمين. انظر:

Wilfred Cantwell Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development," in Bernard Lewis and P. M. Holt (editors), *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press, 1962, 484–502, at 487.

بالدليل⁽¹⁾. اعتاد علماء الإنسانيات التمييز بين الاعتبارات «الفعلية» (اعتبارات الأفعال ذات المغزى والمفهومة حسب استخدام الفاعلين أنفسهم) والاعتبارات «المعرفية» (اعتبارات الأفعال ذات المغزى والمفهومة حسب استخدام علماء الإنسانيات أنفسهم). بالمثل، ميّز عالم في الفلسفة الإسلامية بين «الفاعلين» المستخدم بين المناصرين التاريخيين أنفسهم و«المؤرخين» الصادر بوساطة المؤرخين كونهم محليين⁽²⁾.

بيد أننا في المثال الراهن نحتاج إلى تصنيفٍ معرفي تاريخي بعيداً عن تصنيفات المسلمين للإسلام، هذا لأن هذا التصنيف مختلف تماماً عن أيّ تصنيفٍ آخر (لأن بعض تصورات المسلمين للإسلام تختلف عن الأخرى)، غير أن هذا يتضمّن، ويعبّر عن العلاقة بين التصنيفات الفعلية والتصنيفات الكبرى الأخرى موضع النقاش (وعلاقتها ببعضها بعضاً) وهو التصنيف والظاهرة التي يراها كلّ الفاعلين، وينسبون إليها أفعالهم وأنفسهم. بمعنى آخر، للإجابة عن سؤال «ما هو الإسلام؟» نحتاج إلى تصورٍ تاريخي للإسلام الذي يعمل هو الآخر بوصفه مصوراً شمولياً على الرغم من، وربما بسبب، اختلافات الفاعلين المسلمين.

الشيء الضمني في مشروعني هو الاعتراف بأنه من الضروري أن يكون هناك تصوّر دقيق وذو مغزى للإسلام بوصفه ظاهرةً إنسانية وتاريخية؛ لأنه من المهم

(1) كما أوضح مازك وودوارد صراحةً «من بين الموضوعات المثيرة للجدل للمسلمين والعلماء السؤال الذي تبدو عليه البساطة «ما هو الإسلام؟» بالنسبة إلى العلماء المتدربين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فالسؤال يهتم بالجذور التاريخية والنصبة لأنظمة الإيمان، والممارسة، والخطاب. أمّا بالنسبة إلى عالم الإنسانيات، فالسؤال يهتم بما يعدّه المسلمون مفهوماً جيداً بوصفه إسلاماً. تظهر الصعوبات بسبب أن المسلمين المتعلمين يختلفون جداً على ماهية الإسلام، ويميلون كثيراً إلى الإشارة إلى معارضهم في الدين بوصفهم كفاراً». انظر: Mark R. Woodward, "Talking Across Paradigms: Indonesia, Islam and Orientalism," in Mark R. Woodward (editor), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona State University Program for South-east Asian Studies, 1996, 1–45, at 7.

بيد أن عالم الإنسانيات، وودوارد يبالغ بعض الشيء في الحالة التاريخية عندما يقول إن المسلمين «كثيراً ما يميلون إلى الإشارة إلى معارضهم في الدين بوصفهم كفاراً، غير أنه لا يوجد ميل بارز للتكفير في تاريخ مجتمعات المسلمين».

(2) Wisnovsky, "Islam," 704.

كيفية استخدامنا لكلمة «إسلامي» لتعريف ووسم ووصف وتكوين الظاهرة موضوع النقاش. كيفية استخدامنا لكلمة «إسلامي»، وزمان هذا الاستخدام، أمر مهم؛ لأن فعل التسمية فعل ذو مغزى؛ أقصد أن فعل التسمية فعل يشتمل على التعريف والوسم والوصف والتكوين والتقويم. وبقولنا إن شيئاً ما إسلامي، فإننا نعرّف ذلك الشيء ونسمه ونصفه ونكوّنه ونقوّمه بما نعتقد أننا نعرفه بأنه «إسلامي»، أو بوصفه قيمة تقومها على أساس ما نعدّه سبيلاً صحيحاً ومعياراً سليماً للإسلام. لوصف شيء ما بـ«الإسلامي» فإننا بالضرورة نقوم بفعلٍ يشتمل على شرعنة وتوثيق واشتمال الأمر؛ بمعنى أننا نكوّن هذا الأمر الإسلامي كأمرٍ شكّل بـقيمةٍ إسلامية، ونشمله بأمرٍ أخرى نراها توثيقية وشرعية بناءً على قيمٍ معيارية.

بناءً على المفهوم نفسه، نستخدم كلمة «إسلامي»، أيضاً، فعلاً لنفي الشرعية والتوثيق، وكأننا ببساطة لا نسّم أمراً أو شيئاً ما بأنه «إسلامي» (أو بفعلٍ أقوى، وهو بوسمه بأنه غير إسلامي)، وكأننا نستثني ذلك الأمر أو الشيء من كونه ممثلاً للقيمة المعيارية للإسلام. وبينما تتضح أهمية هذا الفعل (التسمية) اليوم بالذات جليةً في الخلاف الشديد (والعنيف أحياناً) بين المسلمين على ما يشكّل كل ما هو إسلامي، سواء كان الدولة الإسلامية، أو الشرع الإسلامي، أو الاقتصاد الإسلامي، أو الموقف الإسلامي من المرأة، أو كيف يُرى المرء مسلماً أو خلاف ذلك، فالطبيعة السياسية لفعل التسمية مؤكداً لا تتسق مع استخدامات المسلمين لكلمة «إسلامي». بدلاً من ذلك، فإن سياسات الشرعنة/نفي الشرعنة، والتوثيق/عدم التوثيق، والشمول/الإقصاء، الخاصة بتكوين المعايير تأتي أكلها في الخطاب التحليلي المنفصل لأداب الشمال الأمريكي وأوروبا ذات الصيت العالمي، والتي تعرضها العلوم الإنسانية والاجتماعية لتصوّر وتحليل وتقويم الناس والظواهر حول العالم.

إنها مؤكداً قوة الخطاب الأوروبي الأمريكي، التي جعلت روبرت أورسي يسميها «المفردات الحدائية الصارمة ... مصطلحات صارمة تقول لنا كيف يجب أن يكون العالم، أو بوصفها جزءاً ممّا يرغب، أو يصبر عليه الناس، أن يكون على هذه الهيئة»⁽¹⁾.

(1) Robert A. Orsi, "The Disciplinary Vocabulary of Modernity," *International Journal* (Autumn 2004) 879–885;

بالمثل، تحدث فريدريك فولفي عن الطريقة التي بها «من وجهة النظر الفوكولانية لا تقدم سرديات العلوم الاجتماعية معرفةً غزيرة عن الموضوع بوصفه تصوير القوة المعرفية للقواعد المختلفة التي تشكل الأطر النظامية والسياسية والإعلامية للظاهرة الاجتماعية»

وهي المفردات نفسها التي نتحدث بها نحن -«الحدائين المتغربين»- عن الناس والظواهر من حولنا، ونقدرها (وليس أقل إدراكاً بهذه الكلمة من أيّ أحدٍ آخر). في استخدام كلمة «إسلامي» فإننا بوصفنا مسلمين وغير مسلمين حدائين نشبه بعضنا بعضاً، فنشارك في فعل توجيه العالم وجعله ذا مغزى بالنسبة إلينا، من حيث ما نؤمن بأنه يعبر عن الإسلام.

والآن، يطرح كل مقال من مقالات «أن يكون المرء مسلماً» في الأسئلة/المسائل الست السابقة إجابةً كبرى تاريخياً من جانب المسلمين الذين كانوا على قدر من المعرفة، وذلك عن سؤال «ما هو الإسلام؟»، الذي يفرض صعوباتٍ في تناغم توجيهنا للعالم من حيث الإسلام، وللإسلام نفسه من حيث العالم، ومن ثم يفرض صعوباتٍ في جهودنا لجعل الإسلام والعالم أمرين ذوي مغزى ومتناغمين لأنفسنا. بمعنى آخر؛ هناك «جزء من سكان العالم يريدون، ويصرون على» أن الإسلام أمر مختلف عن مفهومنا. علاوةً على ذلك، هؤلاء المسلمون مدركون تماماً أهمية ادعاءهم تشكيل الإسلام ليكون متناغماً؛ كل الادعاءات السابقة خرجت في خطابٍ معقد ذي مغزى عميق. وإننا لمدينون، ليس فحسب للمسلمين الذين شكّلت مخرجاتهم وحيواتهم الظاهرة الإنسانية والتاريخية موضوع النقاش، ولكن أيضاً لمجهوداتنا لصنع معنى لأنفسنا، ولأخذنا جدياً هذا الادعاء بالتناغم، حتى لو كان يعني أننا يجب أن نشكك في تناغم فرضياتنا وتصنيفاتنا لصناعة المعنى. بدلاً من الإقصاء تماماً من تصنيف «إسلامي» لتلك الادعاءات الخاصة بالإسلام، التي لا تتسق مع إدراكنا المفاهيمي لـ«كيف يجب أن يكون العالم» (وبدلاً من الارتياح الكاذب لحقيقة أن إدراكنا قد يتداخل مع ما يؤمن به بعض المسلمين بالصورة التي يجب أن يكون عليها الإسلام)، يجب علينا أن نكون مستعدين للتعاطي مع احتمال أن عدم قدرتنا على وضع تصورٍ للإسلام بالصورة التي تتناغم معها تلك الادعاءات «الشائعة» هي مقالة تخرج فحسب لانعدام الكفاية المفاهيمية للغتنا وفكرنا⁽¹⁾. «نحن إذاً نحتاج»، كما قال ج.

انظر:

Volpi, *Political Islam Observed*, 198–199.

بطريقة ما، إن هذا كله ما هو إلا امتداد لما قاله إدوارد سعيد ليعلمنا بخصوص مفهوم وكلمة «شرقي»، انظر:

Edward W. Said, *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

(1) بينما لا أقصي كلية احتمال أن تكون هناك مقالات لها اعتبارها عن الكيفية التي يكون المرء بها

ج. أ بوكوك في سياقٍ آخر، «إلى فهم لغويات هذا الموقف ولغويات الخروج منه»⁽¹⁾. هدي في هذا الكتاب تقديم لغة لتصور الإسلام تكون وسيلة لفهمٍ أدقٍّ وأذكى للإسلام في التاريخ الإنساني، ومن ثمّ للتاريخ الإنساني كلّهُ.

دعني أختم هذا الخطاب الاستهلاكي بالتذكير بأن سؤال «ما هو الإسلام؟» طالما طُرِح من حيث العلاقة بين «العالمي» و«المحلي»، أو من حيث العلاقة بين «الوحدة» و«التنوع». في أيّ ظاهرةٍ مطروحة التعبير الأبرز للتنوع أو الاختلاف يُعدّ تناقضاً صارخاً. الصعوبة الأكبر في تصوّر الإسلام/ ما هو إسلامي تكمن في المقياس الثري للتناقض بين الأفكار والقيم والممارسات التي تدعي وجود انتسابٍ معياري للإسلام، الأمر الذي يفرض المشكلة الملحةً لكيفية فهم تناسق الظاهرة التي تبدو متناقضة من داخلها. ومن ثمّ، إن السطور الاستهلاكية للفصل الأول من (تاريخ موسوعة كامبردج الجديدة للإسلام) تقول: «الإسلام، مثل أي دينٍ كبير، ظاهرة مركبة، متباينة، ومتناقضة في بعض الأوقات، فإنه يقاوم الإيجاز والوصف التصنيفي»⁽²⁾. نحن أمام نطاقٍ من الخطابات والأفعال واضحة التناقض، وغير متناسقة على نحو تبادلي، سواء كان هذا التناقض الواضح بين عقيدةٍ وأخرى، أم عقيدةٍ وممارسة، أم ممارسةٍ وممارسة، فكلهم يدّعي، على النحو الذي يرضي غرورهم، تمثيل مفهوم «الإسلام» وتكوينه الفعلي. سعياً وراء وضع تصورٍ لهذا الموضوع بطريقةٍ تمكّننا من تكوين الظاهرة الإنسانية والتاريخية موضوع النقاش وفهماها، يجب أن نحدّد (بأكبر قدرٍ ممكن) ما الذي يسمح للخطابات والأفعال المتناقضة أن تتسق مع موضوعها الفعلي (ما سمّاه لويس غارديه «وحدة مركبة» تتطلّب «اعترافاً واضحاً بوحدة المتضادات»⁽³⁾)، الذي قد نسميه «منطق التناقض الداخلي»، سواء إذا كان ذلك يكمن في فكرة، أم ممارسة، أم مادة، أم عملية. هدي بالضبط هو تكوين تصورٍ

مسلماً، التي لا تتسق حتى مع نفسها، والتي، أيضاً، لا بهم أن تكون متسقة مع نفسها، فإنني أشك في أنها قليلة ومتباعدة.

(1) J.G.A. Pocock, "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech," in J.G.A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 33–50, at 42.

(2) Berkey, "Islam," 19.

(3) Gardet, "Religion and Culture," 603.

للإسلام بوصفه موضوعاً نظرياً، من خلال التعرف على الدينامية المتناغمة للتناقض الداخلي، ما يمكّننا من فهم تكامل وهوية الظاهرة التاريخية والإنسانية. سأعرض هذا التصور الجديد للإسلام في الفصل الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان «إعادة صياغة التصورات».

القسم الثاني تصوّرات

الفصل الثاني

الإسلام بوصفه تشريعاً، أنماط من الإسلام لا إسلام واحد، الإسلامي والأسلمي، الدين والثقافة، الثقافة والحضارة

إن مفهوم الإسلام ليس بالبساطة التي يتصورها الكثيرون. ويصعب تصحيح هذا الخطأ؛ بل يكاد يكون مستحيلاً لدى هؤلاء الذين انحصر لديهم تعريف الإسلام الصحيح وشرحه الوافي في القرآن وحياة النبي محمد.

كارل هينريتش بيكر⁽¹⁾

أودّ قبل أن أطرح تصوري الخاص عن مفهوم الإسلام في القسم الثالث من هذا الكتاب أن أنقد، أولاً، في هذا القسم، التحليلات القائمة، التي قدمت تصورات أخرى مغايرة⁽²⁾. ففي رأبي أن أيّاً من هذه التصورات القائمة حالياً لا يستطيع، بشكل

(1) "Der Islam ist also kein so einfaches Gebilde, wie man ihn häufig hinstellt . . . Wem endlich zur Erklärung der gegenwärtigen Tatsache des Islam der Korān und das Leben Muhammeds genügen, dem is überhaupt nicht zu helfen," C. H. Becker, Islamstudien, Leipzig: Quelle & Meyer, 1926, 22–23.

(2) انحصر اهتمامي بالكامل تقريباً في المواد العلمية المتاحة باللغة الإنجليزية، وهي اللغة الرسمية للأكاديمية الدولية. ويعود ذلك لسببين؛ أولاً: الكم، فكمما سيتضح للقارئ لاحقاً، هناك وفرة في الأعمال الأدبية ذات الأهمية باللغة الإنجليزية أكثر مما أمكنني الإحاطة به. وثانياً: وجدت أنه من الأسلم والأدق أن أحلل المفاهيم وأساليب التفكير العلمي في لغة واحدة بدلاً من عدة لغات في آن واحد. وبناءً على دراساتي لمختلف الأعمال، أظن أنه يمكن تطبيق النتائج التي

صحيح، توصيف حالة التفاعل المتناغم للتناقضات الداخلية في جوهر أيّ تصور دقيق عن الإسلام بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية؛ إذ تروم تلك التصورات إمّا الرفع من شأن مجموعة بعينها من التشريعات أو القوانين، وتصويرها كالمحدّد الأوحّد لمبادئ الإسلام، عن طريق تضمين، أو تهميش، أو الطعن في أحقية المطالبة بالاعتراف بتكامل بقية التشريعات مع بعضها البعض، وإمّا دحض ترابط المبدأ ومن ثمّ صلاحيته من الأساس، وإمّا تحديد تعريف للإسلام من خلال شريحة تحليلية قاصرة تؤدي إلى تصوّر مغلوّط عن كيفية تعاطي الإسلام مع مشكلات تلك الفئة؛ إذ يسبب الاستخدام الشائع لمصطلحي «الإسلام» و«الإسلامي»، بدلاً من الإشارة إلى ما يدلّ عليه المصطلح، أو وصفه، أو تصويره، أو العمل على توضيح الحقيقة الكاملة للظاهرة التاريخية التي يمثلها الإسلام، في التعتيم على الصورة الصحيحة المفترض التعبير عنها، إضافةً إلى تصدّعها وتشويهها والتقليل منها، ممّا أدّى إلى إساءة فهمها لدى المتلقي، الذي يعكس بدوره قصور التصورات القائمة في استيعاب الظاهرة بشكلٍ ملائم⁽¹⁾.

تعود أكثر الجهود العلمية المبذولة في محاولات وضع النظريات والتصورات عن الإسلام إلى علماء الأنثروبولوجيا، يلهم علماء الدين، ثم المؤرخون، أو من يطلقون على أنفسهم المتخصصين في «الدراسات الإسلامية»، إلا أنه يجب الأخذ في الاعتبار أن تصوّر علماء الأنثروبولوجيا مقيّدٌ إلى حدٍّ ما بالنطاق المحدود للمعلومات الخاصّة بالإنسان لديهم، والتي تمّ جمعها من أعمال المجال العلمي المعاصر على أيّة حال، إضافةً إلى قلة التمرس الفقهي اللغوي الذي تسبب بدوره في فهمٍ قاصر لمدى اتساع وعمق التقاليد النصية والتاريخية للمسلمين⁽²⁾، وذلك على الرغم من الشجاعة

توصلت إليها، والنقد الذي قدمته للمفاهيم التي تشكلت عن الإسلام، في اللغات الأكاديمية الأخرى كذلك.

(1) أشار جمال إلياس مؤخراً إلى توجه داخل الأعمال التعريفية عن الإسلام «لتقديم مفاهيم الإسلام في صورة روائية إلى حد كبير، التي تقضي بدورها، حتماً، على التعقيد في أسلوب منمق وبسيط، وتزيل التناقضات المتأصلة في مصطلحات شاملة مجردة مثل «الإسلام» و«إسلامي» أو «مسلم». على أنني لا أظن أن هذا الاتجاه للتبسيط يقتصر على الأعمال التعريفية فحسب». انظر:

Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 1–6, at 1.

(2) Gregory Starret, "The Anthropology of Islam," in Stephen D. Glazer (editor), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Westport: Greenwood Press, 1997, 279–303, at 286.

المثيرة للإعجاب التي تحلّوا بها عند طرح الأسئلة المبدئية لوضع تصوراتهم، مثل: «ما هو الغرض التحليلي لهذا التصور؟... وما هو الإسلام من وجهة نظر الأنثروبولوجيا؟ أهو نص، أم مؤسسة، أم مجموعة من الشعائر، أم نمط تعبدي؟»⁽¹⁾. وإذا كانت التصورات الراهنة والتمسك بإسقاط أحداث الماضي على الحاضر قد أعاقت نهج علماء الأنثروبولوجيا، فقد أعاق الالتزام المتعنّت بالنصوص، والتجاهل المتعمد للتنظير، نهج الدراسات الإسلامية بالقدر ذاته. وكما أشار كيفن جاك «تندر مناقشة الأسلوب والنظرية في مجال الدراسات الإسلامية. ففي مجال يسوده فقهاء اللغة والمؤرخون، ظهر الاتجاه العام نحو القفز إلى النتائج دون النظر إلى آلية ذلك»⁽²⁾. من ناحية أخرى، إن الاقتحام المتردد للباحثين في مجال نظريات وأساليب دراسة الدين قد تسبب، خلال العقدين الأخيرين، في أزمة نظرية كبرى، وضع على إثرها معنى التصنيف «الدين»، وهو التصنيف الذي يضع العلماء تصوراتهم حول الإسلام من خلاله، وصلاحيته نفسه موضع مساءلة كبرى⁽³⁾.

في الفصول الثلاثة القادمة، سأوضح أن التصورات التي قدّمت عن الإسلام، على اختلافها، ينبع قصورها من اتجاهين رئيسين؛ الأول هو الاتجاه نحو المبالغة في تعريف

(1) يوجد اعتراف صادق بقصور نطاق علماء الأنثروبولوجيا في البيان الآتي الذي ألقاه ليف مانجر عما يجب على علماء الأنثروبولوجيا تقديمه لدراسة الإسلام: «يبدو أن علماء الأنثروبولوجيا غير مرتاحين. فما نعرفه عن اللاهوت الإسلامي قليل جداً لمعرفة أي نصّ في الكتاب المقدس يسبب أي تأثير. ولا نعرف الكثير عن الماضي الإسلامي لتحديد الفترة التاريخية التي يعكسها الحدث الحالي. لكن عند هذه النقطة بالذات، نجد أيضاً نقطة البداية لاستراتيجية الدفاع المضادة؛ حيث إن المجتمعات المعاصرة لا تعكس فحسب الكتب المقدسة أو التاريخ القديم، ومن المؤكد هي عوامل مساهمة. ولكن كذلك السياسات والاقتصاد المعاصر ومجموعة من العوامل الأخرى. تتمثل مهمتنا في إظهار كيفية تجميع هذه الأشياء كلها لتقديم تصوّر معيّر عن حقيقة الأشخاص. وأشعر أن علماء الأنثروبولوجيا لديهم ما يقولونه بهذا الصدد». انظر: Leif O. Manger, "On the Study of Islam in Local Contexts," *Forum for Development Studies* 1 (1992) 51–65, at 51.

(2) R. Kevin Jaques, "Belief," in Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 53–71, at 53, and 383 note 2.

(3) لقد كان المنتدى الرئيس للأزمة المتصاعدة حول دراسة الدين هو تحديداً مجلة *Method and Theory in the Study of Religion*. وسنناقش تداعيات تصور الإسلام لأزمة التصنيف الديني في الفصل الرابع.

مصطلح الإسلام تعريفاً مقيداً ومحدّداً؛ حيث يعتمد تصور الإسلام إلى التكنيف، أو إضفاء الصبغة الأساسية، أو تركيز الظواهر داخل جوهر الإسلام أو نواته، فيما يعرف باسم «أرثوذكسية الإسلام». يُعرّف هذا الاتجاه، أو يعطي الأولوية لجزء بعينه فحسب من الظاهرة الإنسانية والتاريخية، وينظر إليه بوصفه الجزء الإسلامي الصحيح بشكل أو بآخر، ومن ثمّ يصبح هذا الجزء معبراً عن الإسلام القويم. وعادةً ما يكون هذا الجزء هو الشريعة الإسلامية، ممّا يؤدي، من ثمّ، إلى تهميش، أو إقصاء، باقي أجزاء الظاهرة. وهنا، تبدو مساواة مفهوم الإسلام الصحيح بعنصر محدود ومقيد كأحد خصائص مفهوم العقيدة السليمة، يخدم هدف هذا الاتجاه لتقييد مفهوم «التطبيق الصحيح». لكن، في الواقع، يعدّ هذا التعريف انتقائياً بدرجة كبيرة؛ إذ بإمكاننا القول، هنا، إن الملاحظ يستطيع استنباط نمط واحد بعينه من التنوع الهائل للإسلام تاريخياً وإنسانياً، ثمّ تعميمه كالنموذج الأوحد للظاهرة جمعاء. وقد يكون هذا النمط هو الأوضح أو الأكثر صخباً، أو أكثر الأنماط التي يتفاعل معها على المستوى الشخصي من يحاول إبرازها، أو حتى أكثر الأنماط التي يمتقها.

الوجه الآخر لهذا المفهوم، أو بالأحرى الثورة المضادة على هذا الاتجاه التعريفي للإسلام، هو الاتجاه المعاكس؛ أي تصور مفهوم الإسلام على نطاق واسع من الانتشار الظاهري دون جوهر يمكن على أساسه تعريف التصور المقترح، متجهياً بالظاهرة موضع الدراسة اتجاهاً لا رجعة فيه إلى تعددية منتشرة بدلاً من التركيز على جوهر موضوعي، داخضاً مفهوم التصور بوصفه مبدأً غير متجزئ. ممّا يوجب النقاش حول مفهوم الإسلام بوصفه مكوناً من تصورات متعددة مختلفة. إنه هذا الميل نحو تأسيس غير محدد بدقة، ودون تحديد لمصطلح «الإسلام»، الذي يجعل الكلمة في حدّ ذاتها بلا معنى، كمؤشر لأيّ ظاهرة محددة، الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى التخلي عن «الإسلام» بوصفه فئة تحليلية (يمكننا القول إن دعاء وجهة النظر هذه قد تراجعوا عند النظر الدقيق للإسلام التاريخي والإنساني، وتوصّلوا إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد نموذج أو آلية أو ناطق باسم الإسلام، لكن في أفضل الأحوال مجرد تصنيف لأنماط وأصوات محلية).

والإتجاه الثاني لهذا القصور هو التوجه نحو صياغة مفهوم الإسلام في إطار الدين فحسب؛ إذ يتم تصور الإسلام في إطار التمييز بين الدين والعلمانية، أو بين الدين والثقافة؛ إذ تعني الثقافة هنا، في أفضل الأحوال، عدم استقامة الدين، والعلمانية في أسوأها (عدم التدين على الإطلاق). وانطلاقاً من ذلك، باستطاعتي أن

أجادل بأن الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام مجال واسع لمعنى يمكن في ضوءه تشكيل الحقيقة ومعايشتها، لا وفقاً لشروط الفئات التي يشكلها الإقصاء المتبادل؛ بل فئات الاندماج والتفاهم المتبادل القائم، الذي يبطل بدوره التقسيم على أساس الدين والعلمانية، أو الدين والثقافة. وعلى هذا النحو، إن استخدام المفردات التي تسعى، في المقام الأول، إلى تنظيم الظواهر وفهمها، من خلال التمييز القاطع بين الدين والعلمانية، أو بين الدين والثقافة، لا يساعدنا على رؤية الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام بوضوح كافٍ، ولا ينبغي لنا أن نتخيل أن الخروج من هذا المأزق سيكون من خلال القول إن كل شيء في الإسلام هو محض «دين»، أو إن كل شيء هو محض «ثقافة».

باختصار، سأجادل في النقد الموجود في الجزء الثاني، بأن جميع أنماط تصوّر الإسلام، التي تدور حول هذه المحاور المفاهيمية، قاصرة، وفشلت ببساطة في التعامل مع الظاهرة قيد الدراسة. ولهذه الانتقادات هدفان: الأول هو توضيح كيف، ولماذا، وإلى أي مدى، تفشل التصورات الحالية للإسلام في التعامل مع الظاهرة قيد الدراسة؛ أي إظهار سبب وكيفية ومدى قصور المفاهيم الحالية، مما يوجب تنحيها جانباً واستبدال تصور جديد بها. إلا أنني، قطعاً، لا ألمح إلى أن التصورات القائمة للإسلام خاطئة تماماً، أو غير مفيدة على الإطلاق؛ على العكس، فإن العديد من هذه المفاهيم صحيحة جزئياً بشكل مهمّ ودقيق في بعض الأحيان، وحتى تلك التصورات الكثيرة الخاطئة هي، على خطئها الفادح، مفيدة. وتحتوي العديد من هذه الحجج على أفكار قيمة وعميقة. ومع ذلك، غالباً ما تضع قيمتها الإنتاجية في السياق الأكبر للمفردات المفترضة المرتبطة للخطاب الذي يتمّ تضمينها فيه. فعلى سبيل المثال، أحد المفاهيم التصحيحية الأكثر أهمية، التي ظهرت في المؤلفات العلمية، هو الاقتراح النظري الذي ينبغي أن نسعى إليه لتصور الإسلام بوصفه عملية. وهو، على الأرجح، نهج عميق ومثمر، لكن تبقى كيفية تصور الإسلام بوصفه عملية تحدياً لا يبدو أن أحداً قد واجهه بعد.

ومن ثمّ، إن الهدف الثاني من الجزء الثاني هو تحديداً الاسترشاد بالطروحات نفسها التي تخضع للنقد، حتى عندما ينتقدها المرء، ليأخذ ما هو مفيد فيها، ويخرجها من السياق المحيط بها إلى اتجاه أكثر إنتاجية. ومن ثمّ وضع الأساس لإعادة تصور المفاهيم في الجزء الثالث. وعلى هذا النحو، سعيت فيما يأتي إلى الاسترشاد بالمبدأ الذي أعلنه طلال أسد:

أرى أن فائدة النقد الكبرى تكمن في الهدف إلى إعادة صياغة الأسئلة التي تكمن وراء العمل لا في هدمه. في مثل هذه الممارسة، تبدو الفائدة الأكبر في محاولة تحويل الانتباه النقدي نحو ما يراه المرء مهماً للبحث والاستقصاء⁽¹⁾.

إن قصور التصورات التأسيسية لـ«الإسلام» عبر تركيز الانتباه على جزء بعينه؛ فحسب من الظاهرة التاريخية للإسلام، والنظر إليه بوصفه «إسلامي» بطريقة أو بأخرى، ومن ثمّ تهميش أو استبعاد كامل للأجزاء الأخرى من الظاهرة، يتجسد في -ولا يقتصر على- الاتجاه واسع النطاق لتعريف «الإسلام» الصحيح والمعياري بالقانون الإسلامي، أو ما يُعرف باسم الشريعة الإسلامية، وتشكيل صفة «الإسلامية» من حيث الامتثال للشريعة. وعليه، فإن الشريعة الإسلامية، كما تقول ماريون كاتز، «هي قانون... بمعنى أنها تشمل نطاق القواعد القابلة للتطبيق القضائي وممارسات الدولة، حتى في الوقت الذي تمتدّ فيه إلى مجالات ممارسة الشعائر والأخلاقيات الخاصة التي تتجاوز نطاق «القانون» الغربي الحديث»⁽²⁾. وهي الحكم الشرعي النهائي والموثوق به المُشكّل للإسلام. إن تصور «الإسلام» الذي يعطي الأولوية المعيارية والمؤسسية للخطاب التشريعي هو التصور المسبق لدى غالبية العلماء اليوم، وإن كان أغلبهم لا يعترفون بذلك. ومن المؤكد أن الوضع كذلك في الوعي الشعبي عند أغلب المسلمين المعاصرين، وغير المسلمين على حد سواء. في المقطع الآتي، يوضح وائل حلاق، أحد أبرز الباحثين في مجال الشريعة الإسلامية المعاصرة، المصطلحات باستخدام عبارات واضحة محددة قاطعة، بالتعاون مع جوزيف شاخت عميد الدراسات الاستشراقية⁽³⁾ في مجال الشريعة الإسلامية:

لن يكون من المبالغة، بأية حال، القول إن القانون هو السمة المميزة

(1) Talal Asad, "Reading a Modern Classic; W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*," *History of Religions* 40 (2001) 205–222, at 206.

(2) Marion Holmes Katz, "Pragmatic Rule and Personal Sanctification in Islamic Legal Theory," in Austin Sarat, Lawrence Douglas and Martha Merrill Umphrey, *Law and the Sacred*, Stanford: Stanford University Press, 2007, 91–108, at 91.

(3) استخدم طوال هذا الكتاب مصطلح «مستشرق» بالمعنى الذي كان قد حدده إدوارد سعيد، ويشمل الأفراد والمؤسسات والخطابات التي اهتمت بالعالم الإسلامي/الشرقي.

للمجتمعات والحضارات الإسلامية على مرّ القرون، وفي كلّ ركن من أركان العالم الإسلامي... أو كما قال جوزيف شاخت، الأب الروحي للدراسات القانونية الإسلامية في الغرب... «الشريعة الإسلامية هي مثال للفكر الإسلامي، أكثر مظاهر نموذج الحياة الإسلامية شيوعاً، فهي جوهر الإسلام نفسه ونواته...» وباستطاعتنا كذلك أن نضيف أن هذا القانون لم يعرف أسلوب حياة المسلمين فحسب؛ بل عرف أيضاً ثقافة وعقلية المسلمين بأكملها طوال أربعة عشر قرناً. فقد حكمت الشريعة الإسلامية طريقة حياة المسلمين بكل تفاصيلها... حيث حدّدت... نظرتهم إلى أنفسهم وإلى العالم من حولهم. وإذا كانت الحضارة أو الثقافة أو الدولة الإسلامية، في أي وقت من الأوقات، قد شكّلت نظاماً من أي نوع، فهو نظام قانوني في المقام الأول. فلا توجد، حتى الآن، ثقافة موجّهة تشريعياً، بشكل كامل، مثل الإسلام... وليست الشريعة الإسلامية مجرد نظام تشريعي... بل نظام لاهوتي كذلك، وطقوس دينية تطبيقية... وأيضاً دعامة ثقافية ذات أبعاد بعيدة المدى. وباختصار، فإن الشريعة الإسلامية وجهة نظر عالمية تحدد الهوية الإسلامية، والإسلام نفسه⁽¹⁾.

وقد اعتمدَ هذا المفهوم للإسلام عبر الأجيال، وفي مختلف التخصصات؛ ففي عام (1935)، كتب الباحث القرآني الألماني غوثلف بيرغستراسير (Gotthelf Bergsträsser):

إن الشريعة الإسلامية بمعناها الكامل، بما في ذلك تنظيم أمور العبادة، هي نموذج الروح الإسلامية الحقيقية، والتعبير الأكثر دقة عن الفكر الإسلامي وجوهر الإسلام⁽²⁾.

وقد استشهد بتعريف بيرغستراسير، وأعيد تفعيله مرة أخرى باعتراف كامل من هاملتون ألكساندر راسكين غيب، الأستاذ في كلية لندن للدراسات الشرقية والأفريقية في جامعي أكسفورد وهارفارد، في كتابه الكلاسيكي (المحمدية)، الذي صدر في عام (1949)، والذي أعيدت تسميته لاحقاً مراعاة للحساسيات الإسلامية بعد الاستعمارية إلى (الإسلام)⁽³⁾. وبعد فترة وجيزة، وصف المستشرق العظيم

(1) Wael B. Hallaq, " 'Muslim Rage' and Islamic Law (Justice Matthew O. Tobriner Memorial Lecture)," *Hastings Law Journal* 54 (2002–2003) 1705–1719, at 1706.

(2) G. Bergsträsser, *Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin: W. de Gruyter, 1935, 1.

(3) H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London: Oxford University Press, 1949, 106.

غوستاف إدموندفون غرونباوم الإسلام بأنه «نظام يهدف، في المقام الأول، إلى تنظيم كل ما يخص حياة الفرد»⁽¹⁾. ولاحقاً، وصف إرنست غيلنر، عالم الأنثروبولوجيا البارز، الإسلام بأنه:

«دين عقائدي... يرى أن الحقيقة الإلهية ليست فحسب مسألة اعتقاد حول طبيعة العالم؛ بل هي أيضاً، في المقام الأول، مسألة تشريع كامل التفصيل بشأن سلوك الحياة والمجتمع... أو مخطط تشريعي للنظام الاجتماعي»⁽²⁾.

في الآونة الأخيرة، أجرى عالم الأنثروبولوجيا برينكلي ميسيك دراسة حالة عن «العلاقة بين الكتابة والسلطة في المجتمع المسلم»؛ حيث «تعمل أنواعٌ معينة من النصوص كدليل أساسي لفقه الشريعة». ونصح ميسيك في هذه الدراسة بتصوير مفهوم الشريعة بطريقة تسهّل عمله التحليلي على الصعيدين الشمولي والإسلامي:

«يجب توخّي الحذر عند استخدام مصطلح الشريعة مرادفاً للقانون الإسلامي. فمن الأفضل توصيف الشريعة، باقتباس من مارسيل موس، نوعاً من الخطاب «الشمولي»؛ إذ «يمكن وصف جميع المؤسسات: دينياً وقانونياً وأخلاقياً واقتصادياً». كما يجب إضافة السياسة إلى هذه القائمة؛ لأن الشريعة قدّمت كذلك المصطلح الأساسي للتعبير السياسي المتشدّد. وبالنسبة إلى التيار الاجتماعي، تمثل الشريعة جوهر المعرفة الإسلامية... ومركز الخطاب المجتمعي»⁽³⁾.

وعلى الرغم من تحذير ميسيك، فإنه، بقصد أو بغير قصد، قد أقرّ أن الشريعة

(1) G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul, 1955, 66.

(2) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, New York City: Allen Lane, 1994, 17.

ويعيد غيلنر هنا تشخيصاً افتتح به كتابه عن المجتمع المسلم، وهو أن «الإسلام مخطّط أوّلي لنظام اجتماعي. ويملك مجموعة من القواعد توجد وتستمر للأبد، ومستقلة عن إرادة الإنسان، والتي تحدد الترتيب المناسب للمجتمع».

Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 1.

(3) Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of California Press, 1993, 1, and 3.

جوهر المجتمع الإسلامي، وأن جوهر الإسلام هو الموجود في نصوص «فقه الشرع»؛ أي الخطاب التشريعي، وأن نبرة «الشريعة هي الإسلام» هي الخطاب الكلي الذي تجد فيه الموضوعات الأخرى توصيفها الإسلامي. ومنه يمكن للمرء أن يستنبط، من هذا المنطق، أن الخطابات تصل إلى جوهر الإسلام، وتغدو إسلامية بحق، عندما تجد فحسب توصيفاً لها في إطار الشريعة، أو عندما تجد الشريعة توصيفاً لها في سياقات مختلفة، وهذا ما لخصه جاك فاردنبرغ فيما يأتي:

«الإسلام المعياري» هو صورة الإسلام التي يمكن للمسلمين من خلالها الوصول إلى المعايير النهائية الصالحة للحياة والعمل والفكر... والإسلام هو الشريعة وفقاً للمصطلحات الإسلامية التقليدية⁽¹⁾.

إن هذا التصور الشمولي «المنحاز قانونياً» للإسلام بوصفه تشريعاً⁽²⁾؛ حيث «جوهر» الإسلام هو الفرض والتحریم، بحثنا، في الواقع، على النظر إلى المسلمين بوصفهم مواطنين يتم تعريفهم وتشكيلهم بوساطة وداخل منظومة من التنظيم والتقييد والتحكم. وفي سياق التحليل الاجتماعي، يفشل التصور في التعامل مع الظاهرة الإنسانية والتاريخية المذكورة في الفصل الأول: الحقيقة التاريخية المنتشرة للمجتمعات الفعلية التي وُجدَ فيها المسلمون ممن شكلوا «التيار الاجتماعي»، واحتُفي بوجودهم، وتعايشوا فيها وفقاً للمعايير التي ناقضت الخطاب التشريعي الشمولي نظرياً وعملياً، الذي قيل لنا إنه «جوهر الإسلام ونواته». وعندما يتعلق الأمر بتصورات العلماء والعلمانيين والمتدينين، على حدٍ سواء، للتشريع الإسلامي بوصفها تصورات مؤسّسة وموضوعية للإسلام المعياري، نواجه حينئذ الأفكار والسلوكات، التي حازت تقييماً إيجابياً وممارسات واسعة النطاق، كمبادئ معيارية، ومع ذلك فهي تنحرف عن القاعدة التشريعية، وتكون النتيجة قصوراً في التحليل⁽³⁾. إن الأولوية التي استحوذت عليها الحتمية التأسيسية للخطاب التشريعي على الخطابات

(1) Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002, 97.

(2) أفضل مصطلح «التفوق القانوني/ التشريعي» على «القائم على القانون»؛ لأن ما يفترض أساساً هنا ليس مجرد دور التشريع في الإسلام، ولكن تفوقه في تكوين الإسلام.

(3) Richard W. Bulliet, "The Individual in Islamic Society," in Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne J. Proudfoot (editors), *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1996, 175–191, at 176.

الأخرى تعمل على تشويه وجهة نظرنا، وتمنعنا، بشكل فعّال، حتى من الاعتراف (ناهيك عن الفهم) بأن المسلمين، من الناحية التاريخية، قد أسسوا المعنى المعياري للإسلام، الذي مكثهم من العيش وفقاً لقواعد أخرى طرحها الخطاب التشريعي. ولا يمكننا أن نفهم، أو نتخيل، كيف أمكن للمسلمين أن يفكروا ويتعايشوا وفقاً لمعايير أخرى تبدو صارخة التناقض مع الشريعة، وأن يتفهموا، في الوقت ذاته، توافقها مع الإسلام، ومن ثمّ كونها (إسلامية). لا يمكننا تخيل ذلك لتقيدنا بالمفهوم الانتقائي الذي حدّد عبد الله العروي متغيراته بوصفه «مبدأ للإقصاء»⁽¹⁾. كما أننا لا نعرف ما الذي يجب أن نستنبطه من هؤلاء المسلمين، والطريقة التي يفكرون، ويتصرفون بها؛ فلا نعرف ما وجه «الإسلام» في الفلسفة الإسلامية على ما فيها من ضعف لتفوق المعايير التشريعية، ولا نعرف كيف لادعاءات الصوفية أن تكون «إسلامية» بشكل صحيح، وهي التي مؤكّداً ليست كذلك، ولا كيفية التوفيق بين سلوك شاربي الخمر من المسلمين بإصرارهم على كونهم مسلمين، وهم قطعاً لا يمكن أن يكونوا مسلمين عن حقّ، ويجب جلدتهم وفقاً للتصورات التقليدية للشرع. ولما كتنا غير قادرين على فهم مثل هذه الظواهر، فقد انهمينا، من ثمّ، إلى استنتاج أن الممارسين كانوا أنفسهم غير قادرين على فهمها، ومن ثمّ كانوا مسلمين غير صالحين فحسب، أو مسلمين لم يقدرُوا على العيش بنوع من الاتساق الوجودي. وأياً كان الحال، ننتهي إلى النظر إليهم بوصفهم مسلمين غير ممثلين للإسلام. ويتجلى هذا النقص المفاهيمي والتحليلي في الاتجاه الذي أشار إليه، في رفض قاطع، فينبار باري فلود في دراسته عن الفن الإسلامي: «التشديد الشرعي على الفن الإسلامي بوصفه فناً «علمانياً» في المقام الأول، أسسه ورعاه حكام كانوا يدعون الورع»⁽²⁾. لأن المنطق هنا يقول إن الإسلام

(1) في نقد قاسم يصف عبد الله العروي منهج فون جرونوبوم عن تأسيس الإسلام بأنه «افتراض بأن عنصراً غير متغير لا يعمل بصورة مستمرة، كعنصر تحديد ومبدأ للوحدة، أو أنه لا يزال مبدأ للاستثناء»:

Abdullah Laroui, "For a Methodology of Islamic Studies: Islam Seen by G. von Grunebaum," *Diogenes* 83 (1973) 12–39, at 17.

(2) Flood, "From the Prophet to Postmodernism?" 44.

وهناك رفض اضطراري لهذا الموقف صدر قبل أكثر من ثلاثين عاماً من قبل ثروت عكاشة، الذي قال: «شخصياً لا أقبل هذه الرؤية. وأرى أن حجم الرسم في المخطوطات، سواء الدينية، أم الاحتفالات الدينية، كافٍ لأن يظهر أن الفنان وراعيه لم يقبلوا عدم توافق الرسم مع الدين، أو أنهم كانوا يشعرون أنهم يحطّون من احترام الدين»:

دين، والدين شرع والتزام، والشرع والالتزام يُحرمان صنع التماثيل، وعليه فإن صنع التماثيل نشاط غير إسلامي، لذلك هو، حتماً، نشاط علماني لا معنى له في الإسلام، ولا يمثله.

هذا النمط من المفاهيم والتحليل يفشل في تفسير التصريحات الذاتية المختلفة المذكورة على لسان المسلمين في الفصل الأول (ربّما يتجلى ذلك في قول ابن سينا: «ليس من السهل أن يدعوني غير مؤمن؛ فلا يوجد إيمانٌ مترسّخٌ بشكلٍ أفضل من إيماني. أنا فريد في جيلي، وإذا كنت غير مؤمن، ففي هذه الحالة لا يوجد مسلم واحد في أيّ مكان!»)، التي تشكل جزءاً كبيراً من التيار الاجتماعي الذي أسّسه الاتجاه الصوفي الفلسفي، والذي يجب أن يؤخذ على أنه تعبير عن المفهوم التاريخي للإسلام من جانب المسلمين؛ حيث لا ينظر إلى الشرع على أنه الحقيقة العليا، أو باعتباره جوهر الإسلام. فالشرع بالنسبة إلى هؤلاء المسلمين كان مجرد جزء من الإسلام، وطرفاً في علاقة جدلية معقدة مع أجزاء أخرى منه، كالفلسفة والتصوف والأخلاق والجمال وما إلى ذلك. لكلّ جزء منها أطروحة فكرية طرحها ممارسوها، إضافةً إلى الأساليب والمفردات التي نظّمت وحدّدت وقوّمت معنى أن يكون المرء مسلماً بطريقة متميزة. ومن الواضح، بالنسبة إلى هؤلاء المسلمين، أن الإسلام المعياري قد تبلور عن طريق كلٍّ من التفاوض الكلامي والاستيعاب الفكري المعيش على المستويين الفردي والاجتماعي بين هذه الأساليب المختلفة في الترتيب والتعبير والتقويم التي كانت متاحة لهم. وبالنسبة إلى هؤلاء المسلمين، إن هذا الكيان وتلك الممارسة متعدّدة الأبعاد والأصوات، منطقيان وصحيحان لكونهما تجسيداً لمعنى الإسلام. فبالنسبة إليهم، انقسم الأمر إلى مشروع وظاهرة الإله الذي يتجلى للإنسان، والرجال الذين يتمسّكون بإخلاص ببصيرة ما. وفي ضوء هذا، فإنه ليس من الخطأ الفادح فحسب؛ بل هو محض اختزالي، أن نقول إن «الشرع لم يحدّد طريقة حياة المسلمين فحسب؛ بل ثقافتهم وهويتهم مدار أربعة عشر قرناً كذلك»، وإن «الشرعة الإسلامية قد حكمت المسلمين في جميع تفاصيل حياتهم -حرفياً-»، و«حدّدت كيف ينظرون إلى أنفسهم في العالم». فلم يكن الشرع «وجهة نظر العالم التي تحدّد الهوية الإسلامية والإسلام نفسه» فحسب،

تنعكس تبعات الاتجاه إلى تعريف الإسلام من خلال الشريعة الإسلامية في عنوان

الدراسة المتميزة عن منهجية الفقه التقليدي بقلم ديفيدر. فيزانوف (تأسيس التأويلات الإسلامية: كيف تصور المُشرعون السنيون القانون الظاهر).⁽¹⁾ في هذا العنوان التعريفي، يتم تحديد مشروع التأويل الإسلامي بأكمله في إطار النظرية القانونية. وينظر العلماء المعاصرون إلى القوة التفضيلية الفكرية لهذا التعريف للشرعية الإسلامية على أنها هي الإسلام، ومن ثمّ تأويلها كتأويل للإسلام، على أنها أكثر النظريات التحريفية. وهكذا، أعلن أرماندو سلفاتور، في بداية أطروحته النظرية المهمة، أنه «ملتزم، من الناحية المنهجية، بتحليل الإسلام بوصفه تفسيراً تعددياً لحضارة مركبة، ووسط مرن للهوية الجماعية، متمحورة حول كلمة قرآنية واحدة، ألا وهي الإسلام». وقد توصل إلى أن «التشكيلات الخطابية الرئيسة المعنية تاريخياً بتفسير الإسلام «هي» الاستشراق والعلوم الإسلامية والفقه وعلم الاجتماع الديني التقليدي وعلم الاجتماع السياسي الحديث» في تناوله موضوع الإسلام والخطاب السياسي للحدث: إذ الإسلام ممثّل في التأويل السياسي للإسلام الذي صيغ في سبعينيات القرن الماضي. وفي حين كان سلفاتور محقّقاً في افتراض وجود (توجه بعينه عن) الفقه في صميم نقاشات «الإسلام السياسي الحديث» (إذ إن هذا ما يجده مؤيدو هذا الخطاب الحديث، تقرأ حول هذا في الفصل السادس)، فإن تلك الأهمية المركزية، كما اتضح لنا، خاطئة تاريخياً، وفي غير موضعها، عندما يأتي الأمر «لتحليل الإسلام بنمط تفسيري تعددي لحضارة مركبة، ووسط مرن للهوية الجماعية». وفي الواقع، إن الإصرار على تحديد موقع الفقه بوصفه مركز الإسلام له تأثير تحليلي يقلّل، بشكل جذري، من صفاته التعددية التي تعود إلى التركيب والمرونة اللذين يسعى سلفاتور إلى استردادهما.⁽²⁾

(1) David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven: American Oriental Society, 2011.

(2) Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading: Ithaca Press, 1997, xiii, xv, and xvii.

ويدرك سلفاتور بنفسه أنه يعالج ظاهرة حديثة بشكل خاص وهي «أن الشريعة فكرة حققت تقدماً ظهر متأخراً... ونالت في النهاية مكاناً بارزاً على وجه الدقة في هذه الفترة، وفي السياق الذي نتعامل معه هنا:

Armando Salvatore, "The Implosion of Sharī'a within the Emergence of Public Normativity: The Impact of Personal Responsibility and the Impersonality of Law," in Baudouin Dupret (editor), *Standing Trial: Law and Person in the Modern Middle East*, London: I. B. Tauris, 2004, 116–139, at 117.

إن تمييز الشريعة والخطاب التشريعي على أنه، بطريقة ما، هو الحُكْم والمُحْكَم للهدف النظري «الإسلام» هو مصادقة على افتراض وجود سلطة واحدة فحسب ضمن العديد من الظواهر البشرية والتاريخية للإسلام. ومن ثمّ، جعل هذا الأمر المحلل متحازاً ضمناً لهذا الزعم. وعلى الرغم من أن الإجابة التشريعية، التي يمنحها التركيز على الشريعة، توفر إجابةً سهلة ووافية لسؤال «ما هو الإسلام؟»، إلا أنها تسحب التركيز من الموضوع المركزي للخطابات غير الشرعية في التأسيس التاريخي للإسلام المعياري. فنحن، ببساطة، لا ننظر إلى هذه الخطابات الأخرى على أنها معيارية، ولا نرى أن الإسلام المعياري هو العلاقة الجدلية التي يتجادل حولها المسلمون ضمن مجموعة من الخطابات الشرعية وغير الشرعية، بينها وبين بعضها بعضاً⁽¹⁾. وبدلاً من طرح السؤال «بأية وسيلة، وبأية صيغة، أسست هذه المجتمعات معنى معيارياً للإسلام مختلفاً تماماً عن القاعدة السائدة اليوم؟»، أو كما قال عرفان أحمد مؤخراً: «لما، ومتى، ينظر المشاركون في إنتاج الخطاب إلى الشيء على أنه «داخلي» أو «خارجي»؟... ولما، وكيف، تعدّ ممارسة ثقافية معينة داخلية في سياق اجتماعي معين، وخارجية في بلد آخر؟»⁽²⁾. نسارع بإصدار فتوى (أي حكم شرعي) حول ماهية الإسلام، فنجد هذه الكيانات الأخرى أقلّ صحة من أن تكون إسلامية. ولا يسعنا أن نضع تصوراً «للإسلام» النظري الذي يساعدنا على رسم خريطة لظاهرته الإنسانية والتاريخية.

أحد الأمثلة الجيدة على هذا الاتجاه هو الطريقة التي يتم بها التعامل مع التصوف في الخطاب الأكاديمي باعتباره نشاطاً عرضياً مجزأً أو متخصصاً يقوم به المسلمون بدلاً من كونه عنصراً متكاملًا في حياة المسلمين ووعيمهم. لقد لاحظنا، في الفصل الأول، كيف أن الحركة الصوفية نادراً ما تعدّ كياناً إسلامياً تمثيلاً معبراً، حتى عندما يتم الاعتراف بها بوصفها ظاهرة اجتماعية؛ فبدلاً من ذلك، عادةً ما

(1) وكما يلاحظ رضا بيربهاي، في سياق دراسته عن الإسلام في جنوب آسيا، إن «نظام الحكم المغولي لم يتم باستبعاد تفاصيل المفاهيم الباطنية/الصوفية والفلسفية والدينية من «الإسلام» ووضعها جنباً إلى جنب مع المذاهب الفقهية، بل كان يفترض أن المذاهب الفقهية لا تؤدي دوراً في إكساب قيم المجتمعات الإسلامية وعاداتها نزعة شرعية ما».

Pirbhai, *Reconsidering Islam in a South Asian Context*, 7.

(2) Irfan Ahmad, "Immanent Critique and Islam: Anthropological Reflections," *Anthropological Theory* 11 (2011) 107–132, at 110.

يُنظر إليها كياناً أو بناءً مسلماً بديلاً⁽¹⁾. يظهر هذا واضحاً عندما يتكلم العلماء عن الصوفية فيما يتعلق بـ «الطعن» في مجتمعات المسلمين (كما يفعلون في الغالب)، فإنهم يميلون، بشكل تأملي، إلى افتراض، أو بناء، أو نشر صورة تاريخية، يكون فيها التصوّف هو الكيان المتنازع عليه؛ أي يكون التصوف بالضرورة في موقف مواجهة مع سلطة الشريعة؛ وهذا يعني أن الصوفية في قفص الاتهام، وأن الخطاب الشرعي هو دائماً القاضي النهائي وهيئة المحلفين في هذا النزاع. ومع ذلك، فإن عرض الخطابات الصوفية، في الفصل الأول، يعكس صورة تاريخية معينة؛ إذ يقوم ممارسو نظرية المعرفة الصوفية بتقديم ادعاءات معيارية وموثوقة تقوض نظرية المعرفة والخطاب بثقة، وتضعها موضع الدفاع، وهذا يعني أن القانون هنا هو الكيان المتنازع عليه أمام الحركة الصوفية.

من الصعب تجاهل أن أحد أوجه جاذبية التصور المفاهيمي الشرعي تابع من حقيقة أن السلطة التي يؤيدها هذا التصور هي السلطة السائدة في عصرنا التاريخي الحديث. إن القانون هو الفكرة المهيمنة على الظروف الإنسانية الحالية بطريقة ودرجة لم يسبق لها مثيل في أيّ فترة سابقة من التاريخ. ولا تشكل دولة القانون، التي هي الوحدة التنظيمية الأساسية للمجتمع الحديث، والتي ينتمي إليها جميع البشر، كياناً محدداً قانونياً، منفصلاً عن كونه كياناً سماوياً أو دنيوياً؛ بل يسعنا القول إن الدولة القومية هي محض خيال قانوني، فقد أسسها القانون فحسب حرفياً، غير أن التكنولوجيا وقوة البنيات القانونية قد تخلّلت المجتمع البشري المعاصر بقوة أكبر من أيّ وقت مضى. وكما قال طلال أسد:

«تصف الدولة الحديثة نفسها بأنها دولة القانون. فالقانون بالنسبة إليها أساسي لرؤية هياكلها وعملياتها. ولا يمكن تصور العالم الحديث دون دولة القانون الحديثة. هناك تصور في العالم الحديث عن التحضّر الموضوعي، والذي يضيف الشرعية على الظروف التي يمكن أن تتطوّر فيها، والتي يمكن إدارتها. إن القانون هو نمط شمولي يقوم بالتشريع والتمددين والإدارة»⁽²⁾.

(1) ويمكن القول إن تطور الصوفية «كمجال» مخصص أو مقسم للدراسة الأكاديمية قد دفع العلماء، بدوره، إلى وضعه كظاهرة قابلة للتقسيم أو التخصيص في تاريخ مجتمعات المسلمين.

(2) David Scott and Talal Asad, "The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad," in David Scott and Charles Hirschkind (editors), *Powers of the Secular Modern: Ta-*

بالنظر إلى أن الإنسان المعاصر يميل إلى اتباع قانون واحد، فإنه من غير المدهش أن تكون الفكرة المهيمنة للحدثة الإسلامية من كل شريحة، تأكيداً على التفوق المعياري الأحادي لما يسمّى الشريعة المرتبطة بالقانون، سواء كانت تلك الشريعة/ القانون حديثة الصدور، أم إصلاحاً لما كان موجوداً قبل ذلك. ومن اللافت للنظر تمحور جانب كبير من خطاب المسلمين الإصلاحيين المعاصرين ممن استقبلوا، في الغالب، معايير الحدثة وقوة السلاح والإدارة القسرية للاستعمار الأوربي، حول إعادة التفكير في الدولة الإسلامية من خلال إعادة النظر في الشريعة الإسلامية، وليس حول إعادة التفكير في علم الكلام والفلسفة والأخلاق والشعر والتصوّف باعتبارهم وسيلةً تأويليةً للتقاليد الإسلامية الراهنة. إن الافتقار النسبي إلى الاهتمام من جانب حتى أكثر المسلمين إدراكاً للنقد لإعادة التفكير في الإسلام المعياري أو إعادة تشكيله من حيث اللاهوت والفلسفة والأخلاق، ناهيك عن التصوّف والشعر، ليس واحداً من أكثر الأمور غرابة فحسب، بل واحداً أيضاً من أعراض الحدثة الإسلامية.

على سبيل المثال، نجد أن خالد أبو الفضل ومحمد فاضل، وهما من الأكاديميين الليبراليين الإسلاميين المتعمقين في أمريكا الشمالية (وهما أستاذان في الشريعة)، يفترضان معاً أن الشرع خطاب معياري للإسلام. ويسعى أبو الفضل، في أحد أعماله، إلى التحقيق في «التأويل السلطوي» المعاصر من خلال إعادة النظر في «دور وهدف الالتباسات في النصوص الموثوقة للإسلام»، لكن النصوص التي يستعرضها، والمبادئ التأويلية الإسلامية التي يستخدمها في تقويم احتمالات الغموض النصّي، التي رأيناها هي السجل الدلالي الرئيس للخطاب الشعري والسرد في التاريخ الإسلامي (وسيتم استكشاف أهمية وضع تصوّر للإسلام أكثر في الجزء الثالث) مستمدة بالكامل من تقاليد الشريعة الإسلامية⁽¹⁾. ومن الجدير بالملاحظة استشهاد محمد فاضل بنصوص قانونية في بيانه عن أن «الالتزامات السياسية المكرسة في الصياغات التاريخية للشريعة الإسلامية تخضع لثقل أخلاقي أقل نسبياً

lal Asad and His Interlocutors, Stanford: Stanford University Press, 2006, 255–303, at 294.

(1) Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford:

Oneworld, 2001, 5–6; Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York: Harper One, 2007,

من الالتزامات المنصوص عليها في علمي الكلام والأخلاق، ضمن التقاليد الإسلامية المتعارف عليها؛ وذلك نظراً لرؤيته أن الأخلاق هي الممثل عن الشريعة، وليست الفلسفة، أو التصوّف، أو الرواية الشعرية والسردية⁽¹⁾. فيما يصبر فاضلاً تحدياً على عدم مبالاة «اللاهوتيين السنيين» بالنظريات السياسية التي وضعها الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا والفارابي⁽²⁾، وهو الأمر الذي لا صحة له بالمرّة، ويعمل على طمس المركزية التاريخية لابن سينا على كل التصورات الكلامية اللاحقة (كما هو مذكور في الفصل الأول)، بالإضافة إلى أهمية كل من هؤلاء الفلاسفة في التقاليد الأخلاقية للنطاق الجغرافي الممتد من البلقان إلى البنغال، والتي ظهرت في الأعمال الكلاسيكية للطوسي والدواني وقنالي زاده (كما سنرى في الفصل السادس)، والتي تعدّ أهم أعمال الفكر السياسي للمغول والعثمانيين والصفويين والأسر الحاكمة في آسيا الوسطى، من البلقان إلى البنغال، على مدى أربعة قرون قبل الزحف الأوربي (لا يعتمد كلٌّ من فاضل وأبو الفضل إلا على التقاليد العربية). وقد يرى البعض أن اعتراضه على تصورات أبو الفضل وفاضل غير عادل؛ إذ إن مشاريعهما الخاصة مشاريع إصلاح تشريعي في المقام الأوّل، لكن وجهة نظري هي أن إغفالهما للمطالبات المعيارية غير الشرعية قد نتج عنها تصور قاصر ومتمحور حول الشريعة تمّ تقديمه بوصفه تجسيداً لتصور الإسلام المعياري الليبرالي المتطور.

يبدو أن المسلمين المعاصرين، ولاسيما المتعلمين منهم والمفكرين، غير منشغلين كثيراً بإمكانية تأسيس «الدولة الإسلامية» على أساس تقاليدهم النصية في الفلسفة والنظرية السياسية والأخلاق والجماليات ونظرية التعليم؛ أي على أساس التقاليد التي أرستها أعمال الفلاسفة مثل مسكويه والفارابي، وتبعها مجموعة من المفكرين ممّن يستكشفون مجال الفلسفة العملية، مثل الطوسي والدواني وقنالي زاده، والتي

(1) ويؤكد فاضل هنا أن «الإطار الذي طوره جون راولز في عمله عن الليبرالية السياسية يقدم إطاراً سيتيح للمسلمين والليبراليين الاستكشاف بطريقة منتظمة لإمكانية التوافق» وأن «المذهب الإسلامي السني يوفر مصادر ثرية يمكن للمسلمين الملتزمين عبرها بناء الالتزامات دينية تسهم في إجماع مشترك وفق راولز».

Mohammad Fadel, "The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law," *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 221 (2008) 5–69, at 5–6, and 15.

(2) Fadel, "The True, the Good and the Reasonable," 37.

لا ينتمي أيّ منها إلى الخطابات الشرعية التي ظهرت على يد الفقهاء. من غير المفاجئ، إذًا، أن يتطرق عالم غير مسلم متعاطف مع المشروع الحديث لإعادة التفكير في الدولة الإسلامية فحسب من حيث «الدعوة لدولة إسلامية هي الدعوة إلى تأسيس الشريعة الإسلامية»⁽¹⁾، الأمر الذي لاحظته ديفين ديوي:

«لقد شكلت المفاهيم الرسمية التوجهات العلمية، وقد أدى التحامل العلمي، بدوره، إلى توجيه الانتباه نحو جوانب معينة من التقاليد الإسلامية في ظلّ تجاهل تقاليد أخرى... يتم تبني التيارات المعاصرة في الجدل حول السلطة الدينية في العالم الإسلامي قاعدةً، ليس في الحاضر فحسب، ولكن في الماضي كذلك»⁽²⁾.

ومع ذلك، فإنه من المهم أن نلاحظ، أن مجرد الاعتراف، كما يقول المؤرخ تشايس روبنسون، بأن «التعريف الشامل للإسلام بوصفه حضارة ونهجاً قائماً على القانون يخبر عن الحداثة بقدر ما يخبر عن حياة المسلمين ما قبل الحديثة». ويدرك كذلك أن هذا المفهوم «لا يصدر مباشرة عن النصوص؛ بل تتخلله نماذج غير معترف بها»⁽³⁾. لا يؤدي في حدّ ذاته، بالضرورة، إلى نتيجة تحليلية سليمة. يبدو أن روبنسون يعتقد أنه إذا نظرت إلى الإسلام على أنه «كيان مفهوم يمكن وضع التصورات الموضوعية حوله»، الأمر الذي لا يختلف بدوره عن اعتبار الإسلام محض «نظام ديني»⁽⁴⁾، فستصل بالضرورة إلى «إسلام» شمولي مستند إلى الشريعة فحسب؛ وبما أن هذا المفهوم عن الإسلام غير حقيقي على الصعيدين التحليلي والمفاهيمي، فقد دعا قائلاً: «دعونا نتخلى عن «الإسلام مصطلحاً للتفسير التاريخي»»⁽⁵⁾. في رأبي (الذي يوضحه هذا الكتاب) من الممكن تماماً؛ بل من الضروري أيضاً أن نصور الإسلام كياناً واضحاً دون افتراض أنه «نظام ديني» بالضرورة، ودون أن نصوغ بالضرورة مصطلحاً متعنّياً عن تفوق الشريعة في الإسلام، ومن ثمّ دون التخلي عن الإسلام بوصفه مصطلحاً للتفسير التاريخي.

(1) Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton University Press, 2008, 21.

(2) Devin DeWeese, "Authority," in Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 26–52, at 31.

(3) Robinson, "Reconstructing Early Islam," 134.

(4) Robinson, "Reconstructing Early Islam," at 106.

(5) Robinson, "Reconstructing Early Islam," 134.

من المهم مقارنة انشغال المسلمين المعاصرين المبالغ فيه بالمركزية التأسيسية للشريعة في تأسيس الإسلام مع النتائج المدهشة للدراسة التي أجراها ويلفريد كانتويل سميث على مفاهيم الإسلام التي حددها علماء أصول الدين (المتكلمون) في القرون الستة الأولى من التاريخ الإسلامي، فهو يستنتج أن «الشريعة مفهوم لم يكن يعني الكثير للمفكرين الإسلاميين في الفترات التأسيسية والكلاسيكية... ولم تكن من المفاهيم المهمة بالنسبة إلى الكتاب بالدرجة الكافية التي تجعلهم يناقشونها، أو يهتمون بها بنفس قدر اهتمام قرائهم بها»، وأنه في أواخر القرن الخامس من الإسلام (القرن الثاني عشر الميلادي) «تحدد المفهوم وأقرب به... لكن لم يكن من الضروري بعد لفهم تصور المسلم لإيمانه»⁽¹⁾. لا يقول سميث هنا أنه لا يوجد ما يسمى بالدراسة المكثفة للشريعة الإسلامية قبل القرن السادس، بل بالأحرى يقول إن الأدلة تشير إلى أنه قبل القرن السادس. لم تكن الشريعة الإسلامية بالتأكيد أساس تصور المسلمين للإسلام كما حدث لاحقاً، وكما هو الحال اليوم. وبافتراض المعادلة بين الشريعة والإسلام، نقع (نحن المسلمون وغيرنا) ضحية لظاهرة الحدائنة العالمية غير المدروسة، ونغفل عن اعتبار أن الماضي الإسلامي (وكذلك بعض أجزاء الحاضر) قد يشكل، في الواقع، ثقافة أخرى.

لا يتسع المجال هنا لتقصي مسألة العمليات التاريخية التي بدأ بها الخطاب التشريعي على نحو متزايد لتأكيد قدرته الذاتية على التضخم، وهو ما أطلق عليه عزيز العظمة «الاستحواذ على الواقع» من خلال النظرية الشرعية الإسلامية؛ إذ «أقر القانون الإسلامي عدة حقائق مختلفة واعتمدها كجزء من هيكله» مع النتيجة التي تقول «إن صبغة الشريعة قد أضفيت على العالم»⁽²⁾، وهو ما كان موضوعاً لتحليل

(1) Wilfred Cantwell Smith, "The Concept of Shari'a among Some Mutakallimun," in George Makdisi (editor), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Literatures of Harvard University, 1965, 581–602, at 585, and 588–589.

ويقول فضل الرحمن شيئاً مشابهاً عن القرنين الأوليين من الإسلام: «إن مصطلح شريعة (المستخدم في هذه الفترة خاصة في الجمع) نادر للغاية ومن ثم يستخدم بخصوص أحكام شرعية معينة من القرآن. ويتباين ذلك بشكل واضح مع مصطلح الشريعة في الإسلام المتأخر»، Rahman, *Islam*, 102.

(2) Aziz al-Azmeh, "Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality," in Aziz Al-

آخر خارج هذا الكتاب⁽¹⁾. يكفي القول هنا إنه في تأييد الادعاء الشرعي بأنه مقياس معياري، فإننا نقبل «الاستحواذ على الواقع» من خلال النظرية الشرعية الإسلامية، ونفشل في الاعتراف بالمشاركة الكاملة المركزية للخطابات المعيارية الأخرى في بناء الحقائق الإسلامية. إن افتراض المفهوم الشرعي المتعصب في الإسلام من قبل المحللين الغربيين والمسلمين المعاصرين على حد سواء ينتج عنه أسوأ أنواع العنف (عنف إخضاع الاختلاف لقانون الهوية القسري)، سواء للظاهرة قيد الدراسة، أم لقدرتنا على فهمها؛ فهو يختزل أطراف البنية التاريخية للإسلام إلى مرتبة «الإسلام» النظري الذي حددناه خطأً. وكما يقول العروي في سياق آخر: «من خلال الحركة ذاتها التي تمكننا من عزل مصفوفة الإسلام، فإننا نحصر مناطق انتشارها على كل المستويات»⁽²⁾.

فلننتقل الآن إلى الاتجاه الثاني الذي تم تحديده في بداية هذا الفصل، والمتمثل في محاولة تأسيس لفظ «الإسلام» تأسيساً غير حاسم، ودون تحديد نهائي له. وهو ما يجعل اللفظ في حد ذاته بلا مدلول قطعي أو يخلو من الإشارة إلى ظاهرة محددة، بحيث يؤدي، في نهاية المطاف، إلى التخلي عن «الإسلام» كقئة تحليلية. يتجلى هذا الاتجاه، على وجه التحديد، في فكرة أن حجم التنوع في الإسلام يتطلب أن لا يتحدث المرء عن «الإسلام» بوصفه مفهوماً واحداً؛ بل بوصفه عدة مفاهيم. وأشار ديل إف. إيكلمان إلى أن «نهج تعدد مفاهيم الإسلام جاء كرد فعل على البحث الاستشراقي عن «جوهر» إسلامي غير تاريخي ونهائي تعامل به الأصوليون المسلمون مع تفسيراتهم للإسلام»⁽³⁾، أو كما أشار دانيال فاريسكو: «المشكلة الأساسية في دراسة الإسلام هي على وجه التحديد ما يأتي: اختزال التقليد الديني المتنوع عبر الثقافات في جوهر واحد مثالي»⁽⁴⁾.

Azmeh (editor), *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London: Routledge, 1988, 250–265, at 250–251.

(1) انظر تفاصيل ذلك في كتابي المقبل:

The Problem of the Satanic Verses and the Formation of Islamic Orthodoxy.

(2) Laroui, "For a Methodology of Islamic Studies," 25.

(3) Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," 1.

(4) Daniel Martin Varisco, *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, 146.

على سبيل المثال، لمعالجة هذه المشكلة، في العام (1984)، قام العالم الفرنسي الجزائري البارز والناقد الإسلامي محمد أركون بتحويل تعبير «العقل الإسلامي» إلى «العقول الإسلامية واستند في ذلك على المعنى الضمني الذي مفاده أنه إذا رأى المرء أن هناك «إسلام» في صيغة المفرد، عندها يصرّ المرء، كما هو الحال في «اللاهوت الأرثوذكسي»، على كيان وحيد وحصري. وهكذا، فللسماح بوجود أشكال متعددة من الإسلام مفاهيمياً، يجب على المرء أن يتكلم عن مفاهيم الإسلام المتعددة⁽¹⁾. وكان لمفهوم «الإسلام التعددي» أيضاً قبول خاص في إطار المشروع الإسلامي التقدمي بين الأكاديميين المسلمين في الغرب. ولاحظ أحد المساهمين في المشروع أنه «بينما تستخدم كلمة الإسلام بشكل صحيح، فقد يكون أكثر دقة وملاءمة استخدام «الإسلام التعددي» لدحض الدلالة الكلية للإسلام بوصفه كياناً متجانساً»⁽²⁾؛ في حين قال آخر: «سأستخدم مصطلح «الإسلام التعددي» بصيغة الجمع بدلاً من «الإسلام» في صيغة المفرد نظراً لوجود مفاهيم متعددة للمسلمين في مختلف السياقات»⁽³⁾.

قد يبدو التعبير عن تنوع الظواهر البشرية والتاريخية، من خلال «الإسلام/ الإسلام التعددي»، اقتراحاً مفيداً. ومع ذلك، فإن استخدام مصطلح «الإسلام التعددي» ما زال يطرح السؤال: هل هناك إسلام واحد تُصاغ فيه هذه التعددية بطريقة ما؟ إذا كان الجواب «نعم»، فإننا لا نزال ملزمين بالإجابة عن السؤال الآتي: ما هو (الإسلام)؟ أيضاً، إذا كان هناك إسلام واحد، فأية علاقة يشكلها الاسم التعددي بالنسبة إلى الإسلام الواحد؟ ومن ثمّ لمفاهيمه المتعددة: هل هي تعبيرات جزئية منفصلة عن مكونات متكاملة، أو مكونات لبنية تراكمية، أو العديد من العوالم المصغرة التي تتحد لتشكّل عالماً كبيراً، أو هي تشريعات عملية، أو ماذا؟ لا

(1) Mohamed Arkoun and Yves Lacoste, "L'islam et les islams: Entretien avec Mohamed Arkoun," *Hérodote* 35 (1984), 19–33, at 19.

(2) Tazim Kassam, "On Being a Scholar of Islam: Risks and Responsibilities," in Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: One-world, 2003, 128–144, at 142, footnote 3.

(3) Amir Hussein, "Muslims, Pluralism and Interfaith Dialogue," in Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 251–269, at 268 note 14.

يبدو أن هذه هي الأسئلة التي حاول من استخدموا تعبير «الإسلام التعددي» الإجابة عنها، إن كانوا قد حاولوا أصلاً.

وهكذا، في حين حصل مصطلح «الإسلام التعددي» على أهمية خاصة من خلال ظهوره في عام (1993) في عنوان كتاب عزيز العظمة (الإسلام التعددي والحدائث)، إلا أن الكتاب نفسه يحتوي على بعض المناقشات المفاهيمية، أو المصطلحات، تتجاوز افتتاحية العظمة «بإدعاء وجود مفاهيم متعددة للإسلام بقدر وجود المواقف التي تدعم كل منها»⁽¹⁾، التي يبدو أنها تفترض تعددية «الإسلام» دون نفي أو تأكيد «الإسلام» بمفهومه المفرد. وقد لاحظ عبد القادر طيو بذلك معلقاً: «العظمة يتحدث عن الإسلام باعتباره هوية لنوع محدد من الشريعة ... فعلى الرغم من نهجه التفكيكي، إلا أنه لا يزال بإمكان العظمة تمييز التشكيلات الاجتماعية التي يمكن أن يطلق عليها الإسلام. ولا يشكك في استخدام ومعنى الإسلام، حتى في صيغة المفاهيم المتعددة، وفشل في توضيح مبرر استخدامه للإسلام على هذا النحو. فبينما يتحدث عن عدم مقبولية استخدام الإسلام بوصفه مفهوماً واحداً، لا يقدم مبرراً مقنعاً لاستخدام مصطلح الإسلام التعددي»⁽²⁾.

الجواب البديل للسؤال أعلاه هو «لا، لا يوجد مفهوم أوحده للإسلام»: لا يوجد سوى ظواهر عارضة قاصرة على مجتمع بعينه، غير متعلقة (باستثناء في ظلها المشترك أن كلاً منها تمثل الإسلام منفردة)، أو متعلقة، عبر طريقة لا علاقة لها بالإسلام المفرد؛ أو أن المادة الإسلامية المشتركة في الإسلام هي حقيقة، لكنها غامضة جداً بشكل جوهري لهوية كل ظاهرة مرتبطة بمكان محدد، ومن ثم غير كافية لتحديد الهوية العالمية في شكل خارجي كائن، أو مرجعية، أو أن هذه الظاهرة المحلية توحى بالاتصال ظاهرياً فحسب، بينما هي بالفعل غير متعلقة.

ولاحظ ويليام مونتنغري وات وجود هذا الرأي بالفعل في عام (1968): «لقد ذهب بعض المراقبين الغربيين إلى حد القول إن الإسلام ليس مفهوماً واحداً فحسب؛ بل عدة مفاهيم، وكأنه دين مختلف في كل بلد أو منطقة»⁽³⁾. إن الجدل الأكثر تطوراً

(1) Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London: Verso, 1993, 1.

(2) Abdulkader I. Tayob, "Defining Islam in the Throes of Modernity," *Studies in Contemporary Islam* 1.2 (1999) 1–15, at 3–4.

(3) Watt, *What Is Islam?* 153.

حول هذا الموقف، والذي قد نطلق عليه «الإسلام التعددي، لا الإسلام الأوحد»، ظهر في عام (1977) على يد عالم الأنثروبولوجيا عبد الحميد الزين، الذي طرح سؤالاً: «في وسط هذا التنوع من المعاني، هناك إسلام واحد حقيقي؟»⁽¹⁾.

لقد صار الإسلام يُفهم على أنه تقليد ديني موحد ومشارك مع غيره من الأديان المؤسسية، التي اتخذت كدليل لفهمها ... في جميع التُّهَج، يُفترَض معنى الدين، والإسلام بالأخص مسبقاً باعتباره أحد أنماط الخبرة البشرية الثابتة وغير القابلة للتعن. ومن ثمّ، تدعو جميعها [التُّهَج] للكشف عن جوهر الإسلام الحقيقي ... ومن المفارقات أن تنوع الخبرات والفهم التي كشفتها هذه الدراسات تتحدث، في كثير من الأحيان، عن الفرضية الخفية لوحدة المعنى الديني. بعد ذلك يصبح من الممكن أن نسأل ما إذا كان يمكن من الأساس وجود إسلام حقيقي واحد أم لا⁽²⁾.

يقول الزين: إننا نميل إلى التصور التحليلي المسبق للإسلام بوصفه ديناً استناداً إلى التصور المسبق لفئة الدين ذاتها، ومن ثمّ نميل إلى أن ننظر إلى الجوهر الشامل للإسلام بوصفه ديناً. إن التركيز على جوهر شامل وموحد يقيناً من إلقاء الاهتمام الكافي للتضمنين التحليلي لمقياس التنوع المحلي، حيث لا يخطر لنا أنه لا يمكن احتواء الاختلاف والتنوع داخل المفهوم الشامل. فعلى سبيل المثال، يذهب الزين إلى نقد أعمال كليفورد غيرتز، الذي، كما يقول، هو ممثل الفكر الفلسفي، لإثبات صحة رؤيته عن الوحدة في التنوع (بدلاً من رؤية تنوع في التنوع):

«إن المفاهيم النظرية التي تسمح بالاندماج النهائي لهذا التنوع لا يتم ذكرها أو توضيحها بانتظام... فعلى الرغم من تركيزه على خصوصية وتاريخ هذه التجارب الدينية، يستمر غيرتز في الإشارة إليها بشكل جماعي على أنها «إسلامية»، وفي كلامه عن «الوعي الإسلامي» و«الإصلاح الإسلامي». وعليه، فإن الوحدة التي ينسبها إلى الظواهر الدينية هي نتيجة لمفاهيمه التي أقرها مسبقاً ... إن التنوع

(1) Abdul Hamid el-Zein, *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam*, "Annual Review of Anthropology" 6 (1977) 227–252, at 241.

وقد أثيرت المسألة بشكل متكرر: «إن التنوع الكبير في الاعتقاد والممارسة قد تمت ملاحظته كذلك فيما أثير من تساؤل: هل ثمة إسلام مفرد وصحيح على الإطلاق؟

Veena Das, «For a Folk-Theology and Theological Anthropology of Islam», *Contributions to Indian Sociology* 18 (1984) 293–300.

(2) el-Zein, "Beyond Ideology and Theology," 227.

المعقد للمعنى الناتج عن المقارنة بين الإسلام الإندونيسي والمغربي يهدف إلى الكشف عن أوجه التشابه على مستوى تحليلي أعلى، التي من شأنها احتواء العمليات المتنوعة لتشكيل وتحويل ثقافة التعبير أو أنماط التقاليد الأساسية... إن هذا المفهوم الموحد للإسلام، الذي حدده غيرتزنبا على فرضيته الفلسفية، يسمح له بالتحدث بشكل دقيق عن «الوعي الإسلامي» على مستوى التجربة الفعلية كذلك. وتضم كل تجربة فردية الخصائص الشاملة المحددة للشكل الديني للتجربة والمعاني المشتركة التي تحدّد تقاليد الإسلام كاملة»⁽¹⁾.

إن المعنى الضمني هنا هو أنه لا يوجد مفهوم شامل للإسلام في أي مكان؛ فكل مكان هو مكان معيّر فحسب عن نوع واحد عن «الإسلاميات المحلية» المتعددة⁽²⁾. وعليه، فإن الإسلام العام موجود فحسب كأداة تحليلية في عين الناظر وذهنه؛ حيث تنتهي إلى عملية التثبيت المقيدة- تحليلياً:

«تتعامل جميع الدراسات مع الإسلام بوصفه مجالاً معزولاً ومحدوداً للظواهر الدالة المميزة في حد ذاتها، سواء من النواحي الثقافية الأخرى، كالعلاقات الاجتماعية أو النظم الاقتصادية، أم عن الأديان الأخرى... يواجه عالم الأنثروبولوجيا مشكلة استيعاب المعاني غير المتماسكة، وغير المحددة. فيجب أن يُثبّت هذه المعاني أولاً لكي يفهمها بدوره، ويوصلها إلى الآخرين. حينها تصير الرموز دلالات واضحة ومحددة للفكر، ويتوقف التطور المستمر للمعنى لحظة البدء في تحليله؛ حيث يصبح المعنى ثابتاً من خلال تجسيده في النظام»⁽³⁾.

وبعبارة أخرى، فعندما نقوم بتحليل الظواهر المختلفة للمعنى، فنحن بالضرورة نصنّفها في إطار مصطلحات ثابتة ومحددة. في حين إن هذه الظواهر سائلة وغير محددة، وهذا يعني أننا نفرض معنى واحداً على العديد من المعاني. ومن المثير للدهشة ملاحظة وجود رأي مشابه لرأي الزين ظهر قبله بعقد كامل من الزمن، بمصطلحات لا تنتقص بساطتها النظرية من دقتها التعبيرية، إنه رأي ويليام

(1) el-Zein, "Beyond Ideology and Theology," 228–232.

وبالنسبة إلى الزين، إن الإسلام لا يظهر بوصفه حقيقة موضوعية؛ إنه حقيقة فحسب، كجزء من نظم اجتماعية- ثقافية، ومحدد على هذا النحو دائماً.

McLoughlin, "Islam(s) in Context," 283.

(2) el-Zein, "Beyond Ideology and Theology," 244.

(3) el-Zein, "Beyond Ideology and Theology," 241–242.

مونتغمري، وهو من لا نتوقع منه هذه السلاسة في التعبير، على الرغم من أن الزين بالتأكيد لن يوافق على رأي وات:

«إن مسألة ما إذا كان للإسلام مفهوم واحد، أو أكثر، ليس سؤالاً يمكن الإجابة بموضوعية عنه... وربما يجب علينا أن نعترف بقوة بأن الإسلام الشامل ما هو إلا «إسقاط»، ولكن كونه إسقاطاً لا ينفي صلاحية الفكرة. وعادةً ما تؤخذ كلمة «إسقاط» بمعنى أنه قد يستنبط الدارس بعض خصال الظاهرة، فيقرّ بوجودها، على الرغم من عدم وجود أساس واضح لها. فعلى سبيل المثال قد نستنبط «وحدة» مفهوم الإسلام، ولكن ذلك يحتم القدرة على إدراك ضرورة وجود عناصر داخل الظاهرة قادرة على حمل وتأييد صفة الوحدة في المفهوم»⁽¹⁾.

بالنسبة إلى الزين، يبدأ الحل التحليلي من مراقبة النموذج الأصلي للإسلام بدلاً من تحليل المفاهيم المشكلة مسبقاً:

«ولكن، ماذا لو كان كل تحليل مقدّم للإسلام يبدأ من الافتراض أن «الإسلام» و«الاقتصاد» و«التاريخ» و«الدين» وما إلى ذلك غير موجودة بوصفها أشياء أو بنيات ذات معاني متأصلة فيها؛ بل بوصفها تفاصيل من علاقات بنيوية، وأنها نتاج هذه العلاقات، وليست مجرد مجموعة من المصطلحات الإيجابية التي نبدأ منها دراستنا؟ في هذه الحالة، يجب أن نبدأ من «النموذج الأصلي للإسلام» وتحليل العلاقات التي تحدّد معناه. ومنها يمكن الدخول إلى النظام واستكشافه بعمق من أية نقطة؛ إذ لا توجد انفصالات كاملة بداخله؛ أي لا وجود لموضوعات مستقلة، فكل نقطة داخل النظام يمكن الوصول إليها، في نهاية المطاف، عبر أي نقطة أخرى. في هذا الرأي لا يمكن أن يكون هناك وظيفة ثابتة ومعزولة كلياً للمعنى، منسوبة إلى أي وحدة تحليل أساسية، سواء كان ذلك رمزاً أم مؤسسة أم عملية... فكل مصطلح، وأي موضوع داخل النظام، هو نتيجة للعلاقات البنوية مع أقرانه... ومنطق هذا النظام ومنطق ثقافته يكون جوهرياً داخل المحتوى، ولا يوجد من دونه. لكن في حين أن «المحتوى» قد يختلف من ثقافة إلى أخرى، فإن المنطق جزء لا يتجزأ من هذه المحتويات المختلفة ذاتها... إنه منطق متجذّر في الطبيعة والثقافة، التي يمكن كشفها من خلال التحليل المكثف للمحتوى...

(1) Watt, *What Is Islam?* 153–154.

فلا يمكن الإشارة إلى «الإسلام» أو التحدث عن وجوده دون الإشارة إلى جوانب النظام الذي هو جزء منه.

وبعبارة أخرى، إن فائدة مفهوم «الإسلام»، بوصفه ديناً محدداً مسبقاً، بحقيقته العليا محدودة للغاية في مجال التحليل الأنثروبولوجي ... إذ تستند جميع التحليلات على افتراض واحد مطلق للحقيقة، وتسعى لاكتشاف هذه الحقيقة في الإسلام. ولكن ... في وسط هذا التنوع من المعاني، هل هناك حقيقة واحدة للإسلام؟ يجب على المحلل النظر في مجمل النظم. وبهذه الطريقة، يتم استكشاف وتطوير تعددية المعاني الثقافية. ولا توجد تعبيرات متميزة عن الحقيقة ... وعليه، يتلاشى الإسلام بوصفه فئة تحليلية»⁽¹⁾.

وهناك عدد من المخاوف حول تفسير الزين، التي أنحاز لها بشدة؛ حيث يلفت هذا التفسير الانتباه إلى حقيقة أننا عندما نقول إن الإسلام هو كائن «س» لتحليله (كالشريعة على سبيل المثال) فإننا نجازف باقتطاع إنتاج هذا الكيان المستمر للمعنى، الذي أنظر إليه كالإنتاج المستمر والمتنوع للمعنى لدى المسلمين. إن تأكيد الزين على ضرورة النظر إلى الإسلام في إطار المصطلحات العلائقية داخل نظام معين، أو في مصفوفة تكون فيها المعاني نتاجاً للعلاقات، هو، مرة أخرى، تصحيح مهم للمعادلة الانتقائية لحقيقة الإسلام العليا (كما رأينا في نهج مساواة الإسلام بالقانون). وهو على حق تماماً. كذلك في الإشارة إلى تنوع المعاني المستنبطة وعدم استقرارها من رموز المسلمين عبر مضممار الإسلام، وهو ما رأيناه جلياً في مسارات التأويل المختلفة، وناقشناه في الجزء الأول من هذا الكتاب. كما أنه يجب، قدر المستطاع، أن نبدأ من النموذج الأصلي للإسلام، وأن نحلل العلاقات التي تنتج معناه (وهو ما قررت القيام به عند وضع الأسئلة الستة في الفصل الأول، التي تمثل خصائص «النموذج الأصلي للإسلام» وتحدده) بدلاً من محاولة تحديد مفهوم الإسلام وفقاً لفئات مسبقة قد توضح معناه وقد لا توضحه.

لكن المشكلة تكمن في أن تفسير الزين يبدو وكأنه يعمل أساساً وفق لعبة مجموعها صفر؛ إذ يجعلنا أمام خيارين لا ثالث لهما. فإما أن نأخذ الإسلام ديناً محدداً مسبقاً مع حقيقة عليا واحدة، وإما أن نأخذه إنتاجاً علائقياً ومتواصلاً وجمعياً من الآثار الثقافية والمحلية المختلفة. وبما أن هناك مثل هذا الزخم من

(1) el-Zein, "Beyond Ideology and Theology," 251–252..

الحقائق الموضوعية المتنوعة المفصلية في الأدلة التي لا يمكن أن تتفق مع حقيقة شاملة واحدة، فبالنسبة للزّين، يكون الخيار الصحيح واضحاً: لا يوجد إسلام واحد؛ بل إسلام تعدّدي. وفي حين يتضمّن هذا التفسير إقراراً بأن البحث عن «جوهر شامل للإسلام الحقيقي» هو بحث عن وهم تحليلي، وأن «مفهوم الإسلام بوصفه ديناً محدداً مسبقاً» هو مفهوم محدود الفائدة (وكلاهما نقطتان مهمتان سأعود إليهما لاحقاً في هذا الكتاب)، فأنا لا أتفق مع ضرورة توافق ذلك مع النتيجة القائلة إن «وسط هذا التنوع من المعاني ... يتلاشى الإسلام بوصفه فئة تحليلية»؛ بل أرى أن الإسلام سيختفي بوصفه فئة تحليلية فحسب، إذا لم نستطع تصور مفهوم الإسلام بطريقة تمكّنتنا من مواجهة تحدي تنوع المعنى، وهو الأمر الذي أصرّ أنه لا يتطلب اللجوء إلى «الجوهر» أو إلى «الدين» (وهو شيء لا يقدمه تفسير الزّين). إن عقبة تصوّر مفهوم الإسلام، الذي يفرضه تنوع الإسلام (كما ذكر عبد القادر طيوب ضمناً عندما ناقش أطروحة الإسلام التعددي لا الإسلام الأوحّد تحت العنوان الفرعي «هل فئة الإسلام متماسكة؟»)، كما أكدت في بداية هذا الكتاب، هي عقبة التماسك⁽¹⁾. والقول بتلاشي الإسلام بوصفه فئة تحليلية في وجه تعددية المعاني هو بالتحديد القول إن الإسلام ليس فئة متماسكة، وإنه لا يمكن، على هذا النحو، استخدامه في تفسير أيّ شيء. ومؤخراً، لاحظت نادية أبو زهرة أن «الدراسة المقارنة للمجتمعات الإسلامية لا يمكن تحقيقها إلا إذا كان الإسلام--وهو ما يبرّر تسمية المجتمعات «إسلامية»-- هو أساس هذه المقارنة»⁽²⁾. وفي حين أن موقف الزّين «تمّ رفضه بشكل تقليدي من قبل أبرز المساهمين في تطور أنثروبولوجيا الإسلام»⁽³⁾ (كما أشار دانيال فارسكو، لا يعني ذلك أن العديد منهم قد ناقش أطروحته عن كثب)⁽⁴⁾، إلا أنه مهم؛ لأن منطق نموذجي يغدّي العديد من مفاهيم الإسلام، لا تلك المستمدة

(1) Tayob, "Defining Islam in the Throes of Modernity," 1.

(2) Nadia Abu Zahra, *The Pure and the Powerful*, Reading: Ithaca Press, 1997, 75.

(3) ترجع هذه الملاحظة إلى:

Joel Robbins, "What Is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity," *Religion* 33 (2003) 191–199, at 194.

(4) تعد مقارنة فارسكو مع الزّين استثناء ملحوظاً، انظر دراسته:

Islam Obscured, 146–150. See also Ovarmir Anjum, "Islam as a Discursive Tradition; Talal Asad and His Interlocutors," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007) 656–672, at 657–659.

منه مباشرةً فحسب. وهكذا، في إطار الدعوة إلى «بديل للاستشراق»، يقول عالم الاجتماع بريان تيرنر إنه يجب علينا «التخلي عن جميع المفاهيم المجردة عن الإسلام بوصفه جوهرًا شاملاً لكي يتسنى لنا دراسة المفاهيم المتعددة للإسلام بكل ما تمتلكه من تعقيد واختلاف»، ولكن ما لم يخبرنا به تيرنر هو كيف من المفترض أن يكون مفهوم «الإسلام» بصيغ جماعية من ضمن تلك المفردات⁽¹⁾. وفيما أبعد من ذلك، نجد اثنين من المؤرخين البارزين للأدب الإسلامي يصرّان على أنه «لم يكن هناك، ولا يوجد حالياً، مفهوم شامل للإسلام. ومن ثمّ، إن أية محاولة لتحديد جوهر لأدب إسلامي محكوم عليها بالفشل»⁽²⁾، الأمر الذي ينتج عنه استنتاج مباشر لأنه لا توجد وسيلة لتعريف الإسلام كقئة أخرى بخلاف الجوهر (وهي نقطة سنعود إليها لاحقاً). وقد اعتمد المؤرخ تشايس روبنسون على أطروحة الزين في دعوته «إلى التخلي عن الإسلام بوصفه مصطلحاً للتفسير التاريخي»⁽³⁾.

ما أجده محيراً حول استعداد الزين التأكيد على غياب معنى لمفهوم الإسلام بوصفه فئة تحليلية هو أن هذا الموقف يمثل الفشل في المضي قدماً على نسق المصطلحات نفسه، التي حددها هو بنفسه، مثل «البدء من النموذج الأصلي للإسلام» و«تحليل العلاقات التي تنتج معناها»؛ لأنه من المؤكد أن إصرار المسلمين أنفسهم على وجود «الإسلام المفرد» نظرياً وعملياً جزء لا يتجزأ من الظاهرة الإنسانية والتاريخية قيد الدراسة. ففي «النموذج الأصلي للإسلام»، اتفق المسلمون الأوائل على أن هناك شيئاً اسمه الإسلام المفرد، حتى لو اختلفوا حول هويته⁽⁴⁾.

(1) Bryan S. Turner, "From Orientalism to Global Sociology," *Sociology* 23 (1989) 629–638, at 636.

(2) Blair and Bloom, "The Mirage of Islamic Art," 153.

(3) Robinson cites el-Zein most approvingly when making this call, see "Reconstructing Early Islam," 105 note 16.

(4) وهكذا، فإن مقولة وليام روف: «إن الإجابة عن سؤال «الحركة الإسلامية، واحدة أم متعددة؟» تكمن ببساطة (بالنسبة إلى وجهة نظري) في كليهما».

William R. Roff, "Islamic Movements: One or Many?" in William R. Roff (editor), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1987, 31–52, at 32. Also, Robert Launay: "Of course, Muslims disagree about what is or is not Islamic, but this very disagreement assumes the existence of a single, true Islam," *Beyond the Stream*, 4.

ولا أريد، هنا، أن أردّ على الزين، كما فعل البعض، بالإشارة إلى اتفاق المسلمين على «المبادئ المركزية والمعيارية»⁽¹⁾، مثل الأركان الخمسة التي تعلمنا من الكتب المدرسية أنها ما يقوم عليه الإسلام: الشهادة (المسلم يشهد أن «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله») وهي شهادة على توحيد الله، والحقيقة التاريخية عن التواصل بين الله ورسوله محمد، وإقام الصلاة (الصلوات الخمس)، وصوم رمضان، والحجّ إلى مكة، وإيتاء الزكاة. وهذا بالتأكيد هو المعيار الافتراضي لوضع مفاهيم الإسلام. وقد أدرج الإصلاحى الليبرالى المسلم السابق، ذكره خالد أبو الفضل، هذه المبادئ في عمله الموجه الى القاعدة العامة من القراء تحت عنوان (ما اتفق عليه جميع المسلمين)، مشيراً إلى أنه قد ركز «على الأركان الخمسة لأنها ... تشكل سويّاً ... العناصر المميزة التي تحدّد الإسلام ... وإنكار واحد من الأركان الخمسة يخرج المرء عن العقيدة الإسلامية ... فالمرء مسلم مادام أقرّ بأن أركان الإسلام الخمسة هي جوهر الإسلام ولفظ شهادة الإيمان»⁽²⁾. لكن العالم المسلم المتصوف البارز أحمد قرة مصطفى يخالف هذا القول:

«إن الجزء الوحيد من هذه المعادلة الذي يقف في وجه التمهيص الدقيق هو الشهادة، فسيكون من الإنصاف أن نقول إنه لا يمكن اعتبار من لا يقبل بها مسلماً. لكن لا يمكن قول الشيء نفسه عن الأركان الأربعة الأخرى، فلطالما كانت الطرق التي تؤثر بها هذه الأعمال الأربعة في تحديد صحة إسلام المرء محلّ نزاع محتدم دينياً وشرعياً وثقافياً. ولتحديد بيت القصيد بوضوح: فإن الأركان الشعائرية الأربعة لا تشكل مقياساً دقيقاً كفايةً، سواء تاريخياً، أم اجتماعياً، أم دينياً. لتوضيح الأمر بضده، كان هناك، وما زال، الملايين من الملتزمين بالشهادة والتوحيد بكلّ إخلاص، ولكنهم لا يؤدّون هذه الأعمال الشعائرية الأربعة على

(1) إن مقارنة أكثر من إسلام قائمة بغض النظر عن حقيقة أن أغلب المسلمين يرون بشكل كامل أن عقيدتهم تملك مكونات محورية وقيمية، وأن هذه المقومات جوهرية لفهم العقيدة والممارسة الإسلامية.

1. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," 1.

(2) وكما هو الحال مع جميع الأديان، فإنه هناك مجموعة جوهرية من المعتقدات والممارسات، التي تحدد الدين الإسلامى. وفي الحد الأدنى إن هذا الجوهر سيتضمن ما يعرف بأعمدة الإسلام الخمسة، التي تمثل قلب ونبض الإسلام، وغالباً ما يتمّ التأكيد على أن الاعتقاد بها وقبولها بوصفها أدوات تأسيسية للعقيدة تفرّق بين المسلم وغير المسلم.

Abou El Fadl, *The Great Theft*, 113–125, at 124, 121, and 113.

النحو المنصوص عليه في الشرع. ليس هذا فحسب؛ بل إن نسبة لا بأس بها من هؤلاء المسلمين لن تعتدّ بضرورة هذه الطقوس الأربعة لإثبات صحة إسلامهم. بعبارة أخرى، إن هؤلاء «المؤمنين» لا يؤدّون تلك الطقوس، ليس عن جهل بألية تنفيذها، لكنهم يفشلون في القيام بها لعدة أسباب (من المحتمل أن يكون هناك مسلمون متكاسلون في العالم أكثر من المسلمين الملتزمين). فعلى سبيل المثال، نجد في الشرق الأوسط المعاصر علويي تركيا (الذين يشكلون ربع السكان أو أكثر)، وأهل الحق في إيران، وعلويي سورية، والإسماعيليين في سورية وإيران، والأيزيديين وبعض الطوائف الشيعية المتطرفة في العراق وسورية وتركيا، الذين يعتقدون الإسلام وفقاً لمبادئهم الخاصة. وهناك الملايين ممن يعطون الأولوية للمعتقدات على الأفعال، ومن ثم يقللون من قيمة أداء بعض، أو كل، الأركان الأربعة. ولا يعدّ هؤلاء من المقصرين، أو غير المؤمنين، لكنهم مسلمون اختاروا تقديم أولوية معتقدات معينة على بعض الأعمال الشعائرية وفقاً لتوجهات لاهوتية قديمة في التاريخ الإسلامي»⁽¹⁾.

لكن حتى تعريف قرّة مصطفى للإسلام وفقاً للشهادة فحسب ليس راسخاً كما يبدو. فليست الغاية أن يشهد المرء أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؛ بل هي مقدمة لطرح عدد من الأسئلة الأساسية: ماهو الله؟ وما هي رسالته؟ وماذا يعني أن نعيش وفق أحكامه؟ (تضمّن شهادة الشيعة إقراراً آخر: «أشهد أن عليّاً وليّ الله»، وهو ما يصعب توافقه مع الشهادة بأن محمداً رسول الله). إن الخضوع في حدّ ذاته، إلى جانب الطاعة والالتزام، يتضمّن التساؤل والبحث والاستكشاف. وينعكس اختلاف المسلمين حول أهم مبادئ الإسلام التأسيسية الثابتة المنبثقة من العناصر المكونة للشهادة كما أوضح ذلك عالم السنة الأشعري أبو الفتح الشهرستاني عند معالجة أسباب الخلافات الملموسة بين الطوائف... اتضح، في نهاية الأمر، أنها قد نشأت من الحلول المختلفة للمشاكل الأساسية الأربعة في الدين الإسلامي:

(1) Ahmet Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," in Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 98–110, at 108–109.

انظر أيضاً مقولة أقدم لوات فحواها: «في بعض الجوانب تعدّ السنة والشيعة تعبيرات عن رؤى إسلامية، لكن من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، التوضيح بالكلمات ما هو مشترك بينهما». Watt, *What Is Islam?* 153.

1. الصفات الإلهية والتوحيد [الوحدة الإلهية؛ أيّ أن «لا إله إلا الله»].
2. العدالة والعناية الإلهية، وإشكالية كون الإنسان مُسَيَّرًا أم مُخَيَّرًا.
3. الرحمة الإلهية والعذاب الإلهي، والأسئلة المصاحبة حول الإيمان الحقيقي وتعريف المؤمنين.
4. الوحي والبعثة النبوية والأحقية بإمامة المجتمع المسلم⁽¹⁾.

وبعبارة أخرى، إن مجرد إشهار المرء إسلامه؛ أي إعلان أن «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» يعني أن يُسَلِّم نفسه إلى الاحتمالات اللا متناهية من الخلافات التفسيرية حول الله ورسوله، ومعنى أن يكون المرء مسلماً أي معنى الإسلام وتشريعاته. لا يساعدنا تعريف الإسلام في إطار مجموعة أساسية من العقائد والممارسات، كما يُعَرِّفه أبو الفضل، في الإجابة عن السؤال حول إسلامية الادعاءات المختلفة والمخالفة للإسلام⁽²⁾. وببساطة، إن حقيقة الاتفاق على مذهب عقائدي أدنى شامل للإسلام لا توفر في حد ذاتها التماسك والهوية المشتركة لنطاق الاختلاف الواسع الذي يدعوه تفسير الزين بالإسلام التعددي.

وبدايةً، أودّ بدلاً من ذلك أن أحول الاهتمام، هنا، إلى موضع آخر من الاتفاق، فليس ثمة فكرة متفق عليها من المسلمين بخصوص وجود معنى للكيان الكلي للإسلام تكون أوضح وأدلّ من الفكرة التي أراها مُعْتَنَقَةً ومعايشة بين المسلمين في كل

(1) Knysch, "Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam," 51.

(2) هناك تقدير غير كافٍ بين المسلمين المحدثين عن المستوى الأصولي الذي اختلف حوله المفسرون المسلمون تاريخياً يتضح في المقولة الآتية لطارق رمضان: ليس هناك «لاهوت إسلامي». إنه لأمر مفتقد للمعنى وخاطئ، من الناحية التاريخية، مقارنة المناقشات الجانبية التي تمت بين علماء المسلمين (ولاسيّما من القرن العاشر) بالتأملات الجذرية التي أدت إلى مولد «اللاهوت المسيحي». وهناك اعتراف بأن بعض النقاشات كانت حيوية، وأنه طوال مسار التاريخ في المذاهب الإسلامية كان معنى وأهمية أسماء الله ونعمه، ومكانة الوحي محلّ نقاش، لكن حدود هذه النقاشات، فيما يتباين مع العقيدة الكاثوليكية، ظلّت محدودة، ولم تخرج أبداً لنقاشات مفتوحة على قضية المبادئ الأصولية الثلاثة: وحدانية الله، استحالة تجسده، وحقيقة كلمته التي تتجلى في القرآن.

(Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, 12).

مكان في العالم، في أنّ كلاً منهم بوصفه فرداً مسلماً مرتبطاً بسياق محلي؛ أي مثال للإسلام الفردي المحلي، هو، في الوقت ذاته، عضو في المجتمع العالمي للمسلمين. إن هذا المجتمع المسلم، المشكل بطريقة اعتيادية من المواقف اليومية للمسلمين التي يتصرفون فيها بمرجعية انتمائهم للأمة المسلمة، مؤسسٌ في الوعي الذاتي لكلّ مسلم على حقيقة أن جميع أعضائه يتشاركون النهج أو المفهوم الإسلامي، دون النظر إلى دلالة هذا المفهوم المختلفة لدى كل منهم. لدى كل مسلم في الوعي الذاتي والهوية الذاتية جزء من نطاق معزول ومحدود من الظواهر ذات المعنى، بغضّ النظر عن مدى اتساع النطاق وتباينه، بإمكانه أن أضيف هنا أنه جزء من نطاق معزول ومحدود من الأشخاص والمساحات، وهذا النطاق هو الإسلام (ومن الصعب توصيف هذا الوضع بطريقة أخرى خلاف مصطلح «الوعي الإسلامي»، وهو المصطلح ذاته الذي ترفضه أطروحة الزين). وحقيقة أن هذا المجتمع، كما يؤكد أحمد قرة مصطفي، هو فكرة⁽¹⁾. وهذا يعني أنه مجتمع تخيلي كما قال بنديكت أندرسون في عبارته الخالدة⁽²⁾. لا تجعله أقل واقعية أو وضوحاً لوضع المفاهيم حوله وفهم ظاهرة الإسلام، التي هي فكرة في حدّ ذاتها، ونتائج المشاركة البشرية والتاريخية مع هذه الفكرة. ففي الواقع، لا أعتقد أنه من الممكن المبالغة في تأكيد أهمية دلالة خبرة المجتمع الإسلامي العالمي، أو الإسلام بوصفه مجتمعاً عالمياً، في تصوّر المسلمين للإسلام⁽³⁾؛ لأنه ببساطة لدى المسلمين ذلك الشعور الراسخ بالارتباط، كما وصفه ويليام غراهام⁽⁴⁾، إلى جانب

(1) «هل يوجد مجتمع إسلامي عالمي؟ هل سبق أن وجد؟ نعم لظالما وجد مثل هذا المجتمع (community) كفكرة، أو تجسيد لمجموعة رؤى للمجتمع منذ بداية الإسلام».

Ahmet T. Karamustafa, "Community," in Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 93–103, at 95.

(2) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

(3) «وحتى الآن، إن مسلمي غرب أفريقيا، لقرون عديدة مضت، كانوا يؤمنون بأنهم جزء من جماعة أكبر، جماعة فكرية تمتدّ عبر الصحراء التي عرفوها، والأراضي التي كان بمقدورهم تخيلها بالكاد، مع مجموعة من العلماء والشيخو والمتصوفة والقضاة وعامة الشعب يصلون نحو القبلة نفسها، ويعيشون وفق الشريعة نفسها».

Donald Wright, *The World and a Small Place in Africa: A History of Globalization in Niimi, The Gambia*, Armonk: M. E. Sharpe, 2010 (3rd edition), 21.

(4) «علينا كشف كيف أن رؤية الإسلام، وجعله واحداً من عديدين دون فرض تساق مصطنع،

ما سقاه محرّرو أحد أجزاء موسوعة (التنوع الثقافي والإسلام) الشعور العالمي بالتضامن البشري عبر الامتداد الجغرافي⁽¹⁾. فعلى سبيل المثال، إذا التقى مسلمان غربيان، أحدهما من إندونيسيا والآخر من مالي، في مانهاتن، مهما كان مستوى التزامهم العقائدي، فإنهما يختبران بُعد لقاتهما ووجودهما في مساحة بعينها، وهي مساحة الإسلام. وتولد تلك المساحة، التي تمثل محلّ اللقاء وجهاً لوجه، والفضاء الجامع للمجتمع التخيلي في أن واحد، إحساساً بحالة مشتركة، تؤسس بدورها للوعي والتعاطف الوجودي المتبادل؛ أي للمعنى المشترك بين الأشخاص. وأن توجد في هذه المساحة يعني ببساطة أن تكون موجوداً بالفعل داخل المجتمع المسلم؛ إذ يمكننا أن نشير إليها ونقول: الإسلام هناك، الإسلام موجود. بوصفه مسلماً من باكستان دعاه صيادو قرية على ساحل كيلانتان إلى قاربهم الصغير في الساعات الأولى من النهار، أو ليتحدث عن كرة القدم مع طلاب من غينيا بيساو في مباراة لكأس الأمم الأفريقية في ملعب القاهرة، أو احتضنه مزارع كردي كأخ له في القاعة المهجورة من مسجد السلطان كيكافوس السلجوقي في قونية، أو شرف بمشاركة الغداء مع شيوخ المدارس في مكناس لخمس سنوات، أو يناقش كتابات سي. إل. آر. جيمس مع معلم في مكتبة في بورتو إسبانيا، يمكن له، حتى في هذا العصر من زخم التواصل العالمي، أن يشهد فرحة المسلمين بلقايتهم مع غيرهم من المسلمين في أجزاء أخرى من العالم، ومشاعر الألفة والهوية التي يراها الشخص منعكسة في الآخر (وهذا أمر مهم في ضوء حجة الزين) بمصطلحات أخرى غير الإسلام والإسلامية. هذه القدرة الفريدة المكتسبة لدى المسلم على تحديد الذات في الآخر، وإيجاد معنى الذات بمفاهيم الآخر، من خلال وسيط الإسلام، قد تساعد، أيضاً، على توضيح ما يبدو للعديد من غير المسلمين المعاصرين غير بدهي، وغريباً، حول مواقف الإنسان المسلم؛ الدرجة العميقة التي يشعر بها المسلمون بالظلم والمعاناة التي يتعرض لها غيرهم من المسلمين في مختلف بقاع العالم، واستعدادهم للعمل والتحرك على أساس هذا

يمكن أن تراكم الخصوصية والمحلية والفرادة، بينما تحتفظ بمعنى التعاضد البشري الشامل».

Abdul-Aziz Said and Meena Sharify-Funk, "Introduction: A Summary of Papers," in Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (editors), *Cultural Diversity and Islam*, Lanham: University Press of America, 2003, 1–14, at 14.

(1) William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993) 495–522, at 501, and 521.

التحديد. ولا يختلف المسلم المعاصر في هذه الأساليب والقدرة على التحديد الذاتي عن طريق التحول الذاتي عمّا فعله الرحالة ابن بطوطة (1304-1378)، الذي كان قد سافر من المغرب إلى مينداناو وسجّل طوال طريقه أخلاقيات المسلمين وعاداتهم المختلفة والغريبة عنه بشكل كامل، لكن دون أن يفقد شعوره بالانتماء إلى الرابط الديني بوصفه مسلماً وسط هؤلاء الأجانب من المسلمين. لا يمكن القول إن تصوراً معيناً للإسلام يبدأ من نموذجه الأصلي إلا إذا اتخذ هذا الشعور العالمي بالانتماء مادةً تحليليةً جادة⁽¹⁾.

يتفهم المرء تماماً التخوف المناهض للأصولية لدى المؤرخ الذي حدّر من «فرض وحدة مختلفة على عالم ممتد من المغرب إلى إندونيسيا، مما يجعل ما يوحد هذه المجتمعات يفوق بكثير ما يفرقها»⁽²⁾. لكن الخطر في هذا الموقف هو كونه خطوة قصيرة وحاسمة من هنا لوصف المسلمين بالوجود في وعي جماعي كاذب بالإسلام العالمي. وهذا ما فعله فون غرونباوم بالفعل عندما قال:

«من المسلم به أن جميع المسلمين، على اختلاف خلفياتهم «الوطنية»، متشابهون في المعتقدات والممارسات الأساسية. حتى أصحاب تلك المعتقدات البدائية، عند تمحيصها، سوف تكشف عن الآثار والارتباطات غير المتطابقة تماماً، بقدر ما أنها محلّ شكّ ضئيل بوصفها متغيرات فعلية في الممارسة الاجتماعية والتشريعية. وحتى الوعي بالاختلافات القائمة، هو أعمق منه، وظلّ لقرون معبراً عن وعي الجماعة بالانتماء مع الجماعات المتشابهة في التفكير نفسه، الذي يتأثر بالكاد. وبوصفه أمراً واقعاً، إن التطابق على نطاق واسع يكون أوجه شبه يفترض أنه يقوم عليها»⁽³⁾.

بالنسبة إلى فون غرونباوم، يستند شعور المسلمين بالهوية مع غيرهم من المسلمين إلى الجهل بحقيقة أنهم في الواقع مختلفون عن المسلمين الآخرين: «هذا التحديد على نطاق واسع يخلق الضلات التي كان مفترضاً على أساسها». يحطّ فون

(1) Gabrielle Marranci, *The Anthropology of Islam*, Oxford: Berg, 2008, at 145, 11 and 114.

(2) Roger Owen, "Studying Islamic History," *Journal of Interdisciplinary History* 4 (1973) 287– 298, at 297.

(3) von Grunebaum, "The Problem: Unity in Diversity," 18.

غرونيباوم من شأن الوعي الإسلامي التاريخي والمعاصر بالتنوع والاختلاف في الإسلام. ومن السمات التاريخية المميزة للإسلام، نتيجةً للفتوحات العربية-الإسلامية السريعة التي شهدت في غضون قرن من وفاة محمد توسّع حدود الدولة من الشواطئ الأفريقية على المحيط الأطلسي إلى سهول آسيا الوسطى، أن الإسلام لم يحظَ أبداً بهدنة للتعبير عن هويته بشكل واضح وقاطع، وهذا يعني أن الإسلام لم يتطور قرابة قرنين من الزمان كطائفة صغيرة، أو مجموعة من الأقليات؛ بل كان منذ بدايته متجانساً على نطاق واسع. فقد كان الإسلام ظاهرةً عالميةً منذ نشأته الأولى؛ فقد نما، وكان لزاماً عليه تحديد مفهومه عن نفسه في أكثر البيئات التي يمكن تصورها تنوعاً من الناحية العرقية واللغوية والثقافية والتاريخية؛ لقد كان تطوره عالمياً منذ البداية⁽¹⁾. ومثلما لاحظ محمد آغا أوغلو، قبل نحو سبعين سنة، أن مجموعة من المفكرين البارزين في المجتمع الفلسفي أقرّت تعدّد أبعاد الحضارة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع، هذه المجموعة هي إخوان الصفاء⁽²⁾، التي نشأت في البصرة، وعقدت اجتماعاتها كلَّ اثني عشر يوماً⁽³⁾. كان للمجموعة مريدون من جميع طوائف المجتمع «الملوك والأمراء والوزراء والأمناء والموظفون والسادة وملوك الأطنان في الريف وأرباب المنازل في المناطق الحضرية والتجار والعلماء والنقاد والفقهاء والمبشرون والحرفيون والممولون والمكفون بالأمن العام»⁽⁴⁾. وجاء وفقاً لذلك وصف «الرجل المتعلم ذي الشأن المرموق الذكي المستنير» بكونه «فارسي الأصل، وعربي الدين»⁽⁵⁾، وحنيفي⁽⁶⁾

(1) قال أحمد كارا مصطفى أن «الحضارة الإسلامية أصبحت عالمية بعد مرحلة تكوينها مباشرة».
Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," 105.

وأودّ أن أجعل التوصيف أكثر قوة بقولي: إن الإسلام أصبح عالمياً في مهده، وإن مرحلة تكوينه كانت على مستوى عالمي.

(2) Mehmet Aga-Oglu, "Remarks on the Character of Islamic Art," *Art Bulletin* 36 (1954), 175–202, at 175.

(3) Omar A. Farrukh, "Ikhwan al-Ṣafā," in M. M. Sharif (editor), *A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963–1966, 1:289–310, at 290.

(4) أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتّاب والعمال والأشراف. إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت، 1957، 4: 188.

(5) سيتم تناول مصطلح دين في الفصل (3).

(6) يشير وصف «الحنيفي» إلى كون المرء مسلماً قبل بعثة النبي محمد، التي وصف بها القرآن النبي إبراهيم. القرآن الكريم، آل عمران: 67/3.

الإسلام وعراقي التعليم وماكر كاليهود، وسلوكه كتلاميذ المسيح، دمشقى التقوى، وعالم كالإغريق وطلق اللسان كاليهود في التعبير، ومرهف الحس كالمتصوفة»⁽¹⁾. وفي تعليقه على هذا المقطع يقول لين غودمان: «أرى روحاً كونية (كوزموبوليتية) بشكل إسلامي أصيل هنا»⁽²⁾. وفي هذا الإقرار، مؤكداً، ينطبق تعريف كاي كرسي ثلاثي الأجزاء للكونموبوليتية: «الانفتاح على العالم، التجارب المهمة للعالم، وأخيراً القدرة على التعامل بمرونة مع العالم»⁽³⁾. ولو كان أوسكار وايلد موجوداً قبل وقته بألف عام، لكان قد لاحظ أن «الكونية (الكونموبوليتية) هي أقدم تقاليد المسلمين؛ فقد امتدت لنحو ثلاثمئة عام»⁽⁴⁾، وهي ممتدة حالياً لأكثر من أربعة عشر قرناً. علاوةً على

(1) al-khabīr al-fāḍil al-dhakī al-ābid al-mustabṣir al-fārisī al-nisbah al-‘arabī al-dīn al-ḥanīfī al-islām al-‘irāqī al-adab al-‘ibrānī al-makhbar al-masīḥī al-minhāj al-shāmī al-nusk al-yūnānī al-‘ulūm al-hindī al-ta‘bīr al-ṣūfī al-ishārāt; Ikhwān al-Ṣafā, Rasā’il ikhwān al-ṣafā’ wa ikhwān al-wafā’ (22): al-risālah al-thāminah min al-qism al-thānī f al-ṭabī’iyyāt fī aṣnāf al-ḥayawānāt wa ‘ajā’ib hayākili-hā wa gharā’ib aḥwāl-i-hā (edited and translated by Lenn Goodman and Richard McGregor as Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22), Oxford: Oxford University Press, 2009, 278.

(2) Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, New York: Oxford University Press, 2003, 24.

وهناك مقولة أكثر حداثة عن أهمية الاعتراف «بالكونموبوليتانية الإسلامية» قدمها بروس لورانس: «الإسلام صاحب توجه كوني على نحو متطرف في جذوره.. إن الكونية الإسلامية ليست أكثر من قوس حضري وناقيل للثقافات، والإسلام كان هو الملهم للتفاعل مع إنسانيتنا المشتركة». Bruce Lawrence, “Muslim Cosmopolitanism,” in Ziauddin Sardar and Robin Yassin-Kassab (editors), *The Idea of Islam*, London: C. Hurst and Co., 2012, 18–38, at 19–20.

(3) Kai Kresse, “Interrogating ‘Cosmopolitanism’ in an Indian Ocean Setting: Thinking Through Mombasa on the Swahili Coast,” in Deryll N. MacClean and Sikeena Karmali Ahmed (editors), *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, 31–50, at 33.

(4) في إشارة إلى ما ذهب إليه وايلد من «أن الشباب الأمريكي كان صاحب أقدم تلك التقاليد؛ وبلغ الآن نحو ثلاثمئة سنة».

Oscar Wilde, *A Woman of No Importance*, London: J. Lane, 1894, 17.

ذلك، لقد كانت هناك حركات هجرة بشرية ضخمة ومتسقة وفعاليات إعادة توطين في العالم الإسلامي عبر التاريخ، الأمر الذي أشار إليه عالم الأنثروبولوجيا والمؤرخ إنغسنغ؛ إذ تحدث عن «الكوزموبوليتية المتنقلة» للمسلمين⁽¹⁾، ليس فحسب من خلال استيطان الأراضي الأخرى، ولكن من خلال حركات التجارة بالأخص، التي امتد نشاطها، مرةً أخرى، منذ بداية التاريخ الإسلامي. فقد كان المسلمون في احتكاك دائم مع غيرهم من المسلمين، ومن غير المسلمين بالطبع، ولاسيما في كبرى مدن التجارة في العالم الإسلامي. ومع تبادل التعاملات واللقاء بين الناس (وتبادل الكتب والرسائل) جاء تبادل الأفكار والتقاليد، وفي الواقع، إن تقليد العلماء في «السفر طلباً للعلم» (والذي عادةً ما كان ترحالاً بحثاً عن عمل) هو السمة المميّزة للسعي العلمي لدي المسلمين عبر التاريخ⁽²⁾. ولعلّ أجمل الأعمال التي تعبّر عن هذه السمة الفكرية هو (تاج العروس)، أكبر موسوعة عربية على الإطلاق. أصدره مرتضى الزبيدي في القرن الثامن عشر. الجدير بالذكر هنا أن الزبيدي لم يكن عربياً؛ بل من بلكرام جنوبي وسط الهند (ويعرفه المسلمون الهنود باسم مرتضى البلكرامي حتى يومنا هذا). بدأ الزبيدي دراسته في دلهي، وتلمذ على يد الشاه الكبير ولي الله، ثم ارتحل إلى زبيد في اليمن (وهي المدينة التي سُمّيَ باسمها بعد ذلك)، وقام بمعظم أعماله العلمية المهمة في القاهرة؛ إذ قام بالتجميع الموسوعي الرائع، إضافةً إلى ما يُشار إليه بالعمل التعليقي الوحيد على كتاب (إحياء علوم الدين) للإمام الغزالي، كما حظاه السلطان العثماني عبد الحميد الأول برعايته في إسطنبول، واختلط الزبيدي بشبكة من الطلاب والقراء وسّع مداها حتى المغرب والصحراء الكبرى في أفريقيا⁽³⁾.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يعرف كل طالب في تاريخ الفكر الإسلامي، جاءت

(1) Engseng Ho, "Names Beyond Nations: The Making of Local Cosmopolitans," *Études Rurales* 163/164 (2002) 215–231, at 224.

(2) انظر المجموعة من قبل:

Dale F. Eickelman and James Piscatori (editors), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1990.

(3) انظر الدراسة المهمة حوله:

Stefan Reichmuth, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī: (91–1732) Life, Networks and Writings*, Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2009.

العمليات الاجتماعية-الفكرية من الجدل والنقاش بين المسلمين في صميم التوصيف التاريخي للإسلام، سواء في الأوساط العلمية (كما ذكرنا سالفاً) الرسمية؛ إذ كان المنطق والمناظرات (علم الجدل وعلم الاختلاف وآداب البحث والمناظرة) جزءاً مهماً من المناهج الدراسية في المدارس أثناء العصر الذهبي من الألفية⁽¹⁾، أم، مثل ما رأينا في الفصل الأول، في المجتمع كله من خلال المناظرات الشعرية أو غيرها من مجالات البيان الذاتي⁽²⁾. بعبارة أخرى، لقد نجح المسلمون في التعامل مع الاختلاف والتنوع والتباين لمدة أربعة عشر قرناً؛ فقد أدركوا جيداً، منذ البداية، أنهم مختلفون، وأن هويتهم بوصفهم عناصر مكونة للإسلام العام تشمل الخبرات المتنوعة والاتفاق والخلاف والمشاكل والمعضلات والمآزق، وتقبلوا خلافاتهم واختلافاتهم⁽³⁾. قد يقول المرء إن المجتمع الإسلامي مجتمع من الاختلافات، أو بالأحرى هو مجتمع مؤسس على تعارضات معينة. إنه مجتمع يتشكل من خلال اختلافه حول مسألة «ما هو الإسلام؟»⁽⁴⁾ كما قال أحد معلمي مدرسة قروية في جزيرة سيمونول في بحر سولو (وهي بلدية من الطبقة الرابعة من مقاطعة تاوي تاوي في مينداناو في الفلبين، يبلغ عدد سكانها 30,000 نسمة) لعالمة الأنثروبولوجيا باتريشيا هورفاتيتش في العام (1990): «نقرأ القرآن، ونقرأ الكتب التي تنتهي إلى

(1) وتكتسب الملاحظة المهمة لجورج مقدسي زخماً كبيراً «نلاحظ هنا المصطلحات المرتبطة للجدل والخلاف والنظر والمناظرة، وهي مصطلحات متعلقة بالمنهج العلمي»:

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, 111.

(2) هناك تقدير قليل، على نحو خاص، للثقافة الفكرية والأدبية للمسلمين كلهم باعتبارها ثقافة جدلية؛ وهناك استثناء، وهو معالجة المناظرة في مدخل موسوعي من قبل:

M. Fatih Köksal, "Münâzara," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–2013, 31:576–581; see also Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire*.

(3) وقد قدم جون ولبريدج جهداً جيداً عما أطلق عليه «التحول المؤسسي للاختلاف» في الإسلام:

John Walbridge, "The Islamic Art of Asking Questions: *ʿilm al-ikhtilāf* and the Institutionalization of Disagreement," *Islamic Studies* 41 (2002) 69–86.

(4) Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 111–127, at 115.

مختلف المذاهب الدينية؛ لأن علينا التأكد ممّا هو صحيح! نحن نسّمها دراسة مقارنة للدين الإسلامي ... لأن لدينا العديد من المؤلفين، والكثير من المذاهب. ومن ثمّ لدينا العديد من المعتقدات»⁽¹⁾.

إن حقيقة وجود مجتمع بشري واسع تشكل على مستوى فردي من شعور حميم بالاشتراف في معنى شيء، أو طريقة، ممّا يعايشه أفراده بكل تنوعه واختلافه على أنه الإسلام، وهو طريقة أخرى للقول إن الإسلام، وليس الإسلام التعددي فحسب، هو، ببساطة، الحقيقة النظرية والتجريبية والوجدانية والواقعية والواقع الدلالي للمسلمين. وفي رأيي، إن هذا الشعور المشترك بالموقع الوجودي والدلالي لانعكاس الإشكالية الوجودية أحد أهم الحقائق التي يجب الاعتراف بها عند طرح السؤال «ما هو الإسلام؟». ويجب علينا، قبل أن نبدأ من النموذج الأصلي للإسلام ونحلل العلاقات التي تحدد معناه، أن نأخذ في الاعتبار فكرة المسلمين المحليين وتصوّره عن كونهم أعضاء في الأمة الإسلامية العالمية. إنها ليست مجرد أفكار مسبقة للمحللين الأجانب عن تصوّر الإسلام الشامل؛ إذ يشكل كلّ إسلام محلي تعريفه لنفسه بالرجوع إلى مفهوم الإسلام الشامل، ونقطة المرجعية، في نهاية المطاف، هي الشكل الأساسي الذي تتخذه الفئة التحليلية. إن الإسلام الشامل جزء من التصور الذاتي والدستور الذاتي للإسلام المحلي⁽²⁾. وهكذا، فإن تحييد الإسلام بوصفه فئة تحليلية لا يسهم فحسب في إقناع المسلمين بوجودهم في وعي جماعي كاذب للإسلام الشامل، كما أنه يعوقنا عن فهم الإسلام المحلي، أو كما قد يقول الزين سيتصوّر المسلمون أن الإسلام التعددي هو الإسلام الأوحده.

ثمة جدل آخر يظهر حول موضوع تحييد الإسلام بوصفه فئة تحليلية مع دونالد ك. إمرسون عندما طرح السؤال: «في هذه الأوقات ما بعد 11 سبتمبر، كيف

(1) Patricia Horvatich, "Ways of Knowing Islam," *American Ethnologist* 21 (1994), 811–826, at 818.

(2) «إن التوتر بين المحلي والعالمي يشكل هو نفسه جزءاً محورياً للكثير من حيوات المسلمين... إن المرء يعامل تقاليد المسلمين على أنها «أنماط من الإسلام» المحلية، ممّا يشكل مجازفة بتجاهل الصلات التاريخية عبر مجتمعات مسلمة مختلفة، والشعور القوي للكثير من المسلمين لنقطة مرجعية خارجية وقياسية لأفكارهم وممارساتهم»:

John R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 7.

ينبغي للمتحدثين منا، نحن الإنجليز، والطلاب والعلماء والصحفيين والسياسيين والمواطنين المهتمين، الحديث عن الإسلام وعن المسلمين وعن العنف الخاص بالإسلام والمسلمين؟». واقترح إمرسون عند التحدث عن العنف، الذي يختلف باختلاف الإسلام المحلي، أن نستخدم معه مصطلح «المسلم»، وأن نقصر استخدام مصطلح «الإسلام» على التحدث عن الظاهرة العالمية أو الإسلام الشامل فحسب:

«ما هي الكلمات التي يجب أن نختارها عند التحدث أو الكتابة عن الإسلام والمسلمين، والعنف فيما يتعلق بهم؟ ... هناك بعض الكلمات المركزية التي تتجه دلالاتها نحو قلب واحد، وهو مصطلح الإسلامي. يحول هذا المصطلح بؤرة الاهتمام من أنماط حياة المسلمين المختلفة إلى التوحيد التعريفي للإسلام بوصفه اسماً مفرداً وإيماناً بمذهب واحد: إله واحد وكتاب واحد ومجتمع واحد بالتبعية.

تميل الدلالات العقائدية المتعالية والمطلقة الإسلامية إلى سحب هذا المصطلح إلى الداخل (وإلى الأعلى) نحو الله المجرد. وعلى النقيض من ذلك، إن المصطلح التعددي للمسلمين هو عملية إنسانية بشكل مركزي إلى الخارج (وإلى الأسفل) نحو ملايين الأفراد الذين يعيشون بشكل فردي. الأشياء الأخرى تكون متساوية، عندما ينتقل الخطاب من الإسلامي إلى المسلمين، فإن كلمة الله المعصومة من الخطأ تفسح المجال لموجة من القصور البشري في الاستخدام، مقارنةً بالإسلاميين، يجعل المسلمون الأمر أكثر صعوبة بالنسبة إلى المستخدم للحد من التنوع الحقيقي لعمل مطابقة مثالية، وتسهيل استيعاب السياق باعتباره مضاداً لهذا الوصف. أقترح الحذف النهائي لصيغة الجمع من كلمة «المسلمين» لتضييق نطاق الاستخدام. لكن الهدف المزدوج صفة- مفرد-اسم- مسلم يبقى أكثر غموضاً، وأكثر شمولية، من الصفة الرسمية، تسمية إسلامية صفة إيمانية.

لن يتم دحض الصور النمطية المخيفة ببساطة عن طريق إعادة تسمية الإسلام للإرهابيين إرهابيين مسلمين، أو من خلال اختيار التحدث عن المسلحين المسلمين بدلاً من الإسلام المؤدلج. لكن تفضيل لمصطلحات مسلم ومسلمين يمكن أن تساعد في هذا السياق. إذا دعانا الإرهاب الإسلامي إلى استنتاج العنف من الدين على نحو تحديدي، بوصفه مسألة مصيرية، بمعنى أن الأفعال التي يقوم

بها المسلمون الأفراد تدلّ على إمكانية البحث عن مجموعة من الدوافع المحتملة الأخرى. إذا كان الإسلامي هو المعيار المغلق، في الواقع المسلم مفتوح تجريبياً.

عندما يساء فهم التنوع بوصفه نوعاً من الوحدة، تحلّ فكرة التجانس محله. وقد حاول بعض العلماء تجنب فكرة التجانس التي يوحي بها الاسم المفرد للإسلام، عن طريق صياغة الاسم بصيغة الجمع، الإسلامات، لفظاً يشير إلى تنوع ظاهرة الإسلام. غير أن معظم المسلمين يعتقدون بأن الإسلام دين واحد... إن تقسيم الإسلام إلى إسلامات قد يؤدي ببساطة إلى خلخلة مركزية فكرة التجانس، حيث يتم زحزحة الماهية الكبرى التي يشير إليها لفظ إسلام من المركز لتحل محلها ماهيات صغرى متعددة؛ الإسلام المصري، الإسلام المغربي، الإسلام الفرنسي، وما إلى ذلك. وإذا أخذنا الفكرة إلى حدها الأقصى، يمكن أن تفضي إلى أن يكون الإسلام، ذلك الإسلام المختلف بشكل ما عن الإسلام بوصفه فئة للتحليل تشير إلى ماهية واحدة، مهدداً بالتحلل، تاركاً القليل، أو قد لا يترك أي شيء مميز، للبحث أو النقاش»⁽¹⁾.

ويناشد إيمرسون، الذي يقول إن هدفه هو «البحث عن لغة يمكن لوزنها الدلالي تحقيق التوازن بين هدفين متضادين: الحقيقة ووجهة النظر»⁽²⁾، بالتخلي عن مصطلح «إسلامي»، على الأقل عند الحديث عن العنف، وإحلال مصطلح «مسلم» محلّه على أساس أن مصطلح «الإسلامي» يشجع الناس على رؤية الإسلام كياناً متجانساً. وهكذا، فإذا استخدمنا كلمة «إسلامي» لوصف أيّ شيء بدلالة سلبية، مثل العنف الذي يمارسه بعض المسلمين فحسب دون غيرهم، فسينتهي بنا المطاف بإضفاء الصيغة ذاتها على جميع مفاهيم الإسلام وجميع المسلمين. يقترح إيمرسون أن نستخدم مصطلح «مسلم» بدلاً من ذلك؛ أي أن نتحدث عن «عنف المسلمين» وليس «العنف الإسلامي»، الأمر الذي من شأنه توجيه الانتباه بعيداً عن الإسلام الشامل، ونحو التفسير الشخصي للممثل الفردي (الفرد المسلم). إلا أن المشكلة مع هذه الفكرة هي انتقائيتها؛ إذ على أيّ أساس ينبغي لنا أن نستخدم مصطلح «مسلم» في وصف الظواهر السلبية لا التعبير عن الظواهر الإيجابية؟ وعلى أيّ

(1) Donald K. Emmerson, "Inclusive Islamism: The Utility of Diversity," in Richard C. Martin and Abbas Barzegar (editors), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2010, 17–32, at 17, 26–27.

(2) Emmerson, "Inclusive Islamism," 18–19.

أساس نستخدم المصطلح «إسلامي» بدلاً من «مسلم»؟ إذا قصرنا استخدام المصطلح «مسلم» على التفسيرات «السيئة» للإسلام مثل العنف، فإننا نخلق وسطاً فيه «الإسلام» يعني «الصالح» و«المسلم» يعني «السيئ». بغض النظر عن كون هذا الاستخدام غير هادف من الأساس (لأن المسلم هو من يمارس الإسلام)، فإنه لا يساعد كذلك في إعادة ترسيخ تصور جديد عن المسلمين. وأيضاً، ما هي المعايير التي يتعين علينا تحديدها لمعرفة ما هو التفسير «السيئ للمسلمين»، وما هو التفسير الإسلامي الجيد؟ وعليه، ما الذي يمنع تصنيف الفلسفة والتصوف والفن بوصفها مفاهيم مسلمة؛ أي «سيئة»، أو بعيدة بعض الشيء عن الإسلام المثالي في أحسن الظروف، وتصنيف التشريع وأصول الدين بوصفها تصورات إسلامية حقيقية؟ بدلاً من ذلك، إذا استخدمنا الوصف «مسلم» لكل نشاط تفسيري على الصعيدين الصالح والسيئ؛ أي نصف كل ما يحدث على أنه مسلم وليس إسلامياً، فإننا نفترض الإسلام مفهوماً أفلاطونياً جديداً غير مفسّر خارج نطاق النشاط الإنساني. فنجد أنفسنا تحديداً في الوضع الذي كان يريد إمرسون تجنبه: «مشتتين في صور مختلفة للإسلام»، إذ سيصبح لفظ «مسلم» يُطلق على عواهنه لوصف هذا أو ذاك، بحيث «يغدو الإسلام، كفتنة وصفية مميزة، مهدداً بالاختفاء، تاركاً القليل، أو ربما لا شيء، يمكن الاعتماد عليه في البحث أو المناقشة»، أو بالأحرى، على نحو أكثر دلالة، ترك المسلمين في حالة من الشتات دون أي شيء يميز نتاج انتسابهم إلى الإسلام. المشكلة مع ادعاء إمرسون تتمثل في أنه ينطلق من فرضية خاطئة، وهي بيانه الافتتاحي: «بعض الكلمات تبدو كنواة جاذبة. حيث تنجذب حقولها الدلالية نحو جوهر واحد. إن مفهوم إسلامي ينطبق عليه هذا الأمر». والأمر لا يمكن التعامل معه بمثل هذه السهولة: حيث لا توجد مركزية متأصلة لكلمة إسلام. ومن المؤكد أن مدير المدرسة في جزيرة سيمونول لم يفعل ذلك؛ أي لم يتصور الإسلام بأنه مركز جاذب: «لدينا العديد من الكتاب، لدينا الكثير من المذاهب، لدينا العديد من المعتقدات».

إذا كان البعض قد وقع في خطر القصور الإدراكي لتصور الإسلام داخل نطاق جغرافي، ومن ثمّ (لصالح «الحقيقة» بدلاً من «وجهة النظر») بدلاً من محاولة إيجاد حلّ مفاهيمي يتوافق وذلك القصور، وهو حلّ خادع بالضرورة، يجب علينا أن نحاول تحريرهم منه، وتصحيح مفاهيمهم.

لقد بدأت هذه المناقشة من خلال وصف الموقفين السابقين: تصور الإسلام بوصفه جوهرًا محدّدًا ومُلمزًا، والإسلام التعددي لا الإسلام المفرد وجهان لعملة

واحدة، أو ثورتان مضادتان حول المحور المفاهيمي القاصر نفسه. ونجد مؤيدي أحد هذين الرأيين يقدمون لموقفهم كحلّ للقصور الموجود في الرأي الآخر. هكذا نجد عزيز العظمة يقول:

«هناك أطروحة واسعة الانتشارياً ما يعرف باسم «المجتمعات المسلمة» تمتلك وحدة وراثية صارمة وتماشكاً داخلياً تسمح لمسألة التعددية في داخلها، وجودها وغيابها وأشكالها التشريعية والاجتماعية والسياسية وغيرها، أن تعامل بطريقة عامة للتطبيق الواسع. إن الافتراض، صراحةً أو ضمناً، هو أنّ «المجتمعات الإسلامية» تشكّل وحدة متناسقة يمكن تلخيصها بعدد من الصفات المميزة المحددة بشكل نهائي يتجاوز حدود الزمان والمكان والظروف، وهي الصفات، في الوقت ذاته، المشتقة والمحتواة في كتاب المسلمين السماوي، وخبراتهم التاريخية القديمة.

بالطبع، قد تكون هذه الأطروحة قابلة للاستمرار إذا تمسكنا، أولاً، بأن المجتمعات الإسلامية قد حافظت على استمراريتها وتجانسها ورسوخها حتى تظلّ متميزة عن غيرها من المجتمعات البشرية. وثانياً، إذا كان أحد يعتنق ذلك الدين، كما تنصّ تشريعاته والقوانين الإسلامية التقليدية، كما هو متعارف عليه، فإن الإسلام، كان، وما زال، النص الحاكم لحياة المسلمين في كلّ مكان.

لا يتسع المجال هنا لتقديم حجج لرفض كل ما سبق ذكره من أطروحات، بالأخص تلك المشتقة من نفوري العميق تجاه المفارقات التأريخية، والمثبتة من إدراك أن المسلمين، كغيرهم من الناس، قد عاشوا في مجموعة متنوعة ومذهلة من الاختلافات الاجتماعية والدينية المصاحبة، التي لا يمكن اختزال أيّ منها في صورة واحدة فقط»⁽¹⁾.

إن رأي العظمة، هنا، يتمثل في أن هناك تنوعاً محيراً على صعيدي الزمان والمكان، لا يمكن «اختزاله في صورة واحدة»؛ لأن الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يتمّ بها ذلك هي تحديد «عدد من الصفات المميزة المحددة بشكل نهائي يتجاوز حدود الزمان والمكان، وهي الصفات التي يجب أن تكون مشتقة ومحتواة في كتاب

(1) Aziz al-Azmeh, "Pluralism in Muslim Societies," in Abdou Filali-Ansary and Sikeena Karmali Ahmed (editors), *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 9–15, at 9.

المسلمين السماوي وخبراتهم التاريخية القديمة، ومنصوص عليها في الشرع» وهكذا، يضعنا العظمة بين شقي الرحي في اختيار أحد الأمرين فحسب؛ إما أن الإسلام قانون وعقيدة، وإما أنه إسلام تعددي لا مفرد. لكن، هل هذه هي الخيارات الوحيدة بالفعل؟ لا أعتقد ذلك؛ الهدف هنا هو إعادة تصور مفهوم الإسلام بطريقة تجعله محتوياً لتلك الاختلافات والتناقضات بصورة منسجمة.

وبالتقدم نحو هذا الهدف، أودّ، بعد ذلك، أن أواجه مجموعة من القضايا المفاهيمية المهمة التي تتمحور حولها، بطريقة أو بأخرى، جميع محاولات الإجابة عن سؤال «ما هو الإسلام؟» أولها مسألة ما إذا كان الوضع الوحيد الذي يمكن من خلاله تصور الإسلام بوصفه فئة عالمية هو تحديد «جوهر» (أو نواة) الإسلام (الحقيقي)؛ رأينا كيف يغذي هذا السؤال الاتجاهين المحوريين اللذين ذكرتهما قبلاً، على اختلاف طريقة ذلك في كل اتجاه. والثاني هو مسألة ما إذا كانت مفاهيم «الدين» و«الثقافة» و«الحضارة» تمثل آليات فعالة لتصور مفهوم الإسلام بشكل واضح وقاطع. إن مصطلحات «الجوهر» و«الدين» و«الثقافة» و«الحضارة» تقع في صميم النهج واللغة التي صيغ بها سؤال «ما هو الإسلام؟» وتمت مناقشته من خلالهما. وللتوضيح:

«إن الإسلام دين. وهو أيضاً، على نحو لا يكاد يتجزأ من ذلك، مجتمع وحضارة وثقافة. صحيح أن العديد من البلدان التي أمنت بالقرآن كانت لديها ثقافتها القديمة المهمة. واستوعب الإسلام هذه الثقافات، وشكّل نفسه وفقها بطرائق عدة، عوضاً عن محاولة استبدالها تماماً. ومع ذلك، فقد حدّد الإسلام سمات مشتركة لهذه الثقافات؛ طريقة التعامل والتواصل مع الله والبشر والعالم، ومن ثمّ ضمن، من خلال تنوع اللغة والتاريخ والعرق، وحدة العالم الإسلامي المعقّدة ... إن تاريخ الشعوب والدول المسلمة هو مثال فريد على ثقافة ذات أساس ديني وتوحيد روحاني وزماني موجود، في بعض الأحيان، جنباً إلى جنب، مع الثقافات «العلمانية»، ولكن الأهم أنها استوعبت اختلافات أفرادها بأن صارت متصلة بهم ومتداخلة معهم»⁽¹⁾.

(1) Gardet, "Religion and Culture," 569.

إلا أن هذا المقطع، الذي يبدو للوهلة الأولى واضحاً، يعجّ بالعديد من التساؤلات والصعوبات المفاهيمية. فما هي «الحضارة»؟ وهل الإسلام حضارة واحدة أو حضارات متعدّدة؟ وما هي «الثقافة»؟ وكيف تختلف «الثقافة» عن «الحضارة»؟ وهل هناك ثقافة إسلامية واحدة أم عدة ثقافات إسلامية؟ وإذا كان الإسلام مجتمعاً، فما الذي يشكّل ذلك المجتمع؟ إذا كان «الدين» الإسلامي يكاد لا ينفصل عن حضارة الإسلام وثقافته ومجتمعه، فكيف، أو بأية معايير، يفرّق المرء بين الدين من ناحية، وبين الحضارة والثقافة والمجتمع من الناحية الأخرى؟ وماذا يعني أن يمتصّ الدين أو يحتوي الثقافات (خاصة «العلمانية» منها)؟ وكيف يمكن «للدين»، الذي يمتصّ الثقافات، و«لا يمكن فصله تقريباً» عن الحضارة والثقافة والمجتمع، أن يحافظ على نزاهته الفئوية «بوصفه ديناً»؟ وإذا لم تكن هناك نزاهة فئوية، فماذا يعني إذاً أن نسّمّي الإسلام «ديناً»؟ لا يبدو أن أحداً توصل إلى إجابات عن أيّ من هذه الأسئلة، حتى مع استمرار استخدام هذه الفئات في تباينات ومجموعات مختلفة: «الإسلام، إذاً... هو توليفة ثقافية معقدة، تتمحور في إيمان عقائدي مميز، ويتحتم وجودها في إطار الحياة السياسية لاستمرارها»⁽¹⁾. هنا، نتحدث عن الإسلام بمبدول الثقافة المتمحورة حول الدين (يُلاحظ تجنّب استخدام «متأصلة في» لعدم دقّتها)، وداخل سياق سياسي؛ السياسي على أنه يحيط بالدين والثقافة، لكن يمكن فصله عنهما بشكل واضح.

هذان الاقتباسان أعلاه أخذنا من الطبعة الأولى من (موسوعة كمبريدج للتاريخ الإسلامي)، التي نشرت في العام (1970)، ولم يحدث أن اختفت المشاكل حول الفئات المحددة لتصور مفهوم الإسلام في العقود التي تلت إصدار هذا الكتاب. وهكذا، في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، نجد سيّد حسين نصر يفترض، في إحدى كتاباته، «ثقافة إسلامية واحدة» تضمّ «مناطق مختلفة» و«أنماط روحانية... يفرقها المكان والطائفة واللغة والنطاق الجغرافي»⁽²⁾، لكننا نجدّه يتحدث، في موضع آخر،

(1) P. M. Holt, "Introduction," in P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (editors), *The Cambridge History of Islam, Volume 1A: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, xi–xviii, at xi–xii.

(2) «يمكن أن يتحدث المرء عن ثقافة إسلامية واحدة ذات ألوان ومناطق وتباينات مختلفة للغاية، أو العديد من الثقافات داخل الحضارة الإسلامية، اعتماداً على ما يعنيه مصطلح "ثقافة"».

عن «تعدد الثقافات الإسلامية في وحدة الحضارة الإسلامية»⁽¹⁾، وتبني أحمد قرة مصطفى، الذي لا يرى أيّ فائدة من تصنيف «الدين» («مفهوم غامض بمحتوى غير واضح») في تصوّر الإسلام، موقفاً مشابهاً لبعض الشيء لموقف نصر الأول، عندما أصرّ على تصوّر الإسلام، ليس بوصفه ثقافة عامة أو ثقافة مفردة؛ بل بوصفه حضارة تنتج ثقافات متعددة؛ «كيان حضاري مترامي الأطراف ... تتفاعل باستمرار في بوتفته مختلف الثقافات لتوليد مخططات اجتماعية وثقافية بديلة، لا تعدّ ولا تحصى، لحياة الإنسان على الأرض»⁽²⁾.

«لم تكن هناك أية خصوصية محدودة ومحدّدة للأبعاد العالمية والإنسانية للإسلام. لا ننكر أن هناك العديد من الثقافات الإسلامية المختلفة على المستوى المحلي والإقليمي والوطني، لكن محاولة تحديد الإسلام، أو تعريفه في إطار إحدى هذه الثقافات ستكون اختزلاً وتشويهاً لمفهومه الصحيح. هذا لأنّ الإسلام هو، في المقام الأوّل، مجموعة من القيم والممارسات والموارد... ولا يمكننا ببساطة تجاهل هذه الطبيعة العالمية للإسلام.

يحاول المؤمنون جاهدين تشكيل ثقافتهم وإعادة تأسيسها في ضوء المبادئ الإسلامية. وتظلّ الثقافات الخاصّة دائماً أكثر وأقلّ من الإسلام، وسيظلّ الإسلام دائماً داخل وخارج الثقافات الخاصّة... إن الإسلام تعبير يشمل طوائف وثقافات وأعرافاً عدة يستخدمه الناس لصياغة هوياتهم الثقافية. وسيكون من الأنسب الحديث عن مجال حضاري إسلامي يضمّ العديد من المناطق الثقافية المختلفة بدلاً من حضارة موحدة بجوهر واحد»⁽³⁾.

Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, Chicago: ABC International Group, Inc., 2001, 39.

(1) Seyyed Hossein Nasr, "Unity and Diversity in Islam and Islamic Civilization," in Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (editors), *Cultural Diversity and Islam*, Lanham: University Press of America, 2003, 32–38, at 35.

(2) «يمكننا أن نتصور الإسلام بناءً حضارياً قيد البناء والتجديد المستمرّ وفقاً لمخططات عدة (وهي الثقافات الإسلامية المتنوعة على المستويات المحلية والإقليمية والوطنية، التي تضمّ هويات فردية وأسرية وأخلاقية وعرقية ووعوية/ جندرية لا تحصى) ناتجة جميعها من نواة الأفكار والممارسات الرئيسة المرتبطة، في النهاية، بعهد تاريخي، وهو عهد النبي محمد».

Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," at 108–109.

(3) Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," 101, 102, 105.

إن هدف قرّة مصطفى الأساسى، هنا، هو إيجاد آلية مفاهيمية للتوفيق بين الوحدة والتنوع. واقتراحه هو استخدام الوحدة على مستوى «الحضارة»، واستخدام التنوع على مستوى «الثقافة»، ومن ثمّ تحديد العلاقة بين الاثنين؛ حيث «تضم التقاليد الحضارية عدة ثقافات مختلفة وتتفاعل معها»⁽¹⁾. وهذا يشير إلى أن الثقافة المحلية تضم شيئاً من الحضارة والعالمية والإسلام، لكن لا يمكن تحديد الثقافة المحلية بأنها الإسلام الذي، على الرغم من أنها تحتويه (بشكل ما)، فإنه يحتومها أيضاً (بشكل ما).

الآن، بما أن مخطّط قرّة مصطفى يفترض أن الحضارة والثقافة فئتان يمكن فصلهما، ومن ثمّ تفاعليتان، فسيكون من المفيد معرفة ما تشكل كلّ فئة من فئتي «الثقافة» و«الحضارة»، وما يميّز كلاً منهما عن الأخرى. ونجد من المؤسف، هنا، أن قرّة مصطفى لا يخبرنا بما يعنيه بـ«الثقافة» (التي تضاهي في غموضها مفهوم «الإسلام»)، على الرغم من أنه يخبرنا بما يعنيه بـ«الحضارة»:

«ليست الحضارة أكثر من مزيج فريد ومتميز (إلا أنه لا يجب إساءة استخدام أو تفسير هذا التفرد) من الأفكار والممارسات التي تستخدمها المجموعات البشرية (الأدوات الحقيقية لكتابة التاريخ) باسمها، ولتحديد وتطوير شعورها بالوجود والقوة في العالم. وعلى المستوى الجذري، فإن تاريخ البشرية ليس الرواية التراكمية للقصص الحضارية؛ بل قصة القوة البشرية على المستويين الفردي والجماعي كما حدّتها سلسلة من الأفكار والممارسات الأساسية التي نسميها الحضارات. وبمقدورنا أن نفهم الإسلام بأفضل طريقة بوصفه حضارة»⁽²⁾.

قد يكون هذا هو تعريف الحضارة الذي اختاره قرّة مصطفى ليخدم فرضيته، ولكن من الصعب بعض الشيء تحديد السبب وراء عدم استخدام هذا التعريف للحضارة لتعريف الثقافة بصورة مشابهة، على الرغم من صياغته بوضوح لتمييز الحضارة عن الثقافة في المقام الأول، فكان من الممكن تعريف الثقافة كما يأتي:

«ليست الثقافة أكثر من مزيج فريد ومتميز (إلا أنه لا يجب إساءة استخدام أو تفسير هذا التفرد) من الأفكار والممارسات التي تستخدمها المجموعات البشرية (الأدوات الحقيقية لكتابة التاريخ) باسمها، ولتحديد وتطوير شعورها بالوجود

(1) Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," 110.

(2) Karamustafa, "Islam: A Civilizational Project in Progress," 103.

والقوة في العالم. وعلى المستوى الجذري، إن تاريخ البشرية ليس الرواية التراكمية للقصاص الثقافية؛ بل قصة القوة البشرية على المستويين الفردي والجماعي كما حدتها سلسلة من الأفكار والممارسات الأساسية التي نسميها *الثقافات*. وبمقدورنا أن نفهم الإسلام بأفضل طريقة بوصفه *ثقافة*».

أشكّ بقوة في أن القارئ كان سيومئ برأسه مبدئياً الموافقة التامة على ذلك، ويمضي قدماً إذا كان قررة مصطفى قد عرّف الإسلام ثقافة لا حضارة مستخدماً المصطلحات المذكورة سابقاً. في هذه الحالة، الفئة الوحيدة هنا هي *الثقافة*، فبدلاً من التمييز بين الحضارة والعالمية والإسلام من ناحية، وبين الثقافة والمحلية من ناحية أخرى، كان بإمكان قررة مصطفى التمييز بين الإسلام بوصفه ثقافة محلية والإسلام بوصفه ثقافة عالمية بمدلول المصطلحات المستخدمة ذاتها، الأمر الذي كان سيمكّننا، مثل طلبة الرياضيات في التعليم الابتدائي، من حذف عناصر طرفي المعادلة المشتركة، وملاحظة أن مشكلة تصور مفهوم الإسلام هي كيفية توفيق العلاقة بين «العالمية» و«المحلية»، وبين «الوحدة» و«الاختلاف». إن ما أقصده، هنا، هو أن تمييز قررة مصطفى، غير الصحيح، بين الحضارة والثقافة معياري وغير موضوعي؛ فهو يميز فحسب بين «الحضارة العالمية» و«الثقافة المحلية». وانتهى به الأمر مستخدماً «العالمية» للدلالة على الحضارة، و«المحلية» للدلالة على الثقافة، وعرّف الإسلام في إطار العالمية⁽¹⁾.

ربما كانت أكثر الوسائل إنتاجية لإحكام القبضة الدلالية على مصطلحات

(1) إن العلاقة النظرية المعقدة بين فئات «الثقافة» و«الحضارة» جاءت في عمل جوان ب. أرناسون، التي اختصرت مفهوم «الحضارة» على النحو الآتي: «إن المكونات البنوية الرئيسة التي تذكر هي التفسيرات الثقافية للعالم، مع إشارة خاصة إلى الأطر الخاصة بالحياة السياسية والاقتصادية، والإيديولوجيات البارزة المرتبطة بالنصوص القانونية، ومدمجة في استراتيجيات النخب السوسيو-سياسية وتصوراتها عن نفسها».

Arnason, "Civilizational Patterns and Civilizing Processes," 387.

والنقطة هنا هي أن الحضارة والثقافة تكوّنتوا على نحو متبادل؛ أي ليست الحضارة عالمية والثقافة محلية. انظر أيضاً:

Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden: E. J. Brill, 2003.

«الدين» و«الثقافة» و«الحضارة» و«الجوهر» و«النواة» على المحاولات المختلفة لتصوير الإسلام هي معالجة ما يمكن أن يسمّى بأشهر مفاهيم الإسلام التي صبغت في سياق دراسة التاريخ الإسلامي. وهي الصيغة التي وضعها مارشال هودغسون في مقدمة كتابه (مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في الحضارة العالمية)، (الذي نُشر في ثلاثة مجلدات بعد وفاته عام 1974) المكوّنة من المصطلحات المختلفة «الإسلامي» و«الأسلمّي» و«المجتمع الإسلامي». وعلى الرغم من أن مصطلحات هودغسون الجديدة، على ما يبدو، لم تنل قسطاً كافياً من الرواج بين العلماء الذين يكتبون عن الإسلام، فقد اخترت، هنا، أن أشاركه، إلى حدٍّ ما، لأنه، في تقديري، كان المنطق التأسيسي الذي يحكم مخططه، وتمييزه بين «الدين» و«الثقافة» تحديداً، مؤثراً على نطاق واسع، وفعالاً في تحليلات المؤرخين الآخرين، سواء بصورة ضمنيّة أو علنية. ولا أظنّ أنه من الظلم أن نقول إن العلماء المشتركين في دراسة التاريخ الإسلامي لم يظهروا اهتماماً كبيراً بالقضايا المفاهيمية التي شغلت عقل هودغسون الفذ⁽¹⁾. في الواقع، يصعب التخلّص من الشعور بأن العديد من أولئك الذين استخدموا مصطلحات هودغسون قد فعلوا ذلك عن اقتناع بصحتها لا عن قلة البدائل المتاحة. وأشكّ كذلك أنّ أولئك الذين تجنّبوا استخدامها قد فعلوا ذلك لأنهم دقّقوا فيها جيداً ووجدوها في حاجة تحليليّة إلى تعبير جديد يعترف بالوجود الفعلي، (وأهمية) المشكلة مفاهيمية في المقام الأول (وقد نوهت بالفعل إلى أن إدراك المشاكل المفاهيمية، والانتباه إلى اللغة النظرية هي بالكاد موطن التاريخ الإسلامي والدراسات الإسلامية عموماً). على العموم، لم يكن هناك الكثير من المشاركة النظرية مع أطروحة هودغسون، على الرغم من الأفضال العظيمة التي يدين بها دارسو الإسلام له⁽²⁾.

(1) في مناقشة ذلك راجع:

Albert Hourani, "Marshall Hodgson and the Venture of Islam," in Albert Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 74–89, first published as a book review in *Journal of Near Eastern Studies* 38 (1978) 53–62, at 62 and 54.

(2) وفي العام (2006) تناولت جوان أرناسون فرضيات ومقولات هودسون:

Johann P. Arnason, "Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam: Theoretical and Comparative Perspectives," in Johann P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth (editors), *Islam in Process—Historical and Civilizational Perspectives*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, 23–47, at 23.

«أؤكد أنه كان من الشائع جداً، في الدراسات الحديثة، استخدام المصطلحين «الإسلام» و«الإسلامي» بشكل عارض على حد سواء لما يمكن أن نسميه الدين، وللمجتمع كآله والثقافة المرتبطة تاريخياً بالدين. وأوافق على أنه ليس من الممكن، وربما من غير المحبذ، أن نفصل الدين كلياً عن باقي صور الحياة (ليس في حالة الإسلام فحسب). ومع ذلك، إن المجتمع والثقافة «الإسلامية» في السياق الثاني، ليس بالضرورة «إسلامية» في الأول. ليس فحسب مجموعات من الأشخاص المتورطين في حالتين لم تكن دائماً مشتركة على نطاق واسع (لم تكن الثقافة ببساطة «ثقافة إسلامية»، وهي ثقافة للمسلمين)، الكثير مما قام به المسلمون جزء من الحضارة «الإسلامية»، فقط يمكن وصفها بـ«غير إسلامي»، في الأول، بالمعنى الديني للكلمة. يمكن للمرء أن يتحدث عن «الأدب الإسلامي»، و«الفن الإسلامي»، و«الفلسفة الإسلامية»، وحتى عن «الاستبداد الإسلامي»، ولكن في مثل هذا التسلسل يتقلص التعبير عن الإسلام بوصفه عقيدة إيمانية شيئاً فشيئاً ... وقد استنتجت أنه لا يمكن حل المشكلة إلا من خلال إدخال مصطلحات جديدة. إن مصطلح «الأسلمى» سيكون مفهوماً على الفور بالقياس على «المسيحية». الأسلمى، إذاً، هو المجتمع الذي يسوده المسلمون وعقيدتهم الإيمانية بشكل أو بآخر، ويُشكّل فيه غير المسلمين عنصراً متكاملأً ... ولا يحدّد الأسلمى حضارة في نفسها أو ثقافة؛ بل يعرف المجتمع الذي يشملها فحسب. ومع ذلك، فقد كانت هناك ثقافة متمحورة حول التقاليد المتعارف عليها، التي كانت مميزة تاريخياً للمجتمع الإسلامي، والتي شارك فيها، بطبيعة الحال، المسلمون وغير المسلمين الذين يتقاسمون المجتمع الإسلامي. لهذا، فقد استخدمت صفة «الأسلمى». وعليه قصرت مصطلح «الإسلام» على دين المسلمين، وليس لاستخدامه في عموم الظواهر المتعلقة به، كالمجتمع الإسلامي أو تقاليده الثقافية الإسلامية ... وفي المقابل، يجب أن يقتصر المصطلح «إسلامي» على «ما يتعلق حقاً بالإسلام بمعناه الديني» ... عندما أتحدث عن الأدب الإسلامي، فأنا أشير فحسب إلى الأدب «الديني»، تماماً كما يتحدث المرء عن الأدب المسيحي دون الإشارة إلى كل الأعمال الأدبية التي أنتجت في العالم المسيحي ... المصطلح «أسلمى» لا يشير مباشرة إلى الدين، أو الإسلام نفسه، ولكن إلى المجمع الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين»⁽¹⁾.

(1) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World*

هكذا ميّز هودغسون بين «إسلامي»، وهو «ما يتعلق حقاً بالإسلام بمعناه الديني» من ناحية، و«المجمع الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين» من ناحية أخرى. وحدّد مصطلح الإسلام/المجتمع الإسلامي بما سمّاه الدين أو الإيمان، وميّز هذا الإسلام «بمعناه الديني الصحيح» عن «المجتمع» و«الثقافة» التي حدّدها بمصطلحيه الجديدين الشهيرين «المجتمع الإسلامي» و«الأُسلي» على التوالي (مع التبديل في بعض الأحيان). إن تمييز هودغسون بين «الإسلام» و«الأُسلي»؛ أي التمييز بين «الإسلام عقيدةً و... الثقافة التي تشكل جوهرها»⁽¹⁾، هو أساساً مقياس يحدد «المجمع الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين» في اتجاه مؤكّد لإبعاده عن الإسلام السليم؛ ففي مرحلة ما، وبشكل ما، بينما نفكر باتجاه الخارج من النواة/الإسلام بوصفه عقيدة، تتوقف الظواهر عن كونها دينية إسلامية، وتصبح ثقافية أُسلمية.

يرى هودغسون أن لمصطلح «أُسلي» ميزة خاصة في كونه «شبه ذاتي التعريف»:

لمصطلح «أُسلي» ميزة خاصّة في كونه شبه ذاتي التعريف؛ فإذا ظهر في سياق يتباين فيه مع ما هو «إسلامي»، فسيكون من الواضح أنه ليس مرادفاً له، ولكن له علاقة بما هو إسلامي. وهذا هو تقريباً التأثير المقصود⁽²⁾.

ولكن إذا كان المصطلح «أُسلي» هو «شبه ذاتي التعريف»، فهل يمكن قول الشيء ذاته حول محتوى المصطلح؟ هل هذا هو الحال عندما ننظر إلى موضوع معين أو ظاهرة، هل تكون «شبه ذاتية التعريف» فيما إذا كان هذا الشيء ديني من الناحية الإسلامية وثقافي من الناحية الإسلامية، وإذا لم يكن كذلك، فكيف نقوم بالتقييم التحليلي؟ وإلى أي مدى ستكون النتيجة متسقة وذات مغزى؟ وكأيّ مقياس،

Civilization, Volume One, The Classical Age of Islam, Chicago: University of Chicago Press, 1974, 1:57–59.

من الجدير بالملاحظة أن هودغسون قد عرف الحضارة بوصفها «مجموع ثقافات عديدة... إنها ثقافة معقدة نسماً حضارة؛ وهي عبارة عن مجموعة واسعة نسبياً من الثقافات المترابطة، مادامت تشارك في التقاليد التراكمية في صورة ثقافة راقية على المستوى الحضري والقراءة والكتابة... في دراستنا للحضارة، كان اهتمامنا الأول هو تلك الجوانب من الثقافة، التي كانت أكثر تميزاً. *The Venture of Islam, 91–92.*

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:71

(2) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:95.

فلكي يعمل مخطط هودغسون، يحتاج وحدة قياس مستقلة: لتمييز الإسلام عن الأسلمي يجب علينا أن نعرف كيف يمثل الإسلام العقيدة، وكيفية قياس وجوده. ولهذا، ينتقل تصور هودغسون من الإسلام/الإسلامي إلى الدين/الديني:

«في حياة الشخص يمكننا أن نطلق كلمة «ديني» بالمعنى الأكثر تقييداً (في سياق «الروحانية») على توجهه الكوني النهائي، والتزاماته، والطرق التي يتجاوب بها معها، بشكل خاص، أو مع الآخرين. وبشكل صحيح، نستخدم المصطلح «ديني» لوصف التوجه النهائي (بدلاً من «فلسفي» أو «إيديولوجي»)، بقدر ما يكون ملزماً على المستوى الشخصي، وذا معنى وجودي، دون مزيد من البحث عما قد يعود من وراء ذلك. في سياق إسلامي، كان هذا يعني، في الواقع، إحساساً بالتسامي الكوني. وقد نطبّق الكلمة، بشكل أكثر واقعية، على الجهود العملية أو الرمزية لتتجاوز حدود النظام الطبيعي للحياة المنظورة: أي الجهود القائمة على الأمل، في/أو النضال تجاه نظام خارق للطبيعة⁽¹⁾. وقد حدّدنا المصطلح «ديني» كتطبيق في المقام الأول (بمعنى جوهر الظواهر غير المتجانسة التي يطلق عليها اسم «الدين») على أي خبرة أو سلوك حياتي بالدرجة التي يركزها على دور الشخص في البيئة التي يشرفها بوجوده، تركيزاً ينطوي على الشعور بدرجة من التسامي الإلهي والكوني، والجهود المبذولة رداً على ذلك»⁽²⁾.

نحن لا نتحدث هنا عن الدين بشكل عام؛ بل عن تقوى الفرد؛ أي تفانيه الروحي: امتثاله للأوامر الإلهية، إلى ما يتوصّل إليه لتجاوز ترتيب الطبيعة، وانتهاءً إلى بُعد الحياة الكوني الذي يعطها معناها الأسمى. إن «الدين»... يشمل جميع آثار تلك التقاليد التي تركز على مثل هذه الاستجابات. وعادةً لا تمتلك المجتمعات الدينية التجاوب الأسمى فحسب؛ بل المنظمات التي قد يكون أعضاؤها على قدر قليل جداً من التقوى الروحية، حتى مع موارثهم للمنظمة؛ وقد تتخذ أشكالاً فنيّة، أو أدواراً في البنية الاجتماعية أو المذاهب الكونية. قد ينعكس في ذلك توجه تقوى الفرد، إضافةً إلى التقاليد الاجتماعية والفكرية الأخرى. ولا يمكن اختزال التقوى في الأخلاق، على الرغم من أنها قد تظهر في سلوك الفرد تجاه أقرانه. ولا يمكن تحديدها كذلك بقبول

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:88.

(2) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:362 (reiterating and detailing the statement at 88, note 6).

مندفع للخرافات والظقوس، والتي قد تحدث دون شعور روحاني حقيقي، أو قد تكون تعبيرات عارضة عنه في أفضل الأحوال.

«تمثل التقوى الشخصية جزءاً صغيراً من الدين، إلا أنها تشكل جوهره كذلك؛ لأن البعد الكوني الذي يدخل إلى التفاني الشخصي (سواء عن طريق الطقوس المعتادة، أم غيرها) هو الذي يضيء على الدين صبغته الدينية الدقيقة»⁽¹⁾.

ومن ثم، إن جوهر الثقافة الأسلمية هو دين الإسلام، وجوهر دين الإسلام هو التقوى الشخصية، والذي بالنسبة إلى هودغسون يتمثل في «تفانيه (أي الشخص) الروحي: امتثاله للأوامر الإلهية، إلى ما يتوصل إليه لتجاوز ترتيب الطبيعة، وانتهاءً إلى بُعد الحياة الكوني الذي يعطيها معناها الأسمى. إن «الدين عموماً»؛ أي «جميع آثار تلك التقاليد التي تركز على مثل هذه التجاوبات»، و«التي تشكل» جوهر الظواهر غير المتجانسة التي يطلق عليها اسم الدين، «ينطلق» من جوهر الإسلام الشخصي الداخلي إلى مجموعة واسعة من الموائيق الاجتماعية»⁽²⁾ في صورة من قانون هودغسون للانبعاث. بينما يتحرك الفرد من الشخصية خارجاً إلى المجتمع، فإنه يدخل ويتحرك داخل المجالات؛ حيث «جميع آثار تلك التقاليد، التي تركز على مثل هذه التجاوبات...، قد ينعكس في ذلك توجه تقوى الفرد»؛ أي جوهر الدين، «إضافةً إلى التقاليد الاجتماعية والفكرية الأخرى». ويسعنا القول إنه في المجال الاجتماعي يتأثر «الدين»، ويعكس مفاهيم غير «جوهر الدين/ التقوى الشخصية»؛ أي إنه يتأثر، ويعبر عن مفاهيم قد لا تمتّ للدين بصلة. وعليه، فإن أشكال الفن والمذاهب الكونية والبنية الاجتماعية هي تعبيرات عن عناصر غير «التقوى الشخصية»، وأقل من التعريف الديني الصحيح بدرجة أو بأخرى. وهناك تصوّر متأصل في منطق هذا المخطط للتحرك من المجال الداخلي للدين في جوهره بشكله النقي إلى الواقع الاجتماعي الخارجي؛ حيث يتلون الدين النقي بالتقاليد الاجتماعية والفكرية الأخرى؛ إذ إن الواقع الاجتماعي الخارجي هو عالم التعبير عن الذات والتواصل بين المسلمين في الأدب والفن والفلسفة والتنظيم السياسي وما إلى ذلك، وهو أن الأدب والفن والفلسفة والتنظيم السياسي أقل من التعريف الديني الصحيح بدرجة أو بأخرى؛

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:360.

(2) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:73.

أي إن الأدب والفن والفلسفة والتنظيم السياسي وما إلى ذلك تصبح أقل إسلاماً؛ إذ تنتقل هذه المفاهيم في نهاية المطاف من الدين إلى الثقافة لتأخذ الصيغة الأسلمية. وفي الواقع، إن تصور هودغسون للإسلام هو نوع من تأصيل التقوى الشخصية بوصفها الالتزام الشخصي الأكثر إسلامية، في حين أن تداعياته الاجتماعية تقلّ من حيث درجة إسلاميتها لتصل، في النهاية، إلى كونها أسلمية⁽¹⁾.

لكن إذا كان «الدين»/ «جوهر الدين» هو «توجه (الشخص) النهائي والتزاماته وطريقة تجاوبه معهم، سواء على المستوى الخاص أم مع الآخرين... وبالقدر الذي يكون (أي جوهر الدين) مُلزماً على المستوى الشخصي وذا معنى وجودي، دون مزيد من البحث عما قد ينتج من وراء ذلك... وأيّ خبرة أو سلوك حياتي بالدرجة التي يركّز بها على دور الشخص في البيئة التي يشعر فيها بوجوده»، فمن المؤكد أنّ الأدب والفن والفلسفة هي تعبيرات وتوصيفات واستكشافات للخبرة، «أو السلوك الحياتي ... الذي يركز على دور الشخص في بيئة يشعر فيها بوجوده». وعليه، حتى الاستبداد يمكن أن يكون مفهوماً في ضوء هذه المصطلحات إذا تُصوِّرَ على أنّه تعبير عن النظام

(1) وصف بريان س. تيرنر مخطط هودغسون بأنه «حيث يقترب المرء أقرب إلى دائرة الإيمان، وينسحب الجزء الآخر من القوى الاجتماعية. إن الدين الداخلي للإيمان مستقل عن المجتمع كحقيقة ورعة غير قابلة للاختزال... كانت نتيجة هذا النهج توفير، إذا جاز التعبير، مكان ديني أو مكان للاختفاء يمكن أن يظل «الإيمان» فيه محصناً اجتماعياً» انظر: Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge, 1994, 53–66, at 54–55.

ويعزو تيرنر المكان الأساسي للتقوى الشخصية في مخطط هودغسون إلى حقيقة أنه كان أحد المتشددين الممارسين من ذوي «القناعات المحورية المتشددة لفهمه النظري للإسلام» وجادل بأن «من الصعب عدم قراءة مشروع الإسلام دون وعي لأهمية علم الكلام المهيم على بعض القضايا الرئيسية. ربما كان العنصر الأبرز في تركيز هودغسون على التقوى الشخصية هو شيء لا يستطيع تيرنر تفسيره تماماً، وهو «النور الإلهي» الذي يوجه كل فرد، وهذه التجربة هي الشرط الديني الأساسي أكثر (في الواقع، في فصل عن «التقديس الشخصي الإسلامي»، نجد هودغسون يتحدث عن التقوى بوصفها «النور الإلهي»، هودغسون، مغامرة الإسلام، 1: 361). ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من انتقاده، تبني تيرنر نفسه «المصطلحات التي طورها مارشال جي. إس. هودغسون... حيث ميز بشكل مفيد بين الإسلام والإسلامي والأسلمية»، انظر:

Bryan S. Turner (editor), *Islam: Critical Concepts in Sociology*, London: Routledge, 2003, 1–41, at 1.

السياسي المتناغم مع ترتيب الكون⁽¹⁾. لماذا، إذًا، «يمكن للمرء أن يتكلم على الأدب الإسلامي والفن الإسلامي والفلسفة الإسلامية وحتى الاستبداد الإسلامي، وفق هذا التسلسل يقلّ التعبير عن الإسلام بوصفه عقيدة إيمانية شيئاً فشيئاً، إلى الدرجة التي تلزمنا أن نصنف هذه المفاهيم بوصفها ثقافية أسلمية بدلاً من تصنيفها بوصفها إسلامية «صحيحة»؟ وهل «دور الشخص في البيئة التي يشعر فيها بوجوده» ليس بالضبط على النحو الذي تمثله تعبيرات الفلسفة والفن والأدب والسياسة في الأسئلة التشخيصية المنصوص عليها في الفصل الأول؟

وفيما يبدو التعبير الذي صاغه هودغسون عامّاً حول وجود «أنماط متناقضة من التقوى الشخصية والإخلاص»، وأنه «لا يمكن تحديد مفهوم الإسلام استناداً إلى أيّ من هذه الأنماط منفرداً، على الرغم من أننا نجد منتهجي كلّ نمط يزعمون أنهم يمثلون الإسلام الصحيح وحدهم»⁽²⁾، إلا أن تكوين مفهومه عن التقوى في الفقرة السابقة يبدو محدوداً للغاية. ولن يجد هودغسون مثلاً حياً من المسلمين يرضي مفهومه المحدود للتقوى بادعاء أن تقواه واستجابته النهائية وبعده الكوني للحياة الذي يعطها المعنى الأسمى - أي إسلامه - يكمن في جوهر بحثه العقلاني الملتزم في ترتيب الكون (يرى هودغسون أنّ البحث عن معنى الكون استناداً إلى التفكير العقلاني هو أمر أسلمي لا إسلامي سليم)، ولا في استعداد لهب حياته من أجل أقرانه من المسلمين، الأمر الذي قد يرى فيه الكثيرون شيئاً من «الرد النهائي» («قد يكون أعضاؤها على قدرٍ قليل جداً من التقوى الروحية حتى مع مواليتهم للمنظمة»)، ولا في أخلاقه («لا يمكن اختزال تعريف التقوى في الأخلاق»)، ولا في طريقة تعبيره اللفظي، ولا في حسه الجمالي («صور الفن المختلفة»)، ولا في مجرد حماسه أو إعجابه البسيط («القبول المندفع للخرافات أو الطقوس»). ليس لهذه الأبعاد الوجودية النسبة الكافية مما يسميه هودغسون «الشعور الروحاني الحقيقي»؛ فقد قدمها بطريقة أقل من الحقيقة المطلقة أنها «تعكس التقاليد الاجتماعية والفكرية الأخرى أيضاً». ومن المفارقات هنا محدودية مفهوم هودغسون للإسلام الصحيح على الرغم من اتساع المساحة التاريخية في كتابه (مغامرة الإسلام). فقد تصوّر هودغسون، أو

(1) كان تيرنر مخطئاً في قوله إنّ «هودغسون يريد أن يتصور مفهوم التقوى من خلال الفن والشعر والفلسفة». ليست هذه هي الحال على الإطلاق، انظر:

Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, 66.

(2) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:360-361.

بالأحرى تصوّر مسبقاً، التقوى/ الدين الإسلامي الصحيح بشروط انتقائية لتحديد طرق تصور الإسلام. ويصرّ هودغسون على أنّه لا يفعل شيئاً مختلفاً عمّا قام به المسلمون أنفسهم على مر التاريخ عند التفرقة بين الإسلامية والأسلمية:

«إنّ دين الإسلام... يميل إلى اتخاذ نمط اجتماعي شامل باسم الدين... ومن حيث المبدأ، إنّ أيّ ولاء ديني قد يفرض متطلباته على كلّ جانب من جوانب الحياة إلى درجة يستطيع بها البناء الديني أن يشكّل مجتمعاً كاملاً، وطريقته في الحياة الثقافية المكتفية ذاتياً. لكن الإسلام على الأخص يميل إلى فرض هذا النوع الكلي من المتطلبات على الحياة. وقد نجح المسلمون منذ البداية في تأسيس أنماط مميزة يمكن تحديدها مع الإسلام ديناً في كثير من المجالات، وليس العبادة العامة فحسب، مثل القانون المدني والتعليم التاريخي وأداب السلوك الاجتماعي. لكن حتى الإسلام لا يمكن أن يكون كاملاً. فنادرًا ما سادت الأنماط الإسلامية منفردة في هذه المجالات؛ وفي العديد من المجالات الأخرى مثل التجارة أو الشعر، كان على الدين المفترض أن يرضي الحد الذي لا يجب على التاجر أو الشاعر تجاوزه. بخلاف ذلك، نشطت هذه الجوانب من الثقافة في استقلالية تامة بمنأى عن أيّ انتماء ديني معين. فقد كان الدين، أو الإسلام على وجه الخصوص، دائماً مميزاً بوعي عن الثقافة الشاملة للمجتمع المسلم. ففي حياة حتى أكثر الرجال ورعاً، كان هناك الكثير الذي لا يستطيع الفرد نعتة بالديني أو المتدين»⁽¹⁾.

هنا، يطرح هودغسون مقارنة مهمة. فمن ناحية «الإسلام يميل إلى اتخاذ نمط اجتماعي شامل باسم الدين»، وهو «على الأخص، يميل إلى فرض هذا النوع الكلي من المتطلبات على الحياة». ومن ناحية أخرى «كان الإسلام دائماً مميزاً بوعي عن الثقافة الشاملة للمجتمع المسلم. ففي حياة حتى أكثر الرجال ورعاً، كان هناك الكثير الذي لا يستطيع الفرد نعتة بالديني أو المتدين (الإسلامي)». «لكن هل كانت تلك هي القضية في الواقع؟ إلى أيّ مدى يتميّز الإسلام عن الثقافة الشاملة للمجتمع المسلم؟ وحتى إذا تمّ هذا التمييز بتنوع - أي صفة وجود مسلمين مختلفين بطرق مختلفة - يجب إذاً أن تكون هذه الطرق سهلة نسبياً للملاحظ إن لم تكن بديهية من الأساس. يجب أن تقدّم مفاهيم الفن الأسلمي والأدب والسياسة وشرب الخمر وبقية المفاهيم الأسلمية نفسها في مفردات مميزة (أو «تسلسل» مميز على حد تعبير هودغسون) وهي

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:89.

«تعريفات ذاتية» أسلمية لا إسلامية. لكن الأمثلة الواردة في الفصل الأول تشير بقوة إلى العكس تماماً من ذلك: إن مفردات ومعاني الخطابات وممارسات الأدب والفن والسياسة وشرب الخمر، إلى آخره، تظهر أيّ شيء ما عدا التمييز والانفصال عن مفردات ومعاني الوحي؛ وبدلاً من ذلك، كما رأينا، تمّ تعريفها وبنائها من العناصر نفسها؛ إذ لم يكن من الواضح على الإطلاق كيفية فصل الثقافة عن الدين، أو فصل الدين عن الثقافة. سيتضح أن الممارسين المسلمين للفن والأدب والسياسة في الفصل الأول قد حادوا قليلاً عن نهجهم للحصول على تمييز واضح والبحث عن أيّ تمييز؛ أو إذا كانوا يضعون التمييز فهم يخلقون تشويشاً حول هذا الأمر.

يتطلب مخطط هودغسون منا في كلّ لحظة أن نتوقف ونسأل حول أية ظاهرة: «أهذا إسلامي أم أسلميّ؟»- وهو، وفقاً لمعايير هودغسون، الوجه الآخر للسؤال: «أينطوي هذا على قدر كافٍ من «التقوى» (أم نسبة عالية من الثقافة بالمقارنة بالتقوى) ليكون إسلامياً أم أنه، بطريقة أو بأخرى، سقط من الإسلامية إلى الأسلمية؟». وإذا لم يساعدنا المسلمون على التمييز بين الإسلامي والأسلميّ، فإننا نخاطر بالتراجع إلى معاييرنا الخاصة؛ وهو ما فعله هودغسون عندما رسم تصوّره للإسلام في بداية الأمر على افتراض قابلية قياس الإسلام بالمسيحية بوصفهما ظاهرتين متوازيتين وقابلتين للتفسير. واتخذ هودغسون المسيحية نموذجاً ضمناً لشرح تمييزه بين الإسلامية والأسلمية:

«إن تعبير «المجتمع الإسلامي» سيكون مفهوماً على الفور بالقياس إلى مصطلح المسيحية... ويجب أن تكون صفة «إسلامي» في المقابل متعلّقة بالإسلام بمعناه الديني السليم... فعندما أتحدّث عن الأدب الإسلامي، فأنا أشير فقط إلى الأدب الديني بقدر أو بأخر، وليس إلى الأدب الماجن، تماماً كما يتحدّث المرء عن الأدب المسيحي دون أن يشير إلى جميع الأدبيات المسيحية... لا يشير المصطلح «أسلميّ» مباشرة إلى الدين الإسلامي نفسه، ولكن إلى المعتقد الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين⁽¹⁾... فإذا تحدّثنا في هذا العمل عن الفن أو الأدب «الإسلامي»، فإننا نشير إلى الفن أو الأدب الديني ضمن تقاليد العقيدة الإسلامية، بالمعنى الذي نشير به إلى الفن أو الأدب «المسيحي»⁽²⁾.

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:58–59.

(2) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:94.

وهكذا، إنّ الأدب والفن، لدى هودغسون، لا يكونان «إسلاميين» إلا عندما يعاملان بوضوح موضوعات «دينية ... والمعنى نفسه كما نشير إلى الفن أو الأدب المسيحي»، وإلا فإنّهما أسلميتان. لكن، في واقع الأمر، هل يكون هناك معنى في افتراض أنّ «الإسلام» و«المسيحية» ظاهرتان واضحتان على نحو متبادل؛ بمعنى أنّهما قابلتان للتوضيح، أو لهما معنى فيما يتعلق بأحدهما والآخر، أي بالمعنى نفسه/ أو بالتشابه فيما بينهما؟ ولنأخذ، على سبيل التمثيل، حالة «الأدب». أودّ أن أؤكد أنّ المغزى الأصولي للتعبير الأدبي لدى مسلمي تجمع من البلقان إلى البنغال، لأفضل جزء بالألفية، كان على نحو دقيق وفريد، كما في الحالة النموذجية للأدب الحافظي (دون قدر وأهمية موازية في المسيحية، أي دون «فهم» مكافئ) في الموضوعات والأفكار «الدينية» و«غير الدينية» المحيرة والمربكة في الشعر المتعلق بالحب والخمر والغلمان والبنات الحسان، أي التي تتناول كلاً من الحب والخمر والغلمان والفتيات الحسان، وكذلك علاقة المسلم بالله. ولا أفترض هنا أن هذا النوع المربك والمحير من «الديني» و«غير الديني» غائب كلية عن المسيحية أو أية تقاليد أخرى: إن الفكرة التي أضعها هنا هي حجم ومعيارية ظاهرة أو عنصر ما داخل تقليد معين. إن تقليد أديباً ما تكون فيه الحيرة والإرباك شائعة ومعيارية لا يكون متكافئاً - من الناحيتين المفاهيمية والتحليلية - مع تقليد أدبي آخر لا تكون فيه هذه الظاهرة: أي أنّ هناك نقطة عددية يكون فيها الاختلاف الكمي اختلافاً نوعياً⁽¹⁾. وعندما يميز هودغسون الإسلامي عن الأسلمي من خلال جعل الإسلامي «بالمعنى ذاته الذي يكونه المسيحي»، فإنه يتجاهل هذا الاختلاف المهمّ في تكوين وتشكيل هاتين الظاهرتين، ويجبر أحدهما على التقولب في الآخر. ويظهر الخطاب الحافظي لنا أنّ المسلمين يعبرون عن أنفسهم في الأدب بفهم مغاير عن المسيحيين - أي أنه ليس هناك مكافئ عددي أو نموذجي للخطاب الحافظي في تاريخ الأدب لمجتمعات المسيحيين، بل إنّه أدب اصطلاحى يخص، على نحو فريد، مجتمعات المسلمين. إن الافتراض المسبق بأنه ثمة تمييز بين الأدب «العلماني» و«الديني»، يمكن أن يكون ذاتي التعريف أو ذاتي الاستدلال بالنسبة إلينا في السياق المحلي، ويكون ذا معنى - على وجه الضرورة والتكافؤ - في صياغة وتصنيف الخطابات الأدبية للمسلمين؛ يعمل (هذا الافتراض المسبق) على إبراز (داخل التركيز المفاهيمي) السمة المميزة المربكة والمحيرة للتعبير الأدبي النموذجي للمسلمين على أنّها تقابل تماماً «العلماني» الواضح ضد «الديني» أو تمييز «الديني»

(1) هذه النقطة سنناقشها تفصيلاً في الفصل 5.

ضد «الثقافي». وبالفعل – وهذا أمر مهم- بدلاً من جعلنا نكتشف أنه من الأهمية بمكان أن نقوم (نحاول) بصياغة مفاهيمية لأدب المسلمين وفق مقارباته الخاصة، بصرفنا تمييز هودغسون بين «الإسلام= الدين» و«الأسلمي= الثقافة= العلماني» ويحجمنا عن إمكانية تصور أدب الحافظ على أنه دلالي ومكوّن للإسلام، وليس «علمانياً» أو «أغنية خمر» أسلمية⁽¹⁾، أو عن صياغة مفاهيمية للفن على أنه دلالي ومكوّن للإسلام، وليس «للمركب الاجتماعي والثقافي المرتبط بالإسلام والمسلمين»⁽²⁾.

إن اعتبارية معايير هودغسون وتصوراتها⁽³⁾ تقوده إلى الوقوع في فخّ العنصرية المؤسسة على الشريعة- التي يتوقع المرء مثلها في صياغة مفاهيمية أصولية دينية عن الإسلام. وفي مقالة إشكالية حملت عنوان: «التنميط الثقافي في دولة الإسلام والغرب»؛ حيث يحدد الاختلاف الأصولي بين الاثنين على أنه يتحقق في تباين متكرر بشكل شرعي بين «التشاركية الغربية» و«النزعة التعاقدية الأسلمية»، فإن هودغسون يشكل «التنميط الثقافي» الأسلموي بإنصاف وفق قيم الشريعة الإسلامية:

بالنسبة إلى «النزعة التعاقدية» الأسلمية في المجال الاجتماعي، التنظير الأكثرُ ملاءمةً في الفنون البصرية هو –دون شك- التشكيل من الأرابيسك... ومن أجل وضع الأسلوب الكلي في شكل ما... تطلّب فهم النظام الصالح نمطاً من الوحدات المتساوية والقابلة للنقل يلبي مجموعة واحدة من المعايير الثابتة في مجال قابل للتوغل على مستويات عديدة وقابل للتوسع بشكل شامل⁽⁴⁾.

وهنا حدد هودغسون نسيج الثقافة الأسلمية كما يتمّ الحصول عليها في الروح المتسامحة المحددة للشريعة الإسلامية. والآن، ذكرنا عند البداية كيف أنّ الفلسفة الإسلامية والتصوف ومزيجهما في «التصوف الفلسفي» قائمة جميعاً على

(1) ربّما يكون من المهمّ هنا، في مقولته عن حافظ، أن نلمح أن هودغسون لا يوضح مثلاً مشابهاً حول إن كنتنا تصور شعره إسلامياً أم أسلمياً؛ بل إنه يعرض شعره بوصفه مثلاً على البلاغة والرقّة في التقليد الأدبي الفارسي (Persianate): Hodgson, *The Venture of Islam*, 2:497–490.

(2) ويعامل هودغسون الفن على أنّه أسلميّ تماماً، انظر: Hodgson, *The Venture of Islam*, 2:503–524.

(3) كما يورد هودغسون برنارد لويس وهو يقترح «أن صفة «إسلامي» تستخدم بالمعنى الثقافي وصفة «مسلم» بالمعنى الديني».

(4) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:58.

مفهوم تراتبي للحقيقة والأكوان. وإلى الحدّ الذي يربط فيه المسلمون أنفسهم بهذه الأفكار والقيم، فإنّه يجب علينا أن ننظر إلى التراتبية على أنّها محورية ومحددة للإسلام الإنساني والتاريخي. إنّ الظواهر التي نثيرها في الجزء الأول من هذا الكتاب تتناول «تنميّطاً ثقافياً» مختلفاً تماماً عمّا تمّت صياغته من قبل هودغسون. وإن كنّا سنعدّل مقولة ورأي هودغسون فإنّه يمكننا القول إنّ هذه الظواهر تكون معبّرة بشكل جماعي عن فهم النظام السليم الذي يتطلب نمطاً من الوحدات غير المتساوية وغير القابلة للنقل التي تلي تدرجاً في المعايير يتدخّل كلّ منها في مستوى مفرد من مجال مغاير (وهو المستوى) الذي يكون غير قابل للتمدد في الكون الذي يكون تراتبياً. باختصار، إن هناك على الأقلّ سبباً وجهاً لصياغة مفهوم الإسلام الإنساني والتاريخي بوصفه ظاهرة للتراتبية/ الفلسفة/ التصوف من أجل صياغتها المفاهيمية كظاهرة للزعة المتسامحة/ الشريعة⁽¹⁾.

وقد أشار إدموند بيرك الثالث (وهو أحد المعجبين بهودغسون)، في مراجعة صارمة لمؤلفه (مغامرة الإسلام)، إلى أننا «بمرور الوقت، نصل إلى فصل التنميّط الثقافي في الدولة الإسلامية والغرب. ويطرح هودغسون فيه الشريعة على أنّها مجرد مبدأ منظم للمجتمع الإسلامي»⁽²⁾؛ أي أنّ تمييز هودغسون بين ما هو إسلامي وما هو أسلميّ يدين في المقام الأول إلى وضع «تمييز شرعي» يمكن رؤيته في تطور وتطبيق

(1) وبطبيعة الحال، فإنه للصياغة المفاهيمية للإسلام بوصفه شريعة لا يعني بالضرورة تجاهل التراتبية. وهكذا، إن برينكلي ميسيك (Brinkley Messick) يقرّ بأنّ «خطاب الشريعة» يميّز تراتبية بين من يملكون المعرفة وأولئك الذين لا يملكونها؛ لكنه يقدم هذه التراتبية كما هي متكوّنة حصراً في مصطلحات وضعها ممارسون للخطاب الفقهي، دون اعتراف بوجود خطابات تراتبية في المجتمع للتصوف والفلسفة تقدم الشريعة أو الفقه، في حدّ ذاته، بوصفهما معرفة تأتي في أدنى التراتبية. انظر:

Brinkley Messick, "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse," *Law and Society Review* 22 (1988) 637–659.

وقد يبدو من الظلم أن نلوم ميسيك للاقتصار في اقتباسه على المصادر الشرعية في مقال حول «التراتبية في خطاب الشريعة»، لكنّ إلغاء المصادر الأخرى ينتج صورة غير كاملة بشكل عميق عن أفكار التراتبية التي تدور في مجتمع المسلمين كالإسلام.

(2) Edmund Burke III, "Islamic History as World History: Marshall Hodgson, 'The Venture of Islam,'" *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979) 241–264, at 262.

منطقه من خلال عالم آخر وهو أ. كيفن رينارت الذي يكتب هنا عن الأخلاق الإسلامية:

«قدم المارشال هودغسون تمييزاً مفيداً عن «الإسلامي» بوصفه عاملاً للإسلام بالمعنى الملائم والديني»، والأسلمي على أنه «المركب الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخياً بالإسلام والمسلمين». وإن كنا سنقبل بهذا التمييز، فإن من المهم التأكيد على إمكانية الإشارة إلى الأخلاق الإسلامية على أنها تقتصر على الشريعة الإسلامية والنظرية الفقهية، كما أنه سيستبعد من الأخلاق الإسلامية الممارسات الثقافية التي تميز الجزأين عن الباكستانيين، بما في ذلك معاييرهم السلوكية، والأخلاق الفلسفية، وسيقع ذلك كله في نطاق الأخلاق الإسلامية، وذلك لأن الأخلاق أساساً علم عملي يدرس العمل المعياري، والجهود النظرية البحتة لرجال الدين المسلمين (مثل المعتزلة والأشاعرة) لوصف (على سبيل المثال) ما إذا كان الله يخلق أعمال الإنسان وأنه المسؤول عنها، وما هو ليس جزءاً من الأخلاق الإسلامية. إن الاستدعاءات الإسلامية قد فهمت على نطاق واسع من قبل المسلمين على أنها دعوة إلى التصرف السليم بما يتسق مع توجيه الوحي. وليس هناك شك في أنه إذا وُجِّه إلى أغلب المسلمين سؤالٌ عن العلم الحاسم قطعاً في تحديد العمل السليم، فإنهم سيرشحون العلوم الشرعية الإسلامية، وهي علوم الفقه على وجه التحديد. ومن بين العلوم الفكرية الإسلامية تمثل الشريعة الإسلامية الجانبين العملي والنظري وتهتم بالفعل الإنساني في العالم، والديني (عند الحديث عن نطاق ضيق)».

هنا، ذهبنا مباشرة إلى التقدم المنطقي من تمييز هودغسون بين الإسلام والأسلمية إلى رؤية أنه في الإسلام الأخلاق -أي التي ترسي ما هو صحيح وما هو خاطئ من سلوك- هي الشريعة: «إن ما يستبعد من الأخلاق الإسلامية سيكون ممارسات ثقافية... إن القيم السلوكية، وكذلك الأخلاق الفلسفية... والشريعة الإسلامية والنظرية الفقهية يجب أن تكون محلاً حقيقياً لمناقشة الأخلاق الإسلامية». وقد برهن مخطط هودغسون على كونه بأكمله حساساً للترجمة إلى فكرة خاطئة بشكل تام عن الإصرار العلوي «للإسلام» القيمي للشريعة الإسلامية التي حددناها سابقاً⁽¹⁾.

(1) A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 186–203, at 186–187.

إن القصور الأصولي في مخطط هودغسون يتمثل في أنّ الصياغة المفاهيمية للإسلام على أنّه مقياس خطي وحيد البعد ينحدر بشكل أحادي من الإذعان للثقافة تجعله غير قادر على تزويدنا بألية يمكن من خلالها الاتفاق مع الظاهرة المحددة ومتعددة الأبعاد للتناقض الداخلي المحدد في الجزء الأول من هذا الكتاب. ولا يعني هذا القول أنّ هودغسون لا يصف التناقض في تاريخه، بل إنه يقوم بذلك على نحو جليّ وبتفصيل كبير⁽¹⁾، لكن وسائله لربطها بـ«الإسلام» تهدف إلى إظهار كتلة التناقض -ومعه الجزء الرئيس من الإسلام الإنساني والتاريخي- من فئة الإسلامي/ الديني إلى فئة الأسلمي/ الثقافي. ويذكر المرء هنا، مرة أخرى، بمبدأ لاروي للاستبعاد: عندما تشك في شيء ألقى به بعيداً عنك. ويوجد جزء ضئيل نسبياً من الإسلام الإنساني والتاريخي الذي يقع، بالنسبة إلى هودغسون، في نطاق «الإسلامي»؛ وأغلبه، بحكم الضرورة، يكون أسلمياً. إن المفهوم «الأسلمي» يعمل بوصفه حوضاً ثقافياً واسعاً لفائض خزان ديني صغير جداً⁽²⁾.

وبالفعل، فإنه في مقولة مرّدة لفكرة الكوايكر الرئيسة «برهان البساطة»⁽³⁾، يضع هودغسون الثقافة على أنّها «مثال الأدب... وهو نمط في الدورة اليومية، التي يمكن، في أفضل الأحوال، أن تضطرم بالجمال الحقيقي»، وليس الخارجي فحسب، لكن في معارضة للجوهر التعبدي للمسلم الحقيقي، بما يمكن القول معه إنه يضع الجوهر التعبدي للمسلم الصحيح في تناقض مع الأدب/ الثقافة.

«لكنّ وضع أولوية مقابل هذا الشكل المقبول كان المجال الأعمق والأكثر جلية للاستجابة الروحية التي يتم التعبير عنها في العبادة الشخصية. وفيما يتعلق بداخل كل رجل وامرأة تقريباً، وحتى بين المميزين كانت هناك روح متمردة تميل إلى تحطيم هذا التسامح برمته باسم الحقيقة النهائية»⁽⁴⁾.

(1) «يجب أن نكون أيضاً، وبطبيعة الحال، مستعدين للاعتراف بقيم جميع التقاليد الفرعية، وفقاً لقيمها التي أسهمت في تطور الإسلام (باتجاه عكسي)؛ أي جميع المواقف المتباينة التي كانت «للإسلام» تجاه مجموعة أو أخرى» Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:89.

(2) ويضع هودغسون في وقفات عديدة أمثلة ملائمة تماماً لجعل مسألة عدم جدوى وضع خط بين «الدين»/ الإسلام و«الثقافة»/ الأسلمية. انظر:

Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:86–88

(3) حول نزعة الكوايكر (Quakerism) لدى هودغسون، انظر الهامش 116.

(4) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:359.

وبالنسبة إلى أذن مسلمة متذوّقة هناك صدى سلفي بشكل لافت للمقولة السابقة عن تقويض اللباقة باسم الورع، كما لو أن الحقيقة النهائية لا يجب التعبير عنها بلباقة، كما لو أنّ اللباقة بالضرورة «سطحية» وليست «عميقة». وكما في حالة الصياغة المفاهيمية «التمييزية القانونية» للإسلام، فإن «الأصولية الصالحة» متدرجة القياس لهودغسون تخدم أيضاً، وإن كان على نحو غير مقصود، في إثبات ادعاء سلطة محددة واحدة عن تكوين «الإسلام» وليست – وإن كان ذلك قد يدهش القارئ- سوى ادعاء السلطة الذي وضع من قبل مسلمين معاصرين ملتزمين بالنص، «وأصوليين»، وسلفيين. إن الملتزم أو الأصولي أو السلفي سيؤيد تماماً فرضية هودغسون الأساسية:

في دراسة تاريخ المسلمين، نحتاج، بوضوح، إلى مصطلحات مميزة للتقليد الديني من جهة، ولزبد من الحضارة الشاملة من جهة أخرى... إن مصطلحي «الإسلام» و«الإسلامي» استخدما دوماً بكلا المعنيين. لكنّ هذين المصطلحين لا يلائمان بوضوح إلا المجال الديني⁽¹⁾.

إن العبارات التي تنص على «أننا نحتاج، بكل وضوح، إلى مصطلحات مميزة للتقليد الديني من جهة ولحضارة أكثر شمولاً من جهة أخرى»، وأن مصطلحي «الإسلام» و«الإسلامي» لا يلائمان على نحو واضح إلا مجال الدين»، تقوم، في المقام الأول، ومرة أخرى، على مجرد ميل نحو نزعة استدلال ذاتية مزعومة. إن خطابات «الأصولي» المسلم والسلفي المسلم وجدت، على وجه الدقة، وبشكل متشابه، على ادعاء بديهي بأنّ الإسلام الحق والأصيل يجب أن يحدّد من خلال تمييزه عن تراكمات الثقافة والمجتمع الإسلاميين. على أية حال إنّ تمييز هودغسون بين الإسلامي والأسلمي يفعل الشيء نفسه؛ أي أنّ «الثقافة» و«المجتمع» أقل إسلامية لكونهما «أسلميين» -أي أنهما أقل نقاء وأصالة- من «الإيمان» أو «الدين». «وكذلك تماماً»، إن الأصولي الحديث يقول «إن العودة إلى الإيمان النقي والأصيل توجه واجب، وكذلك العودة إلى الدين، والعودة إلى القرآن والسنة، والعودة إلى الشريعة، والعودة إلى الإسلام، وليس إلى الأسلمية التي يحرمها الله!»

إن إمكانية نزع الشرعية عن التمييز الإسلامي / الأسلمي تبدو تضييعاً للوقت من قبل العلماء الذين يسعون لحشد مصطلح الأسلمي وسيلة لوصف ظاهرة الاختلاف

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:94.

فيما بين المسلمين. وهكذا، وفي مجلد نشر برعاية «أكاديمية الدين الأمريكية» ل«تحقيق تقدم في تكامل الدراسات الإسلامية لتكون الدراسة العامة للدين»، يدعو العالم البارز بروس لورانس إلى تبني مسمى «حضارة إسلامية» تصنيفاً لمقرّر تدريسي في المرحلة الجامعية، ومن ثمّ السعي لترسيخ اختلاف معرفي بين الإسلامي والأسلمي:

«إن مسمى فهم متغيري الإسلامي والأسلمي ... يعني الدعوة إلى التمييز بين أفكار الإسلام ديناً أو نظام عقيدة، والإسلام قوة شاملة أو حضارة. وبينما نشأت الحضارة الإسلامية من الإسلام، فإنّ الإثنين ليسا مترادفين ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر، إنّ الحضارة الإسلامية تتعلق بالإسلام لكنّها تتجاوزه. إن الحضارة الإسلامية تتحدّد وفقاً لتعقيد العلاقات الاجتماعية التي تتكون من تشابكات تاريخية واسعة للشعوب المسلمة. وبينما تبرز الحضارة أسلمية الاعتقاد والشعائر، والمبدأ والشريعة، مشكلين وفق وجهات النظر الإسلامية، فإنّها ليست قاصرة عليها. وهي تتجاوزه خاصة في اهتمامها بالسبل المسلّم بها التي تظهر بها أنماط السلوك. كما أنّ الحضارة الإسلامية تتعلّق كذلك بالمعايير الأخلاقية الواضحة (الأداب)، كما أنّها عن أحكام قضائية واضحة (شريعة). كما أنّها تتعلق بالاختلاف بين الأديان والتقاليد، كما أنّها عن طريق التشابه وتداعي الاختلافات الجغرافية والثقافية تتشابهك مع مفهوم «الملة». وبقدر ما أنّها تعبر عن عدم الاستمرارية (الانقطاع) بمرور الوقت، تعبر عن الاستمرارية أيضاً... إنّ التركيز على القوى التاريخية والعلاقات الاجتماعية يضمن انفصلاً أكبر عن الإسلام المنظور إليه بوصفه ديناً عالمياً بمعتقدات وشعائر وقوانين متميزة. إنّ تدريس الحضارة الإسلامية يعني الاعتراف والاستكشاف والاحتفاء بالبعد الآسيوي في التجربة الحياتية للشعوب المسلمة... إنّ أغلب المسلمين آسيويون، وتشتقّ الحضارة الإسلامية، مثل الديموغرافيا المسلمة، تركيزها المحوري، ومظهرها المحدّد، من آسيا»⁽¹⁾.

وتأتي عبارة لورانس محاولةً لمعالجة التمييز الإسلامي/ الأسلمي من مواطن القصور فيه. إنّ التصنيف المسبق للإسلام ديناً -ومن ثمّ معتقداً وشعائر ومبدأ

(1) Bruce Lawrence, "Islamicate Civilization: The View from Asia," in Brannon M. Wheeler (editor), *Teaching Islam*, New York: Oxford University Press, 2003, 61-74, at 62 (italics mine).

وتشريعاً- أمر معترف به دون اعتراض؛ وأي شيء فيما وراء ذلك، وأي شيء يتجاوز ذلك- أي التاريخ والمجتمع والأخلاق والاختلاف- يكون أسلمياً. وهكذا، عندما نتجاوز الإسلام فحسب -بمعنى المضي فيما وراء الإسلام- إلى الأسلمية، نجد أنفسنا قادرين على معاملة التاريخ والمجتمع والأخلاق والاختلاف، وتركيز اهتمامنا على العالم غير العربي⁽¹⁾. وفي هذا الرصد، وعلى الرغم من ألفية كاملة لديموغرافية وخطاب أغلبية مسلمة غير عربية، ليس الإسلام هو الأساس الذي يشتقّ منه المظهر المحدد للقارة الآسيوية؛ بل إن الأسلمي هو الذي يقوم بذلك. وعندما نقول إن دراسة الأسلمية تأتي بهدف السماح بقبول آسيا متغيراً أسلمياً، يبدو أنّ ذلك ينطوي على أنه إن كنا نريد دراسة الإسلام- أي الإسلام الملائم والإسلام ديناً والإسلام أمراً غير متغير- فلا يمكن الاستغناء عن آسيا نوعاً ما. ويبدو الأمر كما لو أنّ الطريقة الوحيدة لتحرير مسلمي آسيا-الذين يشكلون ما لا يقل عن (62%) من مسلمي العالم⁽²⁾- تتمثل في قدرة مقومات الأسلمية؛ وأن سمتها بوصفها مقومات للإسلام تكون أكثر دقة. إنّ توظيف لورانس لمفاهيم هودغسون ينقلنا إلى وضع تكون فيه آسيا ليست فحسب مركزية لتكوين الإسلام، بل إنها المشتق الوحيد له/ الأسلمية. ويمكن أن يتخيّل المرء بالفعل سلفياً صالحاً يستولي على هذه الصياغة المفاهيمية للقول بأنّه إن كان مسلمو آسيا يريدون أن يكونوا أقلّ أسلمية وأكثر إسلامية، أو أقلّ ثقافية وأكثر دينية، فإنّ عليهم أن يكونوا أقلّ آسيوية وأكثر عروبة (في القرن السابع للميلاد). وبينما لا يراودني شكّ في أنّ تلك هي الخلاصة التي كان ينويها لورانس، فإنّ ذلك ما تقود إليه نوايا هودغسون ولورانس الحسنة؛ تحديداً نحو شيء مختلف تماماً ضد ما حذّر منه هودغسون وهو: «الاستخدامات الخاطئة التي تعزز تصورات مسبقة خاطئة؛ وهو إلى حد بعيد أكثر أنواع الأخطاء ضرراً»⁽³⁾.

هناك مشكلة أخرى كان هودغسون يحاول حلها وهي كيفية تصنيف الأفكار

(1) وفي مواضع أخرى يقول لورانس: «على الرغم من أن الثقافة ليست هي الدين، فإنّهما متفاعلتان ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما من قبل الآخر». Lawrence, "Muslim Cosmopolitanism," 20.

(2) The Pew Research Forum on Religion and Public Life, *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*, Washington, DC: Pew Research Center, 2011; <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-asia.aspx>.

(3) Hodgson, *The Venture of Islam*, 1:60.

والسلوكات والقيم التي ترتبط على نحو واضح بالإسلام، لكن تمّ التفكير فيها وإنتاجها وتأديتها من قبل أفراد لم يكونوا هم أنفسهم مسلمين. ونظراً لأنّ الإيمان –بالنسبة إلى هودغسون- هو المعيار الأعلى «للإسلام/ الإسلامي»، فإنّه يؤكد أن «الإسلامي» لا يمكن أن يصدر إلا من مسلمين: لا يمكن وصف أفكار وسلوكات غير المسلمين على أنها إسلامية. ومن هنا، أقترح لفظ «أسلمّي» لكليّ من «الأعمال غير الدينية التي يقوم بها المسلمون، وكذلك الأعمال التي يقوم بها غير المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات يسود فيها المسلمون»⁽¹⁾. غير أنّ ذلك يتناقض بشكل مباشر مع الصياغات المفاهيمية لدى المسلمين أنفسهم؛ إذ لا يُشكل المسلمون بوعي إيمانهم فحسب من خلال دمج أفكار وسلوكات غير المسلمين وإدغامهما (إنّ الإسلام الإنساني والتاريخي يشبه كثيراً الأفلاطونية الجديدة بقدر ما أنه يشبه «المحمدية»); إنّ الله في الإسلام يعرف اليهودية والمسيحية على أنّهما نسخ سالفة من الرسالة المقدسة نفسها التي أوحى بها إلى محمد (على نحو القول بأن نسخة ويندوز 3.0 هي نسخة سابقة للويندوز 8.0 ، وأنهما على أية حال نسخة ويندوز): وكما يلاحظ كينيث كراغ بشكل صائب: «إن دور الإسلام فيما يتعلّق ببقية العقائد يتمثّل في تشذيبها، وتصحيحها، وتطهيرها وإكمالها»⁽²⁾. وحتى في الوقت الراهن، ثمة تشخيص شائع من قبل مسلمين محدثين لتوضيح سبب تقدم الغرب وتخلف المسلمين، وهو أنّ المجتمعات الغربية طبقت وفعلت الجوهر الحقيقي وروح مبادئ الإسلام (التسامح، والعدل الاجتماعي، والتقصي العقلي... إلخ) أفضل من المسلمين أنفسهم، على الرغم من احتكار المسلمين «للإيمان». إنّ نجاح غير المسلمين عدّ نتيجة لتصرّفهم إسلامياً، على الرغم من افتقارهم إلى الإيمان (وقد عبّر عن ذلك في قول مشهور منسوب إلى شخصية مؤسّسة للإسلام الحدائثي وهو محمد عبده (1849-1905) عقب زيارته لأوروبا ونصّه: «رأيت في فرنسا إسلاماً بلا مسلمين، وأرى في مصر مسلمين بلا إسلام»⁽³⁾. وفي طرح هودغسون، نرى شكلاً لغير ذلك، فكون

(1) Michael Cooperson, "Culture," in Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 111–122, at 121.

(2) Kenneth Cragg, *The House of Islam*, Belmont: Wadsworth, 1975 (2nd edition), 5–6.

(3) لا توجد أدلة على أن محمد عبده قد قال هذا القول؛ لكن فكرتي هنا هي أن واقع شعبية نقل هذه المقولة عن محمد عبده تظهر اهتماماً من جانب أنصار الحدائثة المسلمين لهذه الفكرة بشرعنته من خلال إرجاعها إلى الشخصية العربية المؤسّسة للإسلام الحدائثي.

المرء مؤمناً بالإسلام من خلال التأكيد على أنّ هذه المقولات الإسلامية لا يمكن أن يقوم بها إلا مسلمون، وعندها لا تكون إلا من قبل المسلمين عندما يكونون مؤمنين. علاوة على ذلك، إن تقييد مصطلح «إسلامي» ليكون مقتصرًا على أفعال المسلمين يعني تحجيم ادعاء الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام بالنسبة إلى أية أمور تطرأ على المجتمع المسلم، بغض النظر عن المعاني والقيم المتضمنة في هذه الأمور. وهكذا فإنه وفق مصطلحات هودغسون- لم يكن اليهودي البارز موسى بن ميمون مفكرًا إسلاميًا بل كان مفكرًا أسلمياً. والآن، بينما كان الميامنة، وفقاً لقواعد «الإيمان»، يهوداً، فإن أفكار ابن ميمون قد صيغت في سياق عقلي وإطار جدلي ومفردات مفاهيمية من الفلسفة الإسلامية، واللاهوت-- الكلام، والفقه. وتختتم سارة بيسين دراستها عن أثر الفكر الإسلامي على الميامنة بقولها: «كما يتضح من الاقتباسات المعبرة من المصادر الإسلامية الواردة في الدراسة، إن فهم السياق الفلسفي الإسلامي للتوجيه أمر رئيس لفهم تكوين «فكر» الميامنة»⁽¹⁾. وقد أكد أكثر من عالم «وجود تأثير كبير لفقه المسلمين على فقه الميامنة»⁽²⁾. ووفق الإيمان، إن ابن ميمون لم يكن مسلماً، لكن، وفقاً لبناء ومحتوى ومعنى خطاب موسى بن ميمون، كان إسلامياً، كما الأفلاطونية الجديدة لابن سينا (ولا نقول إن ابن سينا، أو أيّاً من العلماء غيره، لهذا السبب كان أفلاطونياً محدثاً). وتلك نقطة سنعود لها في الفصل السادس⁽³⁾.

وعلى الرغم من هذه المشكلات، قد يشعر البعض أنّ هناك، مع ذلك، شيئاً

(1) Sarah Pessin, "The Influence of Islamic Thought on Maimonides," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>

(2) Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World; Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 66.

(3) يمكن أن يعتقد المرء أنّ هودغسون، فيما بين «الإسلامي» و«الأسلمي»، كانت لديه القدرة التامة في هذه القضية. لكن كارلا بيلامي تؤكد، في دراستها للأضرحة الصوفية في الهند، أنّها كانت، من جهة، تخص هندوسيين ومسلمين مشاركين في النشاط الديني نفسه، ما يستلزم وصف هذا النشاط بأنه أسلملي، لكنها، من الجهة الأخرى، تشير إلى واقع أن مشاركة الهندوس تتطلب وصفهم بأنهم أسلميون. لكن نظراً لصعوبة التصنيف السابق، أشارت إلى أنّ هذه الثقافة ثقافة دارجة وليست إسلامية أو أسلمية.

Carla Bellamy, *The Powerful Ephemeral: Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place*, Berkeley: University of California Press, 2011, 10.

جاذباً على نحو واضح في تمييز هودغسون بين «الإسلام» و«الأسلمى»، وأننا يجب أن نسعى لإنقاذ هذا الطرح بطريق أو بشكل ما. ومع هذا، إن فكرتي -ولهذا الغرض يعمل نقد هودغسون بوصفه مساعداً على الكشف- هي أن أياً من مثل هذه الصياغات المفاهيمية للإسلام القائمة على تحديد تركيز إسلامي وجوده أكبر أو أقل لا يمكن أن يقاس بنوع محدد من التجارب، ما يتركنا حتماً مع مشكلة تحديد متى تكون ظاهرة معينة متسمة بقدر كافٍ من «الإسلام» المركز لتكون «إسلامية»، ومتى لا يكون كذلك. وفي ظل غياب معيار مقبول بشكل شامل يمكن من خلاله تمييز الإسلامى عن الأسلمى، سنقع حتماً -سواء كنا مسلمين أم لا- مثل هودغسون، أسرى تصوراتنا المسبقة وميولنا الخاصة بنا لتحديد ماهية هذا التركيز.

إن النقد السابق لفرضية هودغسون الكبرى عالج، كما أمل، صعوبات عميقة تثار عندما نسعى لصياغة مفاهيمية للإسلام من خلال التمييز بين الفئات ذاتية الاستدلال «للدين» و«الثقافة». وبينما تلك الحالة، التي كتب بها هودغسون في العام (1962)، قبل تحوّل استخدامه لمصطلحي «الدين» و«الثقافة»، قد أدت إلى بحث جدلي بفضل المراجعة وإعادة التكوين المستمرة لكلّ من المصطلحين، وأساساً في الخطاب العلمى للأنتروبولوجيا، ولاحقاً في مجال دراسة الدين؛ تصبح العملية أكثر نجاحاً بطريقةٍ ما في حالة «الثقافة» أكثر منها في حالة «الدين». إن المشكلات التحليلية والمفاهيمية الناجمة عن اللجوء إلى هذه التصنيفات الأولية للتفسير، والسلطة القوية التي تفرضها، لا تنتهي كما سنرى فيما يأتي.

الفصل الثالث

الدين والعلمانية، المقدس والمدنس، التمركز حول الله، التمركز حول الإنسان، الحقيقة الاجتماعية الكلية، التشابهات العائلية

من الخطأ الاعتقاد بأن الإسلام هو طريقة من طرق التدين، بل الإسلام كان، لأربعة عشر قرناً، أحد الطرق البارزة لكي يكون الإنسان إنساناً.

ويلفريد كانتويل سميث⁽¹⁾

يعد التصوّر الأكثر وضوحاً عن الإسلام -وبالتحديد الإسلام بوصفه «ديناً»- بحسب مصطلحات التحليل الأكاديمي والتحليل الدارج على السواء، على درجة كبيرة من التعقيد إن لم يكن قد تمّ تقويضه بشكل كامل؛ ذلك لأن تصنيف «الدين» قد خضع في الخطاب الأكاديمي (على مدار العقدين الأخيرين) لتحقيق وتحليل دقيقين، إلى درجة أن معنى التصنيف المتداول للدين، ومدى أهليته قد أصبح مطروحاً للمناقشة، وقد كان لذلك آثاره المهمة والمفيدة بوجه عام. ليس هدي في تكرار النقد واسع الانتشار لمصطلح «الدين» بالتفصيل هنا؛ ولكنني أريد التركيز على آثار التصوّر القائم عن الإسلام، الذي ينبع من بعض أفكاره الأساسية⁽²⁾.

(1) Wilfred Cantwell Smith, "Islamic History as a Concept," in William Cantwell Smith, *On Understanding Islam: Selected Studies*, Te Hague: Mouton, 1981, 3–25, at 12.

(2) أوجه القارئ إلى الأعمال الأساسية لهذا المسار الحيوي المهم: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993;

ما هو مهم وأساسي هنا يتمثل في العواقب المترتبة على حقيقة أنّ مصطلح، وأيضاً مفهوم، «الدين»، الذي يستخدم اليوم في لغة التحليل الحدائي، سواء من قبل الباحثين أم العامة، قد برز في خضم «حرب الأديان» الأوروبية المدمرة (1530-1630)، التي هي إحدى نتائج عصر التنوير وما بعد التنوير في أوروبا. كان يتم التعبير عن «الدين» بأنه موضوع نضال الأوروبيين اجتماعياً وفكرياً لتحرير أنفسهم من احتكار ادعاءات الحقيقة الشاملة التي قامت بها ومارسها المؤسسة الاجتماعية والسياسية والمعرفية والمادية للكنيسة المسيحية⁽¹⁾. لتحرير أنفسهم من عبودية احتكار الحقيقة

وقد تم تناول الأفكار بعمق أكبر في كتاب تيموثي فيتزجيرالد:

Timothy Fitzgerald, "A Critique of 'Religion' as a CrossCultural Category," *Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997) 91–110, Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press, 2000; Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003 (translated from *L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie*, Paris: Éditions Complexe, 1998); and the neglected articles of Joachim Mathes, "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique," *Akademika* 56 (2000) 85–105, which draws on Joachim Mathes, "Was ist anders an Anderen Religionen? Anmerkungen zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens," in Jörg Bergmann, Alois Hahn and Tomas Luckmann (editors), *Religion und Kultur*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993, 16–30. Important subsequent works include: Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions; Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, New York: Oxford University Press, 2007; and Arvind-Pal S. Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*, New York City: Columbia University Press, 2009.

(1) الدراسة التقليدية، التي توضّح قبضة النظام المعرفي المسيحي على المساحة الاجتماعية والمعرفية قبل عصر التنوير، هي:

Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*.

مترجم من النسخة الفرنسية الأصلية بقلم:

المزعومة من النظام المعرفي المسيحي، وتحرير أنفسهم من الموقع التأسيسي للعملية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهذا النظام المعرفي المسيحي، كان على ممارسي الفكر والسياسة في عصر التنوير الأوروبي أن يخلقوا لأنفسهم مساحة حقيقية اجتماعية ومعرفية جديدة ومستقلة بعيداً عن «الدين». هذا الخلق لمساحة جديدة ومستقلة، ومن ثمّ «غير دينية»، قد تحقّق عن طريق تخطيط أو -دعنا نقل- ابتكار مساحتين جديدتين ومنعزلتين لـ«دين»؛ واحدة تأسيسية وأخرى خاصة، وإقصاء «الدين» بفعالية في هاتين المساحتين الجديدتين المعزولتين. وأولاهما هي الكنيسة التي كانت موجودة بالفعل في الوجدان الأوروبي مفهوماً، وفي المجتمع الأوروبي مؤسسة، كانت متاحة بسهولة للعزل وإعادة التشكيل، ومن ثمّ أعيد تشكيلها على النحو الصحيح باعتبارها المجال المشترك الشرعي والمعزول من الدرجة الأولى للتقييد الاجتماعي والتطبيقي لما سيكون من الآن فصاعداً «الدين». والمجال الثاني الذي كان «الدين» مكلفاً به كان ولا يزال المساحة الخاصة للعقيدة الشخصية أو الإرادة الفردية والأخلاق، التي شكّلت مجالاً قانونياً للتقييد المعرفي والأخلاقي للدين. بمعنى آخر، أعيد تشكيل المساحة المخصصة للدين وتركيبها ومحتواها تنويرياً فيما يتعلق بـ«العلمانية» ليتمّ تمييزه عنها. التصنيفات الثنائية المترافقة بشكل متبادل ذات التعريف المشترك لـ«الدين\الديني» و«العلمانية» تهدف إلى ترتيب العالم ومنطقته عبر تخصيص الأشياء في أماكنها الدلالية الصحيحة كلياً (أي في الأماكن التي تنتهي إليها وفي ما تعنيه بالحق الكلي)، ومن ثمّ التقليل أو الإزالة الكلية لاحتمالات تخيل ترتيبات محلية أو كلية للحقوق والمعاني المتصاعدة من الأمثلة التي لا تقوم بتمييز ثنائية الديني-العلماني؛ حيث «العلماني» هو المساحة والمجالات التي لا ينطبق فيها النظام المعرفي لـ«ديني»، و«الديني» هو المساحة والمجالات التي لا ينطبق فيها النظام

Beatrice Gotlieb, frst published at Paris: Editions Albin Michel, 1942), Cambridge: Harvard University Press, 1982:

«كانت الديانة المسيحية هي الهواء الوحيد الذي يتنفسه المرء في أوروبا، وهو ما كان عندئذٍ المسيحية. لقد كانت الجو الذي يعيش فيه الإنسان طوال حياته... الآن لدينا الخيار في أن نصبح مسيحيين أو لا. لم يكن هناك خيار في القرن السادس عشر. كان الشخص مسيحياً في الواقع. قد تتعد أفكار الشخص عن المسيح، لكنّها كانت مجرد أفكار، دون الدعم المعيشي من الواقع... كانت تمتدّ سلسلة طويلة من الولادة حتى الممات من المراسيم، والتقاليد، والعادات والشعائر، كلّ منها مسيحية أو ذات طابع مسيحي، وقد كانت تقيد الإنسان، على الرغم من أنفه، وتأسره حتى ولو زعم الحرية» *Febvre, The Problem of Unbelief, 336*.

المعرفي للـ«علماني». هذا النظام الجديد لعالم الحقيقة، مع إعادة تشكيله وتمييزه للديني وغير الديني، قد أدمج بنجاح بوصفه مكوناً تأسيسياً محدداً للبيئة التحتية وكوزمولوجيا الغرب الحديث؛ أعني الطريقة التي يتعامل بها الغرب الحديث ويتحدث بها عن الترتيب الطبيعي لعالم يكون فيه «الديني» متميزاً بوضوح عن «غير الديني». الغرب الحديث يؤسس لنظرة عامة للمجتمع، تقيد تفكيرنا بطرق معينة وفي تصنيفات محددة، بالإضافة إلى أنها تستبعد طرقاً معينة وتصنيفات أخرى. الحديث عن «الدين» اليوم يعني القيام بشيئين في الوقت نفسه: تصور أمور على أنها «أديان» بوضعها في نموذج التجربة التاريخية للغرب المسيحي (ومن ثمّ المسيحية) بالإضافة إلى الافتراض الضروري لصلاحيّة التصنيف الثنائي «العلماني» والتحدّث بشروطه.

«تجسيد» الغرب الحديث للدين (بحسب مصطلح ويلفريد كانتويل سميث المعروف) يتمثّل في «تحويل الدين عقلياً إلى شيء، ما يؤدي تدريجياً إلى تصوّره بنيةً منظمة لها هدف»⁽¹⁾ يتطلب تعريف عناصر المكون الموضوعي التي تحدد الدين وتؤسسه. برزت العناصر التي عُرفت بوصفها مكوناً وإشارة لتصنيف الدين من حقيقة أنّ أحداث فترة عصر التنوير الغربي الحديث كانت ضد النظام المعرفي المسيحي والمؤسسة المسيحية. هناك أربعة عناصر بارزة في مقاييس الدين الثابتة: الأول: عادة ما ينظر إلى الدين بوصفه إيماناً نظرياً غير مؤكد بالغيبيات أو القوى الخارجة عن نطاق الخبرة البشرية، على عكس الملاحظة التجريبية للحقائق المؤكدة في الطبيعة، التي ندعوها «العلم». الثاني: عادة ما يُنظر إلى الدين على أنّه مرتبط بمؤسسات متخصصة، وخاصةً مؤسسة اجتماعية متخصصة، تحديداً الكنيسة، أو ما يشابهها؛ وبمؤسسة نصية محددة، تحديداً الكتاب المقدس؛ وبإنتاج مترجمين مرخصين من قبل المؤسسة -وهو القس أو من يشبهه- من خلال قراءتهم المشروعة والمؤسسة للكتاب المقدس الذي يحتوي على حقائق مؤسساتية تشريعية وتحريمية- وهي المذاهب والقواعد. الثالث: عادة ما ينظر إلى الدين معرّفاً بقيمة المقدس المتميز عن المدنس⁽²⁾. الرابع: عادةً ما ينظر إلى الدين معرّفاً بأداء أفعال ذات أساس جماعي وشخصي بحسب قوانين سلطة أعلى تمثل رمز الإيمان ومصدر التقديس، بالإضافة إلى الخضوع الشخصي والجماعي لسلطة أعلى تمثل رمزاً للإيمان ومصدراً للتقديس

(1) Smith, *The Meaning and End of Religion*, 51.

(2) انظر ما سيرد لاحقاً في هذا الفصل عن التمييز بين المقدس والمدنس.

-بالتقوى والعبادة- خاصة الأداء الطقسي للصلاة من أجل التدخل السماوي⁽¹⁾. ومن

(1) قُدمت تعريفات وأوصاف وتصنيفات عديدة للدين قام كريج مارتن بحصرها. وقد تضمنت «الدين بوصفه نظام إيمان»، «الدين بوصفه شيئاً يتعلق على وجه التحديد بالأمر الغيبية»، «الدين يتعلق بالإيمان»، «الدين فيما يتعلق بمعنى الحياة»، «الدين فيما يتعلق بالروحانية أو روحانية الشخص»، «الدين فيما يتعلق بالمؤسسات الجماعية التي تتبنى مجموعة من المعتقدات، والممارسات الطقوسية، والقواعد الاجتماعية أو الأخلاقية». انظر أيضاً الفرق بين «التعريفات أحادية الخصائص»، التي «توفر قائمة من الخصائص الضرورية والكافية أو الإعدادات الشائعة التي تحدّد شيئاً ما بوصفه جزءاً من فئة» (التي تشمل المذكور أعلاه)، و«التعريفات متعددة الخصائص» التي «على النقيض، لا تحصي قائمة من الخصائص أو المزايا التي تحدّد شيئاً بوصفه جزءاً من فئة». يعدد مارتن ثلاثة أنواع من التعريفات متعددة الخصائص: «النوع الأول من الاستخدام متعدد الخصائص لكلمة ما هو النوع الذي يوفر الخصائص الرئيسية، لكن لا يصفها بأنها ضرورية وكافية. على سبيل المثال «يعرف» ويليام ب. أليستون الدين بوصفه امتلاك بعض أو جزء من التالي: 1. الإيمان بشيء غيبي أو أكثر. 2. التمييز بين الأشياء المقدسة والمدنسة. 3. الممارسات الطقسية المركزة على هذه الأشياء. 4. الدليل الأخلاقي الذي يُعتقد بأنه تم تقريره من الإله (أو الآلهة). 5. المشاعر الدينية (الرهبة، الغموض... إلخ)، التي عادة ما تثار بسبب الأشياء المقدسة وخلال الطقوس. 6. الصلاة وأشكال التواصل الأخرى مع الإله (أو الآلهة). 7. نظرة عالمية لوجود مكان معين في الكون للاتباع. 8. ترتيب شامل بشكل أكبر أو أقل لحياة المرء بناءً على النظرة العالمية. 9. منظمة تجمع المؤمنين بشيء ما غيبي. (اقتبس مارتن هذا من William P. Alston, *Philosophy of Language*, En- (glewood Cliffs: Prentice Hall, 1964, 88)). يضيف مارتن أن «النوع الثاني من الاستخدام متعدد الخصائص لكلمة ما هو استخدام التشابه العائلي، وهي الفكرة التي قدمها لودفيغ فتنغنشتاين» (يأتي لاحقاً في هذا الفصل تعقيب على هذا). يقترح مارتن «نوعاً ثالثاً للاستخدام متعدد الخصائص لمصطلح ما، وهو ما أدعوه استخدام الحقيقة متعددة الأغراض، حيث هو «الاستخدام الذي يجمع ببساطة أشياء غير متشابهة ويضعها معاً». Craig Martin, "Delimiting Religion," *Method and Theory in the Study of Religions* 21 (2009) 157–176, at 162–166. تشكل هذه المقالة الفصل الأول من كتاب كريج مارتن، *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere* (1957) لمحنة كاليفورنيا للاستئناف التي عرضت أربعة معايير يتم الاحتكام إليها لوصف أمرٍ ما بأنه دين: (1) معتقد، لا يشير بالضرورة إلى قوى غيبية؛ (2) طائفة تتضمن اتحاداً اجتماعياً يعبر بحرية عن المعتقد؛ (3) نظاماً من الممارسات الأخلاقية التي تنتج من اتباع المعتقد؛ (4) مؤسسة داخل الطائفة مؤهلة للإشراف على «مبادئ المعتقد»، *Fellowship of Humanity v. Co. Alameda* (1957), 153 Cal. App. 2d 673, 315 P. 2d 394, cited in Massimo Introvigne, "Religion as Claim: Social and Legal Controversies," in Jan G.

نَمَّ من المسموح به لمزاعم الحقيقة للدين -وهي تلك التي تبرز من علاقة نظرية غير مؤكدة مع مجال الإيمان بالغيبيات، ومن مجال المقدس المتميز عن المدنس، ومن التواصل مع علماء نصوص الكتاب المقدس، ومن حوارات الكتاب المقدس التي تناقش تشريع وتحريم حقائق دينية، ومن الأداء الطقسي للتقوى- الأداء المشروع للعمل في المساحات المحددة للكنيسة وللوعي الشخصي الخاص بفرد مجتمع الكنيسة. بينما تصبح بقية الدائرة الفكرية الحرة مساحة عامة لما هو خارج دائرة الدين أو للعلمانية؛ حيث تسود الحقائق المعرفية الأخرى: هذه الحقائق العلمانية، بطبيعة الحال، (متعارف على أنها) غير متعلقة بالنصوص المقدسة، وغير طقوسية، وغير روحانية، وغير مقدسة، ومتصلة بالمنطق أو قابلة للتأكيد بالتجريب⁽¹⁾. باختصار، برز تصنيف «الدين» في شكل سياق وتجربة تاريخية محددة: وهي تجربة المسيحية الأوروبية وقد وضعت في حجمها الحقيقي ومركزها بفعل عصر التنوير. أصبحت المسيحية الأوروبية، بعد عصر التنوير بموقعها التأسيسي الاجتماعي والسياسي للحدثة، النموذج البدائي للتصنيف العالمي الحديث «للدين».

وهكذا، يستخدم مصطلح «الدين» عامة في اللغة الحديثة، من قبل الباحثين والعامّة على السواء، بوصفه تصنيفاً عالمياً بديهياً عملياً يشتمل على مجموعة من الظواهر المرتبطة بالإيمان بالغيبيات، أو بالإيمان بما لا يمكن تأكيده بالتجريب، أو بالأسئلة بشأن المعنى النهائي للوجود. ويعرف الدين بأنه مركب اجتماعي، ومعرفي، وتأسيسي، وتطبيقي، وطقسي، وأخلاقي مبني حول، أو ناتج عن، أو معبر عن؛ التزامات، بشأن هذه الأمور كافة. يعرف الخطاب الحديث عادة ظواهر معينة بأنها «دين»، مثل: المسيحية، والإسلام، والهندوسية، واليهودية، والكونفوشية،

Platvoet and Arie L. Molendijk (editors), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 41–72, at 45

(1) كما قال طلال أسد: «تدريجياً أضطرّ الدين إلى منح مساحة السلطة العامة إلى السلطة التأسيسية، ومن الحقيقة العامة إلى العلم الطبيعي... في هذه الحركة لدينا بنية الدين بوصفه شيئاً تاريخياً جديداً؛ مثبتاً في التجربة الشخصية، ويتم التعبير عنه في خطابات إيمانية، ومعتمداً على مؤسسات خاصة، وتتم ممارسته في وقت فراغ المرء. تؤكد بنية الدين هذه أنّها جزء مما هو غير ضروري لسياستنا، واقتصادياتنا، وعلومنا وأخلاقياتنا المشتركة». Asad, *Genealogies of Religion*, 207. وفي مكان آخر، يصف أسد «وظيفة» العلمانية بأنها «تحدد» «الأديان في مجموعها بوصفها فصائل من الإيمان (غير العقلاني)» «Reading Asad, "Reading a Modern Classic," 221

والطاوية، والبوذية، وديانة السيخ، والديانة الرومانية، والديانة المصرية... إلخ، على أساس أن تصنيف «الدين» يمكّننا من تعريف هذه الأشكال المعينة تعبيراً عن الظاهرة التاريخية العالمية نفسها. هذه الظواهر تندرج تحت المسمى نفسه، حتى لو كان الدين يحدث بطرق وأشكال مختلفة في المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر.

المشكلة الحيوية، التي تكمن في مصطلح «الدين»، على الرغم من ذلك، تتمثل في أنه ليس واضحاً على الإطلاق كيف نفرّق هذه الظواهر التي نشملها بشكل عام في تصنيف الدين -المسيحية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية، وغيرها- عن تلك الظواهر التي نعرفها بشكل عام على أنها ليست ديناً، مثل: الرأسمالية، والشيوعية، والإلحاد، والعلمانية، والديموقراطية الليبرالية، والدولة القومية، وغير ذلك. في النهاية، كل ما سبق يستند إلى الإيمان بحقائق لا يمكن تأكيدها بالتجريب، وغيبية وإن كانت تبدو منطقية مثل المساواة الطبيعية بين البشر الموضحة في هذه العبارة: «نرى هذه الحقائق جلية، أن كل البشر قد خلقوا سواسية»⁽¹⁾؛ أو بناءً على الأسواق الحرة التي تُصحح مسارها بنفسها (كما ورد في صحيفة «الإيكونوميست» التي هي مسيح دين الرأسمالية منذ عام 1843: «التجارة الحرة خير في ذاتها، وهي مثل النزاهة، والتقدير، والاستقامة، يجب أن تُحب، ويُعجب بها، وتعد شرفاً، وتُعتنق بثبات لكونها هي على الرغم من أن بقية العالم يحبون القيود والمحظورات التي تعد ضروراً، مثل الإثم والجريمة، التي يجب أن تُكره وتُبغض تحت كل الظروف في جميع الأوقات»⁽²⁾؛ أو بناءً على قيم صريحة سواء بتقدير أم تدينس الملكية الخاصة، «يمكن اختصار نظرية الشيوعية في عبارة واحدة: محو الملكية الخاصة»⁽³⁾؛ أو الممارسات الطبقية للنظام البشري الفردي والجماعي بالخضوع الذاتي إلى السلطة

(1) إعلان الاستقلال، في الكونغرس، 4 تموز/يوليو 1776. الإعلان الجماعي من ولايات أمريكا المتحدة الثلاث عشرة.

(2) مقتبس من:

Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order; Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley: University of California Press, 1987, 251.

(3) البيان الشيوعي لكارل ماركس وفريدريك إنجلز منشور في الأعمال المجمعة لكارل ماركس وفريدريك إنجلز، انظر:

Karl Marx and Friedrich Engels: Collected Works, Volume 6, New York: International Publishers, 1976, 498.

المسيطرة على هذه الحقائق القانونية-الشرعية التي دعاها روبرت وثنو «أقوى الآلهة التي نختبرها في حياتنا اليومية الدول الوطنية الحاكمة للعالم الحديث»⁽¹⁾. استثناءنا الحاسم لهذه الظواهر من تصنيف «الدين» هو بحق أحد مظاهر نجاح القيود الفكرية التي تزعم أن نظام العالم المتأثر بالنموذج الحديث لل«دين» قد فرض علينا موضوعاته الحديثة. في هذا النظام للعالم، مزاعم الحقيقة هذه التي سعى المشروع الحديث لتداولها أساساً مشروعاً للأفكار السياسية العامة-بشكل منفصل عن الأفكار الدينية الخاصة- مثل: الديمقراطية الليبرالية، والعلمانية، والرأسمالية، والشيعوية، وغيرها، لا يُنظر إليها بوصفها أدياناً من الناحية التصنيفية. وكما تجادل تيموثي فيتزجيرالد، من الدقة أن نقول: «إن ضخامة الدولة القومية والثورة الكبرى للرأسمالية نتجتا من العمليات التاريخية نفسها التي أنتجت عقل التنوير»، وهي ما ولدت مصفوفة من العلاقات المعرفية المتضمنة بشكل متبادل التي يحدّدنا بها عقل التنوير في شكل رؤية أن «عبادة رأس المال، المتخفي في شكل علم الاقتصاد، هي مثال لما اعتاد علماء الأنثروبولوجيا والمتدينون دعوته بالمذهب الروحاني-الإيمان بالتححرر المستقل لمنتجات الخيال الجماعي»⁽²⁾. بناءً على قضايا من قبيل السابق ذكرها ذهب فيتزجيرالد إلى أن فرضية «الدين» هي بمنزلة تصور أخرق للغاية؛ حيث إن ما يمكن النظر إليه بوصفه ديناً أو غير دين مشوش بدرجة كبيرة⁽³⁾... كلمة «دين»... لا تعني شيئاً مميزاً ولا توضح شيئاً. إنها بالكاد تشوه المجال»⁽⁴⁾.

أحد ردود الفعل لهذا القصور المصاحب بنية مفهوم «الدين» كان اقتراحاً اقترحه عدة باحثين يتمثل في إلغاء استخدام الكلمة داخل النطاق العلمي، مع ملاحظة أنه

(1) Wuthnow, *Meaning and Moral Order*, 264.

(2) Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, x.

وفي موضع آخر: «العلمانية في حد ذاتها هي فضاء من القيم الغيبية، لكن اختراع الدين، بوصفه مركز الغيبيات، ساهم في إخفاء هذا وتقوية الاعتقاد بأن العلمانية هي ببساطة رؤية صحيحة للعالم الواقعي بحقيقته البديهية كلياً» Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 15.

(3) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 153.

وصف ماسيمو إنتروفي الدين بأنه «قابل للمقارنة بالتعريف الأمريكي القديم المعروف للإباحية: «أعرفه حين أراه»؛ حيث إنه ليس بعيداً بالنسبة إلى تصور الأكاديمية للدين، على الأقل في مؤسستها التأسيسية». Introvigne, "Religion as Claim," 67.

(4) Fitzgerald, "A Critique of 'Religion,'" 93.

لن يترتب على ذلك شيء يتعلق بالظاهرة ذاتها؛ حيث إنّ الظاهرة التي يدّعي «الدين» التعبير عنها، يمكن التعبير عنها بشكل أدقّ بمصطلحات مثل «التقوى»، و«العبادة» و«علم الخلاص»⁽¹⁾. بدلاً من ذلك، يمكننا توسيع استخدام مصطلح «الدين» بشكل ملتزم ومتعمد لرصد ظواهر الحقيقة وتحليلها، مثل المذكورة بالأعلى، التي يشملها منطلق مصطلح الدين بالكامل، لكن تستثنى سياسات مصطلح «الدين» حالياً. أكثر محاولة بحثية شهرة لتطبيق «الدين» على (بعض) من الظواهر المذكورة بالأعلى تتمثل بصورة كبيرة في الافتراض الذي قدّمه روبرت بيلا تحت مسمى «الدين المدني» بوصفه مصطلحاً وجده أكثر ملاءمة للتعبير عن «البعد الديني لنسيج الحياة الأمريكية بأكمله، بما فيها المجال السياسي... الذي يعبر عنه بـ... مجموعة من المعتقدات، والرموز، والطقوس بالنسبة إلى الأمور المقدسة موضوعة في شكل مجموعة». أطلق بيلا على هذا «ديناً» لأنه قال: «لا يبدو أنّ هناك أي كلمة أخرى قادرة على التعبير عنه»⁽²⁾، لكن افتراضه هذا لم يكن ناجحاً، ولا أرى، بعد مضيّ ما يقرب من خمسين عاماً، حضوراً مؤسستياً منتظماً لهذا الاقتراح في دراسة القومية والدولة القومية، أو الرأسمالية، أو العلمانية، أو الديمقراطية، أو غيرها. لهذا لا يوجد ما يسمى، في الأقسام الجامعية التي تدرّس وتدرّس وتشكل مجال دراسة الدين، دراسة الدين المدني، إلى جانب دراسات المسيحية، والإسلام، والبوذية، والهندوسية، وغيرها. بالعكس، هذه الأمور تُصنّف على أنها مختلفة عن الدين؛ حيث إن الفرد يدرس «الدين والسياسة»، أو «الدين والرأسمالية»، أو «الدين والعلمانية». وعلى ضوء هذه

(1) ربما أول دعوة مماثلة من داخل الأكاديمية كانت دعوة ويلفريد كانتويل سميث: «لدى كلمة «دين» العديد من المعاني؛ من الأفضل... أن يتم إلغاؤها. المعنى الوحيد الفعال الذي يمكن نسبه إلى المصطلح هو «التقوى»، لكن بالنسبة إلى هذه الفكرة المجردة الكلية، هناك كلمات أخرى متاحة للاستخدام. بإمكاننا ربما إعادة الاعتبار في المصطلح المهم «التعبد»... بالتأكيد سيكون من الأفضل كثيراً إذا قام كل من شعر بالرغبة، من قبيل العادة، باستخدام كلمة «دين»، بالتوقف فقط ليوضح لنفسه ماذا كان يريد الإشارة بها إليه. عندما يفعل ذلك؛ أشك في أنه سيستمر في استخدامها على أية حال؛ وخاصة إذا أراد توضيحها لقارئه أو مستمعه أيضاً. أجرؤ على تخمين أن هذه الكلمات لن تختفي في الواقع من الكتابة الجادة والخطاب الدقيق في الـ 25 عاماً القادمة». Smith, *The Meaning and End of Religion*, 194–195.

(2) انظر:

Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* 96.1 (Winter 1967) 1–21, at 4, and 8.

الأعراض، لاحظت شارون صديق «نقائص مفهوم «الدين» في مهمة تصور الإسلام الحديث»؛ حيث إن «اعتبار الإسلام مجرد «دين» يهمل تحليل الجوانب السياسية، والاقتصادية، والقانونية وربما الاجتماعية للإسلام بوصفه ديناً». وأضافت أن «العائق هنا، بطبيعة الحال، لا يكمن في الإسلام، بل في التعريفات والتصورات الغربية للدين»؛ حيث إن «الإسلام... يتضمن أيضاً تكوين نظام اجتماعي، وسياسي، واقتصادي». اقترحت صديق: «في سياق تصور الإسلام الحديث، من المثير أكثر التعامل مع الإسلام بوصفه عقيدة بدلاً من التعامل مع الإسلام بوصفه ديناً»⁽¹⁾. غير أن استبعاد مصطلح «الدين»، بصفته مفهوماً غير مناسب للتعبير عن «تكوين نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي»، واستبداله بمصطلح «إيديولوجيا» يخدم فقط في تعزيز مصطلحات النمذجة المعيارية للعالم الحديث؛ حيث لا يمكن للدين الخاص، بحسب التعريف، التدخل في العلمانية العامة، مع ما ينتج عن ذلك من حال اعتماد أن يجعله، بحسب التعريف، شيئاً آخر غير الدين. ومن ثم نحن لا نستطيع هنا تحديد التشابهات المنطقية بين ظواهر الحقيقة التي ندعوها «الدين» -وظواهر الحقيقة الأخرى- مثل: القومية، والرأسمالية، والشيعوية وغيرها، التي لا ندعوها «الدين»، بلا سبب منطقي، ولكن ندعوها «إيديولوجيا» أو نصفها بأوصاف أخرى⁽²⁾.

نصف قرن قبل محاولة بيلا، اقترح أنطونيو غرامشي من زنزانته في السجن أن نتعامل مع «الدين ليس بالمعنى المذهبي، ولكن بالمعنى العلماني لوحدة الإيمان بين تصور العالم وقواعد السلوك المقابلة». ثم استطرده بالسؤال: «لماذا ندعو وحدة الإيمان هذه «ديناً» وليس «إيديولوجيا»، أو حتى «سياسة»؟»⁽³⁾. بطبيعة الحال، إذا

(1) Siddique, "Conceptualizing Contemporary Islam," 203–205.

(2) تناول تيري إيفلتون الالتباس والتعقيدات التعريفية والتاريخية لمصطلح «إيديولوجيا» جيداً في كتابه: *Ideology*, London: Verso, 1991, at 1–62. ومثالاً على الاستخدام المغرض لمصطلح «إيديولوجيا» لوصف المسلمين المعاصرين (مقارنة بالمسلمين «التقليديين»)، انظر: Joseph E. B. Lumbard, "The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World," in Joseph E. B. Lumbard (editor), *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, Bloomington: World Wisdom, 2009, 39–77.

(3) Antonio Gramsci, "The Study of Philosophy," in Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith), London: Lawrence and Wishart, 1971, 319–377, at 326.

تم تصحيح هذا التناقض في الترتيب؛ أي بدلاً من التفرقة في التصنيف بين «الدين» و«الإيديولوجيا»، أو بين «الدين» و«السياسة»، أدركنا، مع غرامشي، أن هذه النظريات تقع في التصنيف نفسه؛ فإن إعادة وضع المفاهيم وإعادة تأسيس مفهوم الدين سيقطع شوطاً طويلاً نحو تحرير تصنيف «الدين» من ضلوعه وانخراطه الراهن في المعيارية الحديثة⁽¹⁾. بالفعل يمكن إعادة التصور تلك تقديم «الدين» بوصفه تصنيفاً متيناً

هناك تشابه بارز بين وصف غرامشي للسياسة بوصفها ديناً، وتعريف كليفورد غيرتز لاحقاً للدين. «تشكل الرموز الدينية انسجاماً أساسياً بين أسلوب حياة معين ونظام غيبي معين (يكون، في الغالب، ضمنياً)، وفعل ذلك يدعم كل منهما بالسلطة المستعارة من الآخر». Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, 90

(على الرغم من أن غيرتز يؤيد التفرقة بين الدين والسياسة).

(1) بدلاً من ذلك، تعترف الأكاديمية بهذه الحقائق على أنها تصنيفات منفصلة، على سبيل المثال، «الدين والسياسة». في حين يساء فهم «الإسلام السياسي» أو «الإسلام ونوع الجنس» بوصفها موضوعات طبيعية وبدئية لبرنامج أكاديمي في دراسة الدين، لم أرَ قبلاً «الديموقراطية العلمانية»، أو «الدولة القومية»، أو «الليبرالية ونوع الجنس»، يتم تناولها على أنها دين في مناهج الجامعات التي أعرفها. عملياً، من المفهوم أنّ مصطلح «الدين المدني» يعني أنه مع وجود تشابه، إنّ «الأديان المدنية» ليست أدياناً «صحيحة»، بينما البوذية، والهندوسية والإسلام وغيرها، يُعدون كذلك (بشكل بديهي نوعاً ما). أصبح «الدين المدني»، بكلمات أخرى، تصنيفاً يؤهل موضوعه بوصفه «ديناً» باستثناءه جزئياً في الوقت نفسه. على سبيل المثال، يختتم بريان س. تيرنر مناقشة بقوله: «الأسلوب الأمريكي للحياة هو... دين منفصل ومستقل بمعتقداته، وطقوسه وقديسيه الخاصين»، بالتفرقة بين الأسلوب الأمريكي للحياة و«الممارسة والمؤسسات الدينية التي تعمل إلى جانب الولاء للعلم، واتباع طقوس يوم الاستقلال والالتزام العاطفي بأماكن مقدسة مثل مقبرة أرلينغتون الوطنية». يتحدث من ثم عن «الطقوس شبه الدينية للدين المدني»، Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications, 1991 (2nd edition), 54–55. من اللافت أن بيلا نفسه قد نبذ استخدام المصطلح في النهاية، حيث أصبح «قلقاً بشكل متزايد... من أن الموضوع بأكمله قد تعرّف في مناقشات عن التعريف بينما تم تجاهل جوهر الموضوع». Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, 2nd edition. س. كريج مارتن، الذي أتفق معه في قوله: «ما الخصائص أو التشابهات التي تجعل المسيحية والهندوسية «أدياناً»، بينما القومية الأمريكية ليست كذلك؟ لا أستطيع التفكير بأيّ منها». يعرف المشكلة بأنها تكمن في «الاستخدام الدارج لمصطلح "الدين"»، Martin, "Delimiting Religion," 166. وجهة نظري هي أن الاستخدام الدارج وتصنيف مصطلح مفهوم «الدين» هو أيضاً الاستخدام المعرفي، والأكاديمي، والمؤسساتي

وصالحاً للتحليل الإنساني والتاريخي، بدلاً مما هو عليه حالياً: وسيلة بلاغية معتادة متواطئة في تخليد النزعة الأرثوذكسية⁽¹⁾ المفاهيمية الحديثة وتجنسها وتعميمها. لا تكمن المشكلة، بطبيعة الحال، في مجرد حقيقة أنّ عملياتنا التحليلية وأوضاع التفكير مضمنة ومتورطة في الأفكار الكبرى الحديثة ومنظومتها المفاهيمية التي يعد «الدين» مكوناً دلالياً رئيساً ومبدأً تصنيفياً لها، بل تكمن المشكلة في أن استخدام «الدين» بالمنطق المقترح من غرامشي قد يؤدي تحديداً إلى انهيار البنى التأسيسية للتقسيم الحديث (الدين والعلمانية) حيث وُضع المصطلح ليمت ترسيخه وتأصيله.

لا يمكن رؤية السلطة الاجتماعية والسياسية للمفردات التأسيسية للوضع الحديث بشكل أفضل إلا في اعتناق التصنيف المعرفي والنظرية الاجتماعية لل«دين» من قبل مجتمعات لم يوجد فيها مثل هذا التصنيف قبل التعامل مع الغرب الحديث. كما جاء المشروع العسكري للإمبريالية الأوروبية الرأسمالية للاستعمار مباشرة، أو لفرض نفسها على بقية شعوب العالم، كذلك فعل نموذج المكون المفاهيمي للغرب الحديث يفرض نفسه بقوة عالمياً على غير الأوروبيين جزءاً من الشرط المادي والمعرفي للحدثة التي يخضعون لها، بما في ذلك تلك الفكرة عن الدين. لقد تم تنفيذ هذا، ليس فحسب بوساطة الممارسين الغربيين (المستشرقين) للخطاب الغربي الحديث المعمم، الذين، في تعاملهم التحليلي مع المجتمعات غير المسيحية بعد عصر التنوير، أسسوا النظرية الاجتماعية والمعرفية والثقافية لهذه المجتمعات بالمصطلحات التحليلية التي بدت منطقية للغرب الحديث، بل أيضاً بوساطة الشرقيين الذين جددوا أنفسهم بوصفهم

المسيطر لمصطلح\ مفهوم «الدين». انتقد تيموثي فيتزجيرالد الأكاديمية في تحويل «تصنيف إيديولوجي معاصر... بأنه يبدو مثل تكرار طقسي على الرغم من أنه في طبيعة الأشياء»، وفي «إنتاج أسطورة التمييز بين الدين والعلمانية بوصفها معرفة موضوعية متحققة من خلال إجراءات عقلانية محايدة»، Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 10. يظل المجال التأسيسي لدراسة الدين، كلياً، منتهاً بشكل غير كافٍ لما أخذ ماركوس دريسلر: «لا يجب أن يتحول العمل البحثي إلى أداة متسامحة لتصحيح الأنماط الدارجة للهيمنة، بل يجب أن يكون واعياً وناقداً لعمل مفاهيمه، وخاصة عندما تتعلق تلك المفاهيم بالسياسة الدارجة». Markus Dressler, "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890–1966)," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (2010) 241–260, at 255

(1) * المقصود بالنزعة الأرثوذكسية التوجه السلفي في العقيدة الذي يعتقد بوجود شكل واحد للإيمان يتوجب على الجميع اتباعه والدفاع عنه. المترجم.

حدائين بشروط الحدائة الغربية. ومن ثمّ، عُرفت مجتمعات العالم -سواء من قبل المستشرقين أم الشرقيين- على أنها تمتلك ديناً وأعيد تنظيمها تحليلياً، وسياسياً، واجتماعياً، ومعرفياً، بحسب حوار الغرب الحديث على أسس فكرته عن الدين؛ هذا على الرغم من حقيقة أن اللغات، التي تتصور فيها هذه المجتمعات نفسها تاريخياً، لا تمتلك فكرة مشابهة لفكرة دين الغرب الحديث. ثمة مثالان يتم الإحالة إليهما دائماً بوصفهما مثالين دالين على الطريقة التي نجحت من خلالها بعض دول الشرق الحديث في تبني تصور معين لمفهوم الدين وفرضه ذاتياً بصورة مختلفة عن التصورات الغربية. أحدهما هو ابتكار دولة ميحي اليابانية الحديثة بوعي ذاتي لمصطلح الدين باللغة اليابانية؛ «حيث تم استيراد مصطلح الدين، المترجم إلى بمعنى shūkyō التعاليم الطائفية، إلى اللغة اليابانية في الستينيات من القرن التاسع عشر كجزء من المعاهدات التي تضمن حقوق المقيمين الأجانب»⁽¹⁾. يرافق ذلك النظام الدستوري لقانون طائفة الشينتو-بوذية ديناً (خاصاً)، مختلفاً عن دولة الشينتو-بوذية كإيديولوجيا قومية (عام)⁽²⁾؛ وقد

(1) Sarah Tal, "A Religion Tat Was Not a Religion: Te Creation of Modern Shinto in Nineteenth-Century Japan," in Derek R. Peterson and Darren R. Walhof (editors), *Te Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2002, 100–114, at 101.

(2) خلال إصلاح ميحي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بالرغم من ذلك، تمت محاولة إعادة تشكيل الدولة والمجتمع اليابانيين حسب النموذج الأوروبي. ولأن المجتمعات الأوروبية في هذا الوقت كان لديها شيء يدعى «دين»، فقد افترض أنه يجب على المجتمع الياباني، في محاولة لـ«تحديث» نفسه، أن يمتلك شيئاً مماثلاً. تم تأسيس وزارة لتحديد الأساس «الديني» للدولة القومية اليابانية الحديثة، وتم إعلان الشنتوية بوصفها الدين الأساس لها. للقيام بهذه الوظيفة، كان يجب تأسيس الشنتوية... تحت مفهوم «الدين» المشتق من التقاليد الأوروبية المسيحية، تم إنشاء سيناريو اجتماعي وثقافي يمكن، منذئذ، تعريفه، حسب المنظور الغربي، كـ«دين» يحمل صفات مؤسسة شبيهة بالكنيسة ونمط «الانتماء» إلى هذه الكنيسة وفقاً لأشكال طبقية معينة، وحتى نزعة التوفيق بين المعتقدات syncretism التي سادت آنذاك كانت شبيهة بتلك التي ظهرت في التقاليد المسيحية الغربية... منذ تم صياغة هذا النظام «الديني» من قبل السلطة العليا، أصبح هذا النظام بمزلة الرواية «الرسمية» لل«دين» في اليابان، «وقد جاء بهذا الشكل على هوى علماء الاجتماع الغربيين الذين يجدون الآن في اليابان الكثير من مؤشرات «الدين» المألوفة لهم» Mathes, "Religion in the Social Sciences," 97–98. يلخص ماتيس هنا عمل شينجو شيمادا الرائد؛ انظر:

ürgen Straub and Shingo Shimada, "Relationale Hermeneutik im Kontext inter-

تبع ذلك، في النهاية، النظام الدستوري الذي أقرته الولايات المتحدة بعد احتلالها غير المباشر لليابان عام (1945)، الذي أطلق وصف «الدين» على جميع مساحات ومجالات وممارسات الشنتوية⁽¹⁾. المثال الآخر هو إعادة صياغة المستعمرات الهندية التي تبنت الفكر الحدائثي بوعي ذاتي لمصطلح «الدين» القادم مع المستعمر الإنجليزي ليجعلوا من كلمة دارما باللغة السنسكريتية مقابلاً له. وقد قاموا بإعادة صياغة أيضاً للهندوسية حتى ينطبق عليها تصنيف «الدين» وفقاً للمواصفات التي يدركها أسيادهم المستعمرون الأوروبيون المسيحيون، مثل النص المقدس ومذهب الخلاص، بعد أن كان تعبيراً عن حقيقة العلاقات الاجتماعية لنظام الطبقات الاجتماعية-التي كانت أساسية للمجتمع في الهند تاريخياً- لكتها غريبة بالنسبة إلى الفكرة الغربية الحديثة عن «الدين»، بصفته المكون التأسيسي الرئيس لكون المرء هندوسياً. كما أشار تيموثي فيتزجيرالد، في نقد للتعريفات البحثية النموذجية للهندوسية، إلى أن حقيقة أن «يكون المرء هندوسياً ليست راجعة إلى أنه يتبنى مذاهب أو فلسفة معينة؛ بل لأنه عضو في طبقة اجتماعية» هي، في الحوار التحليلي لمفهوم الدين الحديث، «معترف بها لكن تم تجاهلها بعدئذ»⁽²⁾.

kulturellen Verstehens: Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaft-erörtert am Beispiel 'Religion,' " *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) 449–477.

لتفصيل لاحق عن التفرقة في اليابان بين «الدين» الخاص و«الإيديولوجيا» العامة، انظر: Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 164–180.

(1) للمزيد عن تاريخ «الدين» في اليابان، انظر أيضاً:

Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868–1988*, Princeton: Princeton University Press, 1989; William P. Woodward, *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1972; and more recently, Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

(2) يستعرض فيتزجيرالد هنا دليلاً نصياً كلاسيكياً عن الهندوسية: «يعترف المحررون بمشكلة الطبقة الاجتماعية هكذا: «الهندوسي ليس هندوسياً لأنه يقبل مذاهب أو فلسفة معينة، بل لأنه عضو في طبقة اجتماعية». بالنسبة إلى المحتويات الفعلية للكتاب، إن هذا الاعتراف كان مفاجئاً. هناك أقل من ثلاث صفحات عن الطبقة الاجتماعية. جزء الطبقة الاجتماعية ليس أطول من متوسط طول الاثنيين والخمسين قسماً الأخرى، ومن ثم لديه الأهمية نفسها لأقسام، على سبيل المثال، «فلسفة الأوثوكسية، أو «دين ريج فيدا»، أو أيّ من هذه الرموز البارزة: رام موهان روي، ودباناندا سراسواتي، وسري رامكريشنا، وسوامي فيفي كاناندا،

هذا لأنه كي يصبح الدين ديناً يجب أن ينسجم إلى أقصى حدٍ ممكن مع النموذج المسيحي الأوربي لما بعد عصر التنوير الذي تَمَّت بلورته حديثاً. بكلمات أخرى، لكي يصبح ديناً، يجب أن يتمَّ إجبار الشنتو، أو الهندوسية، أو غيرهم، لرسم خريطة ذات معنى، إلى أقصى حدٍ ممكن، داخل أساسات وحدود مسيحية ما بعد عصر التنوير وعلاقتها المكانية والفكرية مع المجتمع ونظام الحكم، بدلاً من رسم خارطة داخل أساساتهم وحدودهم وعلاقاتهم المكانية والفكرية الخاصة بهم. وإذا تبين أن حدودها الخاصة متناقضة مع «الدين» وفقاً للنموذج المعياري الغربي، فإن ذلك التناقض لا يتمَّ الاعتراف به كما ينبغي، بل يتمَّ تجاهله من أجل المصلحة العليا للتقدم تحليلياً.

لقد حدث شيء شبيه بذلك مع الإسلام؛ حيث المصطلح القرآني، الذي يعرف به القرآن الإسلام ﴿الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁽¹⁾، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾⁽²⁾، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁽³⁾، تمت ترجمته بشكل نمطي، في كلِّ من المجالات البحثية والشائعة الحديثة، كـ «religion»؛ على الرغم من الإدراك المنتشر بأنَّ المفهومين غير متلائمين. كان ذلك واضحاً للغاية لـ دبليو. مونتغمري واط:

وسري أوروبندو، وديبندرانات طاغور، والمهاتما غاندي، وسارقيبالي، راذاكريشنان. عموماً، تم وصف الإيديولوجيا والطبوس لأهميتهما اللاهوتية والخلاصية، وكان خلاص روح الفرد مركزي وأساسي، والهندوسية توجد بوصفها فلسفة دينية لديها صلة عالمية، وربما صودف أنها تُمارس في الهند. مركزية الهندوسية بوصفها إيديولوجيا تنتمي إلى العلاقات الاجتماعية لمجموعة معينة أو عدد من المجموعات المعترف بها لكن تمَّ إهمالها بعدئذٍ. فعلياً كلُّ شيء كشفه علم الاجتماع عن الهندوسية قد تم تجاهله من أجل نظام معتقد خلاصي، دين عالمي يتجاوز أيَّ مجموعة اجتماعية معينة. يتمَّ تجاهل المعنى الأساسي؛ حيث يتم توحيد الدين». انظر النقاش في Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 128–155; the quotation is at 136–137. هناك نقاش ممتد عن سؤال: «هل الهندوسية دين؟»، المرحلة الأساسية التي تم تلخيصها بشكل ملائم في المختارات التي حررتها جي. إي. ليوبلين، انظر: J. E. Llewellyn, *Defining Hinduism*, New York: Routledge, 2005.

- (1) ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. سورة آل عمران: الآية 19، القرآن.
- (2) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾. سورة المائدة: الآية 3، القرآن.
- (3) ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. سورة آل عمران: الآية 85، القرآن.

«الدين عند الله الإسلام»! كلمة «دين» المترجمة تشير في اللغة العربية عموماً إلى أسلوب الحياة الكامل... الذي يتخلل النسيج الكامل للمجتمع بطريقة يعيها الإنسان. إنّه يشمل إيماناً بإله واحد، وأشكالاً للتعبد، ونظرية سياسية، وقواعد سلوك مفصلة، بل حتى موضوعات يصنفها العالم الأوربي تحت باب العناية الشخصية أو آداب السلوك⁽¹⁾.

يدرك أيّ دارس للإسلام بوضوح أنّ الإسلام ليس «ديناً» بقدر ما هو «أسلوب حياة كامل» بصفته ملاحظة اعتيادية. أرى، على الرغم من ذلك، أنها إحدى الملاحظات المألوفة التي تُقال دون التفكير في معناها أو نتائجها بالنسبة إلى المفهوم أو التحليل: إنّه، تحديداً، معترفٌ بها، لكن تمّ تجاهلها بعدئذٍ. في النهاية، إذا لم يكن الإسلام ديناً فحسب، أو لم يكن الدين إسلاماً فحسب، فلماذا ندعوه ديناً إذا كنا نبتغي وضوحاً مفاهيمياً وتحليلياً جيداً؟ وإذا لم نعتقد أن «أسلوب حياة كامل» هو مفهوم دقيق أو منتج، فلماذا لم نفكر في شيء بديل؟⁽²⁾ من وجهة نظري، عندما نفكر -نحن الحدائين- في الإسلام بوصفه «ديناً» وفقاً للمعايير الغربية، فإننا نشجع أنفسنا على التفكير، للوهلة الأولى، في الإسلام على أنّه «يفعل» ما نعرف أن الدين «يفعله» بوصفنا حدائين. ومن ثم، لا نشجع أنفسنا على التفكير في هذه الأشياء التي «يفعلها» الإسلام والتي لا توجد بالفعل في قانون الدين ونشاطاته وبرنامجه،

(1) Wat, *What Is Islam?* 3

(2) يُلاحظ إقرار واط بأنّ كلمة دين العربية مختلفة عن «دين» في توجهه المفاهيمي إلى إعادة تشكيل دين عالمي -ومن ثم المسيحية، بشكل ضمني- فيما رآه كمصطلحات «أقرب إلى تصور المسلم للدين من التصور الغربي الشائع». ومن ثمّ «قد يقال إن الدين لديه وظيفة مهمة في حياة المجتمع؛ قد يقال إنّه يمكن المجتمع من أن يصبح أكثر وعياً بنفسه وطبيعته العميقة. يفعل الدين هذا بتوفير خطة أساسية تندمج فيها جميع أنشطة المجتمع، الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية. في الأديان الأعلى، يتم التعبير عن هذه الخطة الأساسية في نظام من الأفكار، أو نظرة عالمية، قد يمكن احتواؤها في نصوص مقدسة طويلة... لمركز أو نواة نظرة عالمية يجب أن أدعوها «رؤية»... تجد عموماً أن الرؤية الإسلامية تتخلل وتعلم الحياة الكاملة للمجتمع والأفراد في العالم الإسلامي. هذا لا يعني أنّ الرؤية أو الإيمان الديني يحدد الحياة بأكملها بطبيعة الحال، لوجود عدة جوانب مستقلة نسبياً؛ لكنه يمارس سيطرة أو ضغطاً معيناً على الكل. مثل هذا التصور لوظيفة الدين هو أقرب إلى تصور المسلم للدين من التصور الغربي المعتاد». 4, Wat, *What Is Islam?*, يعيد واط، الذي كان كاهناً في الكنيسة الأسقفية الإسكتلندية التيسكانية، في ضوء فهمه للتصور الإسلامي للدين.

ومن ثمّ لا نشجع أنفسنا على تصوّر الإسلام وفقاً للنتائج والعواقب التي تترتّب على اختلافه مع الدين بالمعنى المتداول.

بدلاً من ذلك، يمكن اعتبار الإسلام بشكل ما بديلاً طبيعياً غير مسيحي يشبه التصنيف الغربي الحديث للدين. من هذا المنطلق، قد نشعر بالراحة التحليلية في العبارة التالية المقتبسة من دليل تعريفي حديث عن الإسلام:

قد يبدو الإسلام مختلفاً بصورة كبيرة أحياناً عن المسيحية، لكنّ الاختلافات بين المسيحية والإسلام تختفي عند مقارنة أيّ منهما بدين مثل الهندوسية. ليس مؤكداً لدى الباحثين حتى إذا كانت كلمة «دين» (بالمنطق الذي يفهم به الغربيون الكلمة) هي المصطلح المناسب الذي ينطبق على «الهندوسية». مشاكل التعريف هذه لا تحدث مع الإسلام⁽¹⁾.

أختلف هنا مع هذا الرأي: فمشاكل التعريف تحدث بالفعل مع الإسلام بطرق أكثر غموضاً بلا شك (ومن ثم أسهل في تجاهلها) مما هو الحال مع الهندوسية أو البوذية؛ لكن عواقب العواقب التحليلية الناتجة عن ذلك تغدو أكثر عمقاً ممّا قد يحدث مع الأديان الأخرى. تصوّر الإسلام بوصفه «ديناً» يظهر -كما تصرّح الفقرة السابقة- عندما ننظر إلى الإسلام والمسيحية بوصفهما حاملين لتصورات مشتركة في الفكرة أو المعنى، في جميع الأهداف التأسيسية الأساسية. يُعدّ الاثنان متشابهين بشكل أساسي ومختلفين فقط بشكل فرعي. لكن عندما نفترض أنّ الإسلام والمسيحية يمكن شرحهما ببعضهما طبيعياً على اعتبار أنّ كليهما يصنف بوصفه «ديناً»، ومن ثمّ يغدو من المنطقي التحدّث عن الإسلام وفقاً للنموذج المسيحي؛ فإنّ ما نفعله في الواقع هو إعطاء أولوية تحليلية لتصنيف «الدين» بحسب تأسيسه في الخبرة الأوروبية التاريخية. إنّنا نتسرّع هنا في الحكم ونصرف انتباهنا عن ما إذا كانت هناك صفات أساسية بنيوية أو جوهرية أو إجرائية تخص الإسلام تجعله مختلفاً بشكل حاسم عن المسيحية؛ مختلفاً بشكل ودرجة تبطل فائدة العمل التحليلي الذي يعتمد على تصنيف «الدين»؛ حيث إنّّه يبطل عملياً تصنيف «الدين»، بوصفه وحدة تحليل منطقية للإسلام⁽²⁾.

(1) Mark Sedgwick, *Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*, Boston: Intercultural Press, 2006, 2.

(2) «عندما يدرس الباحثون الغربيون الإسلام، على سبيل المثال، تكون هناك مقارنة ضمنية مع المسيحية. في هذه المقارنة، يتم ضم المسيحية والإسلام تحت مصطلح ثالث: الدين. تبرز

أودّ أن ألقت النظر هنا إلى إحدى المشكلات الإجرائية المهمة. فبينما من الشائع الاعتراف بأنّ دين الإسلام، على عكس دين المسيحية، ليس لديه مؤسسة كنسية، فإنّه من النادر اتباع النصيحة الخالدة لامرئ القيس، التي مؤدّاها ضرورة التوقف عند نتائج الملاحظة (بدلاً من تنحيها جانباً والمضي قدماً)، لتمييز تداعيات هذا التباين الأساسي وأثاره في البنية الاجتماعية والفعاليات الخطابية لطبيعة الكيان المعني. الكنيسة هي مؤسسة اجتماعية، ومادية، وسياسية، وثقافية يتمّ الاستثمار فيها بشكل صريح بوصفها مؤسسة لها وظيفة وأليات تحديد الحقيقة، مع تحديد المجالات المتعلقة بالحقيقة، وترسيخ شكل التعبير عن هذه الحقيقة في المجتمع. الآن: أليس من المحتمل بشكل أكبر أن يكون مجتمع الحقيقة، الذي لا يملك هذه المؤسسة التأسيسية للحقيقة المعينة بحسب تصوّره للعمليات التي تتحقّق بها الحقيقة، وتتمّ معاييرها، وتشريعها، وتحديد قيمتها وتجربتها، وتوزيعها اجتماعياً، مختلفاً للغاية عن أن يكون مشابهاً لمجتمع حقيقة آخر يملك مثل هذه المؤسسة المحددة؟ لم يحدث أبداً في التاريخ أن امتلك المسلمون مؤسسة لها كيان محدد حيث يمكن لأعضائها، من موقعهم، ممارسة حقّ احتكار تحديد الحقيقة ومعاييرها في المجتمع ككل؛ كما لم توجد في الإسلام مؤسسة، للأسباب ذاتها، كانت مهيمنة على المجال العام في لحظة تاريخية معينة ليتمرّد المجتمع عليها، ويتمّ عزلها داخل حوائطها، حيث إنّ المؤسسة هنا تمارس دوراً محدداً في مكان وزمان محدّدين. في الحقيقة، كانت إحدى أكبر المصاعب، التي واجهتها مشاريع العلمنة بوساطة دول المسلمين الحديثة، هي غياب

المشكلة لأنّ خصائص المصطلح الثالث مأخوذة من المسيحية؛ أي أن مفهوم «الدين» العالمي ظاهرياً معرف بالمصطلحات المسيحية خاصة، ما نتج عنه تصور الإسلام بتصنيفات ومفاهيم المسيحية. هذا ما يدعوه ماتيس التنصير «الخفي» للأديان الأخرى»، Syed Farid Alatas, "Con-temporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam,'" *Muslim World* 97 (2007) 508–520, at 516. وأيضاً، «الباحث المتخصص في الإسلام... قد يقضي عمراً في البحث المثمر دون أن (على الرغم من أنه قد) يتنابه القلق لحظة عما يعنيه عندما يشير إلى موضوع دراسته بال«ديني»». إلى درجة أنّ العديد من الباحثين في تقاليد معيّنة لا يدرسون الأديان بوصفها أدياناً بالتحديد... بحثهم... على الأكثر... قد يُصنّف بشكل براغماتي بوصفه تمثيلاً لـ«دراسة [العادات الإنسانية التي صودف أن يشار إليها بشكل تقليدي بديهيّاً الأديان]»، انظر:

Wouter J. Hanegraaff, "Defning Religion In Spite of History," in Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk (editors), *Te Pragmatics of Defning Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 337–378, at 337.

مؤسسة متاحة بالفعل يمكن عزل «الدين\الإسلام» داخلها، ما نتج عنه وجوب اختراع مثل هذه المؤسسة مع ظروف إعادة تكوين «الدين» ليتم تضمينه داخلها. ومن ثمّ، لم تقم الجمهورية التركية الحديثة العلمانية ذات الصيغة الأوربية باستبدال القانون الأوربي بقانون الشريعة، بل اخترعت في عام (1924) «رئاسة الشؤون الدينية»؛ إذ تقع الإدارة الجمهورية للمؤسسة الجديدة «الدين»=الإسلام التي لم يعد قانونها، بشكل حاسم لم يسبقه مثيل، جزءاً مفاهيمياً أو عملياً⁽¹⁾. أصبح النظام القانوني «العلماني» للجمهورية التركية، على وجه التحديد، فعالاً في الإنتاج القضائي لتصنيف «الدين الخاص» المقابل لـ«العلمانية العامة»: «تحدد قوانين الأمة الجديدة الجماهير بما يمكن لهم وما لا يمكن لهم أن يفعلوه بمعتقداتهم وممارساتهم الدينية»⁽²⁾. بالمثل، في حالات مجتمعات المسلمين العديدة تحت الحكم الاستعماري، إنّ إعادة التأسيس المفاهيمية، والعقلية، والاجتماعية، والسياسية، والمؤسسية «للإسلام» على أساس الثنائي الأوربي الحديث للدينية\العلمانية قد تأثرت بالتدخل البالغ في مجتمعات المسلمين المحتلة من قبل الأنظمة الأوربية الاستعمارية، ليس فقط بضوابط مثل قصر القانون الإسلامي في القضاء في مجال «قانون الأحوال الشخصية» للزواج، والميراث، وغيرها (حيث يصبح الشخصي هو المجال الحديث الشرعي للدين)، لكن أيضاً بأفعال ذات عواقب أكثر إغواءً، مثل تقسيم العلاقات التاريخية لعدة نقاشات معرفية من خلال إعادة التنظيم والتشكيل الجذري للمؤسسات التعليمية ومحتوى المناهج الدراسية. بعبارة أخرى، بإعادة التشكيل لمجالات ومؤسسات تكوين المفاهيم، بما في ذلك تقسيم المفاهيم «الدينية» و«العلمانية».

ما أعنيه هو أنّ عملية إنتاج وتأسيس الحقيقة في الجانب الأكبر من الإسلام تاريخياً وإنسانياً لم يكن مقسماً مفاهيمياً، ومنطقياً، واجتماعياً، ومكانياً؛ بالأحرى، كان موزعاً

(1) لمعرفة المزيد عن هذه المؤسسة، انظر:

İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1988–2013, 9:455–460.

(2) «من الضروري تذكر أنّ العلمانية يتم تحقيقها قبل كلّ شيء من خلال القانون»، انظر: Yildirim, "The Search for Shared Idioms: Contesting Views of Laiklik Before the Turkish Constitutional Court," in Gabriel Marranci (editor), *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, Dordrecht: Springer, 2010, 235–251, at 237.

مفاهيمياً، ومنطقياً، واجتماعياً ومكانياً بحسب قوى محرّكة يختلف عملها بشكل كبير عن عمل القوى المحركة للحقيقة المسيحية التي أنشئ التصنيف الحديث للدين وثنائية الدين-العلمانية على أساس الخبرة التاريخية لها. لقد أوضح جواشيم ماتيس هذا:

في حين أن «الدين» المسيحي يمتلك، كما يعبر عنه الظاهر اتيون الأوربيون، (Sitz im Leben) (الترجمة الحرفية لها موقعه في الحياة) في الكنيسة وفي التجمعات المسيحية المحلية: حيث يتم تنظيمه فيها، فإن موقع الإسلام في الحياة أكثر وضوحاً في الحياة اليومية، وفي الروابط الاجتماعية والثقافية التي تجمع بين الناس، وفي طرقهم للتواصل بعضهم مع بعض⁽¹⁾.

في الحقيقة، هذه الطبيعة غير المنقسمة جوهرياً والموزعة اجتماعياً للحقيقة في الإسلام تعني حرفياً أنه، عندما نطبق مثال «الدين» على الشيء «الإسلام»؛ أي عندما نجعل «الدين» عدستنا بدلاً من -لنقل- الحقيقة أو المعنى، فإننا نواجه صعوبة في تصور الإسلام لا تظهر ببساطة عند تصور المسيحية\ الدين: تحديداً، صعوبة تحديد موقع دين\ الإسلام. نعرف أين نضع الدين\ المسيحية اليوم: في الكنيسة وفي الوعي الخاص بالفرد الحديث: والأماكن الأخرى هي مجالات العلمانية. بالسعي إلى اختيار ظاهرة معينة بوصفها ديناً، والسعي إلى جعل هذه الظواهر مشتركة في الترجمة، نجد في النهاية أننا فرضنا اللغة والمعايير التأسيسية لظاهرة وتجربة تاريخية واحدة -تحديداً المسيحية واختزالها في تصنيف «الدين» في الغرب بعد عصر التنوير- على جميع الظواهر الأخرى. ربما يكون أكبر خطأ نرتكبه هو السقوط ضحية لما دعاه أرفيند-بال ماندير «فخ قابلية ترجمة مصطلح الدين»⁽²⁾. ويقول في الإصدار الأولى من (موسوعة كامبردج لتاريخ الإسلام):

(1) Mathes, "Religion in the Social Sciences," 100.

(2) أشار ماندير أيضاً إلى أن: «مفهوم الدين لا يتم التشكيك فيه أبداً؛ لأنه يتم افتراضه دائماً... في الحقيقة يتم قبول مفهوم الدين ومعناه عالمياً دون اعتراض، نتيجة طبيعية للعلاقة بين الدين ووضع المفاهيم». Mandair, *Religion and the Specter of the West*, 409, and 9. أيضاً: «وفر المخطط استيعاباً بديهياً لـ «معنى-قيمة» الثقافات من خلال مبدأ «الترجمة المعممة» -آلية لوضع الثقافات المختلفة في نظام تصنيفي للمساواة»، Arvind-Pal S. Mandair and Markus Dressler, "Modernity, Religion-Making, and the Post-Secular," in Markus Dressler and Arvind-Pal S. Mandair (editors), *Secularism and Religion-Making*, New York: Oxford University Press, 2011, 3–36, at 15

ما هو الإسلام؟ كيف يكون الإسلام مجالاً مناسباً للبحث التاريخي؟ أولاً، بطبيعة الحال، الإسلام دين، مثل المسيحية... كان الإيمان الإسلامي، مجدداً مثل المسيحية، عاملاً من عوامل التأسيس العظيم... الإسلام بالتالي... تركيب ثقافي معقد، مركز لإيمان ديني متميز، وموضوع بالضرورة في بنية حياة سياسية متواصلة⁽¹⁾.

على العكس تماماً: أولاً، الإسلام ليس ديناً كما المسيحية؛ فبغض النظر عن التشابهات السطحية، إلا أنه، في بنيته الأساسية لتصور الحقيقة وإنتاج المعنى، مختلف تماماً عن المسيحية، ليكون «الدين» بذلك فئة معطلة للتحليل العام، وذلك تحديداً لأن «الدين» يثنينا عن تقييم الحقيقة وعواقب هذه الاختلافات البنوية الأساسية. تعني حقيقة عدم وجود كنيسة في الإسلام أنه ليست هناك مؤسسة مخولة بالسلطة المعرفية لوضع إعلان عن الحقيقة الدينية في بيان ونشره كما هو للمجتمع. كما قالت وداد القاضي بوضوح: «تحمل المجتمع بأكمله عبء تفسير إرث الوحي النبوي»⁽²⁾. في حالة الإسلام، كل إعلان حقيقة أو فعل لتصور المعنى، سواء أكان فتوى شرعية (رأياً قانونياً)، أم رأياً مرتبطاً بالعقيدة (تصريحاً عقائدياً) أم بحثاً فلسفياً، أم رؤية صوفية، أم رسماً منمنماً، أم غزلاً (شعراً غرامياً)، أم رقصاً صوفياً، هو بمنزلة اجتهاد شخصي لا ينتج من مؤسسة جمعية أو طائفية، بل من فرد مسلم يجد نفسه داخل منطقة من التضاريس الواسعة ومتعددة المعاني والألحان تتألف من صخب القراء، والمتحدثين، والنقاد، والمحاورين، وجمهور المسلمين. بطبيعة الحال، بعض من هؤلاء المشاركين في هذه العملية قد يمتلك، في لحظة تاريخية محددة، سلطة سياسية أو اجتماعية تتفاوت من حيث درجتها، لكن لا أحد يملك تلك الوظيفة المعترف بها والمخصصة، الرسمية والحصرية عالمياً، التي تخوله المصادقة على «دينية» رأي معين دون رأي آخر. حتى الفتوى التي يطرحها مفتي الدولة (في الحالات التي يوجد فيها مفتي دولة) ليست لديها سلطة معرفية أكبر - بشكل منفصل عن السلطة السياسية - من الفتوى التي يطرحها مفتي غير تابع للدولة: السلطة الإضافية التي يملكها مفتي الدولة هي السلطة السياسية والتنفيذية للدولة:

(1) Holt, "Introduction," xi-xii.

(2) Wadad al-Qadi, "The Conceptual Foundation of Cultural Diversity in Pre-Modern Islamic Civilization," in Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (editors), *Cultural Diversity and Islam*, Lanham: University Press of America, 2003, 85-106, at 106.

يشير حاييم جريبر، بخصوص الطريقة التي عوملت بها فتاوى شيخ الإسلام العثماني من الفقهاء اللاحقين: «لا يتم قبول سلطة شيخ الإسلام لمجرد أنه شيخ إسلام. في كثير من الأحيان يُرفض رأيه، وهذا لا يتم بصورة استثنائية»⁽¹⁾. بالمثل، إن نوع البيان العقائدي ليس له أي سلطة تأسيسية ومؤسسية ضمنية في مجتمعات المسلمين. على عكس المسيحية، حيث تصدر كل كنيسة (كاثوليكية أو بروتستانتية) بياناً عقائدياً يجب أن يقرّ به الفرد لكي يصبح عضواً في الطائفة الكنسية، أمّا في حالة الإسلام فليست هناك آلية تأسيسية (مثل مجلس كنيسة) تعتمد أي بيان مماثل ليكون شرطاً صحيحاً غير قابل للإلغاء، وأحد متطلبات العضوية المؤسسية؛ بدلاً من ذلك، إن سلطة البيان تتوقف على الفعل الفردي للتأييد والانتماء من قبل الشخص الذي يستقبل البيان للشخص الذي أصدر البيان. فعل التأييد هذا يجعل الفرد منضماً إلى المجتمع الأكبر للمجال الذي يُعدّ البيان جزءاً وتفسيراً له، ومن ثمّ يضمه إلى مفردات معرفية، وأخلاقية، وجمالية مجتمع هذا المجال⁽²⁾. حتى المذهب الشرعي هو أشبه بكيان قانوني أكثر من كونه مؤسسة يتم الانتماء إليها: ليست لديها مقرات مؤسسية مادية أو مكانية أو مسؤولون يتقاضون رواتب؛ بياناتها لا يتم تشكيلها في مجلس مسجد أو مجتمع مدرسي، وسلطتها التطبيقية متوقفة بالكامل على رغبة الدولة والمجتمع في السير عليها؛ أي تبني المذهب.

الأثار المترتبة على ترجمة كلمة دين في العربية (dīn) إلى «دين» في الإنجليزية (Religion)، في قدرتنا على إدراك الموضوع الذي تتخذه الحقيقة في الإسلام وتصوره، من الممكن إدراكها بوضوح في الصعوبات التي نواجهها عندما نتعرض لتلك العلاقة

(1) Haim Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600–1840*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 62.

(2) أشار نورمان كالدر إلى نقطة مماثلة: «لا نستطيع العثور على طائفة مسلمة واحدة (أو سنية) يتفق عليها جميع المسلمين. هناك غالباً مئات الطوائف الإسلامية... مؤلفة من علماء مختلفين. الطوائف الكبيرة هي التي تبرز في تقليد شرعي من خلال الاقتناع المذهبي غير الرسمي وهي بذلك تختلف للغاية عن الإجراءات الرسمية للتنظيم الهرمي للكاتوليكية الرومانية»:

Norman Calder, "The Limits of Islamic Orthodoxy," in Farhad Daftary (editor), *Intellectual Traditions in Islam*, London: I. B. Tauris, 2000, 66–86, 68.

ولمعرفة مدى اختلاف الإسلام من حيث الهوية المؤسسية والانتماء المؤسسي عن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية، انظر البحث المهم الذي قدمه غارسلاف بليكان:

Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, New Haven: Yale University Press, 2003.

التي تربط بين الدنيا والدين. يخبرنا لويس جاردت في مادة «الدين» داخل (الموسوعة الإسلامية):

الدين هو مجموعة التشريعات الصادرة عن الله، التي يجب على الفرد الخضوع لها... ومن ثم... من وجهة نظر الشخص الذي يجب عليه إنجاز الواجب... يجب أن تترجم كلمة دين العربية إلى «دين»؛ هذا هو المعنى الأكثر انتشاراً واعتياداً. ليس هناك شك في وجاهة هذه الترجمة. لكن المفهوم الذي تعبّر عنه كلمة دين العربية لا يتفق بالضرورة مع المفهوم التقليدي لمصطلح «دين»، خاصة بسبب الروابط الدلالية للكلمات. مصطلح (Religion) يعني ما يربط الإنسان بالله؛ بينما كلمة دين هي الواجبات التي يفرضها الله على «مخلوقاته العاقلة» (أصحاب العقول كما يقول الجرجاني). الآن أول هذه الواجبات هو الخضوع لله وتسليم النفس له. بما أنّ الدلالة الاشتقاقية للإسلام هي «تسليم النفس (لله)»، تظهر العبارة القرآنية معناها الكامل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

كلمة دين مختلفة عن كلمة ملة ومذهب، ومضادة لكلمة دنيا. قد تكون أقرب ترجمة لها هي العلاقة التي تنظم الجانب الروحاني بالديني. كلمة دين: هي مجال التشريعات الإلهية التي تتضمن أفعال التعبد وكل شيء متعلق بالحياة الروحانية؛ كلمة دنيا: هي مجال الحياة المادية... الدين والدنيا متضادان لا شك فيهما... لكن التوجه التقليدي الغالب [بين المسلمين] هو إخضاع الدنيا للدين، لجعل هذا «العالم الأدنى» بشكل ما متضمناً في «مجال الدين»⁽¹⁾.

من الصعب وصف الفقرة السابقة بأي شيء غير أنّها محيرة. إذا كان «المفهوم الذي تعبّر عنه كلمة دين العربية لا يتفق بالضرورة مع المفهوم التقليدي لمصطلح «دين» بالحروف اللاتينية، بسبب الروابط الدلالية للكلمات خاصة»، فلماذا نقول عن ترجمة كلمة دين العربية إلى مصطلح دين بالحروف اللاتينية إنه «ليس هناك شك بشأن وجاهة هذه الترجمة»؟ ثانياً، إذا كانت كلمة دين العربية تُصنف فتوياً على أنّها مضادة للدنيا بالمنطق الذي يجعل الروحانية مضادة للمادية، فإذاً ماذا يعني جعل الدنيا «خاضعة» للدين؟ عندما تخضع الدنيا «المادية» للدين «الروحاني»

(1) L. Gardet, "Dīn," in B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (editors), *Te Encyclopaedia of Islam (New Edition). Volume II*, Leiden: E. J. Brill, 1965, 293–296, at 293 and 295.

المتفوق، أتبقي «مادية» أم تتحول إلى «روحانية»؟ إذا كانت المادية قد امتلأت بالروحانية فهل لا تزال على هذا النحو مضادة للروحانية؟ يوفر جاردت في مكان آخر جزءاً من محاولته الإجابة عن هذا السؤال:

الإسلام، في أكثر معانيه عمقاً، دين ودولة، ومحاولة تقسيمه بطريقة متعنتة إلى أقسام منفصلة لا يعبر عن حقيقته التاريخية. في الدول الإسلامية، لم ينفصل العلم ولا الأدب الدنيوي ولا الفن عن الدين بالشكل الذي تمّ مع فروع معينة للإنسانية الحديثة في أوروبا. لقد تأثرت بالقيم المسلمة... يمكن القول بأنها تنتمي إلى الإسلام مجتمعاً، مدينةً دنيويةً، دون أن ترتبط، مع ذلك، بمجال الدين⁽¹⁾.

إذاً، «الحقيقة التاريخية» هي أن الإسلام «في أكثر معانيه عمقاً دين ودولة» كلمة دولة هنا تستخدم فعلياً بديلاً لدنيا في الفقرة السابقة) إلى درجة أنّ «محاولة تقسيمه بطريقة متعنتة للغاية إلى أقسام منفصلة لا يعبر عن حقيقته التاريخية»، وأن وسائل التعبير الذاتي للمسلمين (العلم، والأدب الدنيوي، والفن) بشكل ما «متأثرة بقيم المسلمين» بوصفها «تنتمي إلى الإسلام»، لكن «الإسلام فقط مجتمعاً» (ملة، أمة)، «دون أن ترتبط، مع ذلك، بمجال الدين». إذاً، حتى يكتمل تصور الإسلام بشكل دقيق، يجب أن نحافظ على خصوصية «مجال الدين»، والسماح مع ذلك لقيم ذلك المجال بأن «تؤثر» في العلم، والأدب الدنيوي، والفن الذي يمارسه الأشخاص الذين ينتمون إلى هذا الدين، ولهذا يجب أن نحافظ على استقلال هذه الوسائط التعبيرية الصادرة عن مسلمين متأثرين بالقيم الإسلامية عن الدين نفسه. إذا كان هذا أقرب شيء لتمثيل تحليلي للجمع بين الأمر ونقيضه، فهذا لأن جاردت يناضل بشكل جريء لتصوير علاقة الدين والدنيا التفاعلية بالمصطلحات المفاهيمية للعلاقة بين «الدين» في مقابل «الدنيوية»، ويصر على الفصل بين الدين والدنيا تحليلياً، حتى عندما يأبى الدين والدنيا إلا أن يأتيا بشكل فعال معاً ليمثلاً الإسلام. ببساطة، تفضيل الفصل بين الدين والدنيا -الذي يبرز مباشرة من استخدام مصطلح «دين» وروابطه الثنائية- بدلاً من التركيز على كيفية ارتباط الدين والدنيا في الإسلام الذي لا يفيدنا في الحصول على وضوح تحليلي أو مفاهيمي بشأن الإسلام.

أيضاً، إذا اعتبرنا الإسلام «ديناً»، وال«دين» هو الدين كما ينطق بالعربية (dīn)،

(1) Gardet, "Religion and Culture," 601.

ومن ثمَّ نعتبر الدين «التشريعات الصادرة عن الله، ويجب على الفرد الخضوع لها»، فعندئذٍ، على الرغم من حصولنا على مفهوم واضح وبسيط، فإننا لم نساعد أنفسنا على الإطلاق على فهم الأسئلة المتنوعة التي برزت في الفصل الأول؛ حيث المسلمون في تصرفهم بوصفهم مسلمين؛ أي تصرفهم بمصطلحات الوعي الذاتي للإسلام، ينخرطون في تشكيلة واسعة من تشريعات وتعليمات كونهم مسلمين (أي: إسلامهم) التي لا يمكن ترويضها أو منطقتها ببوصلة «التشريعات»⁽¹⁾. يتذكر المرء هنا وصف إي. إم فورستر المعروف للنشيد القومي البريطاني بأنه «سلسلة من الأوامر الفجة من الرب»⁽²⁾: تصور الإسلام بمصطلحات المعجم لكلمة دين العربية هو فعلياً تصور الإسلام بوصفه سلسلة من الأوامر الفجة للرب [هكذا] منا، وهو ببساطة لا يفي بمهمة تصور المجال الممتد والمبتكر للتعبير الإنساني والتاريخي عن الإسلام.

يشير ويليام أرنال وروسيل مكوتشيون إلى أنه مع «تصنيف الدين» وعلاقته بسلسلة من التصنيفات والمجالات المنطقية الأخرى؛ حيث «ينقسم ويترتب بشأنه بعض الأشخاص، ومن ثمَّ يدركون عوالمهم»؛ لذا «نفكر نحن -الحدائثيين- بعالمنا الخاص ونتصرف به بمنطقية»⁽³⁾. السؤال هو ما إذا كان «تصنيف الدين وعلاقته بسلسلة من التصنيفات والمجالات المنطقية الأخرى» يساعدنا على فهم كيف ينقسم المسلمون (ما قبل الحدائثيين وأو الحدائثيون) ويتراتبون ويعرفون عوالمهم، وكيف يفكر ويتصرف المسلمون في عوالمهم بمنطقية؛ أو إذا كان «الدين» «عائقاً للفهم المشترك بين الثقافات (متضمناً الفهم المشترك بين الدنيويات)»⁽⁴⁾. ما أعنيه هو أننا عندما نتصور الإسلام «ديناً» فإننا نضع زوجاً من العدسات التي تجعلنا نرتب ونقيم

(1) قد يكون من المفيد في طرحنا هذا العودة إلى ما قاله أمين ساجو، تصور الإسلام ديناً = دين = تكاليف من الله «يحقق... أخلاقيات تم تعريفها بالفعل بوصفها مجموعة من القوانين المقدسة... حيث يتم اختزال المنطق والإرادة الإنسانية إلى مجرد الالتزام بأفعال الطاعة» انظر: Aryn Sajoo, "Public Ethics," in Andrew Rippin (editor), *The Islamic World*, London: Routledge, 2008, 591–609, at 591.

(2) E. M. Forster, *A Passage to India*, London: E. Arnold, 1924, 26; viz.,

بمعنى: «فليحفظ الله ملكتنا الكريمة! فلتعش ملكتنا النبيلة حياةً طويلة! فليحفظ الله الملكة!»... إلخ.

(3) William E. Arnal and Russell T. McCutcheon, *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of "Religion,"* New York: Oxford University Press, 2013, 11 and 16.

(4) Arnal and McCutcheon, *The Sacred Is the Profane*, 30.

الشيء الذي نتناوله بالمصطلحات الأساسية للفصل التصنيفي من خلال الأسئلة الآتية: هل س هو الدين ومن ثمّ إسلام، أم هل س هو علمانية ومن ثمّ ليس إسلاماً؟ هل س مقدّس ومن ثمّ إسلام، أم هل س مدنّس ومن ثمّ ليس إسلاماً؟ هل س نص مقدّس ومن ثمّ إسلام، أم هل س نص غير مقدّس ومن ثمّ ليس إسلاماً؟ هل س حواژّ إلزامي\شرعي، مثل العقيدة والقانون، ومن ثمّ إسلام، أم هل س حواژّ غير إلزامي\شرعي، مثل شعر الحب أو شعر النبذ، ومن ثمّ ليس إسلاماً؟ هل س تعبدي ومن ثمّ إسلام، أم هل س غير تعبدي ومن ثمّ ليس إسلاماً؟ هذه المجموعة من الأسئلة -وهي الأسئلة الناتجة عن المفهوم الثنائي لل«دين\علمانية» حتماً- والالتزامات التصنيفية المتضمنة هنا لا تساعدنا ببساطة على تصوّر الإسلام. هل شعر حافظ الشيرازي ديني أم علماني، أهو مقدّس أم مدنّس، أهو نص مقدّس أم نص غير مقدّس؟ أم هل هو، في السؤالين، كلاهما؟ أم هل هو، في السؤالين، ليس أيّاً منهما؟ كوب نبذ جيهانجير أمرّ مقدّس أم علماني أم كلاهما، أم هو ليس أيّهما؟ بفرض أنّ الفلسفة تعمل وتبني على سلطة العقل في تأسيس الحقيقة (مصدر الحقيقة المحدد لتصنيف «العلمانية» الحديث) فضلاً عن الوحي (مصدر الحقيقة المحدد لتصنيف «دين» الحديث)، نحن، من ثمّ، غير مجبرين على فهم الفلسفة مجالاً علمانياً، ومن ثمّ ليس دينياً إسلامياً (كما ينبغي)، مع الاعتذار لابن سينا (الذي قد يرى السؤال غير منطقي على أيّة حال في حالته المعرفية المتحررة قبل ما يقارب ألفي عام من اختراع ثنائية الديني-العلماني)؟ عندما يتم تطبيق هذه الأسئلة على المشاكل التي طرحت في الفصل الأول، فإنّ هذه الأسئلة وافتراضها المفاهيمي للديني\العلماني لا تقودنا إلى شيء، أو بالأحرى تقودنا إلى طريق مسدود تحليلياً ومفاهيمياً. إنّ الإسلام هو، لا شك، «تركيبة ثقافية مركبة». لكن إذا اعتمدنا على الافتراض المفاهيمي بأنّ الإسلام تركيبة ثقافية مركبة «مثل المسيحية»، فعندئذٍ نحن ننظر بشكل مشوه إليه عبر منظار خاطئ.

الإسلام هو اسم للظاهرة الإنسانية والتاريخية، التي من خلالها ووفقاً لها يتمّ تصور وتوزيع الحقيقة والمعنى بطرق معينة لا يتم إدراكها أو تحديدها بشكل صحيح من قبل مفهوم الدين، بشكله الحالي، المكون للتجربة التاريخية لعلاقة الأوربيين بالمسيحية والمتضمن فيها. عندما نتصور الإسلام ديناً ندخل حتماً في ترتيب مفاهيمي في تصنيف للأفكار والأفعال والأشياء- يفترض عمومية ثنائية الديني-العلماني

الغربية الحديثة. ببساطة، تبني تصنيف «الدين»، الذي يفترض عولته بطريقة خاطئة، يورطنا في تصنيف العلمانية الذي يفترض عولته بطريقة خاطئة. بكلمات أخرى، يتم تمكيننا وتقييدنا، في الوقت نفسه، من رؤية وتقييم ومنطقة الأشياء بالتركيز على ما تفترض عدساتنا ولغتنا أنه خصائصها التأسيسية والمكانية البارزة، حتى عندما تكون هذه الخصائص ليست الخصائص البارزة وقد أخطأنا في تحديدها. من الصعب مقاومة هذه العادة المعرفية. حيث اعتدنا على التقسيمات المتداولة لما هو ديني وعلماني، فإننا نلجأ إليها بوصفها مفاهيم تفسيرية بدئية، ونفصل تلقائياً بين ما نعتقد أنه مجال أو أفعال دينية وعلمانية، على الرغم من عدم وجود دليل تاريخي على فعل المسلمين أنفسهم لما نقوم به.

على سبيل المثال، عندما شرع لين غودمان في دراسته التمهيدية عما أطلق عليه «الإنسانية الإسلامية» (ظاهرة تاريخية تعاطف معها بشدة، لكنه رأى أنها قد انقرضت بشكل كبير) في تقديم «إسلام آخر، متسامح، تعددي، متحرر من الضغائن القومية وادعاءات النصر، روحاني بلا قهر... إسلام يتطلع إليه الكثير من المسلمين، ولم يسمع به البعض على الإطلاق... حيث يتواصل المسلمون وغير المسلمين مع بضع مواد وأفكار متعلقة بعملية التحول وإعادة الاكتشاف»⁽¹⁾. وقد شرح غودمان تصويره لل«إنسانية الإسلامية» تحت عنوان «المقدس والعلماني» (عنوان الفصل الأول من كتابه). وفي هذا السياق يصف مشروعه بأنه:

تقويم لبعض المفاهيم المتنوعة على نحو واسع والمعبرة عن القيم المقدسة والعلمانية، التي تتشابك مع، وتدعم وتغذي، بعضها بعضاً، وفي بعض الأحيان تقتبس وتسطو على بعضها، وأحياناً تسعى لقمع بعضها بعضاً، لكنها مع ذلك لا تنجح على نحو تام. لا تعد العلمانية ولا الثيوقراطية بمنزلة «إجابة» للمسلمين... في الحقيقة، إحدى نتائج بحثنا هي أنّ هذين المتضادين ظاهرياً، مثل العديد من الأطراف المستقطبة، يتقاطعان، وغالباً ما يترافقان بشكل خفي. يمكن أن تعد العلمانية نوعاً من الدين... ويمكن للثيوقراطية أن تكون علمانية بشدة في أهدافها وطرقها... التوازن هو ما يجب السعي نحوه⁽²⁾.

(1) Goodman, *Islamic Humanism*, 23; for Goodman's view on the lack of Islamic humanism today, see 119–121.

(2) Goodman, *Islamic Humanism*, 28.

التوحيد يجد دلالة لجميع الأشياء... تعبيراً عن الإبداع الإلهي-رضا الرب، أو ربما سخطة. أما الوثنية... فإنها تجعل قيمها فريدة ومستقلة بعضها عن بعض، إلى حدّ ما. لكنّ القيم المستقلة قد تتناقض، وغالباً ما تفعل. في مخطط أسطوري، يكتسب التناقض تعريفاً، ويُرى التناقض بشكل كبير بوصفه تعارضاً... إذا تم الحفاظ على القيم المستقلة... يصبح التناقض قيمة في حدّ ذاتها، ومن ثمّ يأتي العنف. تصبح الأصولية علامة على الأصالة. وتغدو التراجيديا أرقى الفنون؛ والمفارقة هي الفلسفة الأكثر عمقاً... تشارك العلمانية في هذا مع الوثنية: حيث تقيّمها للقيم يكون تقييماً لطبيعتها لأنّها لا يتم تضمينها في جوهرها. ومن ثمّ قد تبدو القيم المتعدّدة والمختلفة للعلمانية، حتى ولو كانت جيّدة في طبيعتها، مضلّلة بالنسبة إلى الشخص الموحد. يتمّ تقدير قيم متنوعة، في لحظتها: اللطف، السعادة، المتعة، الأناقة، الانضباط، الشرف، الرياضة، الإغراء، الانتقام، البراعة، الاستعراض، الشهرة، النماذج الجمالية الأخرى... ومع ذلك من خلال مفارقة التوحيد أو ضلال العلمانية؛ يبدو أنّ الأديان التوحيدية تقتات على منافسها، وتسعى لأن يكون لها مساعها العلمانية المستقلة. حيث إن إهمال القضايا العلمانية أو تجاهلها يمنحها هوية عدوانية. بينما محاولة وضعها في تسلسل قيمى هرمي شامل يمكن أن يمنحها شرعية قانونية. إنه لتوازن مريب⁽¹⁾.

التباس رئيس للمسلم المثقف؛ حيث إن ثقافة هذا الرجل أو المرأة، سواء أكانت عربية أم أفريقية أم صينية أم ملاوية، غير ممتدة الصلة مع الإسلام. لكنّها أيضاً ليست قابلة للفصل عن مطالب الإسلام... يسعى المسلمون المخلصون لتضمين عبادة الله في حياة لا يتم تجريدتها وفقاً لمعايير إنسانية كاملة. لكن يختلف الأفراد فيما يعتقدونه مثمراً أو قاحلاً. العلمانية هي الجزيرة أو القارة التي تعيش فيها مثل هذه الأرواح، على الأقل لبعض الوقت. وكتلة هذه الأرض، كبيرة كانت أو صغيرة، ليست مغمورة بالكامل على الإطلاق. بالنسبة إلى الإسلام، مثل أيّ دين، فهو يؤوي لحظاته وأماكنه الدنيوية. حيث ينمي الأمور الدنيوية المعادية لمطالبه، لكن في الوقت نفسه تتكافل معه... يصبح الإسلام أسلوب حياة يؤثّر في كل ثقافة مرتبطة بالقرآن واللغة العربية. في المدنية العالمية الراهنة، تجد المجتمعات والأفراد خيمها ومظلاتها الخاصة، وترفق المقدس والعلمانية في أوضاع متنوعة من التعايش، بعضها مبتكر بشكل معقد، والآخر وقتي أو عشوائي، بعضها

(1) Goodman, *Islamic Humanism*, 32–33.

متناسق والآخر مضطرب أو غير مستقر، بعضها تمت صناعته أو ابتكاره والآخر فقير أو قاسٍ أو ساخط. من يعش في الكثير من هذه الملاجئ يجد أنه يختبر فيها شيئاً من أفضل ما في هذا العالم دون أن يحرم من تذوق ما يليه⁽¹⁾.

يواصل غودمان هنا على أساس التناقضات المفترضة للتصنيفات العالمية للدين\المقدس والعلمانية. أولاً، يفترض أنّ كلّ الأديان التوحيدية متشابهة بشكل أساسي في تحديدها للوجود، بلا سبب واضح إلا لأنها توحيدية ولكونها أدياناً. لا يتم الأخذ بالتصور القائل إنّ هناك شيئاً ما في المسار التاريخي والإنساني للإسلام يفرق بشكل أساسي بين شروطه للالتزام بـ«أمر ما وتحديدها، والشروط التي تنتج بها الأديان التوحيدية الأخرى وتؤسس (ظاهرياً) لتصنيفات المقدس والمدنس. بدلاً من ذلك، يتم افتراض التصور التصنيفية لفصل مساحات الديني\المقدس والعلماني على أنّها مفهوم عالمي مستقر بصورة بديهية: حيث القيمة العلمانية «لا يتم تضمينها في جوهر ما»، ومن ثمّ تصبح القيمة المقدسة\الدينية هي التي يتم تضمينها بشدة.

إن العلامة المميزة للقيم العلمانية تتمثل، وفقاً لغودمان، في استقلالها بعضها عن بعض، ما يفضي بها إلى التناقض والوقوع في المفارقات. أما الصفة المميزة للقيم الدينية فتبدو، نتيجةً، على النقيض من ذلك: الاعتمادية (على الجوهر) والملاءمة. اهتمامات العلمانية جمالية: اللطف، السعادة، المتعة، الأنافة، الانضباط، الشرف، الرياضة، الإغراء، الانتقام، البراعة، الاستعراض، الشهرة؛ هذه الاهتمامات يتم تقديمها على أنّها منافسة للدين، ومن ثمّ، عندما يسعى المسلم نحو هذه القيم، فإنّه يغادر مجال الإسلام (الصحيح) ويدخل إلى المجال «العلماني» العالمي. تظهر الإنسانية الإسلامية عندئذٍ بوصفها محاولة من قبل المتدينين لتدجين العلمانية داخل «هرم قيمى تسلسلي شامل». تكمن الصعوبة للمسلمين في عدم القدرة على التوفيق بين العنصرين، في إمكانية الدين على قبول العلمانية: «التوازن المريك»؛ ذلك «التوتر القائم بين التوحيد والعلمانية»⁽²⁾. إنه الارتباك الذي يقود، كما يبدو، إلى «الالتباس الرئيس للمسلم المثقف»؛ حيث تتأثر ثقافته بالإسلام (لاحظ الصورة المماثلة للمقياس المنزلق أو اختبار عبور النظر الذي ذكر في مناقشة هودغسون، أعلاه)، ومع ذلك هي ليست متكافئة الامتداد مع الإسلام، الذي يسعى «لتضمين

(1) Goodman, *Islamic Humanism*, 81.

(2) Goodman, *Islamic Humanism*, 49.

عبادة الله في حياة لا يتم تجريدتها وفقاً لمعايير إنسانية خالصة». إنه ملاذ لـ«حياة لا يتم تجريدتها وفقاً لمعايير إنسانية خالصة» إنه الجزيرة العلمانية، التي لا يتم غمرها بالكامل أبداً في المحيط (غير الإنساني ضمناً) للدين الإسلام (أو خلافاً لذلك هو المظلات التي تستظل بها العلمانية في الخيمة الواسعة للإسلام). نتيجة لهذا، تنتهي فكرة غودمان عن الإنسانية الإسلامية إلى أن تكون محاولة غير متكاملة تخص جزءاً محدوداً من المسلمين الذين بمقدورهم إدماج العلمانية داخل أو مع الدين؛ إنها محاولة، في النهاية، تترك هؤلاء المسلمين معزولين، في أسوأ الأحوال، أو مصطافين، في أحسن الأحوال، على جزر العلمانية. إذا كانت الإنسانية الإسلامية قد انقرضت، كما يعتقد غودمان، فمن المفترض أن يكون ذلك بسبب محاولة الجمع بين النقيضين، الدينية والعلمانية، ففي حين أنهما قد يترافقان في السر، فإنه لا يمكن ضمّهما في التوازن الاجتماعي-ربما، يجب أن يعيشا منفصلين في توازن التمييز العنصري للحقيقة المتأثر بالحدثة.

تكمن المشكلة في أنّ اعتماد غودمان السابق لتصور ثنائية الدين-العلمانية ينتهي، إلى حدّ كبير، بإضعاف مشروعه التمهيدي من البداية. عندما يتم تصور أنّ الإسلام، بوصفه ديناً توحيدياً، بحسب تعريف غودمان، منفصل عن الديني، ومتضمن في الجوهر- بدلاً من، فلنقل، نوع من التفاوض الديني مع الجوهر؛ حيث يتم تعريفه بالضرورة بقيم واضحة وغير متناقضة. في مخطط غودمان، التناقض هي صفة تأسيسية إيجابية فقط للعلمانية؛ حيث الطبيعة غير المرتبطة بالجوهر للقيم تعني أنّ «التباين يصبح قيمة في ذاته». وهكذا، ففي حين يستعرض غودمان في تقريره العميق المفعم بالحيوية جوانب شديدة الأهمية داخل الخطابات الإسلامية، حتى ما يقارب نهاية القرن الثاني عشر، ويرصد قدراً كبيراً من التناقض بوصفه حقيقة تاريخية، فإنه ليس واضحاً بالضبط ما الدور الذي قام به هذا التناقض، من الناحية الإيجابية، في بنية الإسلام مع زعمه أن التناقض\التباين هو في الأصل قيمة علمانية.

وجهة نظري، مع ذلك، هي أننا لكي نتصور الإسلام بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية يجب علينا العثور على طرق -استناداً إلى الأمثلة المتنوعة التي طُرحت في الفصل الأول- لتصور التناقض\التعارض كأحد مقومات الإسلام، وليس مجرد عرض لاشتباك الإسلام الجدلي مع العلمانية. لقد ظهر جلياً من الفصل الأول أنّ وصف غودمان، بعكس ما هو متوقع وعلى نحو واضح، للعلمانية-«التناقض يصبح

قيمة في ذاته... والمفارقة هي الفلسفة الأكثر عمقاً-« يلائم غالباً بجدارة الخطابات المعبرة ذاتياً لأهم الأعمال الأدبية لمسلمي المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال (كما ستم مناقشته لاحقاً في الفصل السادس). ليس من المنطقي أن نصنّف، بوصفه علمانية؛ أي منفصلاً عن الإسلام بوصفه ديناً، التعبير التاريخي المهيمن عن تواصل المسلمين وتعبيرهم عن ذاتهم؛ حيث يصير الالتباس، والتضارب، والتعارض، والتناقض مآزق تحريرية وشرعية يتم اختبارها وعيشها بوصفها جزءاً حيويّاً من أن تكون مسلماً (جزءاً من الإسلام) وليست مآزق شرعية ومنفرة يختبرها المرء منفياً منعزلاً في الجزيرة الصحراوية. فقط التصور الذي لا يصف بوضوح، بل يضع في الاعتبار من الناحية المفاهيمية الحضور الحي للالتباس، والتضارب، والتعارض، والتناقض في صميم التجربة الإنسانية والتاريخية للإسلام، يمكنه تفسير الأسئلة التي طُرحت في الفصل الأول (تصوّر يضع في الاعتبار أيضاً النزعة المساوية، وهي موضوع مهم مميز للإسلام الشيعي). ولا يمكن قبول هذه التصورات في ظل السيطرة المفاهيمية لثنائية الديني\العلمي؛ حيث تصبح «الإنسانية الإسلامية» لا شيء أكثر من محاولة ممارسي ديانة معينة خلق مساحة لما هو خارج عن دائرة الدين: «الأدب.. تقليد الأدب الإنساني. كان عماد ثقافة علمانية أعلى»⁽¹⁾. إنما ما يعوض ويعيد الاعتبار إلى الإسلام في مفهوم «الإنسانية الإسلامية» لغودمان ليس الإسلام في ذاته، بل المحاولة الجديرة من قبل بعض المسلمين لدمج العلمانية داخل تصوراتهم: في هذه الحالة، وجود العلمانية هو ما يبرز إنسانية «الإنسانية الإسلامية». ليس واضحاً هنا ما هي القيمة البناءة التي تضيفها صفة «الإسلامية» إلى المعادلة على الإطلاق.

يستند افتراض غودمان، بشأن القسمة الثنائية المقدس\العلمانية، الذي يتشابه مع ثنائية هودغسون الدين\الثقافة، إلى تصوّر مفاده أنّ الدين والعلمانية تصنيفان محددان أو معرفان في ذاتهما. ومن ثم، هو ينص على أنّ اللطف، والسعادة، والمتعة، والأناقة، والانضباط، والشرف، والرياضة، والإغراء، والانتقام، والبراعة، والاستعراض، والشهرة، و«النماذج الجمالية الأخرى»، هي شروط وقيم علمانية بشكل أصيل في حالتها الفطرية. وتأثير هذا، مجدداً، هو حثنا عندما ننظر إلى مجتمع من المسلمين على رؤية هذه النماذج الجمالية مبدئياً؛ بمعنى آخر، في لحظتها ومعناها الأوليين، بوصفها نماذج علمانية. لكن هل هذا المنحى يعد، في الواقع، أفضل منظور

(1) Goodman, *Islamic Humanism*, 108.

يمكنه التركيز على تأسيس هذه القيم ومدلولاتها عندما يتم حشدها داخل مجتمع المسلمين؟ أقترح أنّ النماذج الجمالية، التي يؤسسها معجم غودمان، ويصنفها ويحددها بوصفها نماذج «علمانية» بدهية وأصلية، بدلاً من كونها «دينية» بدهية وأصلية، هي في الواقع قد تأسست بوساطة المسلمين أنفسهم بشكل مختلف للغاية في المعنى والقيمة، بحيث لا تستطيع ثنائية الديني\ العلماني مساعدتنا ببساطة على فهمها. بوصفه مثلاً ملموساً لحالة من الحالات التي لا تساعد تصنيفات مثل العلمانية والدينية بوضوح في تفسير عملية المعنى التي يتبناها معجم ومصطلحات مجتمع المسلمين، سأعرض عليكم الشروط الاجتماعية والأخلاقية والكونية لحالة من حالات ارتداء الأزياء معروفة بـ«الكاجليكا» أو «القبة الملتوية».

في المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال، كان يعني ارتداء الفرد لقبته بشكل مستقيم إعلانه أنّه يوافق ويخضع للمجال المجتمعي، وخاصة ما يتعلق بالأعراف والتقاليد والذوق العام؛ بينما ارتداء الفرد لقبته بطريقة معوجة كان بمنزلة إعلان منه، يفهمه المجتمع عن وعي، بأنّه لا يبالي بأن يتمّ تصنيفه على أنه موافق على المظهر الإلزامي المتعلق بالأخلاقيات المجتمعية والذوق العام؛ هذا التصنيف ينسحب على مرتدي القبة نفسه؛ حيث يتم النظر إليه على أنه شخص خليع (بطبيعة الحال، لن نجد باحثاً قانونياً يرتدي قبعة بزواوية غير منضبطة). على وجه التحديد، كانت «موضة» ارتداء القبة بشكل معوج مصاحبة لأنصار مذهب العشق؛ إذ تدل القبة المعوجة على شخص يتخذ مظهره في المجتمع شكلاً «أنيقاً» أو «متأنقاً»، ويُعدّ ذلك علامة على انفتاحه على «متع» «مغامرة» «الإغواء» بالجمال (الإشارة الأرضية للعالم الإلهي)، وهو جزء لا يتجزأ من تجربة الحب. من وجهة نظر الأخلاقية الشرعية، فإن الكاجليكا كان يُنظر إليها على أنها نوع من الخلاعة، أي تشير إلى الأشخاص الذين كانوا يرتدون معاطف مطرزة بالورود، وبشرون النبذ، وينغمسون في علاقات عاطفية متهورة: على هذا النحو كان ارتداء القبة بطريقة معوجة تصرفاً اجتماعياً فيه نوع من «التبجح»؛ حيث يدل على سلوك سيئ لشخص يتصرف بطريقة سيئة السمعة (الشهرة) ويطعن في «شرفه» عبر الانغماس في «المتعة» بدلاً من «الانضباط» والخضوع للتقاليد والأعراف. بالإضافة إلى ذلك، من وجهة نظر أصحاب الكاجليكا أنفسهم تدل القبة المعوجة أيضاً على جنوح صاحبها نحو المخاطرة بالتجارب الذاتية في مواجهة الحقيقة الإلهية (يسعى أن يظهر على أنه صاحب شأن محفوف بالمخاطر)؛ وقد كان ذلك إعلاناً عن أنّ المرء

لديه طريقة مختلفة لصنع المعنى وإضفاء القيمة بصرف النظر عما وصفه رجال الشريعة: أسلوب خلق المعنى الذي يقع تحديداً في النماذج الجمالية.

ربما كان أكثر تعبير معروف عن الكاجليكاها أو القبعة المعوجة بوصفها قيمة ومعنى إسلامياً في المجتمع، تلك القصة التي تمت إعادة روايتها كثيراً عن السجال الذي دار على طرف النهر بين اثنين من أشهر وأكثر الشخصيات الإسلامية احتراماً في جنوب آسيا: راعي دلهي، سيد نظام الدين أولياء (الذي لا يزال ضريحه إلى اليوم أحد أهم الأماكن المقدسة للمسلمين في الهند)، وتابعه الشاعر والموسيقي أمير خسرو، الذي يُعدّ مؤسس الأنماط الموسيقية التي يمارسها مسلمو شمال الهند (إلى جانب كونه أحد الشعراء الفارسيين الذين ظهرت دواوينهم في كلّ من أعمال الأدب المغولي والعثماني)⁽¹⁾، والذي كتب بإسراف عن النبذ وعن المفاتن الساحرة لكل من الفتيان والفتيات الهندوس والأتراك.

في يوم ما، وضع سيد نظام الدين أولياء قبعته على جانب رأسه، وكان جالساً على شرفة بجانب نهر جومنا يشاهد مشهد الطقوس الهندوسية والتعبّد [عبادة]. عندئذٍ، ظهر أمير خسرو. التفت إليه الشيخ وقال: «هل تلاحظ هذا التجمع [جماعة]؟»، وتلا شطر البيت:

لكل الناس: طريقه، دينه، قبلته!

وجه أمير، دون تردد، وبكل احترام كلامه للشيخ بالشرط المكمل:

لقد وجهت قبلي في طريق القبعة المعوجة!⁽²⁾

(1) تمتلك مكتبة السلطان العثماني بايزيد الثاني (1447-1512) ما لا يقل عن 28 نسخة من أعمال أمير خسرو؛ انظر الفهرس الذي سجل في 1502 بواسطة:

Amīr Khusrāw; see the catalogue compiled in 1502 by Khidr b. 'Umar al- 'Āṭūfī, *Da-far al-kutub* [=Catalogue of the Library of Sultan Bāyezid II], MS Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Keleti Gyűjtement, Török F. 59, 238–239.

(2) المقطع الشعري المكون من شطرين المعروف هو:

har qawm rā-st rāhī dīnī o qiblah-gāhī / mā qiblah rāst kardīm bar samt-i kaj-kulāhī
المشار إليهما في:

Nūr-ud-Dīn Muḥammad Jahāngīr, *Tūzuk-i Jahāngīrī* (edited by Muḥammad Hāshim), Tehran: Bunyād-i Farhang-i Irān, 1980, 97.

هنا، القديس الصوفي المتدين، الذي يعني لقبه، حرفياً، «نظام الدين»⁽¹⁾، وجده صديقه، الشاعر والموسيقي، منغمساً في لهوٍ لا يتوقعه المرء منه: كان يشاهد الهندوس المخلصين (ذكوراً وإناثاً) وهم يستحمون في النهر في مشهد كان يبدو اعتيادياً في شبه القارة الهندية، وفكرة جنسيّة معتادة في أدب المسلمين عن شبه القارة. كما لو كان يجهز نفسه بشكل ملائم لهذا الجزء الصغير الجنسي من استراق النظر الأنثروبولوجي، وضع «نظام الدين» قبعته بشكل معوج. ومن ثمّ وجه نفسه لتأمل مشهد الاستحمام الهندوسي، مشهد كان الملتزم المترمّ لتبغض النظر عنه بالتأكيد خشية الذنب⁽²⁾. اندفع نظام الدين للتعبير عن إيمانه بأنّ جميع الناس

قارن ترجمة

Alexander Rogers and Henry Beveridge, *Te Tūzuk-i Jahāngīrī, or Memoirs of Jahāngīr, from the First to the Twelfth Year of His Reign*, London: Royal Asiatic Society, 1909, 109; and of Wheeler M. Tackston, *Te Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, (translated, edited, and annotated by Wheeler M. Tackston), New York: Oxford University Press, 1999, 109.

يوجد في الشطر الأول تأثر واضح بالآية القرآنية من سورة المائدة الآية 48 ﴿لِكُنْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

(1) نظام الدين كان يلقب بـ(الشرفي)؛ بينما كان محمد الاسم الذي سماه به والده؛ انظر:

Khalīq Ahmad Nizami, *Te Life and Times of Shaikh Nizam-ud-Din Auliya*, New Delhi: Oxford University Press, 2007 (new edition), 198–201 (Appendix 1).

(2) يحكي رحالة مسلم من الشرق الأوسط من القرن السابع عشر في الهند، كيف «ينزل الهندوس إلى النهر، رجالاً ونساءً، مختلطين دون أيّ ملابس أو إحساس بالخجل... بينما يجلس الآلاف من مختلصي النظر، والثرثارين، والساعين وراء المتعة والصعاليك على ضفة النهر يشاهدون المنظر بجوارحهم كافة... وتدرجياً، في خضم الإثارة واللهو، ينزلق زمام الإسلام من أيادهم، ويقعون في حبال الهندوسية. ليس مفاجئاً أن تنزلق أقدام المسلمين، من أعاجيب هذه الأشكال وسحر هذه الأجسام والجمال الباهر لهذه الطلعات الرقيقة، ليتحطم الزجاج الرقيق لشرفهم على الصخور». يروي محمود بتفصيل شديد قصة متعة محلية في باتنة عن فتاة (تدعى ديسو) كانت تستحم في نهر الجانج جاذبة حشوداً كبيرة (يقدر الرقم بثلاثين ألفاً!) إلى درجة أنّه شخصياً (على الرغم من افتراضنا أنّه ليس متلصصاً، أو ثرثاراً، أو ساعياً وراء المتعة أو صعلوكاً) لم يستطع رؤيتها إلا من مكان مرتفع على سقف بيت؛ انظر:

Maḥmūd b. Amīr Walī Balkhī, *Te Baḥr ul-Asrār: Travelogue of South Asia* (introduced, edited, and annotated by Riazul Islam), Karachi: Institute of Central and West Asian Studies, University of Karachi, 1980, 15, and 24–25. Attention is drawn

لديهم طريقتهم الخاص، ودينهم الخاص، وقبلتهم الخاصة (اتجاه الصلاة). وكانت استجابة أمير خسرو للافتتاحية الشعرية لنظام الدين «لقد وجهت قبلي في طريق القبعة المعوجة» هي آية للتناقض وللعب؛ لكن النقطة الجلية هي أنّه يؤسس القبعة المعوجة ديناً وقبلة؛ وهذا، بحسب المصطلحات الأساسية للإسلام، هو الذي يعبر عن توجه أشخاص نحو الحقيقة الإلهية، وأنه يفعل هذا بوصفه مسلماً - القبعة المعوجة هي دين وقبلة أمير خسرو؛ إنه بيان عن خسرو بوصفه مسلماً. لا ينشر خسرو بياناً «علمانياً» أو «مدنساً»، ولا يقول إن اتجاه الصلاة لقبليته يأخذه - على خلاف الهندوس الذين يسبحون - خارج الإسلام؛ بدلاً من ذلك، بتأسيسه للقبعة المعوجة بحسب الإسلام، فإنّ أمير خسرو يؤسس الإسلام بشروط القبعة المعوجة⁽¹⁾.

هذا المقطع الشعري في التأليف كان قد فهمه المسلمون الآخرون على أنه يتضمن معنى عن الإسلام من البدئية إلى درجة أنّه أصبح عنصراً مشهوراً في مؤلفات المغنين الصوفيين عن القوالي، أو «القول الانفعالي»، وهو الاسم الذي أطلق في شبه القارة الهندية على الغناء المنتشي للشعر الصوفي الذي يهدف إلى وضع مستمعيه في تجربة

to these passages in Richard Foltz, "Two Seventeenth-Century Central Asian Travellers to Mughal India," *Journal of the Royal Asiatic Society* (3rd series) 6 (1996) 367– 377, at 370 and 374.

قارن ترجمة فولتز؛ في ترجمتي حاولت إعادة إنتاج بعض من بلاغة الأصل.

(1) ربما يكون من المفيد مثال موسع على عمليّة ما دعاه غريغوري ستاريت تطبيقاً لمفهوم بورديو عن «الهابيتوس الجسدية»، التي تشير إلى «الميثولوجيا السياسية... التي تتحوّل إلى سلوك دائم، سلوك مستمر للوقوف والتحدث ومن ثمّ الشعور والتفكير»، (Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 93–94) - «هابيتوس التفسير»، التي يعني بها عملية نشطة للتفسير المجسد في مجال الشخص المسلم. «بالنسبة إلى المسلمين، الذين لديهم عادة نفاذ إلى المعاهد المثقفة، الهابيتوس واضحة دائماً بدرجة ما... واضحة أكثر من المعاني الضمنية للهابيتوس، ومن ثمّ توسطه واستخداماته العامة... يجب أن نولي العلاقة بين الطبيعة الجسدية والمجال انتباهاً خاصاً... إذا كانت الطبيعة الجسدية مفهوماً مفيداً بالنسبة إلى الطقوس الإسلامية، فهي... مسألة اختيار تعبيرات جسدية داخل الحدود الاجتماعية» (Gregory Starret, "The Hexis of Interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School," *American Ethnologist* 22 (1995) 953–965, 969–953. at 953 and 964). كما هو موضح بالأعلى، على الرغم من ذلك، إن الكاجليكاها (kajkulāhi) تعبّر أكثر بكثير من مجرد الحدود الاجتماعية: إنّها تعبر عن طبيعة الإسلام نفسه.

سماعية للحقيقة القدسية الخالصة⁽¹⁾. نسخة الرواية التي ذكرت بالأعلى مأخوذة من مذكرات إمبراطور المغول جهانجير، الذي يحكي أنّ المقطع الشعري كان لازمة في القوالي التي كان يتغنى بها في مجلسه. عندما سأل جهانجير، الذي عرف نفسه على كأس نبذته بأنه «عالم الإشارات الحقيقي والاستعاري!»، عن تفسير «حقيقة هذا المقطع الشعري» لم يكدر رجلاً من رجال حاشيته ينتهي من شرح الكلمات القائلة: «في اتجاه القبعة المعوجة، حتى سقط ميتاً في المكان. يتساءل المرء عمّا إذا كانت حقيقة الكاجليكاها هي ما قضت عليه!»⁽²⁾.

الدلالة المتواصلة للكاجليكاها⁽³⁾، بالنسبة إلى المسلمين في جنوب آسيا الحديث، تمّ تلخيصه بطريقة بارعة في البيان المنشور العام (1952) لشاعر اللغة الأردية الأكثر شهرة في فترة ما قبل الانقسام، الماركسي الحاصل على جائزة لينين للأدب، فايز أحمد فايز، في المقطع الشعري المكون من شطرين:

بأنفاس حياتنا في زقاق العاطفة المتأججة التي لا تهدأ

تعيش فينا ثوب الشيخ الطويل، عباءة النبيل الإسباني، تاج الملك!

تعيش فينا سنة المنصور وقيس!

بفضلنا يدوم ارتداء القمصان المنقوشة والقبعات المعوجة!⁽⁴⁾

(1) للمزيد عن القوالي انظر ريجولا بوركهارت قريشي، الموسيقى الصوفية للهند وباكستان: الصوت والسياق والمعنى في القوالي، أوكسفورد، نشر جامعة أوكسفورد، 1995.

(2) Jahāngīr, *Tūzuk-i Jahāngīr*, 97.

هذه الحادثة هي تشريع كبير لإعلان ديليو. في. كوين خاصة: «من بين كلّ طرق التناقض، ربّما الأكثر جاذبية هي قدرتهم في المناسبات ليصبحوا أقلّ عبثاً بكثير مما يبدو». W. V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966, 20.

(3) من أجل معالجة للوعي الشائع المعني بأشكال الملابس في المجتمع التاريخي للمسلمين. انظر: Soheila Amirsoleimani, "Clothing in the Early Ghaznavid Courts: Hierarchy and Mystification," *Studia Iranica* 32 (2003) 213–242.

(4) *hamārē dam sē hay kū'ē junūn mēn ab bhī khajil / 'abā'-ē shaykh o qabā-ē amīr o tāj-e shahī // hamīn sē sunnat-i Manšūr o Qays zindah hay / hamīn sē bāqī hay gul-dāmanī o kajkulāhī*, Fayz Aḥmad Fayz, *Dasht-i Šabā*, 38, in Fayz, *Nuskhah-hā'e Vafā*, at 138 (compare the translation of Kiernan, *Poems by Faiz*, 159).

ينشر فايز هنا، في زقاق عاطفة الحب (وهو أحد الأعمال الغزلية المهمة لمجتمعات من البلقان إلى البنغال الكلمة الأردية\الفارسية\التركية غزل، الزقاق الذي يقيم فيه المحبون)، نمط الملابس المميز لمذهبه في مقابل القضاة ورجال الدولة؛ حيث يتخذ هو (وقراؤه) مسلكاً مختلفاً. الكلمة التي يستخدمها فايز هي السنة؛ أي «العادة» أو «القانون»، وهي المصطلح العربي المستخدم، بطبيعة الحال، للتعبير عن السنة النبوية، القوانين الإلزامية التي تأسست على أساس ممارسات الرسول محمد، وهي مقدره بشكل كبير عموماً كما وصفت في نصوص الحديث، وأساساً للعمود الرئيس الثاني للشريعة؛ طريق منصور الحلاج (أنا الله!)، وطريق العاشق الأول في العالم الإسلامي قيس، مجنون ليلى (الذي سنتحدث عنه بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس). وضع المرء لقبعته بشكل معوج (وارتداؤه قميصاً مطرراً بالورود) ليس شيئاً قليل الأهمية، فهو بمنزلة إصدار إعلان تفسيري لتصوّر المرء عن الإسلام، وما يعني كونك مسلماً: إنه إعلان لفكرة معيارية بديلة للإسلام يتم التعبير عنها بطريقة معيارية بديلة لأسلوب الحياة (المذهب، السنة)؛ وهي أيضاً دليل من خلال الزي يتحدّث به الفرد الفاعل الاجتماعي ويمثّل كلّ النماذج والشروط الجمالية للطف، والسعادة، والمتعة، والأناقة، والانضباط، والشرف، والرياضة، والإغراء، والانتقام، والبراعة، والاستعراض، والشهرة (سيجد القارئ كل هذا في المقطعين الشعريين السابقين). على نحو مماثل قدّم أحد النماذج الرائدة لمذهب العشق الصوفي المذكور سابقاً، روزبهان البقلي، حين حكى عن رؤية رآها «رأيت الله في شكل تركي بقبعة حريرية معوجة»⁽¹⁾ القبعة المعوجة هي تصميم أزياء وتصوّر كوني في الوقت ذاته.

لم أستخدم حتى هذه اللحظة مصطلح «مدنس» في عرضي لنقد غودمان؛ لأنّ غودمان نفسه اختار حذف المصطلح والتحدث عن الثنائي بوصفه «المقدس» في مقابل «العلماني» بدلاً من المقدس في مقابل المدنس، لكن من أجل جميع الأغراض العملية المتعلقة بالمعنى والدلالة؛ حيث يتم استخدام كلمتي «علماني» و«مدنس» بشكل تبادلي داخل المجال الأكاديمي والمجال العام عند الاستشهاد بثنائية الدين\

(1) «أمسكت بحافة عباءته وقلت: «بحق وحدانيتك! في أي صورة تظهر فيها، وأي شكل تظهر فيه ذاتك لعين المحبين، سأتعرف عليك من ورائه (az tu mahjüb na-khwāham shud)». أشار إليه Riter, *The Ocean of the Soul*, 462، في نص من عمل لم ينشر بعد ولم أره، Dōst-i Muḥammad b. Nawrūz al-Akhsītākī; *Silsilat al-šiddiqīn wa anīs al-āshiqīn*

المقدس في مقابل العلمانية\المدنس. في الحقيقة، كان التمييز الثنائي للمقدس والمدنس أساسياً بالتأكيد للتأسيس الحديث لتصنيف الدين. لقد صدر التعريف المشهور للدين، بطبيعة الحال، على أساس تناقض «المقدس» و«المدنس» من قبل إميل دوركايم في العام (1912) (الدين هو نظام موحد للمعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أو لنقل تمييز للأشياء وتحريمها)⁽¹⁾. تنص الموسوعة البريطانية «بريطانیکا» على الآتي: «الخصائص العامة المعترف بها في المقدس... من قبل الأفراد والجماعات المشاركين: إنه منفصل عن المجال العام (المدنس)؛ إنه يعبر عن القيمة الكلية النهائية للحياة ومعناها؛ وهو الحقيقة الأبدية، التي تم الإقرار بها من قبل أن تُعرف والتي يتم إدراكها بشكل مختلف عن الطريقة التي يتم بها إدراك الأشياء المعروفة»⁽²⁾. بعد دوركايم، تمت الاستفاضة لاحقاً في تمييز المقدس عن المدنس بوساطة رودولف أوتو في فكرة المقدس (1917-1923)،⁽³⁾ وبوساطة روجيه كايوا الذي يبدأ كتابه (الإنسان والمقدس) (1939-1959) بعبارة: «بشكل رئيس، بالنسبة إلى المقدس بشكل عام الشيء الوحيد الذي يمكن أن نزعمه بنوع من اليقين متضمّن في تعريف المصطلح نفسه هو أنه مقابل للمدنس... هذان العالمان، المقدس والمدنس معرفان بصرامة نسبة بعضهما إلى بعض فقط. هما متعارضان ومتضادان. لا جدوى من محاولة القضاء على هذا التناقض. هذا التعارض يبدو فكرةً بديهيةً حقاً. فثمة اختلافات حاسمة تفصل المقدس عن المدنس. وتجعل أي لقاء بينهما

(1) النص المحدّد هو في الأصل:

Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (translated and with an Introduction by Karen E. Fields), New York: Free Press, 1995, 44
إلى الإنجليزية في كتاب: Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, London: G. Allen and Unwin, 1915. يستمر النص: «- المعتقدات والممارسات التي تنتظم في مجتمع أخلاقي واحد يدعى كنيسة، حيث جميع من ينتمون إليها يلتزمون بها».

(2) Frederick Streng, "Sacred (Religion)," www.britannica.com/topic/sacred (viewed on 1 October, 2014).

(3) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Natural* (originally published as Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt und Granier, 1917).

مميّتاً...»⁽¹⁾. في مجال «دراسة الدين» الأكاديمي بعد الحرب العالمية الثانية، في كتاب مرسيا إلياد المتداول على نطاق واسع، (المقدس والمدنس: طبيعة الدين)، يتحدث عن «الهوة التي تفصل بين نوعي الخبرة-المقدسة والمدنسة» وهو يشير بوضوح إلى أن «الإنسان يصبح واعياً بالمقدس لأنه يتجسد ويظهر كشيء مختلف تماماً عن المدنس»⁽²⁾. الآن، كما رأينا، ثمة صعوبة كبيرة في أن نصنف الكاجليكاك اعتماداً على «الهوة التي تفصل نوعي الخبرة»؛ حيث تبدو كأنها تنتمي إلى العالمين المقدس/الديني (دين، قبلة، مذهب، سنة) والمدنس/العلماني: اللطف، السعادة، المتعة، الأناقة، الانضباط، الشرف، الرياضة، الإغراء، الانتقام، البراعة، الاستعراض، الشهرة. يبدو، بالأحرى، أننا، مقابل تمييز دوركايم بين المقدس والمدنس، سنكون أقرب إلى الحالة التي اقترحها إدوارد إيفانز برينشارد، التي مؤداها «أنّ "المقدس" و"المدنس" ... متقاربان إلى درجة عدم إمكانية الفصل بينهما»⁽³⁾ لكن إيفانز برينشارد كان يتحدث عن «الدين البدائي» بينما ما نحن بصدد هنا أبعد ما يكون عن وصف «البدائي».

وبالفعل، إن التمييز القاطع بين المقدس والمدنس أمر مرتبك إلى حدّ ما في تصنيفات الخطاب الإسلامي، سواء بسبب الحضور المحدود لمفهوم «المقدس» في اللغات الرئيسية للمسلمين، أم لعدم وجود مفهوم أصيل يحدد طبيعة «المدنس». يذكر سامر عكاش كيف أن «مترجمي أعمال إلياد إلى العربية يجدون صعوبة في إيجاد... ذلك المقابل النهائي لمفهوم المدنس، الذي هو شديد المراوغة...» وقد تم استخدام كلمة العادي (al-'ādī) الذي يقصد به «الأشياء الطبيعية» مردافاً لل«مدنس»، والمقصود الأشياء التي تعرف بالطريقة الطبيعية المتعارف عليها، والتي تشكل حساً جمعياً لدى أفراد المجتمع كما ورد في (الموسوعة البريطانية). وأحياناً يتم استخدام «نجاسة أو إدانة» مرادفاً للكلمة. غير أن هذين المعنيين لا يشكلان

(1) Roger Caillois, *Man and the Sacred*, Glencoe: Free Press of Glencoe, 1959, 15, 19–20, 22 (originally published as Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris: Leroux, 1939).

(2) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt Brace, 1959, at 10 and 14. Eliade was also the editor-in-chief of the sixteen-volume foundational reference work of the academic field of Study of Religion: *The Encyclopedia of Religion* (edited by Mircea Eliade), New York, Macmillan, 1987.

(3) Edward Evan Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1965, 65.

قطبية مع المقدس الذي يمكن تتبعه في أدب اللغة العربية قبل العصور الحديثة⁽¹⁾. الأساس العربي ثلاثي الحروف (ق-د-س)، الذي يترجم طبيعياً بوصفه «مقدساً» أو «إلهياً» معرف في القواميس العربية القديمة أساساً (ن-ز-ه)، الذي يعني «النقاء»، أو الأساس (ب-ر-ك) المعبر عن «نعمة». الاسم القرآني الإلهي القدوس معرف بـ«الطاهر»، «المنزه عن العيوب» أو «المبارك»⁽²⁾. ليس فحسب الأساس (ق-د-س) لا يرتبط تلقائياً بأي مقابل له في المعنى، بل أيضاً الكلمات المستمدة منه مثل قدس وقدس وقداسة، نادراً ما تُستخدم في الخطاب التاريخي للمسلمين⁽³⁾. الأساس العربي (ح-ر-م)، الذي يوحي بالحصانة والتحریم الذي منه تسمى أنحاء الكعبة بالحرام، كونها مكاناً مادياً محصناً متميزاً، وفيها بعض الأفعال محرمة (الحاج للكعبة يلتزم بحالة الإحرام- حالة من النقاء يبطلها ارتكاب بعض الأفعال) لا يوجد له بالمثل مقابل مباشر. لا توجد كلمة تعبر عن مساحة غير الحرام: لا يوجد مدنس، أو «المكان المقابل لمكان التعمد». باختصار التفرقة المعبرة عن نفسها المشهورة بين المقدس والمدنس، الذي كان أساسياً لبناء التصنيف المعاصر للـ«دين»، ليس مكوناً من مكونات الخطاب الإسلامي على نحو مشابه. لا جدوى من محاولة تطبيق مفهوم قائم بصورة مباشرة على التمييز بينه وبين مفهوم مقابل له ما دامت لن تفي بالغرض الفكري والتحليلي من ورائها، الذي يتمثل هنا في تشكيل تمييز واضح ومباشر بالنسبة إلى ظاهرتي المقدس والمدنس. لا نستطيع، إذاً، الوصول إلى تمييز قطعي في الإسلام بين العلماني/ المدنس من جهة، والديني/ المقدس من جهة أخرى؛ فيجب علينا أن نقبل أن اقتصاد المعنى هذا يستعمل نوعاً مختلفاً من القيمة ونوعاً مختلفاً من التداول، ومن ثم يجب محاولة التفكيك في تداول المعنى في هذا الاقتصاد بشكل مختلف⁽⁴⁾.

(1) Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*, Albany: State University of New York Press, 2005, 164.

(2) كما هو الحال في القاموس الضخم لرحالة القرن الثامن عشر المذكور في المتن، سيد محمد مرتضى الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس* (تحرير محمود محمد الطناحي)، وزارة الإرشاد والأبناء، الكويت، 1965-2001، 16:357. يعتمد تاج العروس بصورة رئيسة على القواميس السابقة التي ترجع إلى نحو ألف عام ماضية.

(3) أبرز ثلاث حالات يظهرون جميعاً في هذا الكتاب (الروح القدوس، وحديث قدسي، وبيت المقدس وهو القدس).

(4) يقول سامر عكاش: «أكبر تحدّي تشكّله التقاليد الإسلامية لثنائيات أوتو وإياد المتقابلة يتمثل في عدم وجود هذه الثنائيات المتقابلة في الإسلام... هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه لا يوجد

عندما ننظم العالم بحسب ثنائية المقدس\الديني في مقابل العلماني\غير الديني، فإن هذا لا يساعدنا في -بل يعرقلنا بفعالية- إدراك الطرق المركزية التي يتصور بها المسلمون ماهية كونهم مسلمين وفهمها. وهي طريقة أخرى لقول إن كلاً من الوعي الذاتي والتخيل التاريخي لماهية المسلم ليس مثل «هذا التخيل... الشكل الحديث للوعي الذاتي النقدي والمرتبط به... منهج التفكير النقدي» الذي «يتأسس على فكرة الوعي الذاتي المنقسم»⁽¹⁾؛ قسمة ثنائية لموضوع الوعي الذاتي الديني والعلماني. لتحقيق هذا نحتاج إلى مفهوم يتيح لنا رؤية تأسيس ظاهرة مثل الكاجليكاك دون

في الأدبيات الإسلامية القديمة تصورات عن المقدس... لكن فهم وتأسيس «المقدس» في حد ذاته كان مختلفاً. من المؤكد أن «المقدس»، دون أن يقابله المدنس، مختلف عن «المقدس» في حضور المدنس»، -Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, 164-165.. السؤال هو ما إذا كان من الممكن إعادة تصور مصطلح متضمن في ثنائية مثل هذه ليس معتمداً في معناه على مقابلته بالآخر. في وضعه الحالي، خصوصية مفهوم «المقدس» بوصفه مؤسساً لـ«الدين\الديني» بشكل تمييزي عن اللاديني\غير الديني، تم نقدها ورفضها بشكل مطرد على مدى العشرين سنة الماضية. على سبيل المثال، تحدث ستيوارت جاثري بوضوح عن «غموض» مصطلح المقدس: «بحسب استخدام الرئيس الحالي، فكرة المقدس تتميز بمجموعة من المعاني المتصلة والعريضة-الفصل، السمة المميزة، القيمة- التي يمكن أن تنطبق على أي مجال»، Stewart Guthrie, "The Sacred: A Sceptical View," in Tomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan (editors), *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: E. J. Brill, 1996, 124-138, at 130.

يصور ويليام إي. بادن المقدس على أنه «تأكيد لتكامل نظام العالم الفردي ضد التدنيس. بشكل خاص، مثل هذا النظام هو عامل محتمل في تأسيس العوالم الاجتماعية كافة... النظام المقدس هو مفهوم أوسع من الدين. إنه ليس مقصوداً على الشكل الديني... لكن الدين هو أحد تعابيره الرئيسية والنموذجية»، William E. Paden, "Sacrality as In-tegrity: 'Sacred Order' as a Model for Describing Religious Worlds," in Tomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan (editors), *The Sacred and its Scholars Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: E. J. Brill, 1996, 3-18, at 4-16.

اقترح أكثر من باحث أنه «إذا كنا سنستخدم كلمة مقدس... يمكن استخدامها للإشارة إلى الأشياء التي يتم تقديرها بشكل أساسي من مجتمع ما»، Fitzgerald, "A Critique of 'Religion,'" 96.

(1) Mandair and Dressler, "Modernity, Religion-Making, and the Post-Secular," 5.

الاستناد إلى مفهومي العلمانية\المقدس، أو «الإنسانية الإسلامية»، وإنما ببساطة بوصفها معبرة عن الإسلام⁽¹⁾.

تصور الإسلام، بحسب ثنائية الديني\المقدس في مقابل العلماني، ينطوي على مفارقة تاريخية وقصور معرفي، والسبب الرئيس في ذلك يتمثل في إعادة تقييم الظاهرة تاريخياً وفقاً لنموذج الحدائنة الغربي. ومن ثم، في تركيا «العلمانية»، عندما تم تحكيم العلمانية الوافدة -بأكثر من شكل: دستوري ومؤسسي، ظهر ذلك في قانون (1925)، الخاص بغطاء الرأس، في وصف القبعات ذات الحافة الغربية بالحديثة والعلمانية، مع حظر غطاء الرأس الكلاه (أيضاً، بالمثل، الطربوش والعمامة) - سواء أكانت معوجة أم لا رسمياً، وتصنيفه عملياً بوصفه مظهراً «دينياً» غير حديث، غير علماني⁽²⁾. حتى ذلك الوقت والمكان لم تكن الكلاه مظهراً «دينياً» - أي: غير

(1) هناك مقترح مماثل لفحص حالة العجز المفاهيمي في الثقافة الإسلامية ما قبل الحديثة قدمه توماس باوير، حينما وصفها بأنها «ثقافة ملتبسة». بطريقة منهجية رائعة، يسجل باوير ويصف حجماً هائلاً من الغموض، وخاصة في الخطابات المكتوبة باللغة العربية لمسلمي ما قبل الحدائنة وهي سابقة ومجاورة لمجتمعات من البلقان إلى البنغال. مع ذلك، لا يفحص تصنيفات ك«الديني» و«العلماني»، ولا «الثقافة»، بل بدلاً من ذلك يعالج الالتباس وفقاً لهذه التصنيفات، التي يعدّها فعالة بشكل واضح ومعمول بها. في تصوره وتحليله لفائدة ومعنى الغموض يقع في العديد من النقائص الناتجة عن تطبيق هذه التصنيفات التي شخصت بالأعلى: سيتم الإشارة إلى مثال عرضي للغاية على هذا في الفصل السادس. للأسف، اطلعت على كتاب باوير في وقت متأخر للغاية أثناء إعدادي لكتابي، وكنت وقتها قد أكملت بالفعل مسودة الكتاب بالكامل. ولولا ذلك لكنت قد تناولته بمزيد من التفصيل في متن الكتاب. انظر توماس باوير:

Tomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

(2) تم تقديم القبعات الغربية بوصفها جزءاً من المشروع الكبير لتنتحية الإسلام بوصفه وسيطاً للأعراف العامة، بوصفها بديلاً على أساس أنها «مدنية» و«حديثة». كما صرحت بذلك كاميليا نريد: «خلال هذه العملية، كان يُنظر إلى الإسلام على أنه يمثل كل ما هو غير حديث»، Camilla Nereid, "Kemalism on the Catwalk: The Turkish Hat Law of 1925," *Journal of Social History* 44 (2011) 707-728, at 707. وقد أشارت هيل يلماز إلى أن «الكلاه كانت غطاء رأس عثمانياً منتشرًا خاصة بين الحرفيين»، Hale Yilmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey*, Syracuse University Press, 2013, 234 note 16 (لتفاصيل موسعة عن قانون

علماني- لسبب بسيط هو أن العالم لم يكن قد أعيد تأسيسه بعد على أساس ثنائية الديني- العلماني. إعادة تأسيس الكلاه في تركيا الحديثة هو إشارة بسيطة إلى إعادة التأسيس الكبرى للعالم على أساس ثنائية الديني- العلماني بحسب نظام الحدائث؛ إعادة تأسيس تم تنفيذها بشكل كبير من قبل الحكومة (الاستعمارية أو القومية) الحديثة عبر التشريعات القانونية التي تدخلت في ما يمكن أن نطلق عليها الإلزام المعرفي. عندما نتصور الإسلام على أساس ثنائية الديني\ العلماني في تحليلنا الخاص، فإننا نؤيد هذا الإلزام المعرفي⁽¹⁾.

الكاجليكاها هي عرض ونتيجة للبنية العلائقية للمعنى الذي لا تستطيع ثنائية الديني-المقدس مقابل العلمانية إدراكه. وعليه إن جانباً مهماً يتم فقده عندما نعالج هذه الظاهرة استناداً إلى تلك الثنائية. أحد الأشياء المهمة التي نفقدها بالتأكيد في تقدير موقع التوتر الكامن في تأسيس المعنى والقيمة في مجتمعات المسلمين. التصور بحسب ثنائية الديني\ المقدس مقابل العلماني\ المدنس يتمثل في تحديد موقع هذا التوتر في تلك الثنائية؛ أي: بين القيم العلمانية والقيم الدينية؛ حيث تستدعي كل ظاهرة موضوعاً للمناقشة سؤالاً حول قيمتها «هل هذه القيمة دينية\ مقدسة أم علمانية\ مدنسة؟» وقت مثلت الكاجليكاها، التي عبرت عن الإسلام نفسه وأشارت إليه، إرباكاً لهذه الثنائية؛ وهي طريقة أخرى لقول إنها لا تتلاءم وتلك الثنائية. ومن ثم، بدلاً من البحث عن الخلافات والتناقضات بين العلماني والإسلامي، يجب علينا التطلع إلى فهم الخلافات والتناقضات بين الإسلامي والإسلامي؛ أي: بين التأسيس

القبعات، انظر (29-77)؛ أيضاً- Yasemin Doğaner, "The Law on Headdress and Regulations on Dressing in the Turkish Modernization," *Bilig* 51 (2009) 33-54.

(1) متبعاً في ذلك طلال أسد، تحدث ماركوس دريسلر عن «آلية النظام العالمي للعلمانية»، التي يعرفها بـ «المشاريع السياسية التي تشارك بشكل فعال في التمييز بين المسافات التي تفصل بين الرموز والهيئات والممارسات الدينية والعلمانية»، Markus Dressler, "Making Religion through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism," in Markus Dressler and Arvind-Pal S. Mandair (editors), *Secularism and Religion-Making*, New York: Oxford University Press, 2011, 187-208, at 193 and 188. من الجدير بالذكر هنا إعادة صياغة ملاحظة سيفال يلدرم المذكورة في الفصل الأول: «من الأهمية بمكان أن نتذكر أن العلمانية تم تنفيذها أولاً من خلال القانون؛ حيث إن قوانين الأمة الجديدة هي التي تحدد للجماهير ما يمكن فعله وما لا يمكن، فيما يتعلق بممارساتهم ومعتقداتهم الدينية». Yildi- rim, "The Search for Shared Idioms," 237

الشرعي لمعنى الإسلام وتأسيس الكاجليكاہ لمعنى الإسلام؛ وتصور هذه الخلافات والتناقضات على أنها إسلاماً.⁽¹⁾

فعالية النهج التحليلي، أو رد الفعل النظري للعودة إلى مصطلح «العلمانية» عند تصور الإسلام، منتشرة بين الباحثين وأنصار العلمانية على حد سواء. سيكون مفيداً شرح هذه النقطة التي طرحتها من خلال ثلاثة أمثال إضافية: الأول: يحاول عالم الاجتماع، كما قال سعيد أمير أرجمند، العثور على لغة لوصف نصير الدين الطوسي (الذي ذكرناه سابقاً مؤلفاً لكتاب (الأخلاق النصيرية)، وهو العمل التأسيسي للفكر السياسي في المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال). ينوه أرجمند إلى أن الطوسي «تشبث بأراء الفلاسفة الأوائل»، وقد كان لفترة طويلة شيعياً إسماعيلياً (بحسب مصطلحات أرجمند «راديكالياً متشدداً») كتب (الأخلاق) من أجل الحاكم الإسماعيلي الأخير في إيران الشمالية، ثم ترك سفينة الإسماعيلية الفارقة، وتحول إلى الاثني عشرية (بحسب مصطلحات أرجمند «راديكالي معتدل»)، ثم دخل تحت راية الوثني المغولي هولكو خان، الذي خصص له كتابه. يقول أرجمند: «أدت راديكالية الطوسي... إلى إعجابه بالثقافة العلمانية ومقته لجميع المذاهب الدينية، التي عدّها تشويهاً لنفس الحقيقة المطلقة»⁽²⁾.

الآن، لا شك أن الطوسي «تشبث بأراء الفلاسفة الأوائل»، الذين، كما رأينا، رأوا الحقيقة المطلقة بشكل تراتبي يتجاوز الحقيقة المبلغة من الرسل. لقد كان أيضاً عالم طبيعة رائد في عصره، وكتب ما أصبح عملاً مؤثراً في الفلك للقرون التالية. لكن من الصعب تصور ما قد يتم استخلاصه من معنى ينتج عن المقولة السابقة

(1) قد يتم الجدل بأن تصور الكاجليكاہ (kajkulāhi) بوصفه مظهراً من مظاهر الإسلام هو قبول زعم معتنقي القبعة المعوجة مقابل زعم أنصار الشريعة: وجهة نظري هي أننا-المحللين والتاريخيين- يجب علينا تقبل زعم إسلام القبعة المعوجة مثلاً على الإسلام الإنساني والتاريخي، دون إصدار حكم مسبق بأن إسلام أنصار الشريعة ليس إسلاماً-ومن ثم يجب علينا تصور الإسلام بالمصطلحات المتضمنة للكاجليكاہ (kajkulāhi) والمتلائمة معها.

(2) Said Amir Arjomand, "Islam and the Path to Modernity: Institutions of Higher Learning and Secular and Political Culture," in John P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth (editors), *Islam in Process—Historical and Civilizational Perspectives*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, 241–257, at 250.

التي تتضمن إعجابه بال«ثقافة العلمانية» و«مقته لجميع المذاهب الدينية»؛ حيث إنه كتب عملاً أيضاً وهو تجريد علم الكلام، الذي أصبح نصاً أساسياً في دراسة الأديان في مناهج مدرسة المجتمعات الممتدة من البنغال إلى البلقان التي يتبعها السنيون والشيعة⁽¹⁾. وبدأ أيضاً عمله العظيم في السياسة والأخلاق (الذي كُتب لراعٍ وثني) بهذه المقدمة التالية؛ حيث النصوص ذات النمط المائل مقتبسة من القرآن، والنصوص بين علامات التنصيص من الحديث القدسي (كلام الله غير القرآني):

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد بلا حد، ومدح بلا عد، يليقان بحضرة ذي العزة، مالك الملك. الذي كما أنه في بدء الفطرة الأولى ﴿هُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ﴾⁽²⁾ يخرج حقائق الأنواع من مطالع الإبداع. والذي حول هيولى الإنسان التي كانت لها سمة العالم الخلقى، من صورة إلى صورة، ومن حال إلى حال، أربعين طوراً في مدارج الاستكمال: (خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً)⁽³⁾. فلما وصل إلى نهاية الترتيب، وظهر فيه أثر تحقق لياقة القبول، ألبسه خلعة صورة الإنسان التي كان لها طراز عالم الأمر: ﴿وينزل الروح

(1) كان هذا العمل ملهماً بالنسبة إلى المستوى الابتدائي لنظام التعليم العثماني الإسلامي، حيث كانت المدارس التي يتم تعليمه فيها تسمى بالانتساب إلى العمل مثل «مدرسة حشاي التجريد». وتحتوي إصدار مطبوعة أولى على تعليق السني الشافعي الأشعري، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (توفي 1349)، هو، *harḥ Tajrīd al-'aqa'id li-al-Ṭūsī*, Tabriz; As'ad Kitābfarūsh، [1263 sh [1884].

(2) القرآن، سورة رقم 30 الروم: الآية 27.

(3) هذا الحديث لا يظهر في أي من المجموعات الشرعية؛ لكنه يظهر، بصياغات مختلفة قليلاً، في تفاسير مهمة للقرآن، منها تفسير محمد بن جرير الطبري (توفي 923)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1954، (الطبعة الثانية)، 226-225:3 (في تفسير الآية القرآنية 27 من سورة آل عمران: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾؛ في منصور بن محمد السمعاني (1035-1096)، تفسير القرآن، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض، 1997، 3:137، والحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي المسعى معالم التanzil، دار المغفرة، بيروت، 1968، 3:49 (في تفسير الآية القرآنية 28 من سورة الحجر: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾). استشهد به أيضاً الغزالي في الإحياء: *Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī, Iḥyā'*, *ʿulūm al-dīn*, Cairo: Maṭba'at al-ʿĀmirah, 1909, 5:194.

من أمره»⁽¹⁾ دفعة واحدة: «وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحٍ بِالْبَصْرِ»⁽²⁾، عن طريق: «كُنْ فَيَكُونُ»⁽³⁾ «كَلْمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ»⁽⁴⁾ حتى اكتمل وجوده الأول، ووصلت نوبة التكوين إلى الكون الثاني، وصار مستعداً لتحمل ثقل الأمانة الربانية: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ»⁽⁵⁾، يمرر مصونية الإنسان التي هي مبدأ وجود صورته النوعية، التي كان قد أوجدها في بدء الوجود بلمحة، ويدرجها في مدرسة: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»⁽⁶⁾، ومعمل: «...وَأَعْمَلُوا صَالِحاً»⁽⁷⁾، بتجريد الذات وتهذيب الصفات، والترقي في مدارج الكمال، والتحلي بصوالح الأعمال، سنة بسنة، بل حالاً بحال، من مرتبة إلى مرتبة، ومن منزل إلى منزل. إلى أن يوصل إلى معاد: «ازْجِعِي إِنِّي رَتَبُكَ»⁽⁸⁾. ويسترد صورتها المستعارة، التي كانت للباس الأول للمادة الإنسانية الأولى، دفعة واحدة. والتي تخمرت مرات وترشحت ترشحاً مخصصاً في الكون: «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»⁽⁹⁾ إلى أن ينادي بنداء: «لَيْنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ»⁽¹⁰⁾، ويجاب بجواب: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»⁽¹¹⁾ من حضرة مالك الملك في فضاء عوالم الملك والملكوت، ويحل موعد: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»⁽¹²⁾. ويتحقق وعد: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»⁽¹³⁾، وتتم حكمة: «كنت كنزاً مخفياً»⁽¹⁴⁾، «ذَلِكَ تَقْدِيرُ

(1) «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» القرآن سورة النحل: الآية 2، كلمة الملائكة مفقودة في اقتباس الطوسي.

(2) القرآن، سورة القمر الآية 50.

(3) القرآن، سورة البقرة الآية 117.

(4) القرآن، سورة النحل الآية 77.

(5) القرآن، سورة المؤمنون الآية 14.

(6) القرآن، سورة العلق الآية 5.

(7) القرآن، سورة سبأ الآية 11.

(8) القرآن، سورة الفجر الآية 28.

(9) القرآن، سورة الأعراف الآية 34.

(10) القرآن، سورة غافر الآية 16.

(11) القرآن، سورة غافر الآية 16.

(12) القرآن، سورة القصص الآية 88.

(13) القرآن، سورة الأعراف الآية 29.

(14) هذا هو الحديث القدسي الشهير: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً». ولا يظهر في أي مجموعة أحاديث شرعية، لكن كان منتشرراً بين الصوفية الذين عدّوه صحيحاً ليس بالنقل الإنساني لمنهج الحديث، بل بالوحي الإلهي للصوفيين. انظر:

العَزِيزُ الْعَلِيمُ⁽¹⁾ (2)

وأما الحكمة العملية فهي معرفة مصالح الحركات الإرادية، والأفعال الصناعية للنوع الإنساني، على الوجه الذي يؤدي إلى نظام أحوال معادهم ومعاشهم، ويقتضي الوصول إلى الكمال الذي يتوجهون إليه. وهي تنقسم أيضاً إلى قسمين: الأول: ما يرجع إلى كل نفس على انفراد. والثاني: ما يرجع إلى الجماعة بالمشاركة. وينقسم القسم الثاني أيضاً إلى قسمين: الأول: ما يرجع إلى الجماعة الذين يكون بينهم مشاركة في المنزل والمأوى. والثاني: ما يرجع إلى الجماعة الذين يكون بينهم مشاركة في المدينة والولاية، بل الإقليم والمملكة. إذأ، تكون الحكمة العملية على ثلاثة أقسام أيضاً: يسمى الأول: تهذيب الأخلاق، والثاني: تديير المنازل، والثالث: سياسة المدن.

ويجب أن يعلم أن مبادئ مصالح ومحاسن أفعال الجنس البشري، التي تقتضي تنظيم أمورهم وأحوالهم، تكون إما في الأصل، وإما في الطبع أو في الوضع.

أما ما يكون مبدؤه في الطبع، فهو ما تكون تفاصيله باقتضاء عقول أهل البصيرة، وتجارب أرباب الفهم. ولا تختلف وتبدل باختلاف الأدوار، وتقلب السير والآثار. وتلك هي أقسام الحكمة العملية التي مر ذكرها.

وأما ما يكون مبدؤه في الوضع، فإن يكن سبب الوضع اتفاق رأي الجماعة عليه. يسمى: الآداب والرسوم، وإذا كان سببه مقتضى الآراء الكبيرة المؤيدة بتأييد إلهي، كالنبي أو الإمام، فيسمى: النواميس الإلهية⁽³⁾.

من جديد يمكننا القول إنه من الصعب إدراك دلالة الفقرة السابقة -التي تعد امتداداً للتصور الكوني للأفلاطونية الجديدة ونظرية الفيض ومذهب ابن سينا من خلال الاقتباسات من القرآن والحديث، وتؤكد بقوة على موقع الرسول محمد في تحرير البشرية- عبر الثقافة العلمانية. كتب مايكل مكينون أن «ما هو ضروري

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of the Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, 250.

(1) القرآن، سورة يس الآية 38.

(2) *The Nasirean Ethics*, 23–24; for the original, see Tūsī, *Akhlaq-i Nāsirī*, 33–34.

(3) *The Nasirean Ethics*, 28–29; for the original, see Tūsī, *Akhlaq-i Nāsirī*, 40.

بالنسبة إلى المسألة العلمانية... هو الوعي الذاتي التصنيفي، الانشغال بمشكلة الحدود الأساسية»⁽¹⁾. لا يوجد شيء هنا يقترح أن الطوسي كان لديه أي وعي ذاتي تصنيفي، أو انشغال، أو فكرة، في الحقيقة، المجالات المنفصلة للحقيقة، المجال العام والمدنس، والآخر الخاص والمقدس، المجال الديني والآخر العلماني، أو أنه اعتبر الوحي الإلهي (الذي يفترض أنه «دين») ليس له مكان في نظام الحكم البشري والأعراف العامة. ما نحصل عليه هو إحساس واضح بأن الطوسي، بأسلوب الفلاسفة الإسلاميين التقليديين، يتصور فكرة ونص وقراءة القرآن المنزل-الذي يراه بوضوح مصدراً للحقيقة- على أنها خاضعة للسلطة التفسيرية المستقلة للعقل ومتكاملة معه. لكن هذا لا يجعله «علمانياً»: بل يجعله فيلسوفاً وصاحب مذهب عقلاني إسلامي، ما لم نصرّ، كما فعل إرنست رينان، على أنه «لم يكن ولن يكون هناك عالم مسلم على الإطلاق: العلم قد وجد بالفعل، وتم ترسيخه في المجتمع الإسلامي، لكن العلماء والفلاسفة لا يمكن بحق وصفهم بالمسلمين»⁽²⁾. لكي يجد طريقة لفهم الطوسي، الذي، في النهاية، يمثل نوعاً ومساراً معرفياً واجتماعياً رئيساً في التاريخ الإسلامي-يمثل نوعاً معيناً من المسلمين، ومن ثمّ نمطاً معيناً من الإسلام- حُصر أُرجمند في التصنيفات المتاحة للغة التحليلية للحدثة الغربية-تصنيفات لا تناسب الطوسي بشكل واضح- ومن ثمّ وقع في النهاية في مفاهيم الفيلسوف، والراديكالي، والعلماني والمتمرد على الدين⁽³⁾. إذا أردنا العثور على طريقة لفهم

(1) Michael McKeon, "Politics of Discourses and the Rise of the Aesthetic in Seventeenth Century England," in Kevin Sharpe and Steven N. Zwicker (editors), *Politics of Discourse: The Literature and History of Seventeenth-Century England*, Berkeley: University of California Press, 1987, 35–51, at 35.

(2) Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies* 3 (1967) 206–268, at 250.

(3) يشير ألكساندر كي، في هذا الصدد، بشكل مناسب، إلى نقد منطقي «فعندما استخدم مؤلفو القرن العشرين كلمة «إنسانية» مصطلحاً يتضمن مفهوم «العلمانية»، فإنهم... استخدموا حركة أوروبية من عصر ما بعد التنوير لوصف حقيقة إسلامية من القرن العاشر... لا ينبغي إسقاط مصطلح حديث على سياق زمني سابق ومختلف كلية عن الظروف التي نشأ فيها»، Al-exander Key, "The Applicability of the Term 'Humanism' to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *Studia Islamica* 100/101 (2005) 71–112, at 85, and 105. غير أنه للأسف، يستمر كي بالحديث عن «المفاوضات بين مزاعم الحقيقة المتنافسة المحتملة للدين والفلسفة»، ومن ثم يستخدم بنفسه مصطلح «الدين» مضاداً للـ«الفلسفة»، وهو عملياً تطبيق للمصطلح الأوربي

الطوسي وما يمثله، يجب بالتأكيد أن نفعل هذا بمصطلحات مختلفة⁽¹⁾.

معالجة أرجمند للطوسي تظهر التأثير السيئ على فهم الفرد المسلم لتصور الإسلام وفقاً لمصطلحات ثنائية، الديني مقابل العلماني؛ إذ إنّ تصور الإسلام بوصفه ديناً يضعف فهمنا للقصة الكلية لتاريخ المسلمين كما هو واضح في العرض التالي للعلاقة بين «نظام الحكم والدين في المجتمعات الإسلامية»⁽²⁾. بقلم إرا م. لابيدوس (مؤلف الكتاب الضخم والمتداول بصورة واسعة تاريخ المجتمعات الإسلامية⁽³⁾) الذي يعرض تاريخ مجتمعات المسلمين منذ بداية الإسلام حتى اليوم).

تحجب رؤيتنا النمطية للدولة الإسلامية والمؤسسة الدينية لما قبل الحداثة وما قبل القرن التاسع عشر إدراكنا لطبيعتها بصورة سليمة؛ حيث نَعَمّ القول بأنّ المجتمعات الإسلامية قائمة على الدولة والدين، وأن الإسلام هو طريقة كاملة للحياة يحدد الحياة السياسية، بالإضافة إلى الاجتماعية والعائلية: هو دين

المعنون من عصر ما بعد التنوير «الدين» مقابل ثنائيته «العلمانية» - تؤدي «الفلسفة» هنا دور «العلمانية».

(1) لتفسير واضح عن التأثير المعوق للتصور الإسلامي وفقاً لمفاهيم «الديني» و«العلماني»، انظر دراسة كامران أي. كاريمولا عن تعاليم الأخلاقيات والأخلاق في سياق تحديث التعليم العثماني في القرن التاسع عشر بعد التنظيمات العثمانية، حيث يجادل بأنه في حين أن «النصوص الأخلاقية العثمانية المستوحاة من التقاليد المعاصرة للأخلاقية العلمانية... تختلف تصنيفياً عن التقاليد الأخلاقية الإسلامية الأصلية... هذا الاختلاف، على الرغم من ذلك، غير ملحوظ في ضوء مصطلحات نصوص المحتوى «الديني» أو «العلماني»». «Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," *Past and Present* 151 (1996) 3-27. Kamran I. Karimullah, "Ritual and Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908," *Journal of Islamic Studies* 24 (2013) 37-66, at 44-45.

(2) ذكر هذا أولاً في:

Ira M. Lapidus, "Islam and Modernity," in S. N. Eisenstadt (editor), *Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West*, London: Frances Pinter, 1987, 89-115;

ثم أعاد الاستفاضة فيه في:

Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," *Past and Present* 151 (1996) 3-27.

(3) Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (a third edition was published in 2014).

لمؤسسة جماعية وأخلاقيات فردية. هذه، بطبيعة الحال، كانت الرؤية الإسلامية العامة في وقت الرسول والخلفاء الراشدين. ففي العصر الذهبي للإسلام، كان الرسول والخلفاء الراشدون حكماً ومعلمين، مستودعات للسلطة الدينية والدينية، حيث كانت مهمتهم قيادة المجتمع في الحرب والفضيلة. وكان المجتمع الديني والحكومة كياناً واحداً...

سرعان ما ضاعت هذه الوحدة، كما كان متعارفاً عليها... لم، ولا، تخضع معظم مجتمعات المسلمين لها. في الواقع لقد تم، ويتم، تأسيسها حول حكومة ومؤسسات دينية مستقلة. بدأ هذا الاختلاق في القرن الثامن والقرن التاسع؛ حيث اختلف الخلفاء بين نظام حكم سياسي علماني ومؤسسات دينية ومجتمعية إسلامية موازية، منفصلة من حيث المؤسسة، والتعاليم والقيم. أصبح فصل مؤسسات الحكومة طبيعياً في أواخر الخلافة العباسية، مما لك ما بعد العباسية السلجوقية والمماليك والعثمانيين والإمبراطورية الصفوية وإمبراطورية المغول وإمارة بخارى وحكم الحفصيين وخلفائهم في تونس والسلطنات الملايوية والدول السودانية غرب أفريقيا ومجتمعات المسلمين الأخرى.

في القلب من معظم هذه الدول، كان ثمة التباس يحيط بالإسلام. فعلى المستوى الثقافي، كانت دول مسلمة ملتزمة بالدفاع عن العبادة والتعليم والقانون والجهاد الإسلامي ودعمهم؛ وعلى الرغم من ذلك شابت قوانينهم شوائب غير إسلامية مهمة مثل: القبائلية، والثقافة الفنية والأدبية التي ترعاها الدولة بناءً على التراث الثقافي لمجتمعات ما قبل الإسلام، والاهتمام بالمفاهيم الكوزمولوجية، أو العلمية، أو الفلسفية العالمية أساساً لنظام الحكم. برزت ثقافة هؤلاء الحكام من الركائز السابقة للإسلام والركائز غير الإسلامية للمجتمعات التي حكموها؛ حيث تميزت كل مرحلة من مراحل الحكم الإسلامي بشكل معين من اللغات المحلية، والتقاليد الشعرية، وأشكال الأدب، والطرازات المعمارية، والأساليب الموسيقية المحلية تعبيراً عن خصوصية هذه المرحلة. منحت المستويات المتعددة للأمم الإسلامية وثقافتها، سواء كانت ملكية أم محلية، كل حكم إسلامي بعداً غير إسلامي بشكل واضح.

تتكون هذه الحالة الإسلامية للمجتمعات من تشكيلة عريضة من المجموعات الاجتماعية بحسب التوجه والتعريف الديني؛ حيث تضمنت مثل

هذه المجموعات مدارس للقانون، والطرق الصوفية (الإخوان الصوفيين)، ومجتمعات النسب الصوفية، ومجتمعات الأضرحة والمقامات، وطوائف وجماعات الشيعة، والحركات الإصلاحية بقيادة الأئمة الدينيين والصوفيين... في جميع الأحوال، تكونت المجتمعات المسلم كافةً من مجموعات مترابطة أو طائفية بحسب القيم الدينية والقيادة الروحية. هذه المجموعات لها استقلاليتها وأحياناً تكون على غير وفاق ونظام الحكم السائد. وقد انسحب معظمها من المشاركة في الحكومة، وكانت مهتمة بشكل أساسي بالتكافل، والعبادة، والتعليم، والقانون، وأخلاقيات الفرد، والتمسك العام برموز الإسلام⁽¹⁾.

ومن ثمّ، في عصر ما قبل الحداثة كان هناك مفهومان بديلان للمجتمع الإسلامي. المفهوم الأول كان «الخلافة» التي دمجت بين الدولة والمجتمع، عوالم السياسة والدين في كيان متماسك. والمفهوم الثاني كان «السلطنة» أو الدول العلمانية، التي حكمت المجموعات الدينية شبه المستقلة التي كانت بمنزلة المعبر الحقيقي عن الحياة الإسلامية الدينية. في كلتا الحالتين، كان مفهوم الدولة الإسلامية غامضاً؛ لأن دول ما قبل الحداثة قد ورثت هوية ثقافية، ومؤسسة اجتماعية، ومؤسسات سياسية، ونظاماً اقتصادياً، وحافظت عليها وفقاً لشروط غير إسلامية⁽²⁾.

إذاً، بحسب رواية لابيديوس الرئيسة، إنّ الحالة التي من الممكن أن نطلق عليها «دينية» كانت تمثّل فترة محدودة فقط من تاريخ المسلمين؛ للمدة التي قامت فيها الخلافة بالتوحيد بين مؤسسات «الدولة» و«الدين». بعد ذلك، أصبح الحكم كياناً سيطلق عليه «علمانياً»؛ لأن الحياة «الدينية» قد انتقلت في ظلّه من الدولة إلى «مؤسسات دينية شبه مستقلة»؛ حيث يجد لابيديوس «التباساً في شكل الإسلام» داخل هذه الدول؛ «لأن شرعيتهم تضمنت خصائص غير إسلامية مهمة» تبرز من

(1) لابيديوس، «Islam and Modernity»، 90-91.

(2) Lapidus, "Islam and Modernity," 93.

يستطرد قائلاً أيضاً: «ومن ثم، لدينا نظريتان إسلاميتان رئيستان لطبيعة المجتمع السياسي المسلم في شكله المثالي؛ حيث تتصوره النظرية الأولى دولةً ومجتمعاً متحداً تحت قيادة خليفة تمتد سلطته إلى جميع مجالات الاهتمامات الشخصية والعامّة. في حين اعترفت النظرية الثانية ضمناً بالانقسام المؤسّساتي بين مؤسسات الدولة والدين، وتتصور المجتمع السياسي المسلم المثالي ميداناً دينياً للإنجاز الفردي والمجتمعي» -Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 24-25.

الثقافة المحلية والملكية غير الإسلامية. هذا الاشتباك بين غير الإسلامي والمحليين قد نتج عنه شيء يطلق عليه لايبيدوس «توجهاً كونياً إسلامياً»؛ على الرغم من أن هذا التوجه الكوني كان على وجه الدقة «ثقافياً» أكثر من كونه «دينياً». وكما ذكر لايبيدوس في موضع آخر، «هذه الدول لا تعد إسلامية في جوهرها»⁽¹⁾. ومن ثم، يبدو أنّ التوجه الكوني بالضرورة أقلّ من أن يكون «إسلامياً» على نحو كامل.

لا يسع المجال هنا للردّ على لايبيدوس ببحث تاريخي مفصل (على الرغم من أن بعض المواد المتعلقة بتاريخ الفكر السياسي للمسلمين سيتم ذكرها باستفاضة في الفصل السادس). لكن إذا كان المحدد الذي يجعل من المجموعات الدينية «الأصحاب الحقيقيين للحياة المسلمة الدينية» هو أنّها كانت «مهمّة بشكل أساسي بالترابط، والعبادة، والتعليم، والقانون، وأخلاقيات الفرد، والتبعية للرموز الدينية»، فسيكون من الصعب إذاً إدراك الاختلاف الأساسي بين تلك الأنشطة وأنشطة دولة ما بعد الخلافة، وهي «الالتزام بالدفاع عن العبادة، والتعليم، والقانون، والجهاد الإسلامي، ودعمهم». بدلاً من ذلك، يبدو أن كلا الطرفين، المجموعات التابعة للدولة وغير التابعة، مشترك في المشروع نفسه: مشروع الإسلام.

بالمثل، إذا تم النظر إلى عصر ما بعد الخلافة في طرح موضوعات مثل «القبائلية، والثقافة الفنية والأدبية التي ترعاها الدولة بناءً على إرث مجتمعات ما قبل الإسلام» على أنها معطيات «أساساً لحق الحكم برزت من الأصول التي تعود إلى ما قبل الإسلام والأصول غير الإسلامية». ومن ثم يمكن وصفها بأنها «علمانية»، فإنه يحق للمرء أن يتساءل عن طبيعة تأسيس الدولة الأموية، بعد ٥٠ عاماً من وفاة الرسول، لمبدأ توريث الحكم في الخلافة على أساس النسب القبائلي الذي يعود إلى ما قبل الإسلام، إذا لم يكن مثلاً واضحاً على «القبائلية». يتساءل المرء أيضاً عن طبيعة تبني الدولة الأموية لأشكال تعود إلى ما قبل الإسلام في صك العملة والمعمار العام، وعن طبيعة تبني مجلس الدولة الأموية للشعر والفن؛ إن لم تكن «الثقافة الفنية والأدبية، التي ترعاها الدولة، من الأصول التي تعود إلى ما قبل الإسلام والأصول غير الإسلامية». من الجلي أن لايبيدوس نفسه يتتبع «تعطل التصور الأولي والانفصال التدريجي للسلطة السياسية والدينية» بالفعل إلى فترة الدولة الأموية⁽²⁾. بناءً على

(1) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 13.

(2) «قاد التطور التالي للخلافة، على أي حال، إلى انقسام المبدأ الأساسي وانفصال تدريجي للسلطة الدينية والسياسية. للحفاظ على سلطتهم، تبنى الخلفاء بعض إنجازات الإمبراطوريات

ما سبق، إن الحالة الدينية للدولة لم تستمر بعد فترة الخلفاء الراشدين. إذا كان ما يصفه لايبيدوس في البداية يبدو كما لو كان نموذج «للعصر الإسلامي الذهبي»، فذلك لأنه بالفعل نموذج «العصر الإسلامي الذهبي». في الواقع، إن التاريخ السلفي، للغايات العملية والنظرية كافةً، للنموذج الأول للإسلام، تم التعبير عنه والمحافظة عليه في أفضل شكل ممكن في الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين (السلف)، وبعد ذلك بدأت أصالة هذا النموذج يصيبها الخلل تدريجياً. في الحقيقة، لا يختلف لايبيدوس أبداً على النموذج؛ بدلاً من ذلك، إنّه يؤكد لنا أن نموذج اتحاد الدين-الدين لم يستمر بعد نهاية الحكم العربي وبداية الحكم العثماني.

حددت الدولة السلجوقية المؤسسات السياسية للعصر الجديد... وقد اعترفوا، بشكل أساسي، بالشرعية السياسية للخلافة. وصوروا أنفسهم حماة الإسلام. حيث فرضوا القانون الإسلامي، ورعوا الحج، وأسسوا كليات للتعليم والنشاط الديني، وأحياناً قاموا بالجهاد ضد الشعوب غير المسلمة... مع ذلك، لم تعد هذه الحكومات إسلامية ضمناً؛ حيث تطلع الحكام الأتراك إلى أسلافهم القبليين وسعهم أساساً لشرعية السلالة الحاكمة. وعبرت تنمية اللغات المحلية، والتقاليد الشعرية، والطرازات المعمارية، والموضوعات الموسيقية والممارسات الطائفية، أو من خلال المساعي العالمية، والعقلانية، والكونية، والفلسفية والعلمية، أكدت الحكومات الشرق أوسطية على شرعية سياسية مستقلة عن الدين، وقدمت نفسها دولاً ذات صبغة كونية، إمبراطورية ذات تقاليد متوارثة مستمدة من حضارات غير مسلمة⁽¹⁾.

قِرْقَرادة الحرب الجدد فرض سيطرتهم على الشعب التركي عبر إخماد روح

البيزنطية والساسانية، إضافة إلى الهوية الإسلامية؛ حيث أدرج الخلفاء الأمويون الأشكال البيزنطية للفن والمعمار والتقاليد في مجلس الخلافة وداخل القلاع والمساجد التي تم بناؤها من قبل الأسرة الحاكمة. أما الخلافة العباسية فقد تبنت بدورها الفلسفة والعلم الهلنستي، والأدب الهلوي، وجوانب أخرى للتقاليد الثقافية الإمبراطورية الشرق أوسطية... ومن ثم، حاول الخلفاء، الذين بدؤوا نواباً وخلفاء للرسول، دمج سلطتهم الدينية مع الأشكال التقليدية للسلطة الإمبراطورية والثقافية والمؤسسية للشرق الأوسط. على الرغم من أن الاستحقاقات الدينية للخلافة لم تنقطع، فإن المؤسسة قد حاكت بشكل متزايد الإمبراطوريات الشرق أوسطية السابقة عليها.

Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 9–10.

(1) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 13.

المقاومة، بغية ترسيخ قيم العبودية وضمان التدفق الثابت للضرائب. وفي سبيل ذلك قاموا باستخدام النخب الدينية المحلية والمؤسسات المجتمعية الموجودة إحدى أدوات فرض نفوذهم وتيسير سيطرتهم على مقاليد الحكم. لهذا نجدهم قد قبلوا بالخليفة حاكماً شكلياً للمجتمع الإسلامي. وقد وافقوا أيضاً على فرض القانون الإسلامي. وقمعوا الشيعة قسراً، وساعدوا في انتصار الإسلام السني في معظم بلدان الشرق الأوسط. بالإضافة إلى أنهم حافظوا على بعض من رموز النظام الإسلامي في الخطابات الرسمية والأدبية والفنية لمجالسهم. ومن أجل تأمين تعاون النخب الدينية المحلية، قام السلاجقة بإنشاء المساجد والمدارس في كل مدينة رئيسية، ودعموها مالياً لتدريب الطلاب والكوادر الدينية، ونصبوا أنفسهم رعاةً للأشخاص الذين ينشرون الإسلام، وأداروا الشؤون المحلية، ورسخوا من فكرة طاعة ولي الأمر. أتاحت لهم هذه الوصاية التأثير في طريقة اختيار القضاة والمدرسين وشغلهم لوظائفهم، ووفرت للحكومة تحكماً غير مباشر على المؤسسات الدينية التي تعتمد عليها في الدعم المالي⁽¹⁾.

وفقاً لوصف لابييدوس، تبدو علاقة السلاجقة بالإسلام فعالة بدرجة كبيرة. ومن ثم، نصب السلاجقة «أنفسهم رعاةً للأشخاص الذين ينشرون الإسلام»، وقرر «قادة الحرب الجدد فرض سيطرتهم على الشعب التركي عبر إخماد روح المقاومة، بغية ترسيخ قيم العبودية وضمان التدفق الثابت للضرائب. وفي سبيل ذلك قاموا باستخدام النخب الدينية المحلية والمؤسسات المجتمعية الموجودة إحدى أدوات فرض نفوذهم وتيسير سيطرتهم على مقاليد الحكم. لهذا نجدهم قد قبلوا بالخليفة حاكماً شكلياً للمجتمع الإسلامي. وقد وافقوا أيضاً على فرض القانون الإسلامي».

من الصعب قراءة هذا دون أن ينتاب المرء شعور بفقدان الثقة تجاه السلاجقة. الأهم من ذلك، على كل حال، أنه تم تصوير السلاجقة -وبالمثل قرون الحكم التي تلت حكمهم- على أنهم يعانون خللاً في تصورهم عن الإسلام؛ إذ إنهم نتيجة لعدم مقدرتهم على جمع صلاحيات «دينية» كافية، لجؤوا إلى «تنمية اللغات المحلية، والتقاليد الشعرية، والطرقات المعمارية، والموضوعات الموسيقية، والممارسات الطائفية، أو من خلال المساعي العالمية، والعقلانية، والكونية، والفلسفية، والعلمية، أكدت الحكومات الشرق أوسطية على شرعية سياسية مستقلة عن الدين، وقدمت نفسها

(1) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 15.

دولاً ذات صبغة كونية، إمبراطورية ذات تقاليد متوارثة مستمدة من حضارات غير مسلمة». الحديث هنا، وفي العبارة المقتبسة سابقاً، يبدو أكثر وضوحاً: بالنسبة إلى لايبيدوس، عندما تمّ تبني «العالمية، والعقلانية، والكونية، والفلسفية، والعلمية» بوصفها معطيات «أساساً لحق الحكم»، لم نعد بعد الآن ننتمي إلى مجال العالم الديني\المسلم؛ بل العالم العلماني\غير المسلم\الكوني. «المسلم» هنا معرّف بال«ديني»، ومعيار الديني المسلم ضيق إلى أبعد مدى. لا يمكن تخيّل أن يكون الإيمان المطلق بتأسيس «حق الحكم» على أساس ممارسة المعطيات «العالمية، والمنطقية، والكونية، والفلسفية، والعلمية» جزءاً من التصور الإسلامي والذهنية المسلمة حتى لو كان ذلك بعد عدة قرون مضت على المشروع الإسلامي الأول (وخاصة أن أساس حق الحكم هو شيء لم يقل عنه الله ولا الرسول شيئاً على الإطلاق). بدلاً من ذلك، تقدم صياغة لايبيدوس حالة إسلامية خالصة أصيلة -وهي حالة الخلافة- تم تأسيسها من منطلق علاقتها الراسخة بالدين وارتباطها الأصيل بالإسلام، غير أن هذا الأساس الإسلامي النقي تم تلقيحه بعناصر غير إسلامية لا تجعله «لا دينياً» بقدر ما تجعله «علمانياً». لم يكن الطرح السابق قاصراً على لايبيدوس فحسب، فهي هي باتريشيا كرون في كتابها الضخم (حكم الله: الحكومة والإسلام) تشرح كيف أنه «من القرن التاسع فصاعداً، عمل التمزق السياسي، الذي أصاب الدولة الإسلامية، على نقل السلطة من الخليفة إلى أولئك الذين نصبوا أنفسهم أمراء، أو ملوكاً، أو سلاطين»، ما أفضى إلى أن «صارت الحكومة الآن في أيدي حكام ليسوا خلفاء للرسول، لديهم نهم كبير لممارسة السلطة الغاشمة... يفتقدون الأهلية القانونية والاعتبارات الأخلاقية»، و«مدنسين»؛ حيث المسلمون «لا يرونهم على الإطلاق... معبرين أنقياء عن روح الإسلام». «باختصار انفصلت الحكومة عن الدين»⁽¹⁾.

على الرغم من ذلك، عند النظر في السيرة الذاتية للسلاجقة كما قدمها لايبيدوس، يتساءل المرء: ما الذي قام به السلاجقة ليظهروا أنفسهم أكثر «دينية»، وأكثر اهتماماً «بالوضع القانوني» و«المعنى الأخلاقي»، وأكثر إسلامية «جوهرياً»\«ضمناً». يقول لايبيدوس: «قامت الدولة السلجوقية بتحديد... المؤسسات السياسية للعصر الجديد على نحو دقيق» (التشديد هنا من عندي): في الواقع، لقد عرف السلاجقة ما هي، بحسب مصطلحات لايبيدوس وكرون، المؤسسات الدينية للعصر الحديث.

(1) Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam*, New York: Columbia University Press, 146-147.

لقد تم تأسيس اللجنة الأولى للمدرسة تحت أيدي السلاطين، والأمراء، والأتابك السلاجقة وخلفائهم بحزم. وقد كانت بداية انتشارها في دار الإسلام مركزاً رئيساً للتعليم في مجتمعات المسلمين (وخاصة ما يدعوه لابيديوس «التعليم الديني»؛ رمزاً لتأسيس المدرسة النظامية ببغداد (حيث تعلم الغزالي) بوساطة الوزير السلجوقي نظام الملك في عام (1092). ساعد انتشار المدرسة، بوصفها مؤسسة للتعليم، بمرور الزمن، في تأسيس وإنشاء منهج دراسي مشترك للموضوعات (التي تتكون من النصوص غالباً) محل الدراسة، مما ساعد بدوره في إنشاء هيئة اجتماعية محددة بشكل واضح ومؤسسة بشكل منتظم للعلماء. كذلك، بمرور الوقت، تم توفير الأدوات اللازمة لتأسيس المدارس السننية الشرعية الأربع وتنظيمها بوصفها هيئات لها نصوصها، وأساتذتها، وطلابها، وتعاليمها. أيضاً دعم هؤلاء السلاطين والأمراء المؤسسات الصوفية الخانقاه والمقامات، حيث وفر كلّ منهم موقعاً مادياً يصلح بدايةً للتأسيس الذاتي لأنشطة المجتمعات الصوفية التي انتشرت مجالتها وممارساتها وأوضاعها في دار الإسلام في «العصر الجديد». وبدلاً من اختزال هذه الأفعال في الشكل العلماني، واعتبارها تعبيراً عن نخبة علمانية أو مدنسة تسعى نحو تقديم مصالحها السياسية بوصفها حكومة ذات توجه محدد، أو السعي للتعاون مع النخب «الدينية» لتحقيق ذلك، يجب أن ترى هذه الأفعال بوصفها بيانات للالتزام بتأسيس القيم الإسلامية المشتركة وتطويرها المستمر (وفي ضوء الحديث عن القيم، يجب ألا ننسى المساهمة المادية الضخمة التي خصصت لبناء وتقوية هذه المؤسسات). في ضوء الدور والالتزام القوي لأفراد الحكومة بهذه المشاريع، يبدو إصرار لابيديوس على أن «الحكومة العلمانية» و«المؤسسات الدينية» قد انفصلتا آنذاك في المؤسسات والنخب والقيم تحديداً تاريخياً خاطئاً وافترضاً يفترق الدقة. بل ما نراه هنا هو ظهور نظام اقتصادي عقلاني جديد للحاجيات والقيم الإسلامية تشترك فيه النخب المتعلمة كافة، بالإضافة إلى نظام اقتصادي سياسي جديد للدعم والمفاوضات لنقل هذه الحاجيات والقيم واستثمارها. ما نراه هنا هو أساس تاريخي جديد للإسلام؛ لا تنتقص حدائته من إسلاميته شيئاً جوهرياً (هذا ما لم تكن مؤرخاً سلفياً يرى أن الجديد لا يمكن أن يكون في جوهره إسلامياً).

علاوة على ذلك، تم من جديد وضع التصور الذاتي والتمثيل العام للمؤسسة الحاكمة الجديدة بشروط دينية جديدة، بحسب لغة لابيديوس وكرون. كما أشار الماوردي (الذي توفي في عام 1058، سنة احتلال السلاجقة لبغداد)، وهو أحد أول

مؤسسي نظرية السلطان الحاكم، السلطان وفقاً للحديث النبوي، «ظل الله في الأرض» و«إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وقال بعض البلغاء: «السلطان في نفسه إمام متبوع وفي سيرته دين مشروع»⁽¹⁾. مرة أخرى: إذا كان هؤلاء السلاطين غير معبرين عن جوهر الإسلام، فعن ماذا يعبرون إذاً⁽²⁾. لا أعني أن السلطنة هي مؤسسة دينية (وهو مصطلح أضعه جانباً حيث إنه غير مفيد عملياً في تصوّر الإسلام): لكنني أعني أنّ السلطان يمثّل (إعادة) تنظيم العالم على أساس تصوراتهم عن الإسلام؛ حيث التمييز بين الديني والعلماني غير موجود. ليس ثمة إشارة إلى أنّ هؤلاء الحكام اعتبروا أنفسهم يعملون في مجال مستقل من القيم «العلمانية»، أو أنهم وغيرهم قد اعترفوا بوجود مجالين تأسيسيين منفصلين للحقيقة أو القيم، وتقسيم العمل ليس كتقسيم الإنتاج على أيّ حال. ومن ثم، إن فرضية لايبيدوس، التي ذهب فيها إلى أنّه «كان هناك مفهومان بديلان للمجتمع الإسلامي... «الخلافة» التي دمجت بين الدولة والمجتمع، بين عوالم السياسة والدين، في كيان مترابط، والثاني كان «السلطنة» أو «الدول العلمانية» التي فصلت بين العالمين»، لا يمكن النظر إليها على أنّها فرضية صحيحة. بالتأكيد ما نراه هنا هو «عصر جديد» -بالفعل، ما نراه هنا هو ما سيصبح عصر مجتمعات من البلقان إلى البنغال- لكنه ليس عصرًا جديداً يفصل بين الديني والعلماني، بل هو عصر جديد مؤسس من قبل المسلمين على أساس مؤسسات وأشكال وخطابات جديدة لما هو إسلامي\ إسلام بشكل تكاملي، تلك التكاملية المذكورة لا نستطيع تصورها وإدراكها وفقاً للتمييز الديني-العلماني. في النهاية، إنّهُ العصر الذي يبلغ ذروته في كوب نبيذ جهانجير الذي أعلن عن نفسه بشكل صريح بوصفه الخليفة، والسلطان، والملك، والإمبراطور، والمجاهد الفاتح، و«العالم بالإشارات، الحقيقي والمجازي» الذي فضله «أوجد العالم نظامه»! ليس ثمة ثنائية دينية-علمانية هنا.

(1) Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī (edited by Muṣṭafā al-Saqā), *Adab al-dunyā wa al-dīn*, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, 121.

(2) مثال آخر على هذا القاضي الشافعي المملوكي الدمشقي، بدر الدين بن جماعة (توفي 1333) الذي «أزال تماماً الفرق بين الإمامة والخلافة والسلطنة بالتبديل عمداً بين زوج المترادفين الإمام والسلطان، وبشكل أقلّ تكراراً، الخلافة والسلطنة»، Arjomand, "Legitimacy and Political Organization," 253.

حتى عندما يسعى الباحثون بوعي لتجاوز ثنائية الديني-العلماني في تصوراتهم عن الإسلام، إنهم سرعان ما يقعون في فخها مرة أخرى دون مقاومة. نرى مثلاً دالاً على هذا في الأطروحة التي قدّمها المفكر الأمريكي-الإيراني المعروف حميد دباشي في كتابه الذي يحمل عنوان (أن تكون مسلماً في العالم)⁽¹⁾.

ماذا يعني أن تكون مسلماً في عالم ما بعد الغرب هذا؟... يجب تنحية الثنائيات الشائعة عن «الإسلام والغرب»، «الدين والعلماني» جانباً؛ حيث طمست هذه الثنائيات عوالم المسلمين أكثر مما كشفت.... كسر هذه الثنائية مهمة ضرورية لا بد منها عبر استرجاع العوالم التي سبقها. أنا أجادل بأن ماهية المسلم في عالم ما بعد الغرب تتطلب إعادة تفكير ضرورية بالتوجه العالمي الإسلامي، الذي عاش في ظله المسلمون على مدار قرون عديدة؛ حيث يتيح استدعاء البناء لما استلزمته الكوزمولوجيا، التي لم تكن العلمانية تعني فيها شيئاً؛ إمكانية استقرار الدنيوية المتجددة للتجارب التي خاضها المسلمون.

المهمة اليوم تتمثل في... استدعاء دنيوية النزعة العالمية، التي تنامت في ظل الإسلام... لا يتطلب كونك مسلماً في عالم اليوم تصحيحاً للتصور الإسلامي... إنه يتطلب إعادة الإسلام إلى اتجاهه الدنيوي، باستدعاء حالات ما قبل الاستعمار لإنقاذه من أوضاع ما بعد الاستعمار. بعد وجودهم في الطرف المتلقي للإمبريالية الأوروبية والأمريكية لمدة تزيد على قرنين، يجب على المسلمين الآن استعادة هذا الخطاب المؤلف، ليس من موقع هيمنة بل من موقع عناية؛ عناية بالآخر، العالم، الذي بدوره سيعيد تعريف من وما هم⁽²⁾.

إعادة التفكير في المسلمين في العالم، نحتاج إلى تذكر الثقافات الإبداعية لإسلام العصور الوسطى، وكيف ساعدت ميولهم الحوارية على صنع حضارة تابعة متعددة الأوجه، توفيقية ومتعددة المراكز. نحتاج إلى استعادة منظور تاريخي عريض يدل على الطبيعة العالمية للحضارة الإسلامية بأشكالها ومظاهرها المتنوعة. يجب علينا الانتباه خاصة إلى نهضة الأدب الإنساني في سياقاته العربية، والفارسية، والتركية والأردية⁽³⁾.

(1) Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 2, 4, 9, 10.

(3) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 12–13.

يعرض دباشي تشخيصاً تاريخياً؛ حيث أصبح المسلمون، في تعاملهم غير المتكافئ مع قوى الاستعمار الأوربي والأمريكي، واقعين في فخاخ الثنائيات الخاطئة («الديني والعلماني»، «الإسلامي والغربي»)، ومن ثم نسوا الطبيعة الحقيقية لماضهم. إحدى طرق علاج هذا الأمر، وفقاً لدباشي، تتمثل في أنه حتى يكون للمسلمين موطن قدم في هذا العالم، عليهم الآن استدعاء هذا الماضي الحقيقي لإعادة تأسيس أنفسهم (أو بكلمات أخرى: لتجميع أنفسهم من جديد). وقد وصف هذا الماضي بصفات براءة كالإبداع، والإنسانية، والعالمية، وتعدد المراكز والوجوه، وفوق كل ذلك، مفهوم دباشي الرئيس، الدنيوية.

الهدف هو استعادة الفعالية الداخلية للإسلام نفسه، وردها إلى أشكالها الخطابية، والتأسيسية والرمزية، التي تتنافس بعضها مع بعض، عبر استدعاء الإسلام مجدداً في شكله الحضاري ذي التأسيس العالمي كما كان دائماً، ومن ثم استبعاد، بطريقة حجاجية، أيّ مكون لهذا الدين متعدد الأوجه يستند عليه البعض لافتراض سيطرته بصورة كاملة أو حصرية أو مصيرية.

نحتاج إلى التمييز بين «الإسلام» في أسسه العقائدية المستمدة من نصوص القرآن والحديث وقوانينه التشريعية المستمدة من الشريعة الإسلامية من جهة، و«الإسلام» بوصفه تجربة معاشة تغطي نطاقاً واسعاً من المجالات الرمزية والخطابية والتأسيسية. ومن ثم يتضمن وصف المجتمع بأنه «إسلامي» المعتقدات الأساسية وممارسات معتنقيه بوصفهم مسلمين بطبيعة الحال، لكنه ليس محدوداً بأي شكل بهذه المبادئ والممارسات العقائدية، بل قد يكون على النقيض منها. تظهر دنيوية المسلم إذاً مثلاً على بنية شديدة الضخامة والتنوع من التقاليد والممارسات العالمية، التي تتراوح بين المقدس والدنيوي، ولا يمكن ردها بهذا الشكل إلى الثنائيات ضيقة الأفق الإسلامية أو غير الإسلامية، الدينية أو غير الدينية، المقدسة أو العلمانية... نحتاج إلى استرجاع رؤية للتراث الإسلامي الضخم المتنوع غير القابل لاختزاله في التصورات العقائدية الإسلامية... افتراض الإسلام توجهاً دنيوياً عالمياً... سيصنع تأثيراً تحولياً بشكل مطلق على الطريقة التي نرى بها مصطلحات «الإسلام» أو «الإسلامي»⁽¹⁾.

يبدو من هذا أن دباشي يسعى نحو تصور «لإسلام» خالي من الثنائيات، يؤسس

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 13–14.

للاختلاف، ولا يستحوذ عليه مكون وحيد من مكوناته؛ إنه يعترض على «الافتراض الأحادي للمجتمعات الإسلامية» (الذي اخترعه المستشرقون)⁽¹⁾، والذي «تبني افتراضاً على أساسه تم الاعتقاد بأن سرديات الإسلام الكبرى كان لها دور رئيس في تاريخ حضارة عالمية كبيرة»⁽²⁾؛ حيث يقول: «يجب أن نحاول الوصول إلى التفكيك الحذر لميتافيزيقا الهوية الضاربة في عمق هذه الافتراضات غير العلمية المميزة للتصورات المقدمة عن «المجتمعات الإسلامية»، وهدمها من خلال المقاربة الفعالة لهرمينوطيقا التحول. أقترح هنا وجهة نظر مضادة تحت فكرة «الخيال الدنيوي»⁽³⁾.

التراث الإسلامي المتنوع، الذي أعرضه هنا، مستند على هرمينوطيقا التحول بدلاً من سياسة الهوية؛ حيث إنها كانت دائماً محدداً للتاريخ المعرفي الإسلامي والتجارب الدنيوية الإسلامية... لم يكن «الإسلام» يوماً ما مختزلاً في التصورات السنية والشيعية بعضهم عن بعض، أو ما قاله الصوفية والفلاسفة بعضهم عن بعض. لقد كان الإسلام بمنزلة المجال الذي احتوى هذا التنوع الهائل من الآراء الجدلية⁽⁴⁾.

بينما هذا التصور للإسلام «المجال الذي احتوى هذا التنوع الهائل من الآراء الجدلية» قد يبدو نوعاً ما حاملاً يمكن للمرء أن يعلق عليه معطفه التحليلي، قد يتخيل القارئ، على الرغم من ذلك، في هذه النقطة، أن دباشي يريد أن يحل التصور العالمي المؤسس على «هرمينوطيقا التحول» محل التصور الأحادي للإسلام الذي قدمه المستشرقون⁽⁵⁾، وأن هذا النهج سيترك «تأثيراً تحويلياً مطلقاً على الطريقة التي

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 28.

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 31–32.

(3) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 29–30.

(4) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 14–15.

(5) لن أسهب في الحديث عن مفهوم دباشي «هرمينوطيقا التحول». وهو، في رأبي، طريقة معقدة وغير واضحة على الإطلاق وغير ضرورية لزعم أن الإسلام ليس واحداً، وأن المسلمين يفكرون ويتناقشون بطرق متعددة. من الأفضل ترك دباشي يتحدث بنفسه: «أقترح... هرمينوطيقا للتحول تجعل المفاهيم الوسيطة، والمقترحات البديلة، والاقتراحات غير القطعية هي الأساس. لكونها متغيرة وغير قطعية إلى الأبد، تغدو المقترحات كافة التي يمكن صياغتها في هرمينوطيقا التحول... دائماً في وضع الانتظار، حيث تتصرف بفاعلية مستقلة بوصفها بدائل محتملة، مع القابلية للتغير كصفة مميزة لها. التذبذب بين احتمالين، التبدل في تخيلات

نرى بها مصطلحات «الإسلام» أو «الإسلامي». والواقع أن الأمر ليس كذلك: بالنسبة إلى شخص جعل المشكلة المفاهيمية تكمن في الثنائيات الملتبسة التي «تخفي أكثر مما تكشف»، سقط دباشي -غالباً بطريقتة لم يدركها في البداية، وبشكل يتعذر إصلاحه في النهاية (وضد مصطلحاته ومخططة المعلنين)- في ثنائيات مماثلة بنفسه، مع الدنيوية\التحول\الثقافة في جهة من الثنائية، والإسلامية في الجهة الأخرى.

كانت جذور هذه السقطة كامنة في إلحاحه السابق على الحاجة إلى «التمييز بين «الإسلام» في أسسه العقائدية المستمدة من نصوص القرآن والحديث وقوانينه التشريعية المستمدة من الشريعة الإسلامية من جهة، و«الإسلام» بوصفه تجربة معاشة تغطي نطاقاً واسعاً من المجالات الرمزية والخطابية والتأسيسية». يقع الخطأ هنا في تصوير رئيس مزدوج للقرآن من وجهة نظر دباشي. ومن الضروري الاستفاضة هنا؛ لأن هذه التصورات الخاطئة منتشرة على نطاق واسع. التصور الخاطئ الأول هو التصور القائل بأن الدور الديني للقرآن (نص الوحي الإلهي) في التجربة المعاشة للمسلمين كان ولا يزال له الدور الديني نفسه للحديث والتشريع (وهي ليست

المقدس والدنيوي، حيث يغدو الشيء كلاهما في الوقت ذاته أو لا شيء منهما، وهذا ما يميز الوضع المفارق الذي تعمل وجهة النظر تلك من خلاله. عندما نفهمها بهذه الطريقة، لا يعمل الأفراد في موضعين حصريين للمقدس والدنيوي، بل في استمرارية نشطة لثنائية البؤر البلاغية\الخيالية التي توحد وتنفي كلاهما. ويجب أن يبدأ افتراض أي تحقق وجودي للتأسيس التاريخي لهذه المجتمعات، مثل المجتمعات الأخرى، بالانصراف الفوري عن جميع صور الحقائق الميتافيزيقية التي تمارس على تصنيفات مفاهيمية مثل: «المجتمعات الإسلامية». كتاب (الفكر الواهن) (*Pensiero debole*) لفاتيما لديه عدة مزاعم على أن ولاء الأفراد التاريخي كان دائماً مستقراً سياسياً وغير ذي صلة عملياً... بشكل غير جدي، افتراض إبسن المدمج، بشأن علم تأويل التحول، «عن الجهة الأخرى» موجود دائماً لهدم حتى أبسط تلميح للجمود الفكري المهمل الذي يميل إلى الإخفاء في ذاته. طرق التحليل بين السخرية من الذات والاحتفاء بها تتأرجح بين الأطراف المتناقضة -طرفين أو أكثر- للسلوكيات والمجازات كافة، للتواريخ والقصص كافة، وعلى الهوامش العريضة والمفرطة لهذه الشكوك التوكيدية التي تحب وتكره حقائقها بالعاطفة نفسها تستقر هرمينوطيقا التحول، ويعلق على سببه، ويراهن عليه، ويشعر بالأنس فيه»، 31-32، 35. *Dabashi, Being a Muslim in the World*. لا يشير مفهوم دباشي «هرمينوطيقا التحول» إلى مفهوم هانس روبرت يابوس المؤثر بالاسم نفسه (لمعرفة المزيد انظر: Anthony C. Tselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007, 98-104).

نصوصاً إلهية). هذا هو الدور المحدود للأساس العقائدي. «العقيدة» هي مصطلح يشرحه دباشي على أنه «معتقدات وممارسات أساسية»، وهو يلحقه أيضاً مع اسم «الحقيقة المطلقة» لتوفير عبارة «الحقائق المطلقة العقائدية»⁽¹⁾. والتصور الخاطئ الثاني يتمثل في أنّ القرآن هو شيء إما غائب أو غير حاضر بشكل دال في «نطاق واسع من المجالات الرمزية والعقلية والتأسيديّة»، التي تشمل «الإسلام بوصفه تجربة معاشة» (بشكل مختلف عن الإسلام «بوصفه حقيقة مطلقة عقائدية»). هذا، ببساطة شديدة، تشويه خطير لطبيعة الدور القرآني في «الفعالية الداخلية للإسلام نفسه».

لمعالجة المفهوم الخاطئ الأول: القرآن بريء من أن يكون أساساً أحادياً لعقيدة مطلقة. الدور الجاري الذي أداه الوحي القرآني – بوصفه نظريةً وفكرةً ونصاً – في التجربة التاريخية للمسلمين لم يكن دوراً بسيطاً في التأسيس، بل دوراً رئيساً بصورة مطلقة. لقد طرحت الوساطة في عالم الخالق، الله، مشاكل قراءة ومعنى مقارب لمقياس تاريخي اجتماعي وتعقيد مفاهيمي لا يقارن به إلا بضع قليل من النظريات النصية في تاريخ الإنسان. هذه المشاكل متضمنة في الحقيقة التاريخية للوحي الإلهي بلغة بشرية لفرد اسمه محمد علي مدار (23) سنة من سيرته النبوية في بيئات وظروف شخصية ونبوية وعامة متنوعة. وهي متضمنة أيضاً في المحتوى والأسلوب الأدبي الفريد من نوعه للقرآن نفسه، الذي يحتوي وصفاً إلهياً ذاتياً؛ الإيمان بالبعث والحساب، مبادئ أخلاقية متنوعة، أوامر ومحرمات تشريعية خاصة، قصص تاريخية طويلة، أمثال، رسائل من الله إلى محمد لتنظيم شؤونه المحلية وإرشاده في اضطرابات مشاعره، خطابات من الله إلى مجتمع محمد بشأن السياسة العامة، إشارات لا حصر لها إلى عناصر من الذاكرة الأدبية والتاريخية لغرب العالم العربي في القرن التاسع (التي تتراوح ما بين وقائع متجددة بشكل مناسب لرسول بني إسرائيل، ومسيح النصارى، وأهل الكهف)، إجراءات اجتماعية وسياسية ذات طبيعة محلية، بالإضافة إلى أحداث يومية في سيرة محمد، وعدد من الأفراد غير المسّمين الموجودين بشكل أو بآخر في حياته. لتبني وصف دباشي الخاص عن «الحضارة الإسلامية» اللاحقة كما أوردناه سابقاً، قد يقول المرء إنّ «الترتيبات الحوارية» للقرآن هي بالتأكيد «متعددة الأوجه وتوفيقية ومتعددة المراكز». ببساطة، القرآن نصٌ مُحَيَّرٌ؛ إنساني بشكل حميمي، وإلهي على نحو ملهم، نثري بشكل مكثف، وشعري على نحو

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 47.

ساحر، تارة يحيل إلى ذاته في معناه، وتارة إلى خارجه؛ حيث يتطلب الالتزام به من القارئ تأويلات استثنائية، ولا بد له من أن يتساءل: أحوار القرآن إلهي أم إنساني أم كلاهما؟ أهو خالد أم مؤقت أم كلاهما؟ أهو حرفي أم مجازي أم كلاهما؟ أهو معتمد على السياق أم مستقل عن السياق أم كلاهما؟ كلٌّ من هذه الأسئلة (بالإضافة إلى عدة أسئلة أخرى) بمنزلة متغير أساسي للالتزام التفسيري المنحاز بشكل ضروري والمتضمن في كل نشاط بشري، لاستدعاء معنى من، أو من خلال، أو باستخدام، القرآن: أياً كان المعنى الذي يأخذه المفسر أو مجتمع المفسرين من القرآن، فهو، في المقام الأول، متوقف على مجموعة الإجابات التي يرد بها هذا المفسر الإنساني عن هذه الأسئلة، وعلى الأساس الخاص لكل من هذه الإجابات. معنى نص الوحي الإلهي هذا حساس جوهرياً لتشكيلة واسعة من الإجابات التفسيرية؛ إجابات تقف حائطاً صديقاً من خلال تنوعها واختلافها التاريخي أمام اختزال التجربة بأكملها في «الحقيقة المطلقة العقائدية». كما رأينا في الفصل الأول، إن تعريف الحقيقة المطلقة من الناحية العقائدية ليس بالأمر اليسير؛ فالحقيقة المطلقة العقائدية الأحادية للتوحيد، تنفجر لتتحول إلى وحدة الوجود في التصور الصوفي وفقاً للطريقة الأكبرية (المنتسبة إلى محيي الدين بن عربي): تمّ تحويل الحقيقة المطلقة العقائدية الخاصة بالوقائع الصارمة ليوم القيامة، نعيم الجنة وعذاب النار، إلى أمثال أو حكايات رمزية؛ لا تحسم الحقيقة المطلقة العقائدية لنبوة محمد الإلهية ما إذا كانت أحاديته تؤسس لقواعد يتوجب الالتزام بها. بمعنى آخر، من الصعب للغاية رد هذه الحقائق، التي يتم التعامل معها بوصفها مطلقة عقائدياً، إلى حقائق مطلقة عقائدية⁽¹⁾. كان الدور التاريخي للقرآن في «الإسلام» أقل في إنتاج أساس للحقيقة المطلقة العقائدية، وأكبر في إنتاج مصفوفة من النسبيات الدلالية. بالإضافة إلى ذلك، تنوع المعاني المختلفة الناتجة من التزام المسلم بالقرآن (والمفردات التي يتم التعبير بها عن تلك المعاني) ليس محددًا في نطاق «المعتقدات والممارسات الأساسية»؛ بل هذه المعاني مهمة وموزعة بدقة عبر نطاقات بالتعددية نفسها المتوافرة في المجال السياسي، والمجتمع، والأخلاقيات، والجماليات، والنزعة الكونية، والأشكال المتكررة المتعددة عرقياً في الحياة اليومية. وأخيراً وليس آخراً، اللغة والأشكال الأدبية. كل هذه الأشياء معلومة ومتأثرة بالنتائج الضرورية واسعة الانتشار للالتزام المسلمين بالقرآن. اختزال القرآن في «المطلق العقائدي»، واستبعاد نسبيات المعنى غير العقائدية العديدة

(1) رأينا أيضاً، فيما يتعلق بذلك، بيان كرم مصطفى عن صعوبة تحديد نواة مركزية للإسلام.

وواسعة الانتشار الناتجة عن علاقة الإنسان بالقرآن من «التجربة المعاشة للإسلام» يتسبب في تحريف عميق حيوي بشكل كبير لمحاولة صياغة دباشي «سردية مضادة» تحت عنوان «الخيال الدنيوي»⁽¹⁾؛ لأن هذا هو التحديد الدقيق لنتاج الوحي الإلهي ونطاقه الذي يمكنه من تلوين القرآن في الدور الكبير الذي يقدمه محمداً ومؤسساً «للدنيوية العالمية» المسلمة: تحديداً، الأدب، الذي يطلق عليه (بنوع من الصرامة، وإن كان المسعى في حقيقة الأمر مجرد محاكاة لمصطلح لين غودمان): «الزعة الإنسانية الأدبية»:

إذا أردنا أن نستدعي إلى الذاكرة الزعة الدنيوية الكونية للمسلمين قبل مواجهتها للحدثة الاستعمارية الأوروبية، فليس ثمة مكان أفضل لنبدأ منه إلا فضاءهم الأدبي المتسع شديد التنوع، أو ما يمكن أن نطلق عليه الأدب الإنساني⁽²⁾... غير أنه من الواضح أن التقاليد المدرسية الإسلامية لا يمكن تغيّلها دون الحضور الفعال للذاكرة القرآنية في الاتجاهات التشريعية واللاهوتية، وليس صحيحاً أيضاً أن الأدب الإنساني العربي معتمد بالمثل على الوحي القرآني... الأدب الفارسي... في كثير من أبعاده... كان إما دينياً بصفة عامة، أو لا أدبياً، أو حتى ضد العقيدة بشكل فج. هذا لا يفترض أن الأدب الإنساني الفارسي «مناهض للإسلام»؛ بل إنه متكامل مع الخبرات الدنيوية المسلمة غير القابلة للاختزال في المطلق العقائدي⁽³⁾.

أقدم هنا وجهة نظر مضادة تحت فكرة «الخيال الدنيوي». وجهة نظر أكثر شمولية للمجتمعات التاريخية؛ حيث أدّت الذاكرة القرآنية دوراً كبيراً يكشف أن كتاب المسلمين المقدس كان من المفترض تمثيله في سياق ذكريات أخرى بالقوة نفسها... امتياز الخيال المقدس الذي كان حاضراً بشكل متساوٍ في هذه المجتمعات، مصطلح «المجتمعات الإسلامية»، بين مجموعة من المصطلحات الرئيسة المماثلة الأخرى للسلطة والهيمنة، نشر شبكة واسعة وممتدة، مطالبة بأساسها واتجاهها المفروض، ومن ثمّ التغلب على الفاعلية النشطة للقوى التي ناقضتها ونفتها بنجاح... سيترتب على استعادة مصطلحات التصور الدنيوي في

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 30.

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 43.

(3) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 47.

المجتمعات المسماة بالإسلامية عدد من النتائج بعيدة المدى... سنذكر أن الاسم المسيطر «المجتمعات الإسلامية» هو مسألة سياسية بشكل أساسي تميز جانباً واحداً من واجهة تاريخية - بين المقدس والديني - عن الآخر... إذا نجحنا بالفعل في البرهان على الوجود التاريخي لحالات التصور العالمي في المجتمعات التي يتم تعريفها حتى الآن بأنها «إسلامية»، يمكننا عندئذٍ الجدال على وجود تاريخ مستمر، متتالي تقريباً، في المواجهة متعددة الأشكال بين التصورات المقدسة والدينية في أوسع وأكثر معاني المصطلحات انتشاراً⁽¹⁾.

رواية دباشي المضادة معتمدة على «مواجهة... بين جانبي... واجهة»: «المقدس» و«الديني». الآن، إذا لم تكن هذه ثنائية، فماذا من الممكن أن تكون: بالفعل، إنها ببساطة تنوع على ثنائية المقدس\الديني في مقابل العلماني\المدنس مع وجود «الديني» بديلاً في دور العلماني\المدنس. وقد كان بإمكاننا أن نغض الطرف عن أن «الإسلام» وفقاً لدباشي يعني «الديني» و«الدينية» تعني «المدنس\الديني\العلماني»، لولا أن دباشي نفسه قد أبدى هجومه الكبير على ثنائية الديني\العلماني.

بالنظر إلى مصطلحات مثل «الفن الإسلامي»، أو «العلوم الإسلامية»، أو «الشعر الإسلامي»، أو حتى «الفلسفة الإسلامية»: فإننا نجدتها جميعاً خاطئة تصنيفياً؛ حيث إن وصف «الإسلامي» (بالمعنى الدقيق للمصطلح) لا ينصف الأسبقية المعرفية والجمالية لهذه المجالات والاتجاهات، ولا تنصفها «العلمانية» كذلك بالفعل. المسلمون فنانون، وشعراء، وعلماء وفلاسفة، لكن هذه الحقيقة لا تجعل من الفن، أو الشعر، أو العلم أو الفلسفة إسلامية، وإلا صارت الماركسية أو التحليل النفسي أو فيزياء الكم «يهودية»: لأن ماركس، وفرويد، وأينشتاين كانوا يهوداً... لماذا يجب إذاً أن يوصف ابن سينا بأنه فيلسوف مسلم أو حافظ الشيرازي بأنه شاعر مسلم؟ لا ينصف «الإسلام»، وكذلك «العلمانية» الفلسفة أو الشعر، سواء بالنسبة إلى ابن سينا أم إلى الخيام. لقد كانوا مسلمين، وكان أحدهم فيلسوفاً والآخر شاعراً... هذا غير قابل للاختزال إلى أي شيء «إسلامي» حصرياً بالمعنى العقائدي للمصطلح؛ ولا يبرر بمصطلح العلمانية... فقط في لندن أو نيويورك يأكل الناس الطعام الصيني، أو المكسيكي، أو اللبناني. في الصين، أو المكسيك أو لبنان، لا يأكل الناس الطعام الصيني، أو المكسيكي، أو اللبناني. إنهم

(1) دباشي، Being a Muslim in the World، 30-31.

يأكلون طعاماً فحسب. هذه الحقيقة البسيطة، المتضمنة بشكل عالمي في أي تفصيل، هي ما فقدناه عندما جعلنا شيئاً ما «إسلامياً» كي نميزه عن «العلماني» أو «الغربي»⁽¹⁾.

يصرّ دباشي بشدة على التمسك بمصطلح الإسلام\الإسلامي «بالمعنى الدقيق»، الذي يقصد به المعنى «العقائدي». بهذه الطريقة، يخلق ظرفاً حيث لا نستطيع بشكل استباقي استخدام كلمة «إسلامي» فيما يتعلق بشعر حافظ الشيرازي أو فلسفة ابن سينا؛ حيث إنهم غير قابلين «للرد إلى أي شيء «إسلامي» بالمعنى العقائدي للمصطلح بشكل حصري». لما كان ليس هناك أي معنى آخر لتفسير «إسلامي» (تم إبطال المصطلح ببساطة). لا يتساءل دباشي حتى ما إذا كانت مجالات كلٍّ من حافظ الشيرازي وابن سينا يمكن وصفها بمصطلح «الإسلامي» بشكل ما؛ أي إنه لا يسأل «ما هو محتوى وصف «إسلامي»؟». بدلاً من ذلك، تبنى الرأي بأن مصطلح «إسلامي» غير مناسب لوصف أي شيء عالمي؛ لأن وصف شيء عالمي بمصطلح «إسلامي» يزيل عالميته. من الصعب إدراك هذه النقطة الأخيرة: هل نفقد عالمية مصطلح «المعرفي» بوصفه «ماركسية معرفية»، أو «فيبرية معرفية»، أو «إيرانية معرفية»؟ إذا كانت هذه صفات ذات معنى، فلم لا يكون «الإسلامي» كذلك؟ الأسئلة التي يجب طرحها هنا هي: «هل استخدام الوصف يضيف شيئاً إلى معنى العالمي؟» «هل يساعدنا الوصف في رؤية معنى يخفيه العالمي؟»⁽²⁾ لا يضع دباشي حتى اعتباراً لهذه الاحتمالية؛ فقد قرر مسبقاً أن «الإسلامي» يمثل صفة سلبية فقط. لكن، كما رأينا

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 24–25.

(2) أشار عبد القادر تايوب إلى أنّ نقاد ما بعد الحداثة يعترضون على استخدام تحديد الإسلام على أساس أن «الجانب الثقافي الديني للأشكال الاجتماعية هو واحد من عدة خصائص، ولا يمكن استخدامه بوصفه نقطة تعريف. إطلاق تسمية، كمدينة إسلامية، أو بنك إسلامي، أو علم إسلامي، يدل على أنّ الإسلام عامل مميز رئيس. في الواقع، بحسب نقد ما بعد الحداثة، مثل هذه التسمية تخفي صفات أخرى مثل الظروف العرقية، والإيديولوجية، والتاريخية، التي تحدد بشكل مساوٍ الشكل الاجتماعي». يجيب تايوب قائلاً: «من وجهة نظري، يفشل أسلوب النقد التفكيكي الكبير هذا... في اعتبار كيف أنّ الممثلين أنفسهم يعملون بهذه الرموز... بغض النظر عن كمية الالتباس في صفتها، فإن المدينة الإسلامية -غالباً مثل القائد أو الطقس أو المجلس الإسلامي- هي أحد التصنيفات الرمزية الجذابة التي يصنعها المسلمون التاريخ. مهمة العالم الاجتماعي هي تحديد موقع هذه الرموز في سياقها الاجتماعي الأوسع، وليس تفكيكها».

Tayob, "Defining Islam in the Throes of Modernity," 2–3

هذه الحقيقة التاريخية الواضحة، المعنى النسبي لشعر حافظ الشيرازي وفلسفة ابن سينا لا يمكن أن يتم إدراكه كلياً، أو حتى بشكل ملائم، دون إدراك حقيقة أنهما كانا مسلمين، وكانا يتحدثان من وإلى «مجال مجتمعي» إسلامي. بالتأكيد، عدم دعوتهما إسلاميين يضاعف من معناهما، بينما قراءتهما أساساً المرجعي لمفردات الإسلام يقوي من معناهما. بالنسبة إلى دباشي، على الرغم من ذلك، إنَّ إسلامية المجتمع محددة بديهياً بمجال «المطلق العقائدي»؛ كلما كان أقل عقائدية صار أقل إطلافاً، فأقلّ توجهاً إسلامياً.

مدى «إسلامية» الحضارة يعتمد على عدد الصفات الثقافية المهمة التي استعارها ومثلها من صدر التفسير التأويلي للذكريات القرآنية. مغزى الحجة هو... التساؤل بشأن درجة أو حتى طبيعة الإسلام والسؤال ما إذا كان التصنيف الشامل لد «إسلامي» يصف الطبيعة الداخلية والكلية للفاعلية الإسلامية، وقوى التباينات الذاتية، والاتجاه الجدلي الذي يؤسس هذه المجتمعات المسماة بالإسلامية. ما يخفيه مصطلح «مجتمعات إسلامية» هو ... ثنائية القطبين لتصورات المقدس والديني بدخول أفكارها النسبية حول تعريف لحظات الألوهية والإنسانية، بالترتيب. التوتر الكبير بين الألوهية والإنسانية في تصور المقدس والعلماني هو المعضلة الرئيسة لهذه، ولآخرين كثيرين، المجتمعات⁽¹⁾.

يشير «الفن الإسلامي» إلى التداخل العضوي الفريد للمقدس والديني، الذي لا يمكن قسمته إلى الديني والعلماني، وهذا التداخل الذي أدعوه بالدينيوية... بتمييز مصطلح «الثقافة الإسلامية» نكون قد قررنا بالفعل فكرة إسلامية هذه الحضارة التي تشوه تصنيفاً عناصر غير مدرسية (غير شرعية، غير قانونية) مثل تلك الواضحة في الخيال الجمالي الذي يشير، بطبيعة الحال، إلى اتجاهات تتخطى رسالة القانون وصلاحيات القضاة التي تحظرها في الواقع⁽²⁾.

يقول دباشي إنَّ «ما يخفيه مصطلح «مجتمعات إسلامية» هو ... ثنائية القطبين لتصورات المقدس والديني بدخول أفكارها النسبية حول تعريف لحظات الألوهية والإنسانية، بالترتيب». إنه يخصص بشكل أساسي مصطلح «إسلامي» لوصف المقدس والتمركز حول الإله، ويستثنيه من الديني والتمركز حول الإنسان. ومن ثم،

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 36–37.

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 60.

بالنسبة إليه، تخفي مصطلحات «المجتمعات الإسلامية» و«الحضارات الإسلامية»، ونشوه نظرية التباين الذاتي (حيث إن ما لا يشوّهه مصطلح «إسلامي» هو «رسالة القانون وصلاحيات القضاة»؛ هذا يعني أنّ الإسلام، من الناحية التأسيسية، لا يمكن تصويره على أساس استيعاب التباين في المجتمع والثقافة. بحسب مصطلحات دباشي، إذا أردنا تصوّر نظرية إنسانية وتاريخية ذات تباين ذاتي، يجب أن نبحث عن مفهوم آخر غير «الإسلام»، الذي يمثل مجال التباين بدلاً من الإسلامي. من وجهة نظري، كما قيل في الفصل الأول، إن المطلوب هو التقيض: تحديداً، تصور الإسلام بشكل يحافظ على التباين في شكل متماسك من الناحية التأسيسية؛ لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي نستطيع بها رسم الحقيقة التاريخية والإنسانية للتباينات الداخلية للإسلام.

أيضاً، إصرار دباشي الواضح على «ثنائية القطبين لتصورات المقدس والدينيوي بدخول أفكارها النسبية حول تعريف لحظات الألوهية والإنسانية بالترتيب» يفشل ببساطة في اعتبار وجود -بغض النظر عن الإنتاجية الاجتماعية والتخليقية- مفهوم الأكبرية في تاريخ مجتمعات المسلمين للإنسان الكامل، وهو، كما يشير فضل الرحمن، «الدافع الأساسي لابن عربي في تأسيس نظريته عن وحدة الوجود هو كشف عظمة ومركزية الإنسان؛ الإنسان الذي لا يعكس فقط الكون «المخلوق»، بل أيضاً بشكل أساسي الذات الإلهية؛ حيث إن نظامه إنساني المركز»⁽¹⁾. بعيداً عن التعبير عن ثنائية القطبين لتصورات المقدس والدينيوي، يجعل الكون على أساس الإنسان، ويجعل الإنسان على أساس الكون: أن تكون مسلماً واعياً بالتصور المقدم اجتماعياً للإنسان الكامل هو تحديداً مثل العيش في تصوّر وحقيقة ذات مركز إنساني إلهي مشترك في الوقت ذاته⁽²⁾.

يقول دباشي إن «الفن الإسلامي» مسمى مغلوطن؛ لأنه يفشل في وصف «حالة التداخل العضوي الفريدة بين المقدس والدينيوي في ذاتها، التي لا يمكن تقسيمها إلى الديني والعلماني». لكن الحل التصوري وصف التداخل العضوي للمقدس والدينيوي

(1) Rahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, 19.

(2) لمعرفة المزيد عن مفهوم الإنسان الكامل، انظر:

The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dīn Ibnul 'Arabi, *The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought*, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.

بوصفها دنيوياً. «هذه الحالة من التداخل العضوي، التي أَدعوها بالدنيوية» غير منطقية، ببساطة: إنها مشابهة لقول إن $أ + ب = ب$ (وهو ممكن فقط إذا كان $أ = صفر$)، أو إن $أ × ب = ب$ (وهو ممكن فقط إذا كان $أ = 1$). في الواقع، هذه المعادلات ليست تمثيلاً عادلاً لمسار حجة دباشي الذي يعمل بتقسيم المقدس والدنيوي، الديني والعلماني، بشكل لا يتيح لأحدهما التأثير على طبيعة الآخر، مع الإصرار بطريقة خطابية، طوال الوقت، على أنه يفعل عكس ذلك⁽¹⁾. نرى حرصه الشديد على ثنائية المقدس\الدنيوي واضحة في الفقرة التالية، التي يعرف فيها المصطلح الرئيس «الخيال الدنيوي»، الذي يكمن، وفقاً له، في قلب الأدب، أو الدنيوية العالمية للأدب الإنساني.

أعني بمصطلح «الخيال الدنيوي» أيّ فعل للخيال الإبداعي، سواء أكان تدويناً قصصياً أم معمارية قصر أو مسجد؛ حيث يمكن الكشف عن تمركز حول الإنسان بشكل واعٍ أو غير واعٍ على النقيض من تمركز المقدس حول الإله. يجب أن تعمل مركزية الوحي القرآني في التصور الإسلامي المقدس بوصفها اختباراً خاصاً وحاسماً للخيال الدنيوي. الخيال الإبداعي، الذي يجمع التفاصيل التاريخية الدقيقة لوجود الإنسان في العالم مقابل طيف السرديات الكبرى القرآنية، يجب أن يتم تعريفه –أو أكد- بالـ «دنيوي»⁽²⁾.

«الخيال الدنيوي»، الذي هو الإكسير الذي يحول تصوّرنا عن الإسلام\الإسلامي، هو بمنزلة مجال «المصادر الدنيوية لخيالها الإبداعي»⁽³⁾، التي تقف على النقيض من، ومتخصّصة ب، وضد؛ «الثبات المقدس لغيبياتها»⁽⁴⁾. بتجاهل حقيقة أنه، كما رأينا، من الصعب وصف الغيبيات المتواصلة للإسلام التاريخي والإنساني بمصطلح «ثبات»، دعنا نتساءل: أين نجد، بحسب دباشي، مجال هذا الخيال الدنيوي العالمي؟ هل هو موجود في الإسلام؟ لا. إجابة دباشي هو أنه موجود في

(1) في بعض الأوقات يقول دباشي جملاً يبدو أنها تلغي الثنائيات المؤثرة، كما تم اقتباسه أعلاه: «لا يعمل الأفراد في مكانين حصريين خاصين بالمقدس والدنيوي؛ بل في استمرارية نشطة لثنائية البؤر البلاغية\الخيالية التي توحد وتنفي كليهما». لكن مع توافر مثل هذه الأمثلة، يعود دائماً إلى هذه الثنائيات بعد ذلك.

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 39.

(3) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 159.

(4) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 159.

الأدب الإنساني العالمي: «أخلاقية شعرية بوعي ذاتي لا يمكن اختزالها في العقائد القرآنية... حيث يمكن للمرء أن يعيش بشكل مستقل عن أي فقه لاهوتي»⁽¹⁾. لاحظ هنا، أهم شيء الانفصال المرن، من جهة، لل«أخلاقية الشعرية» عن «العقائد القرآنية» و«الفقه اللاهوتي». قد يبدو أن الشعراء ليس لهم علاقة بالقرآن. لكن هل من الصحيح وصف الخيال الإبداعي للأدب بوصفه «دنيوياً» غير قرآني، في حين أنّ مفهوم «الخيال» في النظرية النفسية والأدبية لمجتمعات الأدب نفسها، التي يشير إليها دباشي، هو «الخيال» بوصفه قدرة نبوية واضحة: قدرة الروح التي تقتنص الأشياء غير الملموسة وغير المادية وغير الدنيوية والتعبير عنها في هذا العالم، أو إعادة ترتيب صور العالم المادي بطريقة تعبّر عما لا يستطيع العالم المادي التعبير عنه:

الرسول مميز عن الآخرين بقدرة تخيلية قوية. المبدأ الأساسي، الذي وجد الفلاسفة المسلمون على أساسه تفسيرهم للعمليات الداخلية النفسية للإلهام الفني، يتمثل في أنّ القدرة التخيلية تمثل الحقيقة الكونية في شكل صور معينة محسوسة وأشكال لفظية توصل إليها عقل الرسول... الرمزي والمجازي هما وظيفة خاصة بالقدرة التخيلية⁽²⁾.

بعبارة أخرى، في مجتمعات الأدب، لا يمكن تقسيم الخيال إلى دنيوي أو غير دنيوي؛ الخيال ليس محسوساً بالكامل، أو -لنقل- غير ملموس بشكل كامل، بل إنه الرابط بين الدنيوي وغير الدنيوي؛ إنه كلاهما في الوقت ذاته. الآن، بحسب دباشي، أثبت حافظ الشيرازي الخيال الدنيوي العالمي: «هناك اتجاه دنيوي لحافظ وعنه (1326-1390)، واقعية مادية، يسكن فيها ومنها يستوحى إيمانه»⁽³⁾. ربّما لا يجب أن نفترض أنّنا مطلعون على سريرة حافظ لتحديد مصدر إيمانه: ما نعرفه حقيقةً واقعةً هو أنّ المجتمع النصي لشعر حافظ، بحسب مفهوم الخيال السابق ذكره، قد استقبله وفهمه على أنه «لسان اللامرئي»؛ أي أن الحقائق غير الدنيوية هي التي اقتنصها وتعبّر عنها من خلال إعادة التمثيل التخيلية لمادة هذا العالم ووسائطه، وعدّها -هذه الطريقة- محاكاةً للقرآن. من الخاطئ الحديث عن الأدب تعبيراً عن «المصادر الدنيوية للخيال»؛ إذ إن الذي يجعل الأدب أدباً

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 55.

(2) Rahman, *Prophecy in Islam*, 36.

(3) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 21.

هو حقيقة أنه التعبير الأدبي عن إحساس أكبر يتخيل هذه الدنيوية وما وراءها، المرئي واللامرئي، محمل على اتصال عالٍ واضح؛ وهو أحد الأشياء التي تجعله أدباً إسلامياً. قال حافظ:

هات النبيل! قد أخبرني ملك علم الغيب الليلة الماضية بشري سارة أن
رحمته وسعت الجميع!⁽¹⁾

كما كتب الشاعر الهندي ميرزا غالب (حافظ اللغة الأردية)، بعد خمسمئة عام من تجربة حافظ، في مجال كتابة الشعر:

إنها أنت من علم الغيب: مواضع الخيال؛ غالب! صرير القلم هو صوت
الملك.⁽²⁾

صرير قلم غالب الدنيوي، في سكون ليلة في دلهي في القرن التاسع عشر، على ورقه الدنيوي، هو حديث علم الغيب من خلال تخيله عبر وسيط اللغة، والموضوعات والصور الدنيوية لشعره في العالم المادي والاجتماعي والإنساني والتاريخي المرئي. كيف يمكن لنا، بإدراك هذا التصور الذاتي للأدب المسلم، أن نصنع هذا التمييز القطبي - «التباين»، «الاختصاص»، «التضاد» - بين مركزية الإنسان ومركزية الإله الذي يطلبه دباشي منا؟ لماذا كان المسلمون، حتى مع القرآن نفسه، عاجزين تاريخياً عن التحديد بيقين ما إذا كان الحديث الإلهي متمركزاً حول الإنسان أم متمركزاً حول الإله: ما إذا كان يدور حول فئة القديم-الأزلية مع\ في الله؛ أم حول فئة المخلوق؛ أي الذي خلق مع\ في العالم! عندما يقول دباشي بالأعلى، على أساس القياس المتصل بالتبعية القرآنية، إنه «لا يمكن تخيل الفلسفة المدرسية الإسلامية دون الكشف الفعال عن الذاكرة القرآنية في الاتجاهات التشريعية والإلهية»، فإن استنتاجه هو أن الأدب الإنساني العربي والفارسي (والتركي والأردني) يمكن تخيله بشكل ما دون الكشف الفعال عن الذاكرة القرآنية. وجهة نظري هي أن الأدب العربي، والفارسي، والتركي والأردني، لا يمكن تخيله أو اشتقاق المعنى منه دون الكشف التخيلي الفعال

(1) *biyārbādahkihdūshamsurūsh-i'ālam-ighayb/navīddādkih'āmmastfayz-irahmat-i-ū*, Ḥāfz, *Dīvān-e Ḥāfz*, ghazal 397 (compare the translation of Ziai, "Ḥāfēz, *Lisān al-Ghayb* of Persian Poetic Wisdom," 460).

(2) *ātēhaynghaybsēyihmazāmīnkhayālmēn/Ghālibṣarīr-ekhāmahnāvā-'ēsurūshhay*, Ghālib, *Dīvān-i Ghālib*, 2:304.

لالتزام المسلم بفكرة الوحي الإلهي (المثبتة في القرآن) في المسارات الأدبية للتعبير عن النفس واستكشاف النفس. كما قال حسين زياي بشكل بليغ:

«يعمل الشاعر كالرابط بين العالم «الغيبى»- الكوني، والإلهي والإنسان. إنه «لسان الغيب»، شخصية «رسول» صادق شبه نبوي تؤثر كلماته الحكيمة في الجميع من الملك إلى المسكين»⁽¹⁾.

في النهاية ينتهي مشروع دباشي بمحاولة لتأكيد تصنيف الثقافة فوق وضد تصنيف الإسلام.

لوضع القوة المؤسساتية للإسلام في سياقها الحضاري، ومن ثم الجدل ضد الأسلمة المألوفة لهذا السياق الحضاري، كانت حجتي الرئيسة هي أنه بدلاً من تتبع خط خيالي يُدعى «الإسلام» يحيط بالثقافات المتعددة التي يفترض أنها احتضنته واعتنقته، وجّه مشهد المصادر الدنيوية للخيال في هذه الثقافات المزبد نحو توسيع معايير قراءتنا لهذه الثقافات، بدلاً من وضع مرتكز «علماني» لأساس «مقدس» مألوف لحوار المستشرقين عن «المجتمعات الإسلامية»⁽²⁾.

لذلك يقدم لنا دباشي خيارين في لعبة مفاهيمية دون نتيجة: إما أن الإسلام يحيط بالثقافة، وإما أن الثقافة تحيط بالإسلام. من غير الوارد بالنسبة إليه إمكان تصور الاثنين في مصطلحات غير الإحاطة والسيطرة. بالنسبة إليه الثقافة هي الأساس؛ والدنيوية هي حق للثقافة وليس للإسلام.

بين اليقين المقدس لغيبياتها والمصادر الدنيوية لخيالها الإبداعي، تحدد الثقافة بدقة المساحة التأويلية؛ حيث يمكن لهرمينوطيقا التحول تحديد مشكلتها المتأصلة واستخراجها... ما هو واضح بشكل خاص في التكوين التاريخي للثقافة الإسلامية، حتى لو حدّدناه هكذا، يتمثل في التوتر الإبداعي الذي كان موجوداً دائماً بين قواها المتمركزة حول الإنسان والمتمركزة حول الإله، وميولها

(1) «من هذا الأفق، يمكن توصيل حكمة الغيب من خلال الوسيط الشعري، ومن ثم نُعلم الحكمة الشعرية الطبيعية الإنسان استجابته إلى بيئته الكلية، الجسدية والروحانية، الأخلاقية والدنيوية، يتأسس الإحساس الناتج للحقيقة وللعملية التاريخية (بالفارسية، she'r (sākhtan) في شكل، شكل فني، المجاز، الرمز، والخرافة والتقاليد والأسطورة»، Ziai, "Hāfez, *Lisān al-Ghayb of Persian Poetic Wisdom*," 469

(2) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 158.

المركزية وطاقاتها غير المركزية. أن تكون مسلماً في هذا العالم يعني استخراج هذا المنطق. عندما تطلق على هذه الثقافة النشطة القائمة على أساس علم التأويل الفعال للتغيير صفة «إسلامية» (أو «غير إسلامية» بالنسبة إلى هذا الموضوع) فإننا ننكر هذا التوتر الإبداعي، ومن ثمَّ نسلب الثقافة أكثر طاقة حيوية لها⁽¹⁾.

يحدد دباشي، من ثمَّ، الإبداع والتحول الجدلي للمسلمين، ليس في الإسلام لكن في «الثقافة»؛ أي خارج ما يدعوه بالـ «إسلامي»: إنه لا يرى التحول في الإسلام، أو الثقافة في الإسلام. «الإسلام» محدود ومحدد وغير إبداعي: أن تدعو ثقافة ما بأنها إسلامية هو تحديد «إنكار توترها الإبداعي»، و«سلب الثقافة أكثر طاقة حيوية لها» (هذه الادعاءات تبدو «استشراقية» بشكل تقليدي وفقاً لإدوارد سعيد التقريري؛ بحيث يتساءل المرء: كيف سيكون رد فعل دباشي لو كانت قيلت من مستشرق). والمعنى الذي يمكن استنتاجه من هذا الطرح هو أن المسلمين إذا أرادوا أن يكونوا فاعلين ومؤثرين وذوي وجوه متعددة، إذا أرادوا الحصول على كل الصفات المتحررة مثل الإبداع، والإنسانية، والعالمية، وتعددية المراكز والجوانب المختلفة، يجب أن «ينتجوا» الثقافة مع الإسلام؛ فـ «الإسلام» لا يقوم بهذا⁽²⁾.

في رأبي هذه الطريقة في تحديد التعددية والاختلاف في الثقافة، والوحدة والتوافق في الإسلام، خاطئة ببساطة. لم يقم ممارسو الأدب في الإسلام، الذين تحدثنا عنهم في الفصل الأول، بمثل هذا: عندما أطلق مجتمع قراء حافظ الشيرازي عليه «معلم» القرآن، وعندما حفر المغولي العظيم جيهانجير على كأس نبيذه بيان خلافته لرسول الله، لم يكونا يصرحان -كما ظهر من لغتهما- أنهما كانا ثقافيين لا إسلاميين، أو أنها كانت تعابير ثقافية للتحول، لا تعابير إسلامية للتحول؛ لقد كانوا يدلون بتعاليم لا يمكن فهمها إلا داخل النطاق الإسلامي (مثل: التحول الإسلامي، والمعيارية الإسلامية). ما يعيدنا إلى السؤال الذي بدأنا به هذا الكتاب: كيف نتصور الإسلام؟

(1) Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 159.

(2) قد يعتقد المرء أن مشروع دباشي التمهيدي لماهية وجود المسلم في العالم هو السعي بشكل أساسي إلى إعادة تقديم المسلمين بشكل مغاير دون إعادة تقديم الإسلام نفسه.

أصبح واضحاً بشكل متزايد في الأدبيات الحديثة أنّ مفهوم الدين قد تحلّل بوصفه موضوعاً للتحليل البحثي، على الرغم من أنه ليس مفهوماً معيارياً لـ (دين) الحدائثة، وأصبحت هناك حاجة إلى البحث عن نظير له. في حين أنّ هذه الأزمة لا يزال أمامها بعض الوقت للوصول إلى مستوى الفرض، بمصطلحات كوهن، تعبيراً عن نموذج تحوّل كلي في المجال الأكاديمي⁽¹⁾ (وقد أثرت بالكاد في المجال العام والشعبي والمؤسساتي، بغض النظر عن التأثير الجزئي لها في المجال الأكاديمي). استعد الباحثون لمواجهة هذا القصور عبر القيام في الوقت الراهن بمحاولات متنوعة في إعادة تأهيل مصطلح الدين بإعادة تأسيسه في شكل مصطلحات جديدة؛ مثل: تصنيف «دين ما بعد العلمانية»⁽²⁾ أو «الدين بوصفه حقيقة اجتماعية كلية». أدعو القارئ لاستبدال كلمات «الدين\الديني» بكلمات «الإسلام\الإسلامي» (وقد أضفتها بين قوسين مربعين []) في الشرح التالي من هاري دي فريس من مقالة بعنوان «لماذا يظل مصطلح دين باقياً؟»، منشورة في كتاب (الدين: ما وراء المفهوم):

هناك الكثير بشكل واضح: فيما وراء التعريف الحديث للمفهوم، الذي غالباً، بعجلة شديدة، ما يعرف «الدين» [الإسلام] بأنه «مجموعة من المعتقدات»؛ في أي حالة من الحالات الذهنية أو سلسلة من حالات الوعي، يمكن وصف محتواها ووضعها بمقترحات ترسم الأفكار في العالم... معنى أو مجموعة من المعاني المختلفة كلية للمصطلح الذي يمكن تصوره... تشكيلة عريضة من المفردات، والمصطلحات الفردية والإشارات والعلامات (مثل الكلمات والأشياء، الإيماءات والقوى، الأصوات والصمت، التصورات والعواطف، الأسباب والمؤثرات)؛ بحيث تعمل على تقدير «الحقيقة الاجتماعية الكلية» وتقييمها بشكل حيوي وكامل لمظاهرها؛ أي أوضاعها وحالاتها النفسية، و أفكارها ودوافعها... «الدين» [الإسلام] ليس أكثر ولا أقل من «منحنى المساحة الاجتماعية» بحسب تعبير ليفيناس (Levi-nas) ... يمكننا البداية من أي نقطة دخول، وكلّ منها يتيح الوصول بشكل فردي إلى إشكال مختلف لـ«الحقيقة الاجتماعية الكلية» ذاتها، ومن المهم تصور طبيعتها أو منطقتها أو قواعدها مسبقاً بشكل استراتيجي من الأساس فصاعداً، بداية

(1) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

(2) انظر على سبيل المثال:

Mandair and Dressler, "Modernity, Religion-Making, and the Post Secular .

من «الأشياء»، أو من مكون أو شكل أو حتى... من البحث الفلسفي لكيف يمكن لها أن تؤسسها جميعاً أو تثير بعضها بعضاً بعدة طرق كاشفة متنوعة... يوفر التنظير هنا دعوة لإدراك التعقيد الدلالي، والأخلاقي، والمجازي، والبلاغي، والعملية للنظرية «الدينية» [الإسلامية]، حقيقة أنها مكونة من مجموعات لا حصر لها من الظواهر، كل منها يتصف بمناطق، وأحاسيس، وعواطف، ومؤثرات مختلفة، يتم التعبير عنها بتعابير وأشكال واتجاهات، مجمعة مع ماديتها غير القابلة للاختزال، وأدائها الوسيطة الدائمة، ودرجاتها المقلقة حالياً والواعدة لاحقاً من السلطة والهيمنة، والقوى والتفويضات... عندما ننظر إلى المجال الديني [الإسلامي] والأخلاقي بوصفه موضوعَ دراستنا، فإنّ ما نجد... هو بدقة... استنتاج الأشخاص الذين ندرسهم، والتغيرات التي ألحقوها بالمجال عندما يتعاملون مع شيء ما، والمخارج الخطابية التي ينفذونها عن طريق التصرف عن قصد في هذا العالم⁽¹⁾.

يقترح دي فريس إعادة صياغة مفهوم الدين بوصفه «حقيقة اجتماعية كلية (واقع اجتماعي كلي)»، تعبير فهم من مؤلفه، عالم أصل الإنسان مارسيل موس، أنه يعني شيئاً مثل تلك الظواهر التي «تفسح المجال للمجتمع ككل ولؤوسساته كافة»⁽²⁾ مبدئياً، تبدو هذه فكرة جيدة للغاية لكن، عملياً، إذا كنّا سنتصور الإسلام بوصفه «حقيقة اجتماعية كاملة»، سيتوجب علينا مهمة تعريف العلاقات وفهمها في ضوء «تنويعه عريضة من المفردات، والمصطلحات الفردية والإشارات والعلامات (مثل الكلمات والأشياء، الإيماءات والقوى، الأصوات والصمت، التصورات والعواطف، الأسباب والمؤثرات)»، بالإضافة إلى «مجموعات لا حصر لها من الظواهر، كل منها يتصف بحالات، ومعانٍ، وعواطف ومؤثرات مختلفة، يتم التعبير عنها بتعابير وأشكال واتجاهات مجمعة مع ماديتها غير القابلة للاختزال، وأدائها الوسيطة الدائمة،

(1) Hent de Vries, "Why Still Religion?" in Hent de Vries (editor), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 2008, 1–98, at 11, 13, 27, 44–45.

(2) Keith Hart, "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole," *Comparative Studies in History and Society* 49 (2007) 1–13,

بكلمات موس الخاصة: «في هذه النظريات الاجتماعية الكلية... تجد جميع أنواع المؤسسات تعابير متزامنة: دينية، وقانونية، وأخلاقية واقتصادية. بالإضافة إلى ذلك، تمتلك النظريات جانبها الجمالي وتكشف عن أنواع شكلية». Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions*, *of Exchange in Archaic Societies*, Glencoe: Free Press, 1954, 1

ودرجاتها المقلقة حالياً والواعدة لاحقاً من السلطة والهيمنة، والقوى والتفويضات». في الواقع «منحى المساحة الاجتماعية» (التي عنى بها ليفيناس «العلاقة بين الكائنات البشرية»)⁽¹⁾ يتضمن «الحقيقة الاجتماعية الكلية». إذا كان تصور الإسلام بوصفه «الحقيقة الاجتماعية الكلية» يعني أنه «يمكننا البداية من أيّ نقطة مقارنة، وكل منها يتيح الوصول بشكل فردي إلى إشكال مختلف لل«الحقيقة الاجتماعية الكلية» نفسها، ومن المهم تصور طبيعتها أو منطقتها أو قواعدها مسبقاً بشكل استراتيجي من الأساس فصاعداً، بداية من «الأشياء»، أو من مكون أو شكل أو حتى... من البحث الفلسفي لكيف يمكن لها أن تؤسسها جميعاً أو تثير بعضها بعضاً بعدة طرق كاشفة متنوعة». لا يزال هذا يتركنا مع كل شيء يجب فعله لتعريف كيف تكون هذه النقاط المختلفة من المقاربات، بغضّ النظر عن مدى تنوعها أو اختلافها، تتصل بطريقة تبادلية أو بأسلوب تبادل بناءً يتيح لأحدهما أن يتم استدعاؤه أو كشفه من خلال الآخر؛ لتحديد كيف تتضمن هذه المداخل كافةً بعضها بعضاً بصورة متبادلة.

أحد الردود المحتملة يتمثل، ببساطة، في ادعاء استحالة تحديد هذه العلاقات. هذا ما فعله روبرت إروين بشكل عملي في الكتاب المخصص للمجتمعات والثقافات الإسلامية، (موسوعة كامبردج الجديدة لتاريخ الإسلام)، عندما يذكر نظرية فتغنشتاين الشهيرة (والمعروفة بطبيعتها الإشكالية) عن «التشابهات العائلية»، ليقول إن:

«الحضارة الإسلامية» مصطلح اختزالي لمجموعة مختلفة من الوقائع. لقد أنكر لودفيغ فتغنشتاين، في كتابه (فحوص فلسفية)، وهو يواجه مشكلة كيف يتم تعريف «لعبة»، أن هناك سمة وحيدة مشتركة في الألعاب. بدلاً من ذلك «نرى شبكة معقدة من التشابهات تتداخل وتتقاطع: أحياناً تشابهات كاملة وأخرى جزئية». استمر فتغنشتاين في وصف تلك التشابهات ك«تشابهات عائلية»، ليستنتج من ذلك أن «الألعاب» استطاعت أن تكون في النهاية «عائلة». بالطريقة نفسها، لم تكن هناك حضارة إسلامية واحدة، بل العديد من الحضارات الإسلامية المختلفة في أوقات متعددة وأماكن متنوعة.

(1) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, 291.

تلك الحضارات الإسلامية تمتلك العديد من الخصائص المشتركة وتؤسس «عائلة». بعض الأشياء التي تشاركت فيها تلك الحضارات استمدت من الدين الذي اشتركت فيه، لكن لم تكن تلك الحالة هي السائدة دائماً... كثير مما نلاحظه جزءاً مؤسساً للحضارة الإسلامية استمد من الحضارات المحلية والتاريخ الماضي غير الإسلامي، بدلاً من أن يكون شيئاً تم إدخاله من خلال الغزاة العرب المسلمين⁽¹⁾.

من الجدير بالملاحظة أنّ إروين يصل، في هذا التصريح النظري الكبير للغاية، خلال المثال المحدد، إلى محاولة تصنيف هدف وحيد صغير للغاية (دي فريس «أي نقطة للمقاربة»)، في هذه الحالة لوحة مصغرة فردية: «على الرغم من أن لوحة هماي وهمايون في الحديقة هي عمل فني إسلامي بلا شك، من الصعب للغاية تحديد سبب تصنيفه هكذا⁽²⁾ (لمعرفة المزيد عن هذه اللوحة المصغرة، انظر الفصل السادس، حيث تناقش بشكل أكثر تفصيلاً). إروين هنا يستبدل «الإسلامات» (في هيئة الجمع، «الحضارات الإسلامية») بالألعاب فتغنشتاين: على أيّ أساس نقوم بتعريف كلّ تلك الأشياء/ الألعاب/ الحضارات الإسلامية المختلفة، التي نضعها في هذا التصنيف، بأنها «إسلام\ إسلامي»؟ بطرق عدة، نعود إلى منطقة جدال الزين عن الإسلامات-ليس-الإسلام، إلا أن إروين لا يتخلى هنا عن تصنيف الإسلام تماماً. ما يقوله إروين هو أن تصنيف «إسلام\ إسلامي يتألف من موضوعات تتشابه مع بعضها بطرق متنوعة ومختلفة، عوضاً عن التصور القائل بأنّ تلك الموضوعات تشترك في جوهر واحد للإسلام (الجوهر المشترك الذي يعرفه بال«دين»). وبالإضافة إلى ذلك ليست هذه التشابهات تكون حاضرةً بصورة كاملة في كلّ الحالات (حيث إن بعضهم مشتق من الثقافات المحلية، أو مما قبل الإسلام، وليس شرطاً أن تكون عن طريق الغزاة العرب). ومن ثمّ، لا تتشابه تلك الموضوعات جميعها في جوهر وحيد

(1) Robert Irwin, "Introduction," in Robert Irwin (editor), *The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 1–16, at 3.

ومن أجل الاطلاع على هذه الفقرة المشهورة، انظر:

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953, 31–

34.

(2) Irwin, "Introduction," 30.

بالأخرى، فكل من تلك الموضوعات تتشابه بشكل متنوع ومتباين وبعض الموضوعات الأخرى (لكن ليس بالضرورة جميعها)، ولذلك كل الموضوعات في النهاية متصلة بالموضوعات الأخرى كافةً، إما من خلال تشابهات مباشرة أو متوسطة، لكن ليس ثمة جوهر واحد مشترك. ليس بمقدورنا إذاً، بشكل تحليلي، ربط هذه التشابهات المتشابهة بشكل واضح معاً، وتحديد علاقة مشتركة تجعل التصنيف مرتبطاً، وهو بقوة الادعاء نفسها، بأنه، لأهدافٍ تحليلية أو تصورية، لا يكون مرتبطاً. المشكلة هنا مرة أخرى لها دلالتها: إذا لم يكن بإمكاننا ربط العلاقات ببعضها -حتى التشابهات بغض النظر عن التناقضات- فلا يمكننا أن نتفادى الشكوك المزعجة التي مفادها أن الموضوعات في النهاية لا ترتبط بعضها ببعض، وأن تصنيف «إسلام/إسلامي» هو في أفضل الأحوال تصنيف تقليدي، أو تعسفي، إذا أمسكنا بالعصا من المنتصف، وفي أسوأ الأحوال يخلو من أي دلالة⁽¹⁾. نحن في مكان ما غير محدد ومررب بالتأكيد في منطقة ما تقع بين المنزلق التحليلي الزلق ونهاية القمة التصورية الرفيعة. من الناحية العملية، يبدو لجوء إروين إلى استثمار مفاهيم فتغنشتاين في «التشابهات العائلية» وسيلةً فعالةً لتبرير القول إنه لا فائدة من محاولة الإجابة عن سؤال «ما هو الإسلام/ي؟»؛ حيث إن ما هو إسلامي عبارة عن مجال متنافر من التشابهات التي لا يمكننا وصلها ببعضها، ولا ربط أي نقطة مشتركة فردية من التشابه مع-

(1) نظرية «التشابه العائلي» لفتغنشتاين هي، بطبيعة الحال، نظرية «متعددة الخصائص» قبل الرسالة. «الرتب متعددة الخصائص مضادة للرتب أحادية الخصائص. تصبح الرتبة أحادية الخصائص إذا كان فقط (أ) كل عضو من الرتبة يتميز بكل الخصائص المحددة للرتبة ككل، و(ب) كل من هذه الخصائص يمتلكها كل هؤلاء الأعضاء. تصبح الرتبة متعددة الخصائص إذا كان فقط (أ) كل عضو من الرتبة لديه عدد كبير لكن غير محدد من مجموعة الصفات التي تحدث في الرتبة ككل، (ب) كل من هذه الصفات يمتلكها عدد كبير من أولئك الأعضاء و(إذا كانت متعددة الخصائص بشكل كامل) (ج) لا يملك كل عضو من هذه الرتبة أيّاً من هذه الصفات»، Jan A. M. Snoek, "Defning Rituals," in Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg (editors), *Theorizing Rituals: Classical Topics, Teoretical Approaches*, Analytical Concepts, Leiden: E. J. Brill, 2008, 3-14, at 4-5. أشار رودني نهدام إلى أن «التشابهات العائلية» تعد «رتبة مكونة من تشابهات متفرقة»، مضيفاً أن «المفهوم متعدد الخصائص... لا يمنع بعد مخاطرة إسقاط حساب خاصية ما تُعد أساسية بشكل أصلي للعلاقة»، Rodney Needham, "Polythetic Classification: Convergence and Consequences," *Man*, n.s., 10 (1975) 349-369, at 352 and 363. لمعرفة المزيد عن التعريفات متعددة الخصائص للدين، انظر الهامش رقم 6.

الإسلام. إذا كان هناك مظهر مشترك مخفي، فإنه غير قابل للكشف؛ إذا لم يكن هناك، يجب علينا المتابعة مع تصنيف «إسلامي» دون أن نعرف حقاً على الإطلاق سبب تسمية الأشياء إسلامية؛ لأنه، بطرق نازحة ومتفرقة، يبدو أنهم متشابهون بشكل شديد التنوع.

لكن هل مفهوم «التشابه العائلي» يكون مجدياً هنا بشكل مطلق؟ للوهلة الأولى، كما نعرف جميعاً، هناك أفراد عائلة لا يشبهون أحدهم الآخر على الإطلاق، كما يوجد أشخاص غير أقارب يبدو وكأنهم صورة طبق الأصل. الحقيقة المجردة للتشابه لا تعني في الحقيقة تأسيس التشابه العائلي، ومن ثمّ الصلة بالعائلة - إنه يؤسس في الواقع عائلة من التشابهات - ومن ثمّ صلة بالتشابه، ومن المنطلق نفسه، غياب التشابه لا يعني عدم الفصل عن العائلة، فقط فصل بالتشابه. في رأيي، الخطأ في استخدام إروين لنظرية التشابه العائلي لفتغنشتاين لمفهوم الإسلام أي هو تحديداً استخدامه لنظرية فتغنشتاين للتشابه العائلي لمفهوم الإسلام/ي؛ بمعنى أن التركيز المحدد على التشابه والشبه يهمل تماماً وجهة النظر التحليلية والتصورية. بدلاً من ذلك، فإنّ السؤال، الذي يتعيّن طرحه، هو في الأصل سؤال تاريخي (وعلى هذا النحو، يعتقد المرء أنه قد يتم طرحه في (موسوعة كامبردج لتاريخ الإسلام)). السؤال ليس عن التشابه، السؤال عما إذا كانت الأشياء المختلفة يمكن أن تتجانس بشكل مبرر من غير أن تتشابه أيّ منها مع الأخرى، ليس الأمر ما إذا كانت أشكال الإسلام تتشابه إحداها مع الأخرى بطريقة عائلية، لكن، بالأحرى، إذا كان المعنى المعبر عنه بأنماط الإسلام المتنوعة، بغضّ النظر عن مدى الاختلاف، هو بطريقة ما، أو بنهج ما، مرتبط ببعضها بعضاً في اختلافها في نقطة أو مكان أو لحظة أو وضع إنتاج مشترك للمعنى. ترتبط المشكلة هنا بالتحديد بهذا البعد لكلمة «عائلة» التي أهملها فتغنشتاين لأقصى حدّ في صيغته؛ أي الإنتاج التاريخي. العائلات هي كيانات متصلة بإنتاجها في عملية تاريخية مترابطة بالعلاقة الإنسانية. كما يوضح ناقد فتغنشتاين البارز، هانز سلوجا، عدم دقّة فتغنشتاين التحليلية تتبدّى في تفضيله مفهوم «التشابه» على مفهوم «العائلة» في الصياغة المفاهيمية «التشابه العائلي»: «العائلات الإنسانية... متصلة بعضها ببعض ليس بالضرورة (أو ليس فقط) من خلال تداخل التشابهات، لكن من خلال ... العلاقات السببية»⁽¹⁾، مستشهداً بموقف «فتغنشتاين المناهض للتفسير التاريخي (أي التطوري والسببي)»، يصر سلوجا بشدة على أن فكرة

(1) Hans Sluga, *Witgenstein*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, 87–88.

«التشابه العائلي» غير كافية لتحليل الظاهرة الاجتماعية والتاريخية»⁽¹⁾، ويحذر من أننا «لا يمكننا ببساطة اعتماد مفاهيم فتغنشتاين وتحليلاته وتطبيقها، دون تفكير، على مشاكلنا الخاصة»⁽²⁾.

في النهاية، يجب أن نلاحظ هنا أنّ الأمر لم يكن قاصراً فقط على المحللين الغربيين في تبنيهم لثنائية الديني/ العلماني، وأنّ هذا التوجه قد أفضى بهم إلى أن يكونوا غير قادرين على تصور الإسلام بطريقة مترابطة وذات معنى: لقد كان هذا التوجه سائداً لدى الكثير من المحللين المسلمين، ولدى العديد من التوجهات الحديثة. في تشخيص مهم ومتبصر لهذا المأزق التاريخي للمسلمين الحدائين غير المعترف به وغير المنتج، جادل عبد القادر تايوب بأن «تصورات الدين والديني أدت أدواراً مصيرية في إنتاج الإسلام الحديث»:

يعتمد التعبير الحديث عن الإسلام، من ناحيتي النظرية والممارسة، إلى حد كبير، على هذا الأساس الخطابي حول فكرة الدين والديني. يُستخدم كلٌّ من الدين والديني في تقاليد المسلمين نفسها... تحديد الديني (أو الإسلامي) في المجتمعات يتم وفقاً لعملية مكونة من التحديد والاستبعاد. أصبح الديني والإسلامي في الإسلام الحديث واضحاً ومفصلاً في السياقات الاجتماعية والسياسية المتغيرة. يأتي الديني، الإسلامي في هذه الحالة، مستقلاً عندما يتم تحديد السياسي والقانوني والاجتماعي... يتم تحديد القطاع الديني على أساس مجال «علماني» ينمو بصورة مطردة. ويتضح دور العلماء (علماء الإسلام)، ويتم تحديده أيضاً في مجال «ديني» صاعد مضاد للمجال «العلماني»... اعتمد التحول في الإسلام الحديث، بشكل أكبر بكثير مما استنتجناه، على فائدة وقوة مصطلحات مثل الدين والديني (الإسلامي)⁽³⁾.

لقد تمّ تكوين المجال الديني. ترسيم للحدود بين القطاع الديني، بوصفه

(1) Sluga, *Wittgenstein*, 90.

(2) Sluga, *Wittgenstein*, 77.

(3) Abdulkader Ismail Tayob, "Religion in Modern Islamic Thought and Practice," in Timothy Fitzgerald (editor), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London: Equinox, 2007, 177–192, at 179–180.

مجالاً أخلاقياً في الحياة العامة، وبين الجوانب التكنوقراطية في القانون والسياسة والتعليم... أثناء توسع المجالات «العلمانية»، تشكل المجال الديني بوصفه حارساً أخلاقياً على جميع المجالات، أو مؤسسة متخصصة في تعليم مجموعة من المعارف تُدعى الدين⁽¹⁾... التقسيم الديني- غير الديني كان بمنزلة أرضية أساسية لتحول التنظيم الحديث للدين... يوفر قطاع الدين-غير الديني أساساً مفيداً لإعادة تصور الإسلام وفقاً للتحويلات الاجتماعية والسياسية الحديثة⁽²⁾.

بعبارات أخرى، ليس فقط المحلل الغربي الحديث هو الذي يواجه صعوبة في تصور الإسلام التاريخي على أساس مختلف عن المعايير الحديثة، بل أيضاً المسلمون الحدائيون يواجهون الصعوبة المفاهيمية نفسها، بالدرجة النسبية نفسها التي تعرضوا بها (أو كانوا متوسطي التعرض) للحكومات الحديثة، مقيدين بالتفكير على أساس الثنائية الدينية-العلمانية، أو على أساس، بالنسبة إلى هذا الموضوع، المثال القانوني العنصري الذي ناقشناه سابقاً في هذا الكتاب. يقع المسلمون الحدائيون في مشكلة وجودية كبيرة كلياً للعيش في ظل تنافر مفاهيمي مع ماضيهم. لا أريد أن يفهم البعض من ذلك أنني أذهب إلى أنّ الإسلام التاريخي كان إسلاماً حقيقياً بشكل ما، وأن الإسلام الحديث، بدرجة تبنيّه للثنائية الدينية-العلمانية (أو الشكل القانوني-العنصري)، ليس إسلاماً، بل إنني أتبنى وجهة نظر تقول إن أي تصور ناجح للإسلام يجب أن يعامل كلّ هذه المزايم المتضادة بوصفها إسلاماً، بغضّ النظر عن مدى عدم قدرة المسلمين الحدائيين على فعل ذلك. إنني أغامر بالقول إنّ جزءاً كبيراً من التوتر الوجودي في مجتمعات المسلمين الحديثة يبرز تحديداً من عدم قدرة المسلمين الحدائيين على التقبل الضمني لأفكار الإسلام التاريخي-تقبل أساس ماضيهم ومعناه-ومن المحاولات المتنوعة المتنافرة لمعالجة هذا النفور. هذه هي النقطة التي سنعود إليها في الفصل السادس.

لم نُحلّ مشاكلنا بعد، دعنا نحاول، إذاً، التقدّم إلى الأمام خطوةً مع الدعوى التالية لرينهارد شولتز:

المشكلة الرئيسية تتمثل في رؤيتنا التقليدية للإسلام بوصفه ديناً بشكل

(1) Tayob, "Religion in Modern Islamic Thought and Practice," 186.

(2) Tayob, "Religion in Modern Islamic Thought and Practice," 188.

محدد؛ حيث تصبح أيّ معالجة إسلامية لأيّ جانب واقعي شأناً دينياً، لكن ليس مؤكداً لديّ تماماً ما الذي تعنيه كلمة «إسلامية» في هذا السياق... تفتح عملية فهم الإسلام اليوم أفقاً جديدة للتأويل. ويمكن أن تصبح هذه العملية مثمرة فقط عندما يتم استبعاد المفردات الثقافية التقليدية من أدواتنا البحثية⁽¹⁾.

استبعادها وتعويضها بماذا؟

(1) Reinhard Schulze, "The Ethnicization of Islamic Cultures in the Late Twentieth Century, or From Political Islam to Post-Islamism," in Georg Stauth (editor), *Islam: Motor or Challenge of Modernity*, Hamburg: LIT, 1998, 187–198, at 197.

الفصل الرابع

الثقافة، المعنى، المنظومة الرمزية، الجوهر والنواة، ما يؤمن به المسلمون، الإرث الخطابي، الأرثوذكسية (التوجه السلفي)، الإسلام ممارسة

...وفي ظروف خاصة، يصبح الحديث عمّا قد يعنيه أو يمكن أن يعنيه المرء بـ«الإسلام» غير محدّد (على السواء، ولكن ليس في كل الأوقات معاً، ما ينظم علاقة المرء بإله واحد، الخلاص الديني، النظام الأنطولوجي، ما يقدم قانوناً شخصياً أو اجتماعياً، ورمزاً للهوية المشتركة).

وليام آر. روف⁽¹⁾

من بين خيارات عديدة للإجابة عن سؤال: ما هو الإسلام، تكون الثقافة، بطبيعة الحال، هي الإجابة الأكثر حسماً ووجاهة من بين كل الإجابات. مفهوم «الثقافة»، كما يبدو للوهلة الأولى، هو مفهوم سيميوطيقي حيث يتم تصور الثقافة بوصفها دلالة مركبة يتم التعبير عنها برموز وعلامات. ربما كان عالم الأنثروبولوجيا كليفورد غيرتز أكثر منظّري التصوّر السيميوطيقي للثقافة حضوراً. فقد قام في العديد من المقالات، التي تمّ جمعها العام (1973) في كتابه الكلاسيكي (تفسير الثقافات) بشرح مفهوم «الثقافة» كنظام للرموز والمعاني، أو كمجال للتواصل الرمزي.

(1) انظر:

William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," *Archipel* 29 (1985) 7–34, at 20.

مفهوم الثقافة الذي أتبناه... هو بالضرورة مفهوم سيميوطيقي. فمن منطلق إيماني، مثل ماكس فيبر، بأنّ الإنسان كائن معلق في شبكات من المعنى غزلها هو بنفسه، أنظر إلى الثقافة على أنها مؤلفة من تلك الشبكات، وهذا يكون تحليلها... تحليلاً تفسيرياً يبحث عن معنى⁽¹⁾... وكأنظمة متفاعلة من إشارات قابلة للتفسير (ما أسميه، مع تجاهل الاستخدامات الساذجة، رموزاً)، ليست الثقافة قوة، شيئاً يمكن إرجاعه بشكل عابر إلى مناسبات اجتماعية أو سلوك أو مؤسسات أو عمليات، لكنّها سياق، شيء يمكن من خلاله وصفها بشكل مفهوم - أي بشكل مكثف⁽²⁾... إنّها تدلّ على نمط منقول تاريخياً للمعاني المجسدة في الأشكال الرمزية، التي من خلالها يوصّل، ويخلّد، ويطور الإنسان معرفته بالحياة واتجاهاته نحوها... وإن أصاب لانغرفي أن «مفهوم المعنى، بكل تنوعاته، هو المفهوم الفلسفي المهيمن في وقتنا هذا»، وأن «الإشارة، والرمز، والمعنى، والدلالة، والتواصل... هي رصيدنا [العقلاني] المتداول»، فربما حان الوقت ليدرك علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي، وخاصة ذلك الجزء منه المهتم بدراسة الدين، تلك الحقيقة⁽³⁾.

افترض غيرتز أنّ «الدين» هو، على وجه التحديد، «نظام ثقافي»⁽⁴⁾، ولا شك في أنّه، كما لاحظ آدم كوبر، «اختار الدين ليمثل صورة مصغرة للثقافة»⁽⁵⁾. لقد لخصت فكرة غيرتز عن الدين بوصفه نظاماً ثقافياً كالآتي:

يتكون النظام الثقافي للدين من منظومتين رمزيتين يكمل كلّ منهما الآخر

(1) انظر:

Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 5.

(2) انظر:

Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 14.

(3) انظر:

Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 89.

(4) انظر:

"Religion As a Cultural System" is the title of the fourth chapter of Geertz's *The Interpretation of Cultures*.

(5) انظر:

Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, 100.

- الأخلاقيات (الأسلوب والمزاج الأخلاقي والجمالي لأفراد المجتمع) والنظرة الكلية (تصورهم لما عليه الأشياء في الواقع المطلق) - ويشير كلٌّ منهما إلى الآخر بشكل متبادل... تسعى الأديان، باختصار، إلى التوفيق بين مفاهيم الناس الخاصة بالواقع ومفاهيمهم الخاصة بسبل العيش الملائم⁽¹⁾.

لكن بالنسبة إلى غيرتز، هناك شيء آخر خاص بنشاط الدين بوصفه نظاماً ثقافياً: أنه يوائم، على وجه التحديد، بين مفاهيم الناس الخاصة بالواقع ومفاهيمهم الخاصة بسبل العيش الملائم. «جوهر العمل الديني» يتمثل في فرض السلطة على مجموعة من الرموز⁽²⁾. هذا العنصر المركزي للسلطة ستتاح لنا فرصة العودة إليه لاحقاً في هذا الفصل.

بينما وفرت مقارنة غيرتز للعلماء من مجالات معرفية عديدة شيئاً اشتاقوا إليه واحترفوا به، على وجه التحديد «تصور محكم للثقافة»⁽³⁾، فإن القصور الرئيس

(1) انظر:

William H. Sewell Jr., "Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation," *Representations* 59 (1997) 35–55, at 39–40: «تصوغ الرموز الدينية تطابقاً أساسياً بين أسلوب معين من الحياة وجوانب غيبية معينة (متضمنة في أغلب الأحيان)، وفي قيامها بذلك، يبقى كلٌّ منهما على القوة المستعارة من الآخر»، انظر:

The Interpretation of Cultures, 90.

(2) انظر:

Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, 100. شيء مماثل متصل بمركزية «المعنى» و«السلطة» بالنسبة إلى «الدين وبناء العالم» تأكد أيضاً في وقت غيرتز تقريباً، وإن كان على نحو مختلف بعض الشيء، على يد بيتر إل. بيرغر: «العالم المؤسس اجتماعياً هو، قبل كل شيء، تنظيم للتجربة؛ حيث يُفرض نظام ذو معنى، أو ناموس، على التجارب المنفصلة ودلالات الأفراد... عندما يُعدّ الناموس شيئاً مسلماً به بالنسبة إلى «طبيعة الأشياء»، فمن الناحية الكونية أو الأنثروبولوجية، فقد وُهب استقراراً مشتقاً من مصادر أكثر قوة من الجهود التاريخية للبشر. في هذه اللحظة يدخل الدين بشكل ملحوظ في نقاشنا؛ فالدين هو المشروع الإنساني الذي يتأسس بناء عليه نظام كوني مقدس»، انظر:

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books, 1967, at 19 and 25.

(3) العبارة لمؤرخ فرنسا البارز روبرت دارتون، وقد وردت في:

Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, 119.

لمفهومه عن الثقافة/ الدين «كأنظمة متفاعلة لإشارات قابلة للفهم» هو ذلك الموقف المتعالى العجيب الذي اتخذته نحو تفسير الإشارات؛ أي نحو عملية «تفسير الثقافات» ذاتها التي حددها مشروعاً له. ربما توقع القارئ أنه بعد تمييز الثقافة/ الدين بوصفها/بوصفه «نمطاً انتقل تاريخياً لمعانٍ جسدت في أشكال رمزية»، فإن غيرت انتقل إلى تحذير صارم بضرورة الانتباه الشديد إلى كيفية قراءة المجتمعات الفرعية المعينة رسمياً لأشكالها الرمزية لإنتاج الثقافة/ المعنى/ الدين. العكس تماماً:

ثمة قاعدة تقول ليس من الضروري أن تعرف كل شيء حتى تفهم شيئاً ما... تلك القاعدة هي التي يعتمد عليها التحليل الثقافي. فجانِب رئيس منه يكون (أو هكذا يجب أن يكون) توقعاً للمعاني، وتقييماً لتلك التوقعات، والوصول إلى استنتاجات توضيحية من توقعات أفضل، وليس اكتشاف قارة المعنى ورسم خرائط لوجودها غير المرئي⁽¹⁾.

الآن، بينما قد لا يكون من الضروري أو الممكن معرفة كل شيء، من المؤكد أن من الضروري معرفة شيء ما؛ أو على الأقل أن يكون ذلك قدر المستطاع. ما يفعله غيرت هنا، في إعفاء الأنثروبولوجي من مهمة رسم خريطة «قارة المعنى»، تبرئة نفسه من مسؤولية فهم الطرق التي يتوصل عن طريقها المجتمع المحلي بالمعنى/ الثقافة/ الدين. وكما كتب ناقدته طلال أسد، «يصر على أسبقية المعنى دون اعتبار للعمليات التي قامت عليها الدلالات»⁽²⁾. عوضاً عن ذلك، نجد أن غيرت يتقمص شخصية المحلل والأنثروبولوجي، وينتحل سلطويةً يخول بها لنفسه التأويل الثقافي الذي لا يأتيه الباطل من أمامه ولا من خلفه، على الرغم من أنه محض اجتهاد شخصي: وكما نوّه آدم كوبر في معرض حديثه عن تأويل غيرت الشهير لمصارعة الديكة في جزيرة بالي، قائلاً: «غيرت... لا يحدد الأساليب التي تمكنها من تحديد وقراءة سردية مصارعة الديكة. كما لا يسعه تبرير زعمه بقدرته على تأويل القيم المتعارف عليها لدى أهل بالي⁽³⁾؛ حيث يزعم غيرت عملياً أنه اخترق أعماق الروح البولينية».

(1) انظر:

Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 20.

(2) انظر:

Asad, *Genealogies of Religion*, 43.

(3) انظر:

Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, 108.

ويتجسد اجتهاد غيرتز وبراعته في التحليل في دراسة له بعنوان (الإسلام تحت المجهر: التطور الديني في المغرب واندونيسيا)، وقد كانت مدهشة من حيث الحاجة الشديدة للمراء إلى أن يجد فيها أي دليل على أن غيرتز قد أخذ في اعتباره بجدية نصاً واحداً مكتوباً من التراث الفكري لأيّ من هذين البلدين⁽¹⁾. إلا أنه بدلاً من الانشغال بتوجّه غيرتز الذي فيه نوع من التغطرس تجاه قيمة قراءة خطاب المسلمين، والذي نادراً ما يستشهد به أو يأخذه في الحسبان بنوع من الاهتمام (تجاهل الخطاب الذاتي للمسلمين ما يجعل كثيراً مما يقوله غيرتز عن «الإسلام» جدلياً)، أودّ أن أؤكد على العنصر الحاسم، وفي رأبي، الثمين دائماً، في صياغة مفاهيم الثقافة/ الدين: إنّه المعنى على وجه التحديد. فمهما كان وأياً ما كان الاختلاف فيما قد يعنيه الإسلام للمسلمين، فإنّه بالنسبة إلى كل المسلمين الإسلام ذو معنى. لذا، على خلاف غيرتز، لا أتصور أن «فهم الثقافة هو ترجمة رموزها» عبر التداعي الحر الخلاق للمعاني⁽²⁾.

(1) كما لاحظ تشارلز لندهولم: «على الرغم من أن كتاب غيرتز الشهير (الإسلام تحت الملاحظة) (1968 *Islam Observed*)، يخبر القارئ بالكثير عمّا يعتقد المؤلف أنه الرأي العام للمسلمين في كلّ من جاوه والمغرب، فهو لا يقول شيئاً تقريباً عن مذاهب، أو ممارسات أو مبادئ الإسلام نفسه. الأمر كما لو أن كتاباً يقارن المواقف والانحياز الثقافي للإنجليز والفرنسيين قد عُنون: "Kissing Cousins: *Christianity Observed*," Charles Lindholm, "Anthropologists on Islam," in Hastings Donnan (editor), *Interpreting Islam*, London: Sage Publications, 2002, 110–129, at 111. محاولة أنثروبولوجية مهمة لتصحيح تجاهل غيرتز للإسلام بوصفه عنصراً ذا معنى في *Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press, 1989. من النقد الحاد جداً لغيرتز ذلك الذي جاء من دانيال فاريسكو، الذي يذكر أن: كتاب غيرتز ليس علمياً وليس خاصاً بوصف الأجناس البشرية... فعلى خطأ ماكس فيبر، الذي يعدّه غيرتز الأب الروحي، يضيء تصوراً مثالياً على ما هو في الواقع لا خبرة له به». انظر:

Varisco, *Islam Obscured*, 9.

(2) «يدعو غيرتز... القارئ لحل شفرة المعاني الأكثر عمقاً للدين، وليس لتحري كيف تسير هذه الدعوة أو المعتقد أو النظام، وبماذا ترتبط تلك الذاكرة أو الرغبة أو الألم، بل كيف يُفسّر الدين بوصفه نظاماً ثقافياً»، طلال أسد، انظر:

David Scott and Charles Hirschkind (editors), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press, 2006, 210–216, at 213.

ولكنّها بالأحرى مشاركة عن كذب وبيقظة في مقولات المحللين الخاصة بالصياغة الذاتية للمفهوم، وفي لغاتهم، ومعاجمهم، ومنطقهم في النقاش؛ أي، لو أنني، مثل جون بوين، «مهتم بالأسلوب الثقافي العام أقلّ من اهتمامي بالدين... الذي يظهر من الحجج»⁽¹⁾، أو بالأحرى، لو أنني لست مهتماً كثيراً بالدين الذي يظهر من الحجج مثل اهتمامي بالإسلام الذي تمثل الحجج أعراضه، فمهمة صياغة المفاهيم وفهم الإسلام تصبح بالضبط اكتشاف ورسم «قارة المعنى» الخاصة به، وفهم تلك القارة كقارة: بوصفها كياناً متواصلاً، متصلاً ومتضمناً، وإن كان بشكل طبوغرافي، وطقسي، وديموغرافي متنوع؛ إنه صياغة مفهوم عن كيفية ظهور تلك القارة ووصفها وبنائها وإدراكها وتجربتها بوصفها وحدة متموجة، حتى عندما تظهر أجزاؤها نفسها في مناطق وأشكال محلية تبدو متميزة وغير متصلة. بهذا، عندما نركز دراستنا على المناطق المحلية (كما يجب أن نفعل حتماً)، «فإن مهمتنا»، لكي تتوافق مع ما قاله وليام إتش. سيويل، «تعريف أشكال المعاني المتداولة محلياً واتساقها الفعلي وتحديد كيف، ولماذا، وإلى أيّ مدى ترتبط بعضها ببعض» (مقابل وجودها منفصلة) «على الرغم من الصراعات والمقاومة» كجزء من «مجتمع سيميائي» أكبر؛ أي مجتمع محلي يحكمه «منطق إشاري» مشترك، والذي (بوصفه منطقاً) «يجب أن يكون متماسكاً بشكل ما»⁽²⁾. هذا التحدي لم يقبله أغلب من هم في ميدان الدراسات الإسلامية، الذين وجدوا خلاف ذلك الإسهام الذي قدمه تصور غيرتز للثقافة.

(1) انظر:

Bowen, *Muslims through Discourse*, 8. "Overall cultural style" is a gesture towards the vo- cabulary of Geertz's *Islam Observed*.

(2) يجادل سيويل «بقوة من أجل قيمة مفهوم الثقافة من الناحية غير الجمعية» (بمعنى آخر، «الثقافة» وليس «الثقافات») ويقترح أن «هذا المفهوم يشير بالفعل إلى حدّ أدنى فقط من التماسك الثقافي؛ قد يسميه المرء تماسكاً ضعيفاً. واقعة أن أعضاء المجتمع المحلي الرمزي يعترفون بمجموعة معينة من المعارضات الرمزية لا يحدّد أيّ نوع من المعطيات أو الأفعال سيتخذونها على أساس قدرتهم الرمزية». انظر مقالته الرائعة:

William H. Sewell Jr., "The Concept(s) of Culture", in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (editors), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1999, 35–61, at 59, 49, 58, and 50–51.

ربما كانت المحاولة الأكثر نضجاً لمعالجة مفهوم الإسلام من خلال التصورات السيميوطيقية للثقافة هي تلك التي قام بها جاك فاردنبرغ في مقالتيين (لم ينالا حظهما من الانتشار) صدرتا في (1974) وفي (2007):

كيف يمكن صياغة تصوّر لما هو مشترك، ويوحد أيضاً، بين المجتمعات الإسلامية المنفصلة بعضها عن بعض زمانياً ومكانياً؟ وحيث ينظر إلى الإسلام، من قبل المسلمين أنفسهم، على أنه ذلك الرابطة الموحدة، فإن مفهومنا عن الإسلام في الدراسات الإسلامية يغدو على المحك هنا. عندئذٍ يكون من الضروري البحث على المستوى النظري عن تصور للإسلام بحيث يشير إلى بنية مشتركة لجميع المجتمعات والجماعات المسلمة، يمكن تفعيلها في دراسة هذه المجتمعات بحيث تصبح جوانبها المختلفة، وكذلك ترابطها، أكثر قابلية للفهم... نقطة الانطلاق هي المفهوم المكون من... نظام الإشارات... مثل هذا النظام الدال سيضم مشهداً أساسياً أو أكثر فيما يتعلق بالواقع، ووجهات النظر التي تتمتع ببعض الدوام على الرغم من الاختلافات التاريخية والاجتماعية، والتواصل الذي يضمن استمرارية التراث المعطى. مثل تلك الروابط الأساسية تحدد بشكل كبير التوجهات التي توجد ضمن حضارة أو دين معين، مثل الطريقة التي يُعتبر بها عن التوتريين المثالي والواقعي في سياق معين... يهمننا هنا فقط «المعنى الذاتي» موضوعاً للبحث. ويأتي تحت المعنى الذاتي هنا المعنى الواضح أو الضمني لواقعة معينة أو مجموعة وقائع معينة لمجموعة أو أشخاص محددين، أو المعنى الخاص، أو الدلالة، أو الصلة المخصصة من قبل مجموعة أو شخص لواقعة معينة أو مجموعة من الوقائع. ويشير المعنى من هذا المنطلق إلى نوع من التواصل بين الناس المعنيين... ويؤدي إدراك أو تعيين مثل هذا المعنى دائماً تقريباً إلى فعل معين أو على الأقل سلوك من جانب الناس المعنيين... ويبدو أن الحياة الثقافية تشير إلى رموز محددة للمعنى، قائمة على ما يُعتقد أنه ذو معنى... كل مجتمع، وكل مجموعة من المجتمعات أيضاً، التي تنظر إلى نفسها على أنّ هناك وحدة ما تجمعها، يكون لديه رموزه الخاصة التي يشترك فيها أعضاؤه، ويجتمعون عليها، وهي تؤدي وظيفة ثقافية محددة. تشير أنظمة الرموز، أو من منطلق أوسع أنظمة الدلالة، إلى شفرات المعنى تلك التي يُشار إليها بشكل مستمر، والتي تشير بدورها إلى ما يحمل قبولاً عاماً؛ أي القيم والمعايير والفرضيات العامة. بمعنى آخر يبدو أنّ مثل تلك الأنظمة تدل على

القيم والمعايير والحقائق التي، على الرغم من كونها تعلق على الواقع التجريبي، تمتلك صلاحية ما لدى الناس؛ إنها تمثل شيئاً يعلو على المجتمع وأعضائه، لكنها ليست منفصلة انفصلاً تاماً عنهم... صياغة مفاهيم الإسلام، بوصفه نظاماً دينياً ذا دلالة، أداة يمكن من خلالها دراسة مثل تلك العناصر والإشارات والرموز الدينية لمعناها، ما يعطي تماسكاً وتركيباً منطقياً لها⁽¹⁾.

يقدم تعبير «نظام ذو دلالة» إطاراً وصفيّاً للاستكشاف من خلال معطيات واقعية عن ما عناه الإسلام ومبادئه لأتباعه على اختلافهم. وهو يسمح لنا بالتقاط دلالة وجود رابطة مشتركة بين المسلمين وأهميتها، مع تحقيق التوازن بين التفسير والممارسات المتنوعة... السؤال الأساسي هو إذاً معرفة كيف يفسر المسلمون أنفسهم ما هم عليه من تنوع ووحدة في الوقت ذاته⁽²⁾.

يمكن أن ندرس أدياناً مثل الإسلام بوصفها أنظمة تفسيرية تمكّن الناس من رؤية الحقيقة وتفسيرها، إضافة إلى المجتمع والحياة، على نحو ذي دلالة... دراسة الإسلام بوصفه تفسيراً شارحاً للواقع، نظاماً ذا معنى يُترجم بشكل مستمر؛ إنه مثل تجميع قطع أحجية... إذا فسر الإسلام الواقع، فهو بالمثل يعاد تفسيره بشكل مستمر من قبل المؤمنين به وأتباعه والمتعاطفين معه⁽³⁾.

يمكن قراءة شبكات الإشارات وتفسيرها وممارساتها التي تشكّل الإسلام بطرق مختلفة في المجتمعات الإسلامية المتعدّدة، اعتماداً، ليس على مقاصد المفسرين فحسب، بل أيضاً على عوامل تاريخية وعوامل البنية التحتية وعوامل اجتماعية سياسية مكوّنة توجد في هذه المجتمعات⁽⁴⁾.

(1) انظر:

Jacques Waardenburg, "Islam studied as a symbol and signification system," *Humaniora Islamica* 2 (1974) 267–285, at 267–274.

(2) انظر:

Jacques Waardenburg, *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, 47–48.

(3) انظر:

Waardenburg, *Muslims as Actors*, 34.

(4) انظر:

Waardenburg, *Muslims as Actors*, 79.

قد يكون من الصعب بعض الشيء تناول الصياغة التي قدّمها فاردنبغ لمفاهيم الإسلام «بوصفه نظاماً ذا دلالة»؛ لأنه لا يُعرّف أو يحدد بطريقة أخرى المعنى الذي يستعمل فيه العديد من مصطلحاته الأساسية؛ أقلها أنه لا يحدد المصطلحات الرئيسية كـ «الرمز»، و«الإشارة»، و«الدلالة»⁽¹⁾. مع هذا، إن صياغته للإسلام «بوصفه نظاماً ذا دلالة» لا يمكن تجاهلها. مرة أخرى، عناصر المعنى التي يتوسع في بيانها على أتمها: (أ) محققة بوساطة مجموعة من الإشارات التي تكوّن معاً نظاماً ذا معنى؛ (ب) تأسيسية لمجموعة ما استناداً إلى مشاركتها كمعايير وقيم؛ (ج) دائمة نوعاً ما عبر الزمن، وبهذا تضمن استمرارية تقاليد الجماعة؛ (د) تشير إليها الجماعة بشكل دائم ويتم نشرها داخلها؛ (هـ) منتجة لسلوك المجموعة. ما لدينا هنا هو أساساً سلسلة سيميوطيقية مكونة من دلالات وقواعد لغوية ومعاني تداولية تجتمع لتشكّل مجتمعاً إشارياً له خصوصيته.

يرتكز تصوّر الإسلام، بوصفه نظاماً دالاً، بالضرورة، على شيئين: أولاً التعريف الصحيح للعلامات التي تمثّل هذا النظام ذا الدلالة، وثانياً تفسير كيفية قراءة العلامات، ومن ثمّ إكسابها معنى؛ أو كما قال فاردنبغ نفسه: «أي أنواع العلامات كانت مهمة للناس، وكيف قرأها المهتمون بها في سياقات ومواقف معينة؟»⁽²⁾. وقد حدد هذه العلامات على النحو الآتي:

البحث هنا عن معنى تلك الوقائع التي تحمل لكل المسلمين وظيفة رمزية أو دالة. من بين هذه الوقائع، يمكن احتساب: القرآن وشخص النبي؛ نصوص أو أقوال معينة من القرآن والحديث؛ معطيات اجتماعية مثل الشعائر والفرائض الأخرى، بما في ذلك عدد من العادات التي يعتقد أتمها «إسلامية»؛ الوعي الذاتي للأمة وتفسير الإسلام؛ بعض الكلمات وأعمال الأئمة المسلمين⁽³⁾.

(1) انظر:

بهذا الخصوص، يقول: «نقطة الفراق بيننا هو مفهوم النظام الرمزي فقط، حيث يُستخدم هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية»، انظر:

Waardenburg, "Islam Studied as a Symbol and Signification System," 268.

(2) انظر:

Waardenburg, Muslims as Actors, 82 note 60.

(3) انظر:

Waardenburg, "Islam Studied as a Symbol and Signification System," 276—277.

صياغة مفاهيم فاردنبرغ عن الإسلام، بوصفه منظومة دالة، تقوده -بمنطق يحمل تشابهاً واضحاً لمذهب الإجماع السني- إلى تحديد تلك الإشارات/ «الوقائع» التي، كما يقول هو، لديها وظيفة ذات مغزى لكل المسلمين. إلا أن العديد من الإشارات/ الوقائع التي يحددها ببساطة لا تلي هذا المعيار. ولا شك في أننا يمكننا الاتفاق على ما يتعلق بالنبي محمد والقرآن؛ فمن الصعب على المرء أن يفكر في أي قادة دينيين خلاف النبي محمد نفسه ممن يمكن أن يتفق كل المسلمين على أنّ كلماته وأفعاله تدل على الإسلام، أو أنّ كلّ المسلمين يتفقون على كثير من التفاسير (أو أي منها) للإسلام، أو أنّ هناك إدراكاً ذاتياً محدداً للأمة المسلمة خلاف أنها الأمة المسلمة، أيّاً كان ما يعينه هذا. كذلك من المؤكد أن ليس ثمة إجماع بين المسلمين على أن الحديث (وليس بالضرورة حديثاً بعينه) يدلّ على الإسلام. فعلى سبيل المثال، في القرون الأولى للإسلام، أثبت عقلايو المعتزلة شكوكاً عميقة حول الحديث (ما دفع العالم البغدادي ابن قتيبة (828-885) إلى كتابة دراسة تدافع عن الأحاديث بصفة عامة بعنوان شرح مختلف الحديث)⁽¹⁾، بينما في القرن الأخير، سعت الحركات المعروفة باسم أهل القرآن في شبه القارة الهندية إلى تفسير القرآن، مع إشارة بسيطة أو تجاهل الإشارة تماماً إلى الحديث⁽²⁾. أما بالنسبة إلى «الطقوس والشعائر والعادات الأخرى التي يعتقد أنها إسلامية»، فلدينا الأركان الخمسة، لكن حتى بالنسبة إلى العديد من المسلمين الذين يمثل لهم التمسك

(1) انظر:

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، كتاب تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث، مكتبة المتنبّي، القاهرة، (د.ت).
بالنسبة إلى موقف المعتزلة من الحديث، انظر:

Josef van Ess, «Ein unbekanntes Fragment des Nazzām,» in Wilhelm Hoenerbach (editor), *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1967, 170–201; and Josef van Ess, «L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite,» في George Makdisi, Dominique Sourdel, and Janine Sourdel-Thomine (editors), *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, 211–226.

(2) انظر:

Ali Usman Qasmi, *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'an Movements in the Punjab*, Karachi: Oxford University Press, 2011.

بالأركان الخمسة أقوى أنواع الشعائر وأكثرها تحديداً للهوية، فإنه ليس واضحاً مدى إمكانية تبادل مجموعة من المعاني التي تمثلها الأركان؛ بمعنى آخر، ليس من الواضح إلى أي مدى حقيقة أن الالتزام بالأركان وأدائها يساعدنا على فهم الأشكال الأخرى من النشاط ذي المعنى للمسلمين في سلوكهم كمسلمين. من المؤكد أنني هنا لا أقترح بأي حال أن الأركان الخمسة ليس لها أهمية قصوى للظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام، ومن ثم لصياغة مفاهيم مترابطة عن الإسلام؛ كما يمكن لحكاية قصيرة أن توضح لنا ذلك. لعدة سنوات، درّست فصلاً جامعياً تمهيدياً في جامعة هارفارد بعنوان «مفردات الإسلام». وفي أحد الأيام، في وقت متأخر من الفصل الدراسي، كنت ومساعدتي المسلم على وشك أن نخرج من قاعة المحاضرات عندما استدار إلي فجأة وقال: «هل تعرف، أيها الأستاذ، أنا لا أحسدك. ظننت بداية أن تدريس فصل تمهيدي عن الإسلام سيكون سهلاً، لكنني بدأت أفهم بشكل تدريجي مدى صعوبة توضيح ما هو الإسلام لشخص لم يسبق له قط أن وضع جهته على الأرض في سجدة». ظلت هذه الحقيقة العميقة لتلك الملاحظة البسيطة حاضرةً نصب عيني. لكن، بينما النبي والقرآن وأركان الإسلام، في النظام الدلالي الأصولي، قد تكفي بوصفها عناصر مكوّنة تهدف إلى «توفير رابطة مشتركة بين المسلمين»، فإنها بالكاد تؤدي العمل في مساعدتنا على فهم «كيف يفسر المسلمون تنوعهم ووحدهم»؛ أي، في «توفير رابطة مشتركة بين المسلمين مع أخذ التفسيرات والممارسات المختلفة في الاعتبار»، وخاصة إذا كان ذلك التفسير المتنوع والمختلف مقدماً في شكل أسئلة صعبة أثارناها في الجزء الأول من هذا الكتاب.

في النهاية، اهتمام فاردنبرغ بالطريقة التي تشكّل بها الإسلام من حيث الإجماع على «تلك الوقائع التي تمثل لكل المسلمين وظيفة رمزية أو دالة» تؤدي به، رغماً عنه، إلى صياغة أصولية بعض الشيء لمفاهيم الإسلام، كما يمكن أن نرى في الفقرة الآتية:

أرى الإسلام، في المقام الأول، بوصفه واقعاً تاريخياً واجتماعياً تجريبياً، يرتبط بوجود المسلمين الذين صنعوه وحافظون عليه. أكثر من هذا، وخاصة حيث يتعلق الأمر بدراسة الإسلام، أراه مجموعة من المعايير (الدين، المبادئ الأخلاقية، القانون) لما أسميه إسلاماً معيارياً. وثالثاً، أرى الإسلام أيضاً بوصفه نسيجاً من المعاني والقيم التي يتناقلها الناس فيما بينهم، والتي تتجسد واقعياً، ما يكسبها معنى اجتماعياً. يعمل الإسلام بهذه الطريقة، ليس بوصفه قانوناً أو مذهباً

فحسب، بل أيضاً بوصفه «نظاماً دالاً ذا معنى» يتكون من عدد من العناصر التي تنقل المعنى كإشارات ورموز لأشياء يمكن أن تصبح خطاباً «إسلامياً»⁽¹⁾.

يجب التمييز بشكل واضح بين الإسلام «المعياري» والإسلام «الممارس». الإسلام المعياري يتضمن التحريم والمعايير والقيم التي يعدها المجتمع إلزامية. هذا الجانب مأخوذ من النصوص المعيارية الأساسية، وغالباً ممّا يُعتقد أنّه التفسير الموثوق به على يد العلماء والفقهاء. يشمل الإسلام الممارس تلك الأشكال والحركات والممارسات والأفكار التي في الحقيقة، وبشكل تجريبي، وجدت في المجتمعات المحلية الإسلامية في الأوقات والأماكن المختلفة التي اعتبرت محلياً «إسلامية»، ومن ثمّ شرعية⁽²⁾.

يميّز فاردنبرغ هنا بين «الإسلام المعياري»، الذي يُقصره على «الدين والمبادئ الأخلاقية والقانون»، وبين ما يدعوه، في لحظة من اللحظات، «نسيجاً من المعاني والقيم التي يتناقلها الناس فيما بينهم والتي تتجسد واقعياً، فتكتسب معنى اجتماعياً»، ويدعوه في لحظة أخرى «الإسلام كممارسة». والمعيار الذي على أساسه يقيم فاردنبرغ «التمييز الحاد» هو القوة التفسيرية: بالتحديد، القوة التفسيرية للعلماء والفقهاء⁽³⁾. فبالنسبة إلى فاردنبرغ، الإسلام «المعياري» هو ذلك النص «الملزم» عالمياً بالمحرمات (والفروض أيضاً)، والمعايير والقيم (من غير الواضح ماذا يعني هو بالمصطلحين الأخيرين) الذي يفسره الفقهاء من «النصوص المعيارية» (التي تخبرنا المقاطع السابقة أنّها القرآن والحديث). «الإسلام كممارسة» هو، «بالتمييز الواضح»، لا يُفسّر رسمياً من قبل العلماء عن طريق النصوص المعيارية، لكنّه بالأحرى ما يفعله الأشخاص المحليون فقط: إنّه محلي وغير إلزامي وغير معياري. ما لدينا هنا هو عملياً إعادة إنتاج للفكرة الأنثروبولوجية القديمة للتقاليد العظمى والتقاليد الصغرى، لكن في نظام طائفي نوعاً، يكتسب الأعظم والأشمل صفة المعيارية، ويغدو

(1) انظر:

Waardenburg, Muslims as Actors, 30.

(2) انظر:

Waardenburg, Muslims as Actors, 72.

(3) ليس واضحاً ما إذا كان، بالنسبة إلى فاردنبرغ، المجموعتان، العلماء والفقهاء، متماثلتين أم مختلفتين، وإن كانتا مختلفتين فكيف؟

الأصغر والمحلي لا معيارياً. وما لدينا هنا أيضاً عملية غير معلنة لمنظومة الدين طبقاً لما تشكّله النصوص المقدسة ورجال الدين: المشرعون/ العلماء/ الفقهاء يؤدّون هنا بفاعلية أدوار «الكهنة» في «الدين»، ومن ثمّ فإن تفسير الفقهاء «للنصوص المقدسة= القرآن والحديث» يصبح، في منطق فاردنبرغ، الشرط الضروري المعياري للإسلام. ومن ثم فإن جميع نسخ الإسلام الأخرى هي، تعريفاً، غير معيارية، وهي وفق منطق فاردنبرغ لا تتمثل بعد إسلاماً فعلياً كاملاً بمعنى الكلمة؛ ونجد أنفسنا، بوسائل متعددة، نزلق مجدداً في فخ سيادة القانون وسلطانته⁽¹⁾.

الأكثر من هذا، وأخذاً في الاعتبار للمركزية الظاهرة للمعنى بالنسبة إلى تقديم فاردنبرغ للإسلام بوصفه نظاماً ذي دلالة، أنه (مثل غيرتز) يعطي العمليات التي تشكّل المعنى اهتماماً قليلاً، مع الأسف؛ بتعبير آخر، يولي النصف الثاني من السؤال اهتماماً قليلاً؛ أي أنواع الإشارات التي كانت مهمة للناس، وكيف قرأها من يهتمون بالأمر في سياقات ومواقف معينة؟. «لا شك أن هناك شيئاً غير واضح أساساً (لي، على الأقل) بشأن موقع المعنى في مفهوم «النظام ذي الدلالة» لدى فاردنبرغ. أهي «الوقائع» (إشارات) التي تكوّن النظام ذي الدلالة أم «معنى تلك الوقائع»؟ بتعبير آخر، هل يجب فهم عناصر المعنى بوصفها جزءاً من الإشارة أو شيئاً ناتجاً عن وصادراً من الإشارة؟ عندما يقول فاردنبرغ إنه «يمكن قراءة شبكات الإشارات وتفسيرها وممارستها التي تشكّل الإسلام بطرق مختلفة في المجتمعات الإسلامية المتعددة، اعتماداً ليس على نوايا المفسرين فحسب، بل أيضاً على عوامل تاريخية أو اقتصادية، اجتماعية أو سياسية مكونة توجد في تلك المجتمعات»، فإنه يبدو وكأنه يفترض وضع الإشارة كشيء مستقل عن القراءة ويسبقها (أي أنواع الإشارات كانت مهمة... وكيف قرأها المهتمون بالأمر؟). لكن المغزى هنا أن الإشارة بمفردها ليس لها معنى: فيجب أن يقرأها شخص ما ومن ثمّ تكتسب معنى. الآن، إذا لم يكن للإشارة

(1) بينما فاردنبرغ ليس واضحاً كلياً فيما يخص هذه النقطة (لقد وجدت في أكثر من مكان غموضاً ما في لغته يجعل من الصعب علي الحوار معه)، يبدو في الفقرة المقتبسة الأولى أنه يقول إن تلك العناصر/ الإشارات/ المعاني الخصبة اجتماعياً وغير المعيارية في «النظام ذي المعنى» ليس من المؤكد أنها إسلامية مثل «الإسلام المعياري»، لكنها بالأحرى «قد تصبح خطاباً «إسلامياً»، لكن حتى ذلك الحين، هي، على ما يبدو، من المحتمل فقط أن تكون إسلامية. لهذا، بينما الإسلام نظام ذو دلالة، فلا يبدو أن النظام بالكامل قد حرّر ليشير إلى الإسلام: القوة الكاملة والنهائية هي في يد العلماء والفقهاء.

معنى دون قراءة، فكيف يمكننا، إذا كنا مهتمين بالمعنى، أن نتكلم عن «شبكات الإشارات التي تكوّن الإسلام»؟ «كشبكة للإشارات» (بالمعنى الذي يبدو أن فاردنبرغ يستعمل به التعبير)، فإن الإسلام ذو معنى من حيث القدرة فحسب: عندما يكون شبكة، أو، بدقة أكثر، مصفوفة من طرق القراءة عندها فقط يكتسب الإسلام معنى⁽¹⁾.

إضافة إلى هذا، إن طريقة القراءة لا تمارس تأثيرها على المعنى المعطى المسبق لعلامة ما؛ بقدر ما تؤثر منطلقات القراءة ذاتها في تحديد توجه القراءة، ومن ثم في التأثير على تكوين الإشارة ذاتها (كما رأينا: في حال الفلسفة الأولوية للمنطق، وفي حالة التصوف الأولوية للوجود/ التجربة). من هنا، يكون الوضع هكذا لكل من طرق القراءة الفلسفية، والصوفية، والقانونية واللاهوتية، فبالنسبة إلى القانون واللاهوت، لما كان القرآن -لا شك- هو النص الذي أنزله الله على نبيه محمد، فإن النص الإلهي في جوهره وطبيعته أعلى شكل (يمكن الوصول إليه) من أشكال الحقيقة، أما بالنسبة إلى الفلسفة والتصوف، فالقرآن، من حيث جوهره وطبيعته وتكوينه، لا يمكن النظر إليه على أنه أعلى شكل (يمكن الوصول إليه) من أشكال الحقيقة. بالنسبة إلى الفلسفة، أعلى شكل من أشكال الحقيقة هو المنطق، بينما بالنسبة إلى التصوف هو الوجود/ التجربة- والقرآن، بالنسبة إلى الفلاسفة والصوفيين، مكوّن من تلك الوقائع الدلالية السابقة على التوالي. بتعبير آخر، ممارسو هذه الطرق من القراءة يختلفون ليس حول معنى ما يقرؤونه/ القرآن/ الإشارة فحسب؛ بل يختلفون حول طبيعة ما يقرؤونه؛ أي يختلفون حول ماهية القرآن/ الإشارة. طرق القراءة لا تنتج فحسب معنى من الإشارات -من «تلك الوقائع التي تحمل لكل المسلمين وظيفة رمزية أو دلالية»- بالأحرى، تأتي طرق القراءة بالإشارة/ الواقعة ذاتها: القرآن يتشكل وفقاً للفلسفة والتصوف كواقعة/ إشارة مختلفة عن الواقعة/ الإشارة التي يمثلها للقانون واللاهوت. بالتركيز على الإشارات المكونة مسبقاً، تفشل صياغة مفهوم الإسلام، بوصفه نظاماً ذا معنى طبقاً لفاردنبرغ، في التوافق بشكل كافٍ مع القوة المكونة للقراءة بوصفها منتجاً محضاً ليس للمعنى فحسب؛ بل للإشارات ذاتها،

(1) «دراسة الدين، من خلال الممارسات الخطابية، لا تنكر أهمية التوجهات السيمانطيقية والتجريبية للدين، لكنها تبحث عن تلك الصفات في أحداث معينة من الكلام والتعليقات والتفكير، بدلاً من الصفات العامة للرموز والمعاني»، انظر:

إضافة إلى قبول فعالية القراء (وخاصة القراء من غير الفقهاء/ العلماء) كصناع لإشارات الإسلام المعياري ودلالاته⁽¹⁾.

يتساءل المرء عن ما إذا كان القصور المتأصل في تطبيق فكرة «النظام الثقافي» على الإسلام قد يكون، في واقع الأمر، سببه مصطلح «نظام» ذاته الذي يصرف الانتباه عن عنصر الفعالية البشرية وقهره وتعطيله، ويأتي بفكرة الإسلام ككيان مشكل من قبل -قد يقول المرء- كيان تم صنعه وتلقيه عنه ككيان يتشكل بشكل مستمر من خلال فعالية المسلم. ويمكننا أن نلاحظ التأثير الضعيف لتحديد وتعريف الإسلام بمصطلحات مجردة من الشخصية، من قبيل «نظام» أو «مؤسسة»، في الفقرة التالية لكيث كراغ، أحد المفكرين الأشد حساسية تجاه الإسلام، الذي كان يوماً ما المطران الأنجليكاني للقاهرة:

دين التوحيد العظيم في آسيا و أفريقيا، العربي النشأة، هو دين فريد بين المعتقدات كونه يشار إليه بمصطلح هو أيضاً اسم متداول في العربية... الاسم «إسلام» يمكن أن يكون إسلاماً. اللغة العربية ليس بها حروف استهلاكية، ولذا لا سبيل إلى الإشارة إلى التمييز المهم بين أسماء العلم وأسماء الجنس؛ بل تستعمل تعبيراً واحداً بشكل شامل لكل من الفعل البسيط والتأسيس التاريخي... هناك العام والخاص؛ هناك الفكرة والتعبير القاطع عنها، الشيء في ذاته والأشياء في «مؤسساتها». الإسلام ينظم الإسلام ويقدهس ويعرفه؛ إنه يصنع المسلمين من مسلمين... الإسلام هو الشيء، والمسلمون هم الفاعلون، كلاهما من جذر واحد⁽²⁾.

(1) هذا على الرغم من إصرار فاردنبرغ على «أنها سمة معينة للعملية الدلالية الدينية أنها لا تظل قاصرة على بعض الرموز والإشارات الثابتة التي تعمل «كجوه» أو معنى. وهي تمتلك تأثيراً إشعاعياً نموذجياً تشاهد بوساطته، وعلى ضوء معنى واحد مُدرك، عدداً من الوقائع الأخرى طبقاً لنمط معنى جديد يحدد إدراكاً عمومياً أو ذاتياً كاملاً للحقيقة، والأفعال المشتقة منها... دراسة أي دين من منطلق فهم «معناه» تتطلب أساساً... محاولة إعادة تكوين الشخصية الدالة للمعطيات الدينية والنظر إلى تأثير إشعاعها.» لكنه يبدو أن ما أنتجه «تأثير الإشعاع» radiation effect ليس إسلاماً معيارياً بالنسبة لفاردنبرغ. انظر:

Waardenburg, "Islam studied as a symbol and signification system," 271.

(2) انظر:

Cragg, The House of Islam, 5.

مقولة كريج الحاسمة «الإسلام ينظم الإسلام، ويقدهس ويعرفه؛ إنه يصنع المسلمين من مسلمين... الإسلام هو الشيء والمسلمون هم الفاعلون» لها تأثير محدد (ربما لم يقصده كريج) في صياغة المفهوم البديل المتمثل في أن الأمر لا يمكن اختزاله في مجرد القول بأن الإسلام هو من يصنع المسلمين، ولكن المسلمين، أيضاً، بأفعالهم (الشيء)، يصنعون، في الوقت ذاته، الشيء ويصنعون أنفسهم؛ بتعبير آخر إن إسلام المسلمين/ المسلمين، بوصفه عملية تاريخية وبشرية، هو الذي ينتج الإسلام، ويعبر عن الإسلام، ويعطي الإسلام محتواه ومعناه. تميل مصطلحات مثل «المؤسسة» و«النظام» إلى التغلب على الفاعلية البشرية، واستخدامنا مثل تلك المصطلحات يبعدنا عن التفكير من منطلق الفاعلية البشرية. ما نفص الطرف عن رؤيته هنا وجود هذه الحركة الجدلية: الإسلام يصنع المسلمين والمسلمون يصنعون (ويواصلون صنع) الإسلام.

لكن، من ناحية أخرى، حتى إن كان من الصحيح بشكل حرفي القول، كما فعل كارل إيرنست، إنه «لا أحد، مع ذلك، رأى قط المسيحية أو الإسلام يعلان أي شيء. إنهما تجريدات غير فاعلين ولا يمكن مقارنتهما بالوجود الإنساني»⁽¹⁾. هل يعني ذلك حقيقة أن الإسلام، الذي يدركه الفرد المسلم على أنه التكوين الواسع والمؤثر الذي يواجهه أو يواجهها منذ اليوم الأول لوعيه أو وعيها؛ «الإسلام»، الذي يدركه أو تدركه هناك في العالم كصرح للحقيقة وللصواب والخطأ، وللمفهوم والقيمة، وللأخلاق والسلوك، وللمجتمع المحلي والفردية، والذي ينشأ أو تنشأ للعيش به والعيش فيه والعيش طبقاً له والالتزام به؛ هل حقيقة أننا لا نستطيع رؤية هذا الإسلام يفعل أي شيء تعني أنه في الحقيقة لا يفعل شيئاً؟ إنني لأجادل عكس ذلك: الإسلام الذي يدعوه كريج اندماجاً تاريخياً هو بمنزلة حضور طاغ، مثلما تفرض كل الأوزان الكبيرة أو الصروح الهائلة نفسها حتى إن كان ذلك رغماً عنها، إذ تلقي بتأثيرها على وعي وفهم الشخص الذي يواجهها بوصفها بنية ذات حضور وقوة هائلين كما الجبال؛ لذا، بينما أوافق أوميد صافي عندما يقول: «الإسلام»، في حد ذاته، لا يعلمنا شيئاً؛ النبي محمد يفعل؛ المجتمعات التفسيرية تفعل. وأنا أجادل بأن الله يفعل من خلال نصوص القرآن. في حال النصوص، هناك بشر

(1) انظر:

يقرؤونها، ويفسرونها، ويشرحونها معانيها»⁽¹⁾. أنا أيضاً لا أوافقه الرأي عندما يقول ذلك. الحقيقة التجريبية والنفسية للأمر هي أيضاً أن كلّ مسلم لا يواجه في حياته أو حياتها مجرد بشر يشرحون معنى الإسلام، ولا ذكرى نبهم المحبوب، ولا رب يتكلم، ولكن فكرة هائلة تدعى «الإسلام» تلوح في أفق وعيهم، وتوجد في سياق حياة المسلم. فكرة الإسلام تلك تتجاوز الأشخاص والأصوات والأفعال وفعالية البشر كأفراد منفصلين وكجماعات مشغولين بها؛ إنها توجد في الوعي والخيال في البُعد وكبُعد يفوق بكثير مجموع أجزائها، وبهذا الشكل، تمارس الفعالية والقوة انطلاقاً من «محض» كونها حقيقة هائلة. لا شك في أن أولئك الفاعلين، الذين يسعون لشرح معناها، يسعون بالضبط إلى الاستفادة من قوة فكرة الإسلام تلك وتحديد معناها الخاص، وتجاوزها.

السؤال هو كيفية صياغة مفهوم للإسلام بطريقة تشتمل على كلّ من الأمرين الأكثر أهمية؛ فمن ناحية النظام/ البنية/ السياق/ فكرة الإسلام، ومن ناحية أخرى الإنسان الفاعل الفرد. ربما كان ولفريد كانتويل سميت العالم الذي بذل المجهود الأكبر في هذا الصدد. كان سميت أحد المهاجمين المبكرين -وغالباً الأكثر أصالة وتميزاً- للفظه «الدين». وهو صاحب التصريح المعروف «إن مفهومي دين وديني... لا يمكن النظر إليهما بوصفهما غير ضروريين فحسب بل هما أيضاً... غير دقيقين وعرضة لتحريف ما يرتجى منهما توضيحه»⁽²⁾. وجادل من أجل تنحية مفهوم «الدين» جانباً، والعمل بالأحرى بمفهومين منفصلين هما على وجه التحديد «التراث المتراكم»، الذي يتضمن مشاركة الإنسان «في سياق ناشئ عن الوقائع الجديرة بالملاحظة»، و«الإيمان» الذي يحدد مشاركة الإنسان «في شيء لا يلاحظ مباشرة بوساطة المعرفة التاريخية»، بينما «الرابط بين الاثنين هو الفرد الحي»:

«بالإيمان، أعني الإيمان الشخصي... خبرة دينية داخلية أو مشاركة

(1) انظر:

Omid Safi, «The times they are a-changin'—a Muslim Quest for Justice, Gender, Equality and Pluralism,» in Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 1–29, at 21.

(2) انظر:

Smith, *The Meaning and End of Religion*, 121, 112.

شخص ما؛ أن يتماس مع ما هو متعالٍ، بصورة مفترضة أو واقعية. أعني بـ«التراث المتراكم» الكتلة الكاملة من المعطيات الموضوعية المعلنة التي تشكل الإبداع التاريخي، إذا جاز التعبير، للحياة الدينية السالفة للمجتمع المحلي موضع البحث: المعابد، والنصوص المقدسة، والأنظمة اللاهوتية، وأنماط الرقص، والمؤسسات الاجتماعية والقانونية الأخرى، والاتفاقيات، واللوائح الأخلاقية، والأساطير، وهكذا؛ أي شيء يمكن إرساله ويُرسل من شخص واحد أو جيل واحد إلى آخر، ويمكن لمؤرخ أن يلاحظه. إنني أقترح أنه باستخدام هاتين الفكرتين من المحتمل صياغة مفهوم ووصف أي شيء حدث قط في التاريخ الديني للبشرية»⁽¹⁾.

بينما سميت «يجتهد لتأكيد... أن إيمان البشر يقع وراء ذلك القطاع من حياتهم الدينية، وهو ما يمكن نقله إلى شخص غير منتمٍ إيمانياً يستطيع دراسته»، يتابع مع ذلك القول إنه:

يمكن التعبير عن الإيمان -تم التعبير عن الإيمان بقدر ملحوظ من الناحية التاريخية أكثر- بالكلمات، نثراً وشعراً؛ في أنماط الأعمال، كلّ من الشعائر والمبادئ الأخلاقية؛ في الفن، في المؤسسات، في القانون، في المجتمع المحلي، في الشخصية؛ وبالعديد من الطرق الأخرى... لا بد من التأكيد بداية على أنه عندما يكون أيّ من هذه الأشياء تعبيراً عن الإيمان الديني، فلا يمكن أن يفهم بالكامل إلا كتعبير عن الإيمان الديني⁽²⁾.

بتعبير آخر، يتم التعبير عن الإيمان كتراث متراكم، وفي تراث متراكم:

كل فرد ينشأ في مجتمع يسود فيه تراث ما بصورة متراكمة وينمو بين أشخاص آخرين يمثل لهم هذا التراث معنى ما. ومنه ومنهم، ومما يمتلكه من قدرات تسم حياته الداخلية الخاصة ومواقف حياته الخارجية، يصل إلى إيمان خاص به. التراث... وزملاؤه... يغذون إيمانه ويكسبونه شكلاً... إذا كان الإيمان يشتمل على عامل متعالٍ، فهل يعني ذلك أنه كذلك بالفعل، وأنه

(1) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 156–157.

(2) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 171.

يجب أن يظل مجهولاً بدرجة كاملة؟ لقد أكدت على أنه لا يمكن أن يلاحظ. على الرغم من ذلك... يمكن من حيث المبدأ للأفراد أن يلاحظوا بشكل واضح إيمان بعضهم البعض... من خلال التعامل مع عناصر تلك التقاليد التي تقبل الملاحظة كمدخل لفهم شخصية الرجال الذين أعربوا عن إيمانهم ونوعية حياتهم...⁽¹⁾ لا يرى المراقب، وبالتأكيد أيضاً رفاقونا، إيماننا، لكنهم يرون التعبير عنه؛ إنهم كثيرون، وبينما يتراكمون في التاريخ، يشكلون ما دعونا به التقاليد الدينية المختلفة⁽²⁾.

التراث الإسلامي، الذي يتوارثه المسلمون الحداثيون، والذي يراه المراقبون، كان نتاج أيدي المسلمين... البناء التاريخي الذي تم تشييده بنوع من الاستمرار والتواصل، من أولئك الذين يشاركون فيه... «أن تكون مسلماً» يعني المشاركة في الوجود الدنيوي للمجتمع المحلي للمسلم وأن تتوافر المؤسسات، والأدبيات والأفكار، والتفسيرات والتقاليد التي أنتجها المجتمع المحلي... إلى حد أنه «لكي تكون مسلماً» اليوم في القرن الإسلامي الرابع عشر يعني شيئاً مختلفاً عن أن تكون مسلماً في القرن الأول أو السادس... حتى إذا لم تتغير الحياة، سيكون الأمر كذلك. الحقيقة واضحة بما فيه الكفاية عملياً، لكن لا بد من إفساح المجال أيضاً للأمر نظرياً... إن أي تراث ديني، إذاً، هو بمنزلة تركيب تاريخي، في بناء مستمر ومتواصل، لأولئك الذين يشاركون فيه⁽³⁾.

إنه لفشل في الخيال بالنسبة إلى الطالب، وفشل في المعلومات أو الأمانة من جانب المؤمن ألا يدرك كيف اختلف دينياً الوضع الذي نشأ فيه الشافعي؛ ذلك العالم بالغ الأهمية، عن النظام الذي سمي بعد ذلك بالإسلامي. فكل شخص، منذ ذلك الوقت، ممن استعمل تعبير «إسلام» للإشارة إلى نظام ديني، قد عني بذلك حتماً إسلاماً أدخل في مساره تطوره التاريخي الشافعي الأفكار التي بلورها، مع النتائج المثمرة والتفاعلات والإسهاب المؤسساتي الذي ظهر كنتيجة، ليس

(1) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 187–189.

(2) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 171.

(3) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 164–165.

فقط لتصوراته، ولكن لتصورات من عاصروه ومن خلفوه: وهو الإسلام الذي لم يعرفه الشافعي ذاته⁽¹⁾.

وجد الرجال والنساء المسلمون عبر القرون أنفسهم يولدون، ويحيط بهم عالم ورثوه عن أجيال سابقة من المسلمين، وختم عليه بالخاتم الإسلامي... وكان المحتوى والإطار لمعيشتهم ذلك السياق أو الإطار التاريخي الذي نسميه إسلامياً. إلا أنهم، في كلِّ حالة، لم يرثوا البيئة فحسب، طوعاً أو كرهاً، بل ساهموا بدورهم فيها أيضاً، في أغلب الأحيان طوعاً أكثر من كرهاً... والملحق الصغير أو الكبير الذي ساهمت به معيشتهم في التركيب المستمر، وما وهبوه بدورهم إلى الأجيال التي تليهم، لم يكن مجرد رد فعل ميكانيكي لذلك السياق، ولكن، لكونهم بشراً، كان تعديلاً صغيراً أو كبيراً مبدعاً منه، صُمِّم جزئياً باختيارهم، وإرادتهم، وحريرتهم⁽²⁾.

إن «التراث المتراكم» لسميث يقدِّم لنا طريقة لتخيل الإسلام بوصفه «عملاً من صنع المسلمين، تركيباً تاريخياً في حالة بناء مستمر ومتواصل». كل مسلم «ورثه عن الأجيال السابقة من المسلمين» في شكل «محتوى وإطار معيشتهم». بيد أن مشكلة صياغة المفهوم الخاص بسميث لا تتمثل في عنصر «التراث المتراكم» بقدر ما هو عنصر الإيمان الذي يعتبر عنه «التراث المتراكم». تنبع لزومية «الإيمان» لمخطط سميث من حقيقة أنه بينما يدعو سميث إلى «تنحية مفهوم «الدين» جانباً»، فهو، في الحقيقة، لا يفعل ذلك. ويمكننا أن نرى أنه في كلِّ المقاطع الآتية يواصل سميث استخدام كلمة ومفهوم «الدين» بوصفه ظاهرة ذات معنى، وظاهرة جوهرية من الظواهر؛ بمعنى آخر هو يستخدم «الدين» بالضبط مثل اختيار أشياء معينة: «التاريخ الديني»، «التقاليد الدينية»، «النظام الديني»، «الإيمان الديني». ومن ثمَّ إن سميث لا «يضع جانباً مفهوم «الدين»، بل بالأحرى يقبل صلاحيته التكوينية والدلالية، لكنه يفصلها أو يعيد تنظيمها إلى جزأين مكونين: الإيمان والتراث المتراكم (الذي يسعى من خلاله لصياغة مفهوم ووصف أيِّ شيء حدث قط في التاريخ الديني للبشرية)». هذا ولأنه يتحدث بالضبط عن الدين، فهو يعرف العنصر الرئيس والحاسم في مُركبه التصوري على أنه الإيمان، أو، كما يسميه، الإيمان الديني.

(1) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 163.

(2) انظر:

Smith, "Islamic History as a Concept," 17.

وعندما يتكلم عن «التقاليد المتراكمة»، فهو يتكلم حقاً عن التعبير عن الإيمان الديني بوصفه تراثاً دينياً متراكماً. باختصار، ما يفعله سميث في الحقيقة هو صياغة مفهوم للإسلام بوصفه ديناً؛ لكنه دين أعيدت تهيئته كـ«إيمان ديني + تقاليد دينية متراكمة»، أو كإيمان ديني غامض معبر عنه بشكل ملحوظ في تراث ديني متراكم.

حيث إن الإسلام/ الدين مكون هنا مسبقاً من «الإيمان»، فهذا يعني أنه للتعرف إلى «التراث المتراكم» للإسلام (أو لتحديد تلك العناصر في «التراث المتراكم» الذي هو بالفعل إسلام) يجب أن نكون قادرين على تمييز تلك العناصر في التراث المتراكم الذي يعبر عن الإيمان (كما يقول سميث: «أي إصرار أولي يلزم عنه أنه عندما تعبر أي من هذه الأشياء عن الإيمان الديني، فإنها لا يمكن فهمها فهماً كاملاً إلا بوصفه تعبيراً عن الإيمان الديني»). والآن، تعريف سميث «للإيمان»: «كتجربة دينية داخلية أو مشاركة شخص معين..... شيء يصعب تحديده؛ وخاصة عندما يخبرنا (قد يقول البعض بشكل غير مباشر بعض الشيء) أن الإيمان لا يمكن أن «يقدم لشخص خارجي ليتفحصه»، لكن يمكن الإعراب عنه للملاحظة. إذا كان من غير المقدر أن يقدم الإيمان لشخص خارجي، فكيف نكتشف أن ما نراقبه في التراث المتراكم، هو في الواقع «تعبير عن الإيمان؟» أخشى أننا إن تتبعنا مفهوم سميث، عندما نأتي نحن الغرباء لتعريف التعبير عن الإيمان بوصفه تراثاً (دينياً) متراكماً، فسينتهي بنا الحال في النهاية حتماً (حيث إن الإيمان لا يمكن وهبه لنا) إلى الاستناد على أفكار معينة سبق تصوورها لما هو الإيمان (الديني)، ومن ثمّ سنتجه إلى ملاحظة ما تعودنا عليه بوصفه تعبيراً عن الإيمان: التقوى، العبادة، القانون الإلزامي، الشعائر، الجانب الروحاني... إلخ. هذا بدوره ينتج تأثيراً ثانياً سيئاً: وهو أن أموراً مثل العقلية الخالصة للفلاسفة، أو شرب النبيذ، بوصفه جزءاً من جماليات السرد، هو ما لا نفسره عادةً أو نربطه بسهولة «بالإيمان الديني» سيكون، بشكل طبيعي بما فيه الكفاية، غير مميز بوساطتنا كمعبر عن «ذلك الإيمان الديني» في التراث المتراكم/ كتراث متراكم، ومن ثمّ لن نعدّه نحن إسلاماً/ إسلامياً. من غير الواضح تلقائياً لي أن «الإيمان» هو العنصر المكون الحاسم في تصور أحدهم لنفسه أو نفسها أنه مسلم. من المؤكد أنه لا يبدو جوهرياً الذي ورد في النادرة التي ذكرتها في مستهل الكتاب عن الحوار الذي دار بين حموين -أحدهما لا أدري العقيدة، والآخر فاسد العقيدة متمسك بالشكليات- وجدا التفاهم والثقة المتبادلة عندما صارا مسلمين؛ أي وفق عقيدة الإسلام. مما يأتي إلى الذهن بمثابة آخر، وهو العمّ الراحل لصديق تركي لي، الذي كان شارباً كبيراً

للراكي. إلا أنه كان -والمسألة مسألة مبدأ- لا يستهلك في شرابه أيّ فاكهة ممّا ذُكر في القرآن، مثل التين، أو الزيتون، أو البلح، أو الرمان، لأنه، كما قال (بصدق): «أنا مسلم». أظنّ الآن أننا يمكننا أن نأخذ بشكل مثالي التين والزيتون والبلح والرمان على أنها «تعبير عن الإيمان»، لكنني لست متأكداً من أنّ تصنيف هذا بوصفه «إيماناً» هو أكثر الوسائل المثمرة لفهم بنائه الذاتي من ناحية الإسلام.

باختصار، الإيمان محدود جداً، ويحدّد المعيار الذي يتمّ بوساطته تحديد صياغة تصوّر الإسلام الإنساني والتاريخي. لا يسمح «التبرير بالإيمان» لسميث باحتمال أن يكون هناك المزيد للإسلام، بوصفه ظاهرة بشرية وتاريخية، يمكن أن يتم بشكل ذي معنى حسابه أو تكوينه والتعرف إليه من منطلق الإيمان. معادلة سميث للإسلام، بوصفه إيماناً يعرب عنه في التراث المتراكم/ كتراث متراكم/ مع التراث المتراكم- على الرغم من التوسع الظاهر من بادرته في فاعلية المسلمين في صنع الإسلام- نتيجةً لمفهومه المسبق عن «الدين»، غير كافية لرحابة الظاهرة البشرية والتاريخية؛ إنها تفشل بالضبط في قبول التحديّ الذي حدّده سميث بنفسه:

ربّما يمكن فهم «الإسلام» بسهولة نسبيّة لو أنّه لم يوجد في مثل هذا الواقع شديد الثراء في تنوعه، في أوقات مختلفة وفي مناطق مختلفة، في عقول وقلوب أشخاص مختلفين، في مؤسسات وأشكال مجتمعات مختلفة، وفي تطور مراحل مختلفة⁽¹⁾.

استجابة سميث ذاته لتحديّ تنوّع صياغة مفهوم الإسلام وتغيّره واختلافه هو رفض «النزعة المثالية» والتقدم باقتراح:

أن يعرف المؤرخون الإسلام بوصفه مثلاً، لكن ليس في الجنة؛ بل في عقول المسلمين. إذاً يصبح «الإسلام» ما يؤمن به المسلمون. بدقة أكثر، يفترض المؤرخ إسلاماً كان مثالياً (سلسلة من المثاليات) التي ظنّها المسلمون في الإسلام... وهو افتراض يثير اهتماماً كبيراً بما كان يجري، ليس بشكل علني فحسب، ولكن في عقول المسلمين وقلوبهم⁽²⁾.

(1) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 145.

(2) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 151.

حتى الآن (يبدو) ما يقوله سميث جيداً جداً؛ لكنّه من الآن سيأخذ منحنيّ غربياً جداً:

مرة أخرى، هناك صعوبات جديدة؛ إنّه يحذف النقائص التي يختار المؤمن ألا يراها... والأكثر من هذا أن الاقتراح لا يخدم المشارك. ومن ثمّ، إنّ غير المسلم يعرف دين المسلمين... يجب أن يعترف وفقاً لذلك بأنّه يستعمل تعبير «الإسلام» للإشارة إلى شيء خلاف ما يفهمه المسلمون من هذا التعبير. الأمر هكذا، جزئياً، أن هذا «الإسلام» بالنسبة إلى غير المسلمين -بما لا يمكن تجاوزه- متعدد الشكل، وإنساني، وغير مستقر... هكذا يجب أن يكون بالنسبة إلى المراقب، ولا يجب أن يكون بالنسبة إلى مسلم⁽¹⁾.

يزعم سميث بصورة أساسية هنا أنه من غير المحتمل وجود تعريف شامل للإسلام؛ حيث إن صياغة أحدهم لمفهوم الإسلام تتوقّف بشكلٍ أساسيٍّ على ما إذا كان المرء مراقباً خارجياً أو مشاركاً فيه، قد يقول المرء، طبقاً لما إذا كان مسلماً، «ينظر من خلال» الإسلام، أو غير مسلم «ينظر إليه». النتيجة هنا أنّ المسلم يصوغ المفهوم وهو في قبضة «الإيمان»، ودون وعيٍ تاريخيٍّ كافٍ «بالتقاليد المتراكمة، بينما اللامتني يصوغ الفكرة وهو في قبضة «التقاليد المتراكمة دون الدخول في «الإيمان» (في الحقيقة، ما جاء بأعلى هو أحد الأمثلة الرئيسة التي يتابع بعدها سميث تقديم أطروحته الشهيرة للفصل بين «التقاليد المتراكمة» و«الإيمان»). النتيجة أنّ غير المسلم يرى الإسلام متعدّد الشكل، وإنسانياً، وغير مستقر» --- وهو، طبقاً لسميث، ما لا يستطيع المسلم عمله (شيء خلاف ما يمكن للمسلمين أن يفهموا منه)⁽²⁾، وضمناً، يرى المسلم المخلص الإسلام بوصفه شكلاً موحداً وربانياً وثابتاً (وهو ما على أساسه يصرّ سميث على أنّه من غير المستطاع، بالنسبة إلى المسلمين، قبول تنوعهم التاريخي الخاص من ناحية الإسلام أو حتى كإسلام، لا أعرف حقيقة). كل هذا يؤدي

(1) انظر:

Smith, The Meaning and End of Religion, 151.

(2) يقول سميث في مكان آخر: «بالنسبة إلى مسلم يؤمن بالوضع الحدائي للإسلام إذا نُظر إليه بوصفه نظاماً دينياً فهناك ميل لتصور أنه ثابت، أنه من عند الله؛ فهو لا يتغير من مكان أو جيل إلى آخر، ليس له تاريخ». انظر:

Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development," 497.

بالأحرى إلى الخوف، في ظل هذا الارتباط التحليلي المتناسك، من أن الاثنين (المسلم المخلص لدينه والعالم غير المسلم) لن يلتقيا أبداً⁽¹⁾.

في مكان آخر، يقدم سميث المقولة التعريفية الآتية لقضية المفهوم:

يُستخدم «الإسلام»، في ثلاث طرق متميزة على الأقل، للإشارة إلى ثلاثة أشياء ذات علاقة، لكنها مختلفة. أولاً هناك الإسلام: ذا الالتزام الذاتي... لشخص مسلم: استسلامه الشخصي لله... ثانياً وثالثاً هناك الحقيقة المثالية الأفلاطونية والحقيقة التجريبية للنظام الكلي للإسلام... قد نشير إلى هؤلاء الثلاثة على أنهم الإسلام: الإيمان الشخصي الفعال، والإسلام: النظام الديني بوصفه مثلاً متعالياً، والإسلام: النظام الديني بوصفه ظاهرة تاريخية... يمكننا تأكيد نقطة أن كلمة «إسلام» لها ثلاثة أنواع من المعاني، دون افتراض المعنى في أي حال من الأحوال. هناك مجال للتنوع الواسع بالنسبة إلى ما يشكل التقوى الشخصية للفرد المسلم، بالنسبة إلى ما هو مثالي للإسلام «الحقيقي» جوهرياً؛ بالنسبة إلى ما كانت عليه النوعية الفعلية للإسلام، التي وُجدت بشكل ملحوظ عبر العديد من القرون إلى الآن... كذلك سنترك ذلك السؤال الدقيق وبالغ الصعوبة بالعلاقة التي تجمع بين الثلاثة⁽²⁾.

المشكلة هنا (على الأقل) لها جانبان: أولاً: أين نجد الإسلام المثالي المتعالي إلا في المعطيات القابلة للملاحظة تاريخياً من المسلمين؟ ثانياً: إذا كان الإسلام المثالي المتعالي على خلافٍ مع النوعية الفعلية «للإسلام» الظاهرة التاريخية (التي يشكّل الإسلام، بوصفه «التزاماً ذاتياً»، نوعاً ما، وحدة أصغر منها) فماذا يعني استخدام كلمة «إسلام»؟ بينما قد تكون العلاقة بين الأمور الثلاثة المختلفة «صعبة وغير ملحوظة»، فكيف يعني تعبير إسلام شيئاً، يجب أن يتحد الثلاثة بطريقة ما (حتى لو بشكل غير مرئي).

ربما بدافع من القنوط، قام أكثر من مفكر بتقديم تصنيف تحليلي «للإسلام» قائم على فكرة أن «الإسلام ببساطة هو ما يؤمن به المسلمون في كل مكان»، أو أن

(1) أقام سميث مع ذلك ارتباطاً فكرياً ومؤسسياً مهماً يواصل المسلم وغير المسلم الالتقاء عنده في المنح الدراسية والزمالة، وهو معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل.

(2) انظر:

Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical De-velopment," 485-486.

«ما اعتقد الناس أنه الإسلام هو الإسلام». وجهة النظر هذه أبقاها المؤرخ البارز ألبرت حوراني بطريقة متماثلة على نحو مدهش:

يمكن أن يُعرّف «التاريخ الإسلامي»، في السياق الحدائى من ناحية استمرار تراث خاص بثقافة ذات تعليم رفيع نشأت حول نواة من التعاليم والقوانين الدينية... خطر... «التاريخ الإسلامي»... هو النظر إلى التاريخ على أنه تكرارٌ لانهائى لأنماط سلوكية معينة مستقاة من نظام غير متغير من المعتقدات. هل يمكن تفسير التاريخ الحدائى بمصطلحات إسلامية خاصة، دون الوقوع في فخ الإيمان بجوهر غير متغير للإسلام تمّ تحديده من خلال صياغاته المكتوبة؟ يمكن أن نجد بداية الإجابة عن هذا السؤال في أفكار أصبحت مألوفة جداً الآن للمفكرين الاجتماعيين مثل كليفورد غيرتز... الدين... نظام (إذا لم تكن تلك كلمة منهجية بصورة كبيرة) من الرموز: بتعبير آخر، صور أو أغراض أو كلمات أو مراسم تعبّر عن تصوّر معين للكون... هذه الرموز هي التي تعطي معنى للفعل الاجتماعى، والتي تعطيه من ثم توجهاً حيث إنّها... تحتوي في ذاتها على مبدأ من نوع ما يمكن عن طريقه النظر إلى الأفعال على أنها تستحق المديح أو اللوم. وبهذا تُعرّف حدود ما يجب أو ما يمكن عمله. تلك الرموز يجب إذاً ألا تُفسر بمعزل، ولكن بالارتباط مع الأفعال الاجتماعية التي تعبّر عنها وتوجّهها. لذا، عندما تتغير، نحتاج إلى سؤال ما إذا كان ذلك يكشف عن بعض التغيير الاجتماعى المهم... حتى عندما يبدو أنّها تغيرت، فإنّه لا يزال من الواجب علينا أن نسأل ما إذا كانت تعبّر عن الحقيقة الاجتماعية نفسها التي كانت تعبّر عنها في الماضى. ربّما يمكننا هنا أن نجد تناظراً مع تلك الأسماء العشائرية التي تستمرّ عبر القرون، والتي يمكن لبقائها، إذا لم نتخطّها، أن يخفي عنّا حقيقة التغيير. عندما نقرأ عن القرى الفلسطينية في القرن التاسع عشر، وهي تعبّر عن خلافاتها من منطلق قيس واليمن، أو من منطلق مجموعتين متنافستين على الأرض والماء في السودان في القرن الثامن عشر، وتدعى نفسها إلى الأمويين والعباسيين، يجب أن نحذر من فرض استمرارية لا وجود لها حقاً. ينتج عن هذا أنه ليكون من الخطر الوصول إلى تمييز فاصل بين الإسلام «الحقيقى» وشىء آخر، أو إعطاء مركز مميز للأقوال الرسمية للكتب المرجعية في القانون أو اللاهوت. من هذا المنظور، أياً كان ما آمن الناس بأنه الإسلام، فهو الإسلام⁽¹⁾.

(1) انظر:

Albert Hourani, "Islamic History, Middle Eastern History, Modern History," in Mal-

يحاول حوراني هنا أن يتناول مشكلة تمييز التنوع والتغيير الزمني والجغرافي والاجتماعي والثقافي مع التعبير الوجدوي إسلام/ إسلامي. ويوحى تناظره بأنه لمجرد أن المسلمين هم والإسلام شيء واحد (بالطريقة نفسها التي يفعل القرويون الفلسطينيون مع جماعات المنتسبين العرب إلى قيس واليمن قبل الإسلام، أو الفئات السودانية مع السلالات الإسلامية المبكرة من الأمويين والعباسيين)، يجب ألا نفترض أن هناك في الحقيقة علاقة بين فعل التعريف والهدف المفترض للهوية. بالأحرى، العلاقة مع «رمز» يمكن الاعتماد عليه في ظروف متنوعة دون ضرورة للاستمرارية -بمعنى آخر، ليس ثمة ارتباط ضروري- بين الحالات المختلفة للاعتماد عليه. إن هذا ليشير ضمناً إلى أنّ الرمز هو نفسه في كل حالة، اسماً فقط، لكنه مختلف جوهرياً؛ حيث إن ما يعطيه معنى هو السياق المحلي والظرف الذي يعتمد فيه على الرمز، «مثل هذه الرموز لا يجب إذاً أن تُفسّر بمعزل عن، ولكن بالارتباط مع، الأفعال الاجتماعية التي تعبر عنها وتوجهها». لكن، في الوقت نفسه، يقول حوراني إن هذه الرموز «التي تعطي الأفعال الاجتماعية معنى... تحتوي في داخلها على نوع ما من المبادئ التي يمكن من خلالها النظر إلى الأفعال على أنها تستحق المديح أو اللوم»: الآن، إذا احتوى الرمز على مبدأ يعطي معنى، أفلا يوحي هذا باستقرار أو استمرارية لمضمون الرمز بما يتجاوز الاسم؟ إنها مشكلة صعبة؛ فنحن (بما في ذلك حوراني) نبدو في حاجة تحليلية إلى الاحتفاظ بـ«إسلام» مستقر يُنظر إليه على أنه شيء خلاف كونه «جوهراً ثابتاً» بينما تتخلى عنه في الوقت نفسه.

فكرة أن ما يعتقد المسلمون أنه الإسلام هو الإسلام تناولها بشكل آخر المؤرخان برنارد لويس وبنجامين برود:

وماذا نعني بـ«الإسلام»؟ قد يعني التعبير الإسلام الأصلي... ما يدركه المسلمون على أنه الوحي الإسلامي الذي أنزله الله على النبي محمد، وجسده في الكتاب الكريم (القرآن). أو قد يعني التطوير اللاحق لذلك الكتاب على يد الفقهاء وعلماء الدين، الذي أدى إلى المجموعة البارزة الكاملة للشريعة واللاهوت والتقاليد والممارسات الإسلامية. أو، في تعريف آخر، قد تستخدم كلمة إسلام بوصفها نظيراً، ليس للمسيحية، بل للعالم المسيحي. بتعبير آخر، الحضارة الكاملة التي

نمت تحت حماية الإسلام، والتي تضم كثيراً مما قد يكون غير إسلامي أو حتى معادٍ للإسلام بالمعنيين الأول والثاني من التعبير. بهذا المعنى، الإسلام لا يعني ما يُفترض أن يعتقده المسلمون أو ما هم مطالبون بالاعتقاد به والعمل به وفقاً لما يتوافق ونصائح دينهم، لكن ما اعتقدوه ويفعلونه بالفعل في كل الأحوال... بتعبير آخر، المجتمع والحضارة الإسلامية كما هما معلومان لنا في التاريخ ومن الملاحظة الحالية⁽¹⁾.

في نهاية هذه الفقرة، «الإسلام» يُطبَّق، «في كل الأحوال»، على ما «اعتقده أو فعله بالفعل» المسلمون، لكن دون إخبارنا لماذا. الردّ الواضح على هذا الزعم هو أنّ المسلمين لا يفعلون ما يفعلونه حتى يكونوا مسلمين... لو أنّهم يفعلون «الكثير ممّا قد يكون غير إسلامي، أو حتى معادياً للإسلام» طبقاً «لما أنزله الله على النبي محمد وجسده في الكتاب الكريم (القرآن)»، ووفقاً «للمجموعة الكاملة للتشريعات الإسلامية والأصول والتقاليد والممارسات الإسلامية»؛ فما هي الصلة بين ما كان يفترض أن يعتقده ويفعلوه، أو ما هم مطالبون باعتقاده وعمله، وما يعتقدونه ويفعلونه حقاً؟ إذا لم تكن هناك علاقة، فكيف يمكن، بأيّ حالٍ من الأحوال، أن يكون تسمية ما يفعلونه «إسلاماً» ذا معنى؟ في غياب علاقة ذات معنى، يصبح استخدام برود ولويس كلمة «إسلام» اسمياً بالكامل؛ لقد سمّيا الحضارة الإسلامية، لكن دون إخبارنا بما يجعلها كذلك.

انتقد طلال أسد فكرة أنّ «الإسلام هو ما يطلقه الأنثروبولوجي على مجموعة متباينة من الموضوعات أطلق الرواة على كلٍّ منها إسلامياً». بهذا:

فكرة أنّ الإسلام ببساطة هو ما يؤمن به المسلمون في كلّ مكان... لن تفيد؛ لأنه في كلّ مكان هناك مسلمون يقولون إنّ ما يَعدّه آخرون إسلاماً لا ينتمي حقيقة إلى الإسلام⁽²⁾.

(1) انظر:

Benjamin Braude and Bernard Lewis, "Introduction," in Benjamin Braude and Bernard Lewis (editors), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Volume I: The Central Lands*, New York: Holmes and Meier, 1982, 3.

(2) انظر:

Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 1–2.

بالنسبة إلى أسد، فكرة أنّ الإسلام ببساطة هو ما يؤمن به المسلمون لن تفيد؛ لأنّ المسلمين في كلّ مكانٍ لا يتّفقون على ما هو الإسلام. بينما لا يقول أسد هذا بشكلٍ واضح، فإنني أرى أنّ المغزى هنا أنّ الإسلام ببساطة هو ما يؤمن به المسلمون في كلّ مكان، وإن اختلف المسلمون فيما يدعونه إسلاماً، فليس ثمة تصوّر أو بنية مترابطة لـ«الإسلام»، لكن فقط مراعاة متبادلة لمعطيات غير مترابطة... مما يقودنا إلى العودة مرة ثانية إلى فكرة الإسلامات وليس الإسلام (التي، كما رأينا في معالجة الزين في الفصل الثاني، لا تخاطب الحقيقة الحاسمة التي يتفهم بها المسلمون الإسلامات على أنها الإسلام). إن القول بأنّ الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون لا يساعدنا في فهم كيف يتفهم المسلمون الإسلامات بوصفها إسلاماً. تعمل الفكرة بوصفها محفزاً لنا لإجراء مسح شامل، وملاحظة، على النحو الواجب، الإجابات كافة التي نصادفها دون تحييز أو تجاهل، لكن دون السعي لجعلها مترابطة. بهذا، قد يكون؛ «أي ما يؤمن به المسلمون»، وصفاً نافعاً، لكنّه مفهوم قاصر في كونه ببساطة لا يساعدنا على تحقيق فهم أفضل؛ لا شك في أنّه يمضي على أساس أننا لا نستطيع فهم ما هو أفضل، حيث لا يوجد شيء هنا -مما يعني: ليس هناك شيء مترابط- لكي يُفهم.

معضلة الترابط، التي تفرضها فكرة أن الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون، تناولها بتمحيص شديد كينيث كراغ:

من هو المسلم؟ هذا السؤال ليس بالسهولة التي يبدو عليها. قد نجيب، هو شخص يقبل الإسلام ديناً. لكن، من ثمّ، ما هو الإسلام إلا ما يقره المسلمون؟ الأديان الأخرى لديها الاعتماد المتبادل نفسه بين تعريف المعتقدين والاعتقاد، بين المؤمنين والإيمان. «أيّاً كان مقدراً أن يكتشفه التابع في التشريعات التي منحت لموسى في سيناء»، طبقاً للتقاليد اليهودية. يبدو، للتحقق من صحة أيّ شيء، أننا سنلاحظ الحماية التي توحى بها كلمة «تابع». لا يزال بإمكان الشخص المحافظ الذي يخشى تهديد حرّيته، من أجل راحته، أن يطرد من «تابعيته» المُفسر الذي يرفضه. لكن، في النهاية، سيناء تعني سيناء لأولئك الذين ينتمون إلى سيناء. الجماعة هي الطريق إلى الهوية التي تصنعها. ليس هناك مهرب من هذه الحلقة المفرغة. يجب أن يكون هناك قول مواز للإسلام، على الرغم من عدم كونه تراثياً. «الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون». لكنهم مسلمون؛ لأنّ الإسلام

يجمعهم، وسيكون هناك نقاش مستمرّ بينهم حول من هو كذلك بشكل صحيح، وكيف هو كذلك⁽¹⁾.

يثير كريج ثلاث نقاط أساسية في هذه الفقرة القصيرة: أولاها الإمكانية المنفلتة للمعاني التي قد تُشتق من «الإسلام»: «أياً كان مقدراً للتابع اكتشافه في التشريعات التي مُنحت لموسى في سيناء». وثانيها الحلقة المفرغة التي تبدو محتومة والتي تمسك بالسؤال. «ما هو الإسلام؟»: «أيصنع الإسلام المسلمون أم يصنع المسلمون الإسلام؟ ليس ثمة مهرب من هذه الحلقة المفرغة: بمعنى، ليس ثمة مهرب نظري أو تحليلي. بيد أن هناك (وهذه هي النقطة الثالثة لكريج) مهرباً عملياً: التعرف إلى حلّ يوقف بوساطته المسلمون أنفسهم «الحريات المهددة» لإمكانية المعنى، وإنهاء الحلقة المفرغة، ومن ثمّ تعريف الإسلام. هذا هو التدخل الاجتماعي من قبل «المحافظين»، الذين «خوفاً من القول بالمأثور بسبب حرياته المهددة» يسعون إلى «أن يطردوا من «تبعيتهم» المفسّر الذي يرفضونه». وبينما لا يقول كريج هذا صراحةً، فإنّ التدخل للاستبعاد، هو، بطبيعة الحال، تدخل لإرساء إسلام صحيح؛ أي ادعاء امتلاك القوة بشكل حصري للإجابة عن السؤال: «ما هو الإسلام؟»... الذي، بدوره، يقوم على (أ) رغبة في إرساء إسلام صحيح، و(ب) تملك القوة الاجتماعية لإرساء إسلام صحيح.

كان طلال أسد هو المفكّر الذي أصبح السؤال الخاص بالأرثوذكسية مركزياً بالنسبة إليه في صياغة تصوراته عن الإسلام. في محاضرة رائعة ومؤثرة حقاً أُلقيت في جامعة جورج تاون في (1986)، ونُشرت تحت عنوان «فكرة عن أنثروبولوجيا الإسلام» (على الأرجح هي المساهمة الوحيدة الأكثر أهمية منذ هودغسون فيما يتعلق بصياغة تصور للإسلام)⁽²⁾؛ يشرع أسد في وضع صياغة لمفهوم الإسلام من منطلق جد مختلف: الإسلام بوصفه تراثاً خطابياً.

(1) انظر:

Cragg, The House of Islam, 4

(2) انظر:

Talal Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

اعتقد أنه ليس من المبالغة قول إنّه بالنسبة إلى العديد من العلماء، الذين قام تدريبهم على

الإسلام، بوصفه هدفاً للفهم الأنثروبولوجي، يجب أن يُقارَب بوصفه تراثاً خطابياً يرتبط بشكل مختلف مع تكوين ذات أخلاقية، والتلاعب بالجماهير (أو مقاومته)، وإنتاج المعارف الملائمة⁽¹⁾.

إذا أراد أحدهم كتابة أنثروبولوجيا الإسلام، يجب أن يبدأ، كما يفعل المسلمون، من مفهوم التراث الخطابي الذي يتضمن ويربط نفسه بالنصوص التأسيسية للقرآن والحديث... يتضمن التراث بشكل جوهري الخطاب الذي يسعى لتوعية الممارسين بما يتصل بالشكل والغرض الصحيحين لممارسة معينة، بالتحديد لكونها نشأت؛ أي لها تاريخ. هذا الخطاب يتعلق نظرياً بماضي (عندما تأسست الممارسة، تمّ نقلها من أجل معرفة مغزاها وأدائها الصحيح) ومستقبل (كيفية تأمين الغرض من تلك الممارسة بأفضل ما يمكن على الأمد القصير أو الأمد الطويل، أو لماذا يجب أن تُعدّل أو تُترك)، من خلال حاضر (كيف يرتبط بالممارسات والمؤسسات والمصطلحات الاجتماعية الأخرى الراهنة). التراث الخطابي الإسلامي هو ببساطة تراث من خطاب المسلمين الذي يتناول مفاهيم الماضي والمستقبل الإسلامي، بالإشارة إلى ممارسة إسلامية معينة في الماضي.

بالنسبة إلى الأنثروبولوجي الذي يدرس الإسلام، ستتمثل البداية النظرية الصحيحة له في ممارسة مؤسسة (ظهرت في سياق معين ولها تاريخ محدد) يتمّ من خلالها إعداد المسلمين بوصفهم مسلمين... الممارسة إسلامية لأن التراث الخطابي للإسلام يخولها، ومن ثمّ يتمّ تعليمها للمسلمين... سواء على يد عالم،

دراسة الإسلام على أسس لغوية، منه على أسس أنثروبولوجية، جاءت مقالة أسد لتلفت الانتباه إلى مجال الخطاب النظري، الذي لم يكن أحدًا على علمٍ بمنافعه المحتملة. لتناول التأثير العريض لمقالة أسد، انظر:

Anjum, "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and his Interlocutors." Talal Asad and his Interlocutors.»

ومما يستحق التنويه به ثانياً أن مقولة أسد عن المشكلة الخاصة بالمفاهيم الأساسية مقتبسة في الفصل 1: «أي من يعمل على أنثروبولوجيا الإسلام سيكون على علم بأنّ هناك تنوعاً كبيراً في معتقدات وممارسات المسلمين؛ المشكلة الأولى إذاً هي مشكلة تنظيم هذا التنوع من ناحية مفهوم كافي»، انظر:

Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, 5.

(1) انظر:

Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, 7.

أم خطيب أم شيخ صوفي أم أبٍ غير متخصص. (قد يستحق الأمر التذكير مرةً أخرى بأنّ «المذهب» الاشتقاقي يعني التعليم، وأنّ مذهب الإسلام الصحيح بذلك يدلّ على العملية الصحيحة للتعليم، إضافة إلى البيان الصحيح لما يجب تعلّمه).

التوجه السلفي أمرٌ حاسم لكلّ التقاليد الإسلامية... التوجه السلفي... علاقة متميزة... علاقة قوة. حيثما يتمتع المسلمون بالقوة لتنظيم، أو إنفاذ، أو طلب، أو تعديل الممارسات الصحيحة، وإدانة، أو استثناء، أو تقويض، أو استبدال الممارسات الخاطئة، فهونطاق التوجه السلفي... لذا إن الجدل والنزاع على شكل الممارسات ومدلولاتها هما جزء طبيعي من أي تراث إسلامي.

العقل والحجة يشتركان بالضرورة في الممارسة التراثية... يجب أن تكون المهمة الأولى للأنثروبولوجي وصف أنواع التفكير وتحليله، وأسباب الحجاج التي تقوم على أساسها الممارسات التراثية الإسلامية. هنا يمكن للمحلل أن يكتشف طبيعة مركزية القوة، والمقاومة التي تصادفها... القوة والمقاومة إذاً متأصلتان في تطبيق أي ممارسة تراثية وتطورها... تشير تشكيلة الممارسات الإسلامية التراثية في الأوقات والأماكن والسكان المختلفين إلى التصورات الإسلامية المختلفة التي يمكن للأوضاع الاجتماعية والتاريخية المختلفة الإبقاء عليها أو استبعادها.

على الرغم من أن التقاليد الإسلامية ليست متجانسة، تتطلّع إلى أن تكون مترابطة، بالطريقة التي نفعها كل التقاليد الخطابية... سوف تسمى أنثروبولوجيا الإسلام إذاً لفهم المصطلحات التاريخية التي تتيح إنتاج وحماية تقاليد خطابية معينة، أو تحويلها، وجهود الممارسين لتحقيق الترابط⁽¹⁾.

أسد، المهتم بوجه عام «برؤية الدين (الإسلام بشكل خاص) أكثر إجرائية من غيره»⁽²⁾، يُسجّر هنا المفاهيم الأساسية لميشيل فوكو (الخطاب)⁽³⁾، والأسداير

(1) انظر:

Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, 7.

(2) انظر:

Scott and Asad, "The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad," 270.

(3) انظر:

من أجل شرح واضح لمفهوم فوكو «للخطاب». انظر:

Sara Mills, Michel Foucault, London: Routledge. 2003, 53-66.

ماكنتاير (التراث)⁽¹⁾، لتقديم مفهوم الإسلام بوصفه «تراثاً خطابياً» بينما «التراث يتضمن بالضرورة خطابات تسعى لإخضاع الممارسين فيما يتصل بالشكل والغرض الصحيحين لممارسة معينة، ولأنها قد تم إرساؤها سيكون لها تاريخ. لذا، الخاصية الحاسمة لإسلام أسد، بوصفه «تراثاً خطابياً»، تتمثل في كونه تقادماً⁽²⁾ (يكتسب قوته بمرور الزمن): الإسلام موجه نحو ترسيخ ما يبدو أنه صواب. لهذا السبب وضع أسد تأكيداً كبيراً، بلا شك، على السلطة بوصفها مكوناً للإسلام: «الممارسة إسلامية؛ لأن التراث الخطابي للإسلام رسخها زمنياً، وهكذا يتم تعليمها للمسلمين (الواقع أن المرء يتذكر هنا غيرت: «جوهر العمل الديني هو فرض القوة على مجموعة من الرموز»⁽³⁾). هذا التأكيد على الدور الحاسم للقوة في صياغة مفهوم الإسلام يعمل بوصفه محاولة لتصحيح صياغة مفهوم الإسلام المقابل غير المحدد، الذي يقول أسد إنه «عرف مجاله على نحو واسع جداً»⁽⁴⁾: بالتحديد، «الإسلامات وليس الإسلام»، «الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون»، وقراءة غيرت للرموز الثقافية بالتداعي الحر. يمكن القول إنه لو كان الإسلام، بالنسبة إلى «الأنثروبولوجيين الآخرين»، هو ما يؤمن به المسلمون، فبالنسبة إلى أسد، هو ما يؤمن المسلمون به على أنه سلطوي.

في رأيي، المشكلة غير الملحوظة والحاسمة في صياغة أسد لمفهوم الإسلام بوصفه «تراثاً خطابياً» تتمثل بالضبط في تحديده النوعية الحاسمة للتراث الخطابي في ديناميكية الوصف السلطوي لما هو صحيح: أي، في الإسلام الصحيح، الذي

(1) «التراث حجة تمتد عبر الوقت، ويُعرف من خلالها مراراً وتكراراً اتفاقات أساسية معينة من منطلق نوعين من النزاعات: تلك التي لديها نقاد وأعداء من خارج التراث، يرفض كل، أو، على الأقل، الأجزاء الرئيسية من تلك الاتفاقات الأساسية، وتلك النقاشات التفسيرية الداخلية التي يتم التعبير من خلالها عن المعنى، والسبب الجوهرى من الاتفاقات الأساسية التي يتأسس التراث بناء على تقدمها». انظر:

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, 12.

(2) ترجمة لمصطلح (prescriptive)، وتشير إلى الفكرة التي تكتسب قوتها زمنياً: أي عبر امتدادها ورسوخها التاريخي، وقد ترجمناها في بعض المواضع بالإلزامية.

(3) انظر:

Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, 100.

(4) انظر:

Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, 14.

يظهر بشكل لا يقاوم في صياغته على أنه المكون «الحاسم» في الإسلام. وكما يقول أوفامير أنجوم، «إنه يرى أن الوظيفة الأساسية للتراث هي إرساء التقليد الصحيح وتقويم المنحرف في سياق تاريخي ومادي معين»⁽¹⁾. الآن، عندما يقول أسد: «الإسلام الصحيح... علاقة متميزة؛ علاقة قوة... أينما يكون لدى المسلمين القوة لتنظيم، أو تأييد، أو طلب أو تعديل الممارسات الصحيحة، وإدانة، أو استثناء، أو تقويض، أو استبدال الممارسات الخاطئة، فإن هذا هو مجال الإسلام الصحيح». من الواضح أنه بالنسبة إليه، الإسلام الصحيح هو أي ادعاء مؤداه أن المسلمين، في زمان ومكان محددين، يؤسسون وينظمون ويفرضون من خلال عملية ممارسة القوة وكأنهم مخولون سلطوياً؛ ومن ثم غير مرجحين ب، أو غير متقبلين ل الادعاءات المضادة، التي تم إدانتها واستبعادها وتقويضها واستبدالها⁽²⁾. زمن ثم إن مجال الإسلام الصحيح هو مجال التطبيق الصحيح؛ «الأرثوذكسية (التوجه السلفي)³ حاسم لكل التقاليد الإسلامية». هذا الادعاء مرجعه ليس لكون الإسلام كياناً متجانساً؛ هناك «جدل وتضارب بشأن شكل الممارسات وأهميتها»، و«تشكيلة الممارسات الإسلامية التراثية في الأوقات، والأماكن، وبين السكان المختلفين؛ تشير إلى التصور الإسلامي المختلف الذي يمكن للظروف الاجتماعية والتاريخية المختلفة أن تتحملة أو لا يمكنها ذلك». هكذا يوجه أسد الأنثروبولوجي «ليصف ويحلل أنواع التفكير، وأسباب النقاش التي تقوم عليها الممارسات الإسلامية التراثية»، لكي يركز بشكل خاص للعناصر الرئيسة

(1) انظر:

Anjum, "Islam as a Discursive Tradition," 661.

انظر أيضاً جابرييل مارانسي: «اختزل أسد أنثروبولوجيا الإسلام في تحليل صراع القوة بين المسلمين الذين يحاولون الحفاظ على التطبيق الصحيح والعالم المتغير الذي يتحداه».

Marranci, *The Anthropology of Islam*, 42.

(2) أنا لا أوافق على تفسير إم. برنت ولسون أن استخدام أسد «للإسلام الصحيح» يعني ببساطة «التقليدي»، أو «القائم» أو «الصائب» من أجل سياق معين. انظر:

M. Brett Wilson, "The Failure of Nomenclature: The Concept of "Orthodoxy" in the Study of Islam," *Comparative Islamic Studies* 3 (2007) 169–194, at 185.

(3) كما أشرنا في الفصل الثالث، تشير الأرثوذكسية إلى التوجه السلفي في العقيدة الذي يؤمن بوجود شكل واحد للالتزام الديني يتوجب عليهم اتباعه والدفاع عنه. ويشير المصطلح في معناه إلى المعتقد الأصولي الذي يقارن الأفعال بالنصوص كما هي دون مراعاة لأي عوامل أخرى، وسوف أعتمد ترجمة المصطلح بالتوجه السلفي أو الأصولي، وقد أترجمه أحياناً بالتطبيق الصحيح وفقاً لمقتضيات المعنى والصياغة اللغوية. المترجم.

«القوة والمقاومة» و«فهم الظروف التاريخية التي تتيح إنتاج تقاليد خطابية معينة وحمايتها، أو تعمل على تغييرها». والآن، إنه شيء -وهو صحيح- أن نقول إننا عندما ننظر إلى مجتمع معين من المسلمين ونتفحصه، فإن ذلك المجتمع يقدم الإسلام/الإسلامي، ويلزم علينا الأخذ في الاعتبار تأثير علاقات القوة في ذلك المجتمع بناء على طبيعة تكوينه الغالب. بيد أنه أمر آخر تماماً -وهو، في رأيي، غير صحيح- أن نتقدم بخطة يكون فيها الغرض المحدد للتراث الخطابي/الإسلام هو إنتاج الإسلام الصحيح. في مثل هذه الخطة، يبرز العقل الإسلامي بوصفه تفكيراً تكون «دوافعه الجدلية» موجّهة نحو الوصفة السلطوية للحقيقة الوحيدة؛ أي الإسلام الصحيح.

«الإسلام التقليدي» يعني، بشكل جوهري جداً، وصف وتقييد الحقيقة. بينما يمكن للمرء التمتع بتعددية داخل التوجه السلفي؛ مثل: التشريع الإسلامي، الذي يقبل مدى غير محدود من الاختلاف، أو حتى التناقض، فالمواقف الخاصة بالسؤال الشرعي نفسه صحيحة وحقيقية على حد سواء؛ معنى تعبير «التوجه الأصولي» يتضاءل لأن المواقف نحو الحقيقة تصبح أقل تقييداً وإلزامية. ببساطة، كلما كان الموقف من الحقيقة أكثر تعددية، كلما قلت إمكانية أن يساعدنا تعبير «الإسلام الصحيح» على فهم ذلك الموقف بحق⁽¹⁾. عندما يفترض أن دفع القوة نحو الإسلام الصحيح عملية ديناميكية محددة للتراث الخطابي/الإسلام، لذلك نحن -المسلمين- «نبدأ، كما يفعل المسلمون» في صياغة مفهوم إسلام/إسلامي، فإننا -المسلمين- (مُجَبَّرُونَ) على بدء التفكير في القوة الإلزامية؛ ويؤدي تفكيرنا/التفكير الإسلامي عن الإسلام من منطلق القوة الإلزامية؛ يؤدي إلى التطبيق الصحيح؛ كتعليمات أو متطلبات الممارسات الصحيحة، وإدانة أو استبعاد الممارسات الخاطئة.

تناول الأسئلة الخاصة بالمواقع الاجتماعية والتراث الخطابي للقوة يساعدنا على تمييز ماهية ما يحكم المسلمين الأقوياء، أو بنيات القوة وآلياتها في مجتمع معين، إنه الإسلام في مجتمع ما، وكيف يتم ذلك، كما يمكن أن يساعدنا أيضاً على فهم الأشكال الأقل قوة من الإسلام في ذلك المجتمع (على الرغم من أنني أقترح، لإنجاز الشق الأخير، أننا نحتاج إلى التفكير في ما بعد الآليات المحدودة والتفاعلية لـ«المقاومة»).

(1) وهكذا، بينما قد يقال إن عدم اهتمام تراث خطابي معين بوصف حقيقة سلطوية وحيدة هو التوجه السلفي له -إنها الطريقة التي يمارس بها التراث الخطابي قوته الإلزامية/التصحيحية- في رأيي، هذا ليس استخداماً ذا معنى لمصطلح «التوجه السلفي» مثل هذا التراث الخطابي يكون مميزاً بدقة أكثر بوصفه غير مكثرت بالتطبيق الصحيح.

إلا أن التركيز على التراث الخطابي، بوصفه الإسلام الصحيح، يقودنا إلى تشكيل الإسلام من منطلق ثنائي آخر- بالتحديد، ثنائية من الإسلام الصحيح والتطبيق غير الصحيح/ البدعة- ومن ثم يقع ضمن الأقوال القوية المميزة للإسلام بوصفه «تطبيقاً صحيحاً»، وأشكال أخرى أقل قوة بوصفها «بدعة». أيضاً، التركيز على القوة الإلزامية يقودنا إلى التفكير في الآليات الإجرائية للإسلام، كالإجبار والتقييد، بدلاً من التفكير فيه من منطلق آليات التكيف والانتشار.

الخلاصة أهمية صياغة المفهوم الخاص بأسد عن الإسلام، بوصفه تراثاً خطابياً، تتمثل في تقديمه الإسلام بوصفه تراثاً، على اختلاف تركيبته، مكوناً من اهتمام أصيل بإرساء التطبيق الصحيح. بهذا، الخطاب السلطوي والإلزامي والخاص -بما يتضمنه ذلك من تفكير سلطوي وإلزامي وخاص- يصبح، طبقاً للتعريف، (أكثر) إسلامياً/ إسلامياً من الخطاب/ التفكير غير السلطوي وغير الإلزامي وغير الخاص. قد يكون من الممكن أنني أقرأ أسد في اتجاه (بعيد جداً) لم ينوِ هو الذهاب فيه، لكن -وهذا مهم- هي قراءة سهلة وسلسة. إنها تقول، على سبيل المثال، إن برينكلي ميسيك (Brinkley Messick) يصل بشكل حتمي إلى صياغة المفهوم المذكور أعلاه عن جوهر الإسلام= الشريعة= الخطاب بأكمله في نصوص الشريعة بالاتباع الواضح لخطا أسد «للبدء، كما يفعل المسلمون»⁽¹⁾.

تأثير هذا التوجه يمكن ملاحظته أيضاً في الفقرة التالية لأنثروبولوجي آخر، إنه راينهولد لوفلر، الذي لاحظ في عمله الميداني في إيران:

تشكيلة متنوعة من الرؤى المختلفة في مكان واحد، متجانسة بالأحرى... في تلك القرية الصغيرة، يمكن أن يأخذ الإسلام شكل تشريع عادي أو تفانٍ مبدول من أجل تحقيق الخير للآخرين؛ عقيدة تشرعن الوضع والقوة، أو لاهوت نقدي يتحدى الوضع والقوة ذاتهما؛ تصوف مخلص أو تعصب حار؛ نشاط سياسي فعال أو تأمل تستغرق فيه الذات؛ تدين مبدع أو يقين مدعن لرحمة الله؛ أصولية صارمة أو حداثة إصلاحية؛ طقوسية حافلة بالفولكلور والسحر أو عقيدة نقية. بالمثل، يمكن النظر إلى المبادئ الأخلاقية الإسلامية على أنها تتطلب التزاماً كاملاً، وصفاء داخلياً مطلقاً، أو، ببساطة، تجنب إيذاء الآخرين، وأداء للطقوس

(1) انظر:

كنوع من التمسك بالشكليات. ويمكن أن تُؤخذ تبريراً للاستغلال الطبقي أو أساساً للاشترابية الإسلامية. ويمكن أن تُؤخذ نداءً حاسماً لمحاربة القهر أو مخدراً لقبول الوضع القائم باقتناع وامتنان. يمكن أن تعامل بوصفها ترسيخاً لفكرة أن عدم المساواة بين الناس أمر طبيعي كعدم مساواة أصابع اليد، أو أمراً بعدم وجوب أن يكون الإنسان خادماً لآخر... يمكن أن تُؤخذ لتبرير قهر النساء أو لتأكيد مساواتهن...

في مواجهةٍ يمثل هذا التنوع الأساسي، يجب أن نقصي أيّ مفهوم مترسخ عن الإسلام. بدلاً من ذلك، يجب فهم الإسلام بوصفه مجموعاً للأشكال الرمزية كافة التي عدّها الناس إسلاميةً، فيما يخص أنفسهم بوصفهم مسلمين؛ بمعنى آخر: مركباً غير محدود جوهرياً من الرموز والمبادئ التي تقدم في أي قضية تقريباً تشكيلة واسعة من المفاهيم والمعاني والاتجاهات وأنماط الفكر الممكنة، وحتى المتعارضة، التي ترسخ كلّ منها بسهولة كافية تسمح بمزيد من الآراء والإسهابات والتفسيرات.

لكن هذه المادة التشريعية تعلمنا أيضاً ألا نتجاهل ذاتية المؤمن الفرد. بالنسبة إلى المسلمين أو علماء الدين، أو المفكر، أو الإنسان العادي على السواء، فالله يمكن أن يتكلم بلسان واحد فقط. ومن ثم، لا يمكن إلا أن يكون هناك إسلام واحد حقيقي فقط، وهو عادةً ملك المؤمن. ما ندرکه بوصفه تنوعاً هو، بالنسبة إلى المؤمن، مسألة تحتل الصواب والخطأ.

لذا، بينما نقرّ بالأشكال الإسلامية المختلفة-الأفريقية، العربية، الإندونيسية؛ التراثية، المتحررة، الأصولية؛ بوصفها تعابير أصيلة على حد سواء للإسلام، يجب أن نقرّ أيضاً أنه داخل هذا الخضم من التنوع، يؤيد كل مؤمن الشكل الخاص به بوصفه الشكل الحقيقي الوحيد حقاً⁽¹⁾.

ضمن الفقرة السابقة عدة أفكار لاحظناها من قبل: الطبيعة المتغيرة للرموز في تكوين الإسلام، الابتعاد عن الإسلام المتشكّل من خلال الرجوع إلى الجوهر أو المثالي، وتصور أن الإسلام هو ما يؤمن به المسلمون، وفكرة أن المراقب الخارجي يمكن أن يرى

(1) انظر:

الإسلام بوصفه متعددأً، لكن المسلم الداخلي ليس بمقدوره ذلك (الاثنتان لن يلتقيا أبداً)؛ لأنه، في النهاية، بالنسبة إلى أيّ مسلم، يكون فقط ما يَعهده ذلك المسلم بالذات أنه الإسلام، هو الإسلام. المسلمون، بتعبير آخر، تقليديون لا أمل فيهم؛ حيث ذاتيتهم الفردية مُشكّلة في عدم قابلية إدراك صلاحية الذات الفردية للمسلمين الآخرين: «لا يمكن إلا أن يكون هناك إسلام حقيقي واحد فقط، وهو عادة إسلام ذلك المؤمن». في نهاية كل ذلك التنوع، انزلق لوفلر في فكرة الإسلام بوصفه تطبيقاً صحيحاً: حتى وإن كان ذلك التطبيق الصحيح يتكون من التطبيق الصحيح لفرد واحد. وما لا يساعدنا هذا الطرح على فهمه هو كيف أنّ كلّ هؤلاء الناس، وكلاً منهم؛ يصر على احتكار الصواب والخطأ، يمكنهم (أغلب الوقت) العيش بنجاح جنباً إلى جنب بعضهم مع بعض في القرية أو البلدة، أو المدينة، أو البلد نفسه، أو دار الإسلام. كما يفترض أيضاً قدرةً محدودةً جداً من ناحية المسلمين على صياغة مفهوم الإسلام؛ قدرة تتصف بقوة أحادية أساسية: «بالنسبة إلى المسلمين أو عالم الدين، أو العالم، أو الإنسان العادي على السواء، الله يمكن أن يتكلم بلسان واحد فقط».

لكن، في الفصل الأول من هذا الكتاب، بينت الظاهرة البشرية والتاريخية للإسلام أنها لا تعتمد على ديناميكية جازمة لدفع مقيد نحو صياغة وتعليم وتنظيم ومتطلبات الحقيقة الوحيدة (بمعنى آخر، التطبيق الصحيح) والمقاومة المصاحبة لها، لكن بالاستكشاف، والإنتاج، والتكيف، وتقدير الاختلاف والتناقض وحمايتهما؛ أي، لحقيقة تاريخية حيث التطبيق الصحيح؛ الإصرار على التمسك بالحقيقة المفردة، على الرغم من ألم الجزاءات (في أغلب الأحيان، جزاءات قانونية) ليس غير جازم لفكرة إسلامية سائدة عن الإسلام فحسب، لكن حيث الفكرة السائدة لدى المسلم عن الإسلام هي ميل إلزامي لم يوجه ببساطة إلى التطبيق الصحيح. لا أعتقد، فيما يتعلق بالأفكار والسلوك الذي جاء وصفه في الجزء الأول من هذا الكتاب، أنّ صياغة مفهوم الإسلام على أنه تقليد خطابي موجه إلى التطبيق الصحيح -قد يقول أحدهم، التطبيق الصحيح- يساعدنا على إدراك أو فهم أو صياغة مفهوم حقيقة الإسلام الإنساني والتاريخي الذي يتصف بمجموعة معقدة ومتنوعة من «الممارسة التي أُرسيّت في سياق معين... أُدخِل فيه المسلمون بوصفهم مسلمين»، عندما تشمل تلك الممارسات المفروضة التي أُدخِل فيها المسلمون بوصفهم مسلمين، في مركز التراث الخطابي، فلسفة ابن سينا، والصوفية الأكبرية (تعود إلى محيي الدين بن عربي)، والإشراق السهروردياني، وأشعار حافظ الشيرازي، والرسم التجريدي واحتساء

النبيذ. إن الإسلام/ التراث الخطابي ليس التطبيق الصحيح؛ وهو غير موجه بشكل حاسم نحو التصحيح والتنظيم والإرساء السلطوي لحقيقة حصرية؛ هذا الإسلام/ التراث الخطابي شيء آخر تماماً. هذه الصياغة للمفهوم والممارسة الخاصة بالإسلام لخصها بشكل جيد المفكر العثماني في القرن السابع عشر حاجي خليفة (Kâtip Çelebi)، في كتاب عنوانه (ميزان الحق في اختيار الأحق)؛ عنوان يشير بنفسه إلى أن كل المواقع المتخذة تحتوي على قدر من الحق. لقد كتب ذلك المفكر العثماني البارز بين جيله:

إنها لحقيقة أنه بمجرد أن يدب النزاع والاختلاف بشأن أيّ موضوع بين الناس، فمن غير المحتمل، بعد أن يمدّ جذوره في الأرض، أن يُستأصل النزاع والاختلاف كلياً... الإنسان الذكي لن يكون غيباً جداً حتى يأمل أن يسوي نزاعاً قائماً لهذا الأمد الطويل⁽¹⁾.

الشخص الذكي يتأمل ويلاحظ الحكمة من الاختلاف، ويجد أنه يضم الكثير من المصالح، ولا يتدخل في، أو يهاجم، عقائد أو سند أي شخص⁽²⁾.

يقدم حاجي خليفة هنا صياغة لتصور أن تكون مسلماً غير التطبيق الصحيح في طريقة الأداء (المذهب) والعقيدة (السند)؛ بتعبير آخر، غرضه الرئيس ليس الوصف والتحريم، ولكن بالأحرى التكيف إلى حدٍ مقبول، أو في حدود المعقول، التكيف. موقف حاجي خليفة -وهو مثال نموذجي لسيد عثماني من القرن السابع عشر (وأنا أخاطر بقول السيد المتعلم من المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال)- أنه بينما من المهم جداً أن نناقش ونعارض⁽³⁾، وبينما الاختلاف في الرأي حقيقة أصلية للطبيعة البشرية، فليس هناك بالتأكيد معنى في الإصرار على شكل مستقر واحد اكتسب إلزامه عبر الزمن، أو الشرعية والتطبيق الصحيح. لكن، كما أقرّ هو بوضوح:

(1) انظر:

الترجمة من كتاب جفري لويس، Truth of Balance؛ للاطلاع على الأصل، انظر:

Kâtip Çelebi, Mizân-ül-ḥaqq, 15 and 28.

(2) انظر:

Kâtip Çelebi, Mizân-ül-ḥaqq, 16.

(3) يبدأ ميزان الحق بالاستهلال «الحمد لله... ما دام النقاش [المباحث] مستمراً في تجمعات الوجهاء».

Kâtip Celebi, Mizân-ül-Ḥaqq, 3 (قارن ذلك بترجمة Lewis, Balance of Truth, 21).

رجال آخرون حمقى: فهم لا يفهمون الحكمة من الاختلاف، ويتمسكون بالفكرة السخيفة: إنّ كل البشرية يجب أن تكون على مذهب ومعتقد وسند واحد⁽¹⁾.

من الواضح جداً من قراءة كتابات حاجي خليفة أنه لا يتحمل الحمقى بصدر رحب، وهو، على ما يبدو، قد عانى كثيراً منهم.

وليس الحال أن هذا التصور غير التقليدي للإسلام مقتصر على شخصيات النخبة المثقفة أمثال حاجي خليفة. فمن الأمثلة الشائعة اجتماعياً لأيّ قاعدة وقيمة غير مقننة «الحيرة» أو «البلبلة»، وهو مفهوم يتطور من محاولة الطريقة الأكبرية (تعود إلى ابن عربي) التي تنطوي على مفارقة واضحة «لتبين الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد، أو بالأحرى أن نرى الكثرة واحداً والواحد كثرة»⁽²⁾. فشعار ابن عربي: «معرفتي به هي حيرتي فيه»⁽³⁾ تم تبنيه في الخطاب الفلسفي الصوفي عن العلاقة الوجودية بين المسلم والله، وأصبح موضوعاً معيارياً تم تناوله والتعبير عنه في أشعار اللغة الدارجة في المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال. الحيرة هي بالضبط محاولة لتقبل حقيقة أن الله يعبر عن نفسه، ويظهر في تعدد هائل من الأقوال والأشكال المتقابلة المتبادلة، يؤدي التأمل فيما إلى نوع من الحيرة، وليس الأمر كما يذهب أصحاب مفهوم التطبيق الصحيح من أنه «يتكلم، لكن بلسان واحد»، وهو المعنى الذي أرادوا ترسيخه بين عموم المسلمين. والحيرة، التي هي، بالطبع، حالة من التباس الحقيقة، تكتسب قيمة كرد فعل مناسب وإيجابي للمسلم على الحقيقة الربانية؛ أي قيمة إسلامية معيارية (ولو أنها درست قليلاً). مع التكرار الفكري والأدبي والجمالي والأدائي، تصبح الحيرة بسرعة حالة وجودية ذات معنى وقيمة إيجابية، ويشارك فيها المسلمون مشاركة نشطة في أنحاء المنطقة كافة الممتدة من البلقان إلى البنغال: يظهر الإقرار الاجتماعي بطبيعته الشائعة في تبني المفهوم بوصفه اسماً مستعاراً لشخصيات مثل شاعر القرن السادس عشر العثماني هيرتي (توفي 1535) ومفكر

(1) انظر:

Kātib Celebī, *Mizān-ül-ḥaqq*, 16.

(2) انظر:

Izutsu, *Sufism and Taoism*, 68.

(3) انظر:

Nadeem, *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry*, 156.

القرن التاسع عشر الهندي هيرت دهلوي (1830-1899)⁽¹⁾. تظهر صياغة الفكرة ومفهوم الحيرة (إضافة إلى الدليل على أن المفهوم لا يزال على قيد الحياة) بوضوح في الفقرات التالية من قصيدة للشاعر الأردني المعاصر ناز خايالافي (1947-2010) (Nāz Khayālāvī)، التي اشتهرت بشكل خاص لأنها أصبحت المادة الرئيسة في ذخيرة أداء المنشد المعروف عالمياً نصرت فاتح علي خان (1948-1997)، وبهذا تحقق انتشارها بغزارة في التسجيلات الصوتية وعلى شبكة الإنترنت. تتكون القصيدة من كلمات مباشرة باللغة الأردية العامية موجّهة إلى الله، بعنوان «أنت لغز غير قابل للحل) أنت لا وأنت في كل مكان.

أنت لغز!...

إن لم تكن من أفكاري، فكيف فهمت أنك الله؟

أنت لغز!

إنني في حيرة من هذا الأمر: أنت أنت، فمن أنت؟ عندما تكون في متناول يدي، أجدك معبوداً؛ وعندما لا تكون أجدك إلهاً.

أنت لغز!

كيف يمكن لمن هو محاطٌ بالعقل أن يكون لا نهائياً؟

كيف تكون قابلاً للفهم وأنت متعال؟

أنت لغز!...

أنت لا تختفي؛ أنت لا تظهر في العلن؛

عندما تفصح عن نفسك، لا تُظهر نفسك؛

أنت لا تحل نزاعات المسجد والكنيسة؛

ما الحقيقة، أنت لا تقول...

أنت لغز!

صبغت الحيرة قلبي بلون مدهش؛ وجعلت منه صورة متقلبة؛

(1) للمزيد عنه، انظر:

'Abd-ul-Haqq, Chand ham-'asr, Delhi: Anjuman Taraqqi-yi Urdū, 1942, 13-20.

أنا لا أفهم مطلقاً كل هذا الغموض:

ماذا تكون تلك اللعبة التي تلعبها منذ ما قبل البداية؟...

بعد أن وهبت جناحاً لطائر الإرادة الحرة، دائماً تضع الفخاخ له في القدر؛
في كل حالة من حالات الوجود، تدعي أن لا مكان لك؛ رغم ذلك نسمع إعلانك
عن كونك الأقرب!⁽¹⁾

«هذا السيئ»، ذلك «الطيب»، هذه «نار الجحيم»، تلك «الجنة»، رجاءً
أخبرنا: ماذا عسى أن يوجد في مسرحية التضاد هذه؟... خلقت كل شيء بحيث
يعرفك، وأبقيت نفسك خفياً عن كل العيون...

... الواحد الذي أعطى الحياة للكثير من الموتى: زينت الصليب بالمسيح...
أما بالنسبة إلى من وصل مرتبة الجذب والهوى، فقد جعلت تهمة الكفر
تلاحقه:

أنت نفسك وضعت منصور في المشنقة... إذا خرج قيس بحثاً عنك،
حولته إلى مجنون لفتاة تدعى ليلي...

لكن عندما أردت، استدعيت حبيبك إلى العرش
وجعلته يقطع الرحلة في ليلة واحدة. أنت حجابك الخاص؛
أنت لغز!...

إذا سألت: «ما هذا؟»، «ترد قائلاً: لا يجب أن يعرف أحد هذا السر»
أنت لغز!

أنت عالم من الحيرة؛

أنت لغز!...

على طريق الإدراك أجد تشابكاً في كل خطوة...

العديد من تناقضات الطبيعة على أرض واحدة...

(1) هذا ما أفصح الله عنه للإنسان: «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» سورة ق: 16.

أنت لغز! (1)

في مقالته «أداء الحيرة»، يصف أمير لطيف تجربة القصيدة كالآتي: «القصيدة... تؤكد طبيعة الله الغامضة من خلال عبارة تتردد «أنت لغز». تأثير تكرار العبارة هو أنها تخلق وتبني على فعل (التعجب) و(الحيرة) لدى المستمع... تكرار التناقضات التي تحيط بطبيعة الله يحدد الغرض من بحث الشاعر وتصوير فعل العبادة بوصفه

(1) فيما يلي القصيدة بلغتها الأصلية:

tum kawñ hō kyā hō / hāth ā'ō to but hāt nah ā'ō tō khudā hō / tum ēk gōrakh
dhandā hō . . . / 'aql mēñ jō ghir gayā lā-intihā kyūñkar hō / jō samajh mēñ ā gayā
phir voh khudā kyūñkar hō / tum ēk gōrakh dhandā hō . . . / chhuptē nahī hō
sāmñē ātē nahī hō tum / jalvā dikhā kē jalvā dikhātē nahī hō tum / dayr o ḥaram
kē jhagrē miṭātē nahī hō tum / aṣal bāt batātē nahī hō tum . . . / tum ēk gōrakh
dhandā hō . . . / dil pē ḥayrat nē 'ajab rang jamā' rakkhā hay / uljhī hu'ī taṣvīr banā
rakkhā hay / kuch samaj nahīñ ātā kih yih chakkar kyā hay / khēl kyā tum nē azal sē
yih rachā rakkhā hay . . . / dē kē tadbīr kī panchī kō urāñē tū nē / dām taqdīr mēñ
har simt bichhā rakkhā hay . . . / lā makāñī kā ba-har ḥāl hay da'vā bhī tumhēñ/
nahñu aqrah kā bhī payghām sunā rakkhā hay / yih burā't voh bhalā't yih jahan-
nam voh bahisht / is ula't phēr mēñ farmā'ō tō kyā rakkhā hay . . . / apñī pihchāñ
kī khāṭir hī banāyā sab kō / sab ki nazrōñ sē magar khwud kō chhupā rakkhā hay
/tum ēk gōrakh dhandā hō . . . / zindagī kitñē hī murdōñ kō 'aṭā kī jis nē / voh
masīḥah bhī ṣalībōñ pē saḥā detē hō . . . / jazb o mastī kī jō manzil pē pohōñchtā
hay kō't / khwud hī lagvātē hō phir kufr kē fatvē us par / khwud hī Mañṣūr kō sūli
par chahī detē hō . . . / justujū lē kē tumhārī joh chalē Qays kō't / us kō Majnūñ
kisī Laylā kā banā detē ho . . . / khwud kō chāhō tō sar-i 'arsh par bulā kar mahbūb
/ēk hī rāt mēñ mi'rāj karā detē hō / āp hī apñē pardah hō / tum ēk gōrakh dhandā
hō / . . . / yih kyā hay agar pūchhūñ tō kihtē hō javāban / is rāz sē hō saktā nahī kō't
shināsā / tum ēk gōrakh dhandā hō / ḥayrat kī ēk duniyā hō / tum ēk gōrakh dhandā
hō . . . rāh-i taḥqīq mēñ har gām pē uljhan . . . / ēk hī khāk pē fitrat kē tazādāt kit-
nē . . . / tum ēk gōrakh dhandā hō.

في غياب نسخة مطبوعة من هذه القصيدة، قمت بنسخ النص سماعياً من أدائه في أغنية أداء نصرت فاتح خان. وقد استفدت من (وتبنيّت أحياناً) ترجمة أمير لطيف:

«The Performance of Perplexity: الارتباك A Sufi Approach to the Paradoxes of Monotheism,» Muslim World 97 (2007) 611–625, at 612–617.

شيئاً مهماً بشكل لا محدود. وعلى الرغم من ذلك، لأنّ الشاعر والجمهور موجودون في الفضاء التخيلي لوجود الله، فالغرض من بحثهم يظل قابلاً للوصول إليه في الوقت نفسه»⁽¹⁾. «التناقضات التي تحيط بالله»، والتي يدعوها لطيف أيضاً «تناقضات ديانة التوحيد» شيء سنعود إليه في الجزء الثالث. يكفي في الوقت الحالي ذكر أن التناقضات أشكال للحقيقة التي يصعب جداً حلّها من خلال التطبيق الصحيح: كما قال ريتشارد شفيدر «ربما الشيء المدهش حقاً بخصوص هذا العالم المذهل أنّه قابل للأمرين معاً: التأكيد والإنكار»⁽²⁾. هنا، الرد الإسلامي الملائم للتناقض الظاهر تلقائياً للإله الواحد يقدم كحالة تجريبية متعدّدة القيم للحيرة.

الآن، لا أقصد إنكار وجود مسار مفهوم التطبيق الصحيح في التاريخ الإسلامي (وهو ما لا يمكن النظر إليه بوصفه توجهاً خاطئاً، لكنه سخيّف نوعاً في ظلّ عملي الخاص بوصفي مؤرخاً)⁽³⁾؛ بالأحرى، أود التحذير من مغبة النتائج التحليلية للميل إلى المبالغة في تأكيد الوصف والتطبيق الصحيح في صياغة مفهوم الإسلام؛ ميل لا يقتصر على أسد فقط. وهكذا، في الوقت نفسه تقريباً الذي ألقى فيه أسد محاضرتة في جورج تاون، نشر المؤرخ البارز في أرخبيل الملايو وليام روف، نشر مقالة عنوانها «الإسلام: واحد أم كثير؟» كتب فيها:

العمل الاجتماعي كله الذي يقوم به المسلمون، وهم يتصرفون بوصفهم مسلمين ملتزمين بالشريعة، تحده التعاليم الثابتة الموضوعية لل«إسلام»، المعروفة للمؤمن، أولاً من القرآن، وثانياً (وإن أكثر شكاً) السنة النبوية. تلك

(1) انظر:

Shweder, Thinking through Cultures. 23,

(2) انظر:

Shweder, Thinking through Cultures, 23.

(3) انظر دراستي:

The Problem of the Satanic Verses and the Formation of Islamic Orthodoxy (and, in the meantime, Shahab Ahmed, "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses," *Studia Islamica* 87 [1998] 67–124,

ولاسيما الجزء المعنون:

Ibn Taymiyyah, the Satanic Verses, and the Historical Constitution of Islamic Orthodoxy," at 112–122.

التعاليم... تعطي جزءاً رئيساً، محدّداً أحياناً، من الهدف المُدرَك الذي يوجه أو يعيق العمل. إضافة إلى هذا، تضمن الحاجة المشتركة إلى الإقناع، أو التحفيز، أو التعليم، أو القيادة، أو التفكير مع الزملاء، بحثاً عن عمل إسلامي صحيح، تضمن التكرار المتواتر للتعاليم وتضمينها في الحجة والخطاب... بدءاً من التعاليم، يبني المسلمون ويستدعون، وينتشرون، ويقبلون حقاً «إسلاماً» يعملون من خلاله، ويرون أنفسهم يعملون، أو يجادلون بضرورة أن يلي ذلك العمل⁽¹⁾.

مرة أخرى، يواجه المرء التأكيد على التعاليم بوصفها مساراً أساسياً مكوناً للإسلام/ الإسلامي. يتساءل المرء عمّا إذا كان ردّ الفعل التحليلي على هذه التعاليم نتيجة لعادة معرفيّة أكبر لصياغة مفهوم الدين بوصفه خطاباً محدداً «للتطبيق الصحيح»، أو ربّما عادة معرفيّة أوسع، أصبح بوساطتها المحللون الحداثيون (العلماء وغير العلماء) من الناحية التاريخية مرتبطين أكثر باعتبار كلّ ما كان الأمر مُقيّداً أكثر وواضحاً بشكل أكبر -ومن ثم الأكثر تقييداً- كلّما كان أكثر موثوقية⁽²⁾.

يبدو لي أنّ وضع تصوّر للإسلام، كما هو معنيّ بشكل دقيق في علاقته بالسلطة وبمفهوم التطبيق الصحيح، يأتي جزئياً من التجاوب القاصر مع مفهوم السلطة، وأنماط السلطة التي كانت فعالة من الناحية التاريخية في التراث الخطابي الإسلامي. يبدو أنه، بالنسبة إلى أسد (وكذلك غيرتس وفاردينبرغ وروف)، السلطة (في الإسلام أو عموماً) هي بالضرورة إلزامية. لكن ألا يمكننا تخيّل أشكال أخرى من السلطة ليست إلزامية فقط، ولكن في الحقيقة على العكس منها؟ أقترح أنه حتى نفهم التقاليد الخطابية للإسلام، يجب أن ندرك ليس السلطة الإلزامية فحسب، بل ما يجب أن أسميه السلطة الاستكشافية؛ سلطة الاستكشاف. بينما يرى مؤنّد السلطة الإلزامية سلطته كصلاحية خاصة به تخوله إلزام الآخر، يرى صاحب السلطة الاستكشافية سلطته بوصفها صلاحية تؤهله للاستكشاف بنفسه. الاستكشاف بالتحديد هو الخروج إلى المجهول، ما هو غير مؤكد، ما لم يسبق تجربته، غير الثابت، الجديد؛

(1) انظر:

Roff, «Islamic Movements: One or Many?» 31-32.

(2) هذه الحجة الأخيرة ضد «الهجوم الحديث على الالتباس» قدّمت بشكل ذائع الشهرة من قبل دونالد إن. لوفين في 1985؛ انظر:

Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

إنه شيء لا يشعر الكلّ بأنّ بمقدورهم القيام به (أو أن أحدهم يشعر بأنّ الآخرين قادرون على عمله). حتى يستكشف، يجب على المرء أن يتبع رأي، أولاً، أنّ المرء لديه القوة لعمل ذلك (أي أن المرء لا يتعدّى حدوده)، وثانياً أنّ هناك شيئاً ذا قيمة أو معنى سيتم الحصول عليه من الاستكشاف؛ من المؤكّد أنّ الاستكشاف ذاته ذو قيمة ومعنى.

هذا النمط الأخير للسلطة هو المؤثر في الإسلام إنسانياً وتاريخياً وهدفاً للبحث عن المعنى والقيمة في مشاريع الفلسفة والتصوف، وفي المدى الواسع للخطاب والممارسات الاستكشافية: الشعر، الفن، الموسيقى... إلخ، التي وفرت لها هذه المشاريع المعرفة. يدعي الفلاسفة المسلمون لأنفسهم أعلى درجات القوة المعرفية المنتجة للحقيقة الأكثر اتساقاً، ويعدّون أنفسهم مسلمين من الدرجة الأولى؛ بل يعدّون مفهومهم للإسلام هو الإسلام؛ على الرغم من ذلك، هم لا يسعون لوصف تطبيق صحيح؛ حقيقة واحدة صحيحة، بناء على سلطتهم الفكرية؛ لا شك في أنهم يعدّون نمط السلطة الخاص بهم أعلى (أرفع) من اختزاله في مفهوم التطبيق الصحيح. وبينما تعمل النزعات الصوفية في المجتمع من خلال الشكل الاجتماعي الذي تتخذه (الطرق الصوفية) وهو مجال عمل وتطبيق السلطة الروحية للشيوخ على مرديهم، فإنّ هدفهم من الناحية النظرية والتجريبية يتلخص في تحرير الفرد من روابط السلطة الإلزامية/ التطبيق الصحيح- كما قال رومي سيد: «لقد غدونا ذهباً وخرجنا إلى الوجود من خلال التحقق الفعلي لنظرية الخيميائي: نحن الرجال الذين حرّهم الله». في مناقشة شهيرة لمعنى تعبير مذهب (طريق الذهاب «madhhab») تأتي في نهاية (ميزان العمل)، يتحدث الغزالي عن مذهب الشخص الكامل على أنه «ما يعتقده الشخص بداخله، اعتماداً على ما اكتشفه عن طريق بحثه الخاص»⁽¹⁾؛ أي، بالضبط، حقيقة تم التوصل إليها عن طريق الاستكشاف. يضيف الغزالي بشكل صريح أنه بينما «يقول أكثر الناس إن هناك مذهباً واحداً [طريق الذهاب] يجب الاعتقاد به وإعلانه في التعليم والتوجيه من قبل كل البشر، على اختلاف أوضاعهم»⁽²⁾، فإن تلك القلة الأكثر علماً تدرك أن المذهب «يتفاوت

(1) انظر:

الغزالي، ميزان العمل، دار المعارف، القاهرة، 1964، 406.

(2) انظر:

الغزالي، ميزان العمل، دار المعارف، القاهرة، 1964، 408.

وبتغيير، وأنه يختلف طبقاً لكل شخص وفقاً للأحكام التي يمكن لفهمه أن يعيها»⁽¹⁾؛ فالخطابات الأدبية الخصبة للمسلمين، والممثلة في السجل الحافظي للتعبير عن النفس والتواصل مع المجتمع، تهتم بشكل دقيق بالاستكشاف الشخصي والاجتماعي للتنوعات، والإمكانات، والتعقيدات، والمتناقضات لمعنى الحالة البشرية للمسلم. ولا يسعى الخطاب الاستكشافي إلى وصف معنى منفرد للتطبيق الصحيح = الإسلام؛ فهو بالأحرى يستكشف مدى المعاني المحتملة للإسلام، وهو مستعد لتترك تلك المعاني غير المحددة والمقلقة؛ لتتذكر كتابات حافظ الشيرازي عن حكم الله فيه وفي من لا يشرب الخمر: «مشيئة الله بين الاثنين؟ سنرى كيف يكون الحال». من المهم الآن ملاحظة أن نوعين من أنواع السلطة، الإلزامية والاستكشافية، ليستا متعارضتين: قد يتلقى الخطاب أو المجتمع أو الفرد (على حد سواء أو بشكل غير متساو) المعرفة من كليهما؛ لكن لهذا السبب بالذات، إن نوعي السلطة يجب أن يؤخذا في الاعتبار عند وصف ذلك الخطاب أو المجتمع أو الفرد.

القصور التصوري والتحليلي في تأكيد التطبيق الصحيح كجوهر للإسلام هو أن لهذا القصور انعكاسه على قناعاتنا ونظرتنا في تقييم إسلامية الأقوال والممارسات من ناحية علاقتها بالتطبيق الصحيح: قول أو ممارسة ليست موجبة نحو التأسيس السلطوي للصواب تبدو لنا أقل (أو غير) إسلامية. مقصدي أنه عندما يبدي روف الملاحظة والالتماس، يمكننا أن نلاحظ أن المسلمين يتصرفون وفق طرق يشتقونها، ويمتحنونها قوة ومعنى من خلال تشكيلة واسعة من منابع السلوك والاستجابات ذات المصادر (أو التوجيه) الإسلامية المعتادة... لذلك، من المهم جداً الأخذ بجديّة، ووفقاً لأحكامه، بما يقوله المسلمون، من يتصرفون بوصفهم مسلمين، وألا نفترض أن ما يقولونه يشير «حقاً» إلى شيء آخر⁽²⁾. ثم، بدلاً من الماضي من المجال الضيق لتعليق روف عن «المسلمين ومن يتصرفون بوصفهم مسلمين» ليعني «كما هو مقيد من قبل الواجبات الموضوعية الثابتة للإسلام»، فإن مجالنا، وهو «السلطة والمعنى المقدم إسلامياً»، يجب أن يشمل بالتحديد، وأن يكون على وعي بهذا المسار الاستطلاعي،

(1) المذهب... يتغير ويختلف مع كل واحد على حسب ما يحتمل فهمه. الغزالي، ميزان العمل، 407 (قارن ترجمة جيمز موريس «من يتكلم لا يعرف...: بعض الملاحظات للغزالي». انظر:

Studies in Mystical Literature 5 [1985] 1–20.

(2) انظر:

Roff, "Islamic Movements: One or Many?" 32–33.

المعقد والمتناقض حقاً. عدم البحث عن معنى إسلامي استكشافي هو ببساطة يعني الإخفاق في الوصول إلى إنجاز المهمة الأهم». الأخذ بجدية، ووفقاً لأحكامه، بما يقوله المسلمون، من يتصرفون بوصفهم مسلمين، وألا نفترض أن ما يقولونه يشير «حقاً» إلى شيء آخر». قد يقول المرء إننا نخفق في احترام مبدأ جدير بالإعجاب ذكره روف نفسه: «لا يمكن للمرء تفادي عبء التعقيد لصالح فهم مقولٍ مهما كانت درجة الإعجاب به»⁽¹⁾. في صياغة مفهوم الإسلام، علينا بالتأكيد التعامل مع «أنواع العقل، وطرق الحجاج»: ليس فحسب منطق التطبيق الصحيح الذي يُخاطب عند إنتاج معنى واضح، محاط وملزم، بل المنطق الاستكشافي الذي يُخاطب عند إنتاج الالتباس، والإمكانات، والمعاني الفضفاضة. هذا التفكير الاستكشافي يدشن الاختلاف بوصفه حالة إيجابية للمجتمع المحلي الإسلامي (كما انعكس في استدعاء حاجي خليفة «لحكمة الاختلاف»); ويبرز الحيرة بوصفها حالة ذات معنى للفرد المسلم في مواجهة الحقيقة الإلهية.

الخاصية الأساسية والمهيمنة في التراث الخطابي للإسلام إنسانياً وتاريخياً ليست مسيرة أو توجه التطبيق الصحيح؛ أي ليست الاهتمام الأساسي لفرض الانضباط ولفرض قيمة أو حقيقة سلطوية حصرية، ومن ثم الهرب من صياغة أسد (وروف) لمفهوم الإسلام⁽²⁾. على العكس من هذا، معظم التراث الخطابي المعياري للمسلمين

(1) انظر:

William R. Roff, "Islam Obscured?" 26.

كذلك يقصر المنجز الأنثروبولوجي المهم الخاص بالإسلام، الذي أعده كبار طلاب أسد، نفسه على الخطاب الإلزامي، مثل خطب المسجد وأدبيات المجموعات النسائية في المساجد، التي يسهل التعرف إليها من منطلق معايير الفئة التي تمّ تلقّيها من الدين/ الإسلام. انظر:

Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press, 2005, and Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York: Columbia University Press, 2006.

أقصد أن فهمنا للخطاب، الذي يحيط بظاهرة «الإسلام»، يحتاج إلى أن يتسع ليشتمل على الحقيقة التاريخية المتسعة للخطاب الاستكشافي.

(2) يجب أن أسجل هنا أنني أعتبر الاقتراح الذي تقدم به شير علي تارين لاستبدال الفئة المعيارية بـ«التطبيق الصحيح»، ويُعرفها تارين بأنها «مجموعة المعايير الأخلاقية، والالتزامات الدينية، وأنماط الممارسات المجسدة التي يقدمها مجموعة من الخبراء الدينيين من مجتمع

غير إلزامي ومخالف للتطبيق الصحيح، بدلاً من ذلك، هو استكشافي لحقائق وقيم متعددة. على الأقل، هذا ما يظهر بقوة عندما لا يستثنى على سبيل الحيلة من ذلك التراث الخطابي وتلك النصوص التي، من الناحية التاريخية، هي أكثر قراءة، وسرداً وابتهاً في تعبير المسلمين عن ذواتهم، ممثلةً في الشريعة الأدبية للمنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال. في الموضوعات الرئيسية التمثيلية لتلك الشريعة التي نظرنا فيها في الفصل الأول؛ بالتحديد، الحب والنبذ، لاحظنا كيف أن المغزى التعبيري الرئيس للخطاب الديني الخاص بهما يتمثل في استكشاف الغموض، والاحتفاء بالازدواجية، وإغواء التناقض. هذا الخطاب لم تحكمه هيمنة سلطوية تسعى لتحديد ماهية ما هو صحيح؛ بالأحرى هو مدفوع بدافع استكشاف المعنى وتوسيع أبعاده.

محلي معين»، ويتابع قائلاً: «أفضل فئة المعيارية على التطبيق الصحيح لأنها تحمل سيولة وغموضاً أكبر في موقع القوة الدينية بين مجموعة من المدعين المتنافسين. تأتي فئة التطبيق الصحيح... بانطباع خاطئ، أن المرء يمكنه في الحقيقة أن يوئد مجموعة أسماء وعناوين يمكن من خلالها التعرف إلى حماة التطبيق الصحيح والإشارة إليهم بوصفهم كذلك. وفي ظل عدم وجود السلطة الإكليريكية المهيمنة في الإسلام، تبدو القيمة الإرشادية للتعبير «التطبيق الصحيح» كفئة تحليلية مشكوكاً فيها جداً». انظر:

Sher Ali Tareen, "Normativity, Heresy, and the Politics of Authenticity in South Asian Islam" *Muslim World* 99 (2009) 521–552, at 526.

لا أرى أي قاعدة نظرية، ولا أدلة تاريخية على ادعاء أن ما هو معياري في الإسلام التاريخي يستجيب لطلبات الخبراء الدينيين (الذين يبدو أن تارن يعنهم بقوله العلماء). وفي استبدال المعيارية بـ«التطبيق الصحيح» يخفق تارن في التمييز بين نوعين من المعايير لهما تكوين اجتماعي-سياسي مختلف: فمن ناحية، معايير يتخيلها مؤيدوها تقادمية سلطوية، ويمكن لأولئك المؤيدين السعي لتأكيدهما من خلال الجزاءات القانونية؛ وعلى الجانب الآخر، معايير يظنها مؤيدوها غير تقادمية وغير سلطوية، ليس هناك سعي لتأكيدهما من خلال جزاءات قانونية. من المهم التمييز في كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، بين هاتين الفئتين من المعايير المختلفتين تكوينياً: الفئة الأولى المميزة من حيث المعنى بتعبير «التطبيق الصحيح»، والفئة الثانية المميزة بتعبير «المعيارية». تلك الالتزامات والممارسات، التي تخضع لمطالب العلماء/«خبراء الدين»، الذين يجعلون الرعايا المسلمين خاضعين لهم (أي للمعايير والعلماء) بالعمل من أجل/ من خلال الدولة بالآلات الجزاء القانونية، هو التطبيق الصحيح، الذي يتطلب السلطة لأجل الوجود الاجتماعي له وفرض الجزاء على المعارضين، ولكنه لا يتطلب بالضرورة «سلطة إكليريكية». ويُنتج المعيارية عن مجموعة مستفيضة أكثر بكثير من الفاعلين الاجتماعيين وممارسات التراث الخطابي، عنه من أولئك العلماء/«الخبراء الدينيين» فقط، ولا يسعى لامتلاك أو التمتع بسلطة الجزاء نفسها.

إن الانشغال التاريخي عند المسلمين، بقصد استكشاف الدلالة، يتبدى في الممارسات الاجتماعية الخصبة للاتجاهات الصوفية؛ تلك التجارب الفردية والجماعية للتجربة الوجودية الصوفية التي أُدِّيت في أيّ وقت كان، لكن خاصة تلك التي كانت تتم في العلن مساء أيام الخميس في الخنكات وفي الأضرحة الصوفية عبر المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال (أكثرها شهرة اليوم هو دوران دراويش طائفة مولانا جلال الدين الرومي)، التي سعى المسلم من خلالها إلى تذوق جسدي مباشر وفردى وشخصي لما هو إلهي في مجال خاص من المعرفة يتعدى الأشكال الموصوفة من الصحة. التطبيق الصحيح للسمع هو إحدى أكثر القضايا موضع النقاش بشكل مزمن في التاريخ الإسلامي، كما يقول أحد العلماء العثمانيين في القرن السادس عشر: «هذه القضية (بالتناوب) قُبِلت ورُفِضت من قبل فرسان حقل العلم والعرفان مثل كرة ضربت ذهاباً وإياباً بعصي البولوك»⁽¹⁾. صياغة مفهوم علاقة السماع بالإسلام من ناحية النقاش الخاص بصحة تطبيقه هي تأكيد وجه واحد فقط من معناه الإنساني والتاريخي بالنسبة إلى الإسلام. شرح الفيلسوف جلال الدين الدواني (1426-1502) المغامرة الاستطلاعية للسمع، واشتهر بصورة واسعة بوصفه مؤلف (الأخلاق الجلالية)، وهو عمل واسع الانتشار عن الأخلاق والفلسفة العملية طبقاً لتقاليد الطوسي، الذي، في تعليقه على إعلان السهروردي لفلسفته الإشراقية (شواكل الحور في هياكل النور)، يصف السماع بتعبيرات جديدة تنصرف أفلاطونياً إلى المصطلحات الكونية لابن سينا (النص بالأحرف الثقيلة كله يعود في الأصل إلى السهروردي، وبالأحرف العادية يعود إلى تعليق دافاني):

كل فلك من الأفلاك السماوية له معشوق من العالم الأعلى، مختلف عن معشوق الأفلاك الأخرى، وذلك لاختلاف قوة واتجاه حركاتها. إن المعشوق نور طاع، وهو بنوره سبب ذلك الفلك وأصله؛ بمعنى، هورب أنواعه؛ إذ النوع هو المحدد لذلك الفلك الفردي، ووسيط بين الفلك والأول، الساميون، [المنبتقون] عنه، الذين يشهدون على مجده ومنحه لبركاته وإشراقاته. لذا، من كل إشراقه تنبتق حركة متصلة بتلك الإشراقه، حتى إذا كانت حقيقة هذه العلاقة مجهولة بالنسبة إلينا بينما نحن في عالم المنفى. بالطريقة نفسها التي يؤدي بها نشوة

(1) انظر الجزء الخاص بسيرة مصحح الدين لاري (توفي في 1572) في:

الطرب داخلنا إلى الرقص والتصفيق مع كل حركة، يستعد [الفلك] لإشراقه أخرى، بالمثل يكتسب المرء من خلال الشريعة استعداداً لحركات تعبدية محددة لتلقي الإشراقات. لا شك في أن المحققين من أهل التجريد يشهدون أحياناً في أرواحهم نشوة طرب مقدسة محيرة فيبدوون التحرك في الرقص والتصفيق والدوران، وبهذه الحركة يستعدون للإشراق بأنوار أخرى، حتى تفارقهم هذه الحالة لسبب ما، كما تؤكد تجارب المسافرين الصوفيين. هذا هو سر السماع ومصدره الذي تسبب في أن تضعه تجربة المتألهين في مكانه. الواقع أن بعض البارزين ممن خاضوا هذه التجربة قالوا أحياناً إن ما يفتح للمسافر خلال جلسة ما من جلسات السماع لا يفتح له خلال وقفة لأربعين ليلة حتى⁽¹⁾.

مرة أخرى، أريد أن أؤكد أن صياغة مفهوم الإسلام، أولاً وقبل كل شيء، من ناحية التركيز على الوصف الصحيح، تتمثل في تجاهل الإسلام بوصفه تعهداً باستكشاف الدلالة. وكما يشهد الدواني هنا الطرب الجسدي والروحي في السماع، خدم المسلمين الذين سافروا من خلاله في رحلة لاستكشاف المجهول -لاحظ عبارة: «ما هو مفتوح إلى المسافر»- في أنفسهم وما وراءها في عالم المنفى (بمعنى آخر، العالم المادي) نحو معاني الحقيقة الصادقة لأنوار الأفلاك السماوية في الصعود نحو الحقيقة الصادقة النهائية للأول، السامي، الإلهي. تجربة الحقيقة، التي تفتح لممارس السماع، والتي كثيراً ما يتم وصفها بالانفتاح، يمكن أن تتجاوز حتى ما أنجز خلال العزلة لأربعين ليلة، ما يعني أنها تتجاوز إلى حدٍ بعيد ما يحدث كاعتياد في الحركات التعبدية الاعتيادية في «الشريعة» (بمعنى آخر، الصلوات الخمس اليومية). وكما يخبرنا رزبهان باقلي، وهو من ذكرنا تعليقه على القرآن أنفاً، عن تلك الخبرة:

من المحطة الروحية الأولى إلى المحطة الروحية الأخيرة، هناك آلاف وآلاف المحطات الروحية، وفي كل واحدة من تلك المحطات الروحية هناك آلاف وآلاف

(1) انظر تعليق:

Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Sa'd al-Dīn As'ad al-Ṣiddīqī al-Dawwānī,

على:

Shihāb al-Dīn Abū al-Futūḥ Yahyā b. Ḥabash b. Amīrak al-Suhrawardī, Shawākīl al-hūr fī sharḥ hayākīl al-nūr (edited by M. Abdul Haq and Muhammad Yousuf Kōkan), Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1953, 157-158.

من السماعات، وضمن كل سماع آلاف وآلاف السماعات قادمة، مثل الغيرة والعتاب، الافتراق والاتحاد، القرب والبعد، الاحتراق والاهتياج، الجوع والعطش، الخوف والأمل، التعلق والعزلة، اللهو والهجر، الوضوح والاطمئنان، العبودية والربوبية⁽¹⁾.

لقد كانت الطبيعة التوسعية والكشفية للسمع، على وجه التحديد، ما أزعج المتصوفة المحافظين. لذا رأى القشيري، وهو أحدهم، في تجربة الكشف الخاصة بالتوسع أخطاراً عظيمة، وخداعاً مأكراً. ويمكن القول إن هذا الموقف يعود إلى إمكانات هذه التجربة التي تمتد إلى ما وراء حدود ومتطلبات الدين السائد⁽²⁾. لصياغة مفهوم الإسلام بتعبير يتضمن ويفسر المركزية التاريخية والاجتماعية بين المسلمين للممارسة الاستكشافية جسدياً، ونفسياً، وعاطفياً، وكونياً للسمع، يجب أن نوسع أفقنا بالمثل للتفكير في طريقة تتخطى مفهوم التطبيق الصحيح.

في القيام بذلك، نحن لا نفعل أكثر مما فعله المسلمون أنفسهم. في وقت ما بين تعيينه في (1545) وموته (1574)، أصدر شيخ الإسلام أبو السعود، أعظم فقهاء الإمبراطورية العثمانية، فتوى بالتركية العثمانية (بمعنى آخر، من أجل جمهور غير المتحدثين بالعربية) رداً على السؤال: «هل يحل لأهل التوحيد من أتباع الطريقة الصوفية أداء الذكر في المسجد والتجمعات الأخرى عبر القيام بالحركات الإيقاعية؟». العبارة التي أترجمها «أهل التوحيد»، والتي، في سياق مريدي الطرق الصوفية، تعني من يلتزمون القول بوحدة الوجود؛ حيث إن كل المسلمين هم بطبيعة الحال من أهل التوحيد، ومن ثم تعبير عن كيف أنه في هذا السياق العثماني، المفهوم الأكبري

(1) انظر:

Rūzbihān Baqlī, *Risālat al-quḍs va Risālah-i ghalṭāt al-sālikīn* (edited by Javād Nūr-baksh), Tehran: Khāniqāh-i Niʿmat-Allāhī, 1352 h [1933], 52, cited by Jean During, «Revelation and Spiritual Audition in Islam,» *World of Music* 24.3 (1982) 68–84, at 78 (قارن الترجمة). On *al-Dawwānī*, Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayzarī and His Writings*, Leiden: Brill, 2011, 4–16; and Harun Anay, «Devvānī,» *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul: İSAM, 1988–2013, 9:257–261.

(2) انظر:

Kenneth S. Avery, *A Psychology of Early Sufi samāʾ: Listening and Altered States*, Abingdon: Routledge, 2004, 189.

لوحة الوجود/ وحدة الوجود قد تضمن المفهوم القرآني المحدد للتوحيد/ وحدانية الإله، كان رد أبي السعود على الاستفسار تعليمياً بصورة كبيرة:

معرفة الحقيقة الإلهية محيط لا حدود له، والشريعة هي شاطئه، ونحن أناس على الشاطئ، وسادة الصوفية العظماء غواصون في ذلك المحيط الذي لا حدود له، ونحن لا نجادلهم⁽¹⁾.

هذه مقولة مدهشة، وبالتأكيد، مؤثرة بشكل كبير، بشأن فهم منزلة الصوفية في مجتمع المتعلمين العثمانيين. الوصف الذي قدمه أبو السعود، وهو أعلى سلطة شرعية في الإمبراطورية العثمانية، للصوفية، هو بالضبط التوصيف الذي صدر من هذا الصوفي: تسمى الصوفية إلى معرفة حقيقة أكثر عظمة من حقيقة التشريع، وهي تسمى من أجل تلك الحقيقة باستكشاف الأعماق السحيقة لمحيط الحقيقة الخاص بالله، حيث يقف التشريع في أمان على الشاطئ، ولا يخاطر بخوضه. يقول الفقيه الرئيس للإمبراطورية العثمانية ببساطة إن الصوفية تمثل حيزاً للحقيقة؛ حيث يجب ألا يذهب التشريع: مراقبة مجال الحقيقة الصادقة ليس من اختصاص شريعة الفقيه⁽²⁾.

المشكلة أن صياغة المفهوم السابقة للإسلام بوصفه «تراناً خطابياً» = «التطبيق الصحيح» (مثل صيغة الإسلام بوصفه «تشرعاً/ شريعة»، أو ديناً) لها تأثير إضفاء ميزة المكون للإسلام على تلك النصوص والممارسات التي يكون الغرض منها الوصف.

(1) انظر:

Haqq te'ālānuñ 'ilm-i şerîfi bir deryâ-yı bî-pâyân dur. Şer'at onun sâhilidür. Biz ehl-i sâhiliz. Meşâyih-i 'izâm ol deryâ-yı bî-pâyānuñ ğavvâşlardur. Bizim onlarla bahşümüz yoqdur.

ذكر هذا في

Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfliler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, 384, from MS British Library, Or. 12933.

السؤال الذي أجابت عنه الفتوى:

erbâb-i tarîqat olan ehl-i tev'hîd[in] mescidlerinde ve sâ'ir da'vetlerinde devrânla zikr-üllah etmeleri helâl olur mı?

(2) يجب ملاحظة أن فتاوى أخرى صدرت باسم أبي السعود تلقى قبولاً أقل. انظر:

Ahmed and Filipovic, Neither Paradise nor Hellfire.

هذا ينتج عنه ويصاحبه الصياغة المسبقة للمفهوم (حرفياً الإجحاف الداعم ضد إدراك مركزية نصوص الخطاب غير الإلزامي والممارسات التي تقدم ما هو خلاف التصحيح والوصف- في الدستور الطبيعي للإسلام الإنساني والتاريخي. لذا، بينما ليس هناك خطأ كبير في الشكل الخارجي لنداء أسد لنا للتعرف إلى الإسلام بالبدء، «كما يفعل المسلمون، من التراث الخطابي الذي يضم ويرتبط بذاته بالنصوص الأساسية للقرآن والحديث «على الأقل، ليس هناك خطأ كبير عند إخراج هذا المقترح عن سياق حجته الأكبر (على الرغم من أنه، مرة أخرى، يجب أن يلاحظ المرء، بدلاً من وضعها في هامش النقطة المهمة، أن سلطة الخطاب لم يتم قبولها من الناحية التاريخية من قبل كلّ المسلمين). مشكلة جدول الأعمال هذا، عند أخذه في سياق أطروحة أسد، هي أن ما يفعله بفعالية يتمثل في دعوتنا لتمييز تلك النصوص والممارسات التي عن طريقها يتناول ممارسو التراث الخطابي النصوص المقدسة لوصف (أو لمقاومة) التطبيق الصحيح، دعوتنا لتمييزها بوصفها التراث الخطابي/ الإسلام المرتبط والمكوّن له⁽¹⁾. بهذا المعيار، تغدو تلك النصوص والممارسات التي لا يتّصل ارتباطها بالوحي الإلهي بديناميكية التطبيق الصحيح بحكم الحال أقل من «فعل صحيح للمسلم» (لاستخدام عبارة روف سالفه الذكر)، حتى عندما كانت تلك النصوص والممارسات، بوصفها مسألة حقيقة تاريخية، مركزية جداً «لتشكيل الأنفس الأخلاقية، والتلاعب بالجمهور (أو مقاومتهم)، وإنتاج المعارف الملائمة». صياغة المفهوم الإلزامي لأسد (وروف) والمنصرفة بالقوة للتراث الخطابي/ الإسلام تحطم بفاعلية فئات «الإسلام» و«التطبيق الصحيح»: قد يقول المرء إنها تعمل بطريقة رائعة بوصفها تصوراً لمفهوم التطبيق الصحيح بوصفه تراثاً خطابياً، ولكن ليس للإسلام بوصفه تراثاً خطابياً.

مع هذا، إن صياغة مفهوم الإسلام بوصفه تراثاً خطابياً تغدو كاستراتيجية تحليلية منتجة بصدق في كونها تساعد على توجيه الأنظار نحو العلاقة بين الإنتاج وإيصال المعنى من جانب، وتكوين المجتمع المحلي الإنساني من جانب آخر. وكما لاحظ روف «إذا لم يكن هناك «عالم إسلامي»، وربما أحياناً ليس هناك «عالم

(1) بهذه الطريقة، غاب عن لوكنز- بول الكثير عندما انتقد أسد نتيجة لإدراك مبالغ فيه للتأكيد على النصوص المقدسة: «يركز تصويره للخطاب الإسلامي كثيراً على القرآن والحديث»، انظر:

مسلمين»، فهناك عالم واضح من المسلمين موجّه إليهم خطاباً إسلامياً⁽¹⁾. قد تكتشف الآثار المفيدة لأفكار أسد وروف بشكل واضح جداً (على الرغم من أنها لم تُذكر بشكل واضح) في صياغة جون أوبييرت فول، الذي، بعد أقل من عقد من ذلك، اعتمد أيضاً على مفردات إمانويل فاليرستين (النظام العالمي)⁽²⁾، ووليام إتش ماكنيل (التواصل)⁽³⁾، وروبرت وثنو (مجتمع الخطاب)⁽⁴⁾، في صياغة مفهوم الإسلام بوصفه «مجتمع خطاب» و«خطاباً قائماً على نظام عالمي».

يمكن رؤية دار الإسلام تلك بوصفها مثلاً خاصاً لمجموعة بشرية كبيرة، باستخدام تعريف وليام إتش ماكنيل: «لا شك في أنّ ما تشترك فيه كلّ المجموعات هو نمط التواصل بين الأعضاء، بوتيرة كافية وموحدة بما يكفي لتقليل المفاجآت وتعظيم التطابق بين التوقع والتجربة بما يتصل والمواجهات ضمن المجموعة ذاتها». هذا النمط من التواصل في العالم الإسلامي... يقوم على الموارد المشتركة للتجربة الإسلامية، التي توفر قاعدة لخطاب متبادل واضح بين كل من يعدون أنفسهم مسلمين في دار الإسلام. يمكن للمرء أن ينظر إلى عالم الإسلام على أنه نوع خاص كبير من «مجتمع خطابي»؛ حيث يستخدم روبرت وثنو هذا التعبير: «يتضمن الخطاب ما هو مكتوب إضافة إلى ما هو منطوق، الرسمي إضافة إلى غير الرسمي، الإيماني أو الطقوسي إضافة إلى المفاهيمي. إلا أنه يحدث ضمن مجتمعات بالمفهوم الواسع للكلمة: مجتمعات لمنتجين متنافسين، من المفسرين

(1) انظر:

Roff, "Islamic Movements: One or Many?" 48.

(2) انظر:

Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and The Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, San Diego: Academic Press, 1974 (and subsequent volumes).

(3) انظر:

William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

(4) انظر:

Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

والنقاد، ومن الجمهور والمستهلكين، ومن الرعاة واللاعبين المهمين الآخرين الذين يصبحون موضوعات للخطاب ذاته. في تلك المجتمعات الحية والمتنافسة الملموسة فقط يصبح الخطاب ذا معنى». هذا النمط من التواصل أو الخطاب يوفر قاعدة لتمييز دار الإسلام بوصفها نظاماً اجتماعياً أو مجموعة بشرية لديها حدود وقواعد وبنية، ونظاماً تشريعياً قانونياً... يمكن القول إن المسلمين قد خلقوا «نظاماً عالمياً إسلامياً» يتميز بمجموعة واضحة من الرموز الاجتماعية الأخلاقية لتعريف العلاقات البشرية الصحيحة... مجتمعاً محلياً لخطاب في نصف الكرة الأرضية، أو خطاباً قائماً على نظام عالمي⁽¹⁾.

(1) انظر:

Voll, "Islam as a Special World-System," at 219–225;

انظر أيضاً:

Voll, "Islam as a Community of Discourse and a World-System,"

والذي يسميه «مراجعة وإعادة صياغة رقيقة» لمقاله السابق. يقدم فول هذا المفهوم في محاولة لقبول حقيقة أن «هذا الكيان الإسلامي كان شبكة واسعة من الناس والمجموعات المتفاعلة بعضها مع بعض، مع وجود تنوع كبير، وعلى الرغم من ذلك، عناصر مشتركة بما فيه الكفاية إلى حد أنه من الممكن التحدث عن تلك المجتمعات المحلية المتنوعة على أنها جزء من «العالم الإسلامي». وأبادر بالقول إن مشكلة فهم «الوحدة والتنوع»، التي وُجدت في العالم الإسلامي هي مشكلة رئيسة ومستمرة لعلماء الإسلام».

Voll, «Islam as a Special World-System», 217.

يمكن أيضاً سماع الصوت الموحى لمارشال هودغسون في الفقرة السابقة: «الإسلام... اقترب أكثر من أي مجتمع من مجتمعات القرون الوسطى الأخرى إلى تأسيس نظام عالمي مشترك ذي معايير اجتماعية، وثقافية».

Hodgson, «The Unity of Later Islamic History», 176.

حتى قبل فترة وجيزة من فول، تحدث المؤرخ ريتشارد إم. إيتون أيضاً عن «دار الإسلام بوصفها نظاماً عالمياً»: «في الفترة التي أعقبت القرن الثالث عشر، أرسى المسلمون أيضاً نظاماً عالمياً... يربط بين الرجال والنساء من خلال شبكات غير رسمية من العلماء والقديسين، قامت على فهم مشترك لكيفية النظر إلى العالم. وتنظيم العلاقة به. وفوق كل شيء، كان نظاماً عالمياً بُني حول كتاب القرآن، ومن محاولة البشرية الاستجابة إلى رسالته».

Richard M. Eaton, Islamic History as World History, Washington, D.C.: American Historical Association, 1990, 43.

من أجل مسح تحليلي لتوظيف مفاهيم «نظام عالمي» وشبكة للتفكير في الإسلام، انظر: Stefan Reichmuth, „Netzwerk‘ und ‘Weltsystem‘: Konzepte zur neuzeitlichen Is-

كما أشار فول إلى ما جاء به ماكنيل، إن صياغة مفهوم الإسلام بوصفه «مجتمعاً محلياً للخطاب» تأتي بنتيجة ثمينة هي تأكيد عنصر الوضوح المتبادل، الذي من المهم ملاحظة أنه ليس الشيء نفسه كاتفاق متبادل. هذا بدوره يوجه انتباهنا إلى التواصل؛ أي إنتاج المعنى ونقله، ومن ثم (على الرغم من أن فول لا يتابع هذا) إلى اللغة. إن المسلمين، بقدر عدم توافقهم، أناسٌ يتكلمون اللغة ذاتها بطريقة ما: إنّه ذلك الوضوح المتبادل للتحدث باللغة ذاتها ما يجعل حوارهم، ومن ثم خلافهم، ممكناً بشكل متماسك. أقترح أن تعريف مجتمع للخطاب يتطلب منا باستمرار تجاهل الأشياء التي يتفقون عليها، والاهتمام عن كثب أكثر باللغة الواضحة المتبادلة التي يمكنهم من خلالها عدم الاتفاق والاختلاف بشكل ذي معنى⁽¹⁾. أهمية إعطاء الانتباه المتطلب لخواص اللغة وطرق عملها لصياغة مفهوم ناجح للإسلام سيتم تناولها جزئياً في الجزء الثالث.

النظر إلى المعنى والخطاب واللغة يساعدنا على الابتعاد عن الصعوبات المتأصلة في السعي لتشكيل الإسلام على أساس جوهر مشترك من الأفكار والممارسات. تظهر هذه الصعوبات حتى عند المطالبة بتعبيرات صريحة من أجل جوهر مشترك، كما في الفقرة الآتية لأحمد قره مصطفى:

يدور الإسلام حول أفكار وممارسات رئيسة معينة، لكن من المهم الإمساك بالروح الديناميكية التي يتم من خلالها مناقشة تلك الأفكار والممارسات الرئيسية بشكل ثابت من قبل المسلمين في مواقف تاريخية ملموسة، ولأنحددها في صيغة

la-mischen Welt' und ihrer Transformation," in Roman Loimeier (editor), Die islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, Würzburg:Ergon, 2000, 53–86.

(1) بين ستانلي فيش، بشكل رائع، طبيعة لغة الاختلاف المشتركة عند توصيف كتابات الناقد الأدبي الراديكالي الذي يتحدى العقائد الأساسية في ميدانه: «التحدي الذي يبيده لبعض معتقدات الدراسة الأدبية (معتقد القصيدة كمنتج أدبي، معتقد المعنى) لا يمكن اعتباره تحدياً لم يتشبّه آخرون ممن يتبعون تلك المعتقدات بمواقفهم، وفي الوقت الحاضر على الأقل، لم تتم مواجهتهم. من المستحيل أن يتم التحدي بصورة كلية؛ لأنه لن يكون هناك شروط للاعتماد عليها؛ أي أنه لكي يتم الأمر بصورة كلية، لا بد من أن يتم البناء على شروط من خارج المؤسسة تماماً، لكن لو كان الحال هكذا لكان الأمر غامضاً». انظر:

Stanley Fish, Is There a Text in This Class? Cambridge: Harvard University Press, 1980, 354–355.

صارمة هي في واقع الأمر غير تاريخية ومثالية. العديد من الصيغ المختلفة تكونت من خلال نواة المخزون الرئيس للأفكار والممارسات نفسه التي ندعوها الإسلام في التاريخ الإسلامي... لكن من المشروع أن تسأل: «ماذا يوجد بالضبط في تلك النواة من الأفكار والممارسات في مركز هذا التراث الحضاري؟». لسوء الحظ، ليس هناك جواب بليغ وحاسم عن هذا السؤال. لقد كان هناك دائماً، ولا يزال، تعدد لوجهات النظر بين المسلمين حتى بشأن جوهر الأفكار والممارسات الرئيسة للإسلام. إلا أنه، كحد أدنى، يمكننا أن نفترض مجموعة من المعتقدات (نسخة من كل من التوحيد والنبوة والخلق والآخرة) التي تؤكد مجموعة من القيم (كرامة الحياة البشرية، والحقوق والواجبات الفردية والجماعية، وضرورة التصرف الإنساني الأخلاقي؛ باختصار برنامج أخلاقي شامل) وتعكس بدورها مجموعة الأفعال البشرية الملموسة (تتراوح بين ضرورة تحية الآخرين، إلى أفعال التواضع مثل الصلاة). كذلك من الضروري أيضاً، على الرغم من أنها نقطة واضحة، إضافة أن هذه النواة يُعتقد أنها ضمن المصادر الأساسية للإسلام، والقرآن وقصة الحياة النموذجية لمحمد. إنها نسخة من هذا الجوهر الذي يقبع في مركز كل من المظاهر العديدة للتراث الحضاري الإسلامي في التاريخ الإنساني... بالنظر إليه بوصفه مشروعاً حضارياً، يظهر الإسلام كظاهرة ديناميكية ناشئة لا يمكن تثبيتها أو تحديدها بأي حال⁽¹⁾.

يقول قره مصطفى هنا، أولاً، إنّ هناك نواةً أو جوهرًا من الأفكار والممارسات، ثمّ يحدّد ذلك بقوله إنّ هناك «وجهات نظر متعدّدة بين المسلمين حتى بشأن ماهية الأفكار والممارسات الرئيسة للإسلام». على الرغم من تلك التعددية، هناك فرضية صغرى يمكن صياغتها بشأن جوهر/ نواة الإسلام: مجموعة من المعتقدات (التوحيد، والنبوة، والنشأة، والآخرة) التي تؤكد مجموعة من القيم (كرامة الحياة البشرية، والحقوق والواجبات الفردية والجماعية، وضرورة التصرف الإنساني الأخلاقي. باختصار برنامج أخلاقي شامل)، وتعكس بدورها مجموعة الأفعال البشرية الملموسة (تتراوح بين ضرورة تحية الآخرين، إلى أفعال التواضع مثل الصلاة). هناك أيضاً اتفاق بين المسلمين على مكان احتواء ذلك الجوهر أو النواة: بالتحديد، في «المصادر الأساسية» للإسلام، القرآن وقصة الحياة النموذجية لمحمد. والآن، إذا

(1) انظر:

نحنينا جانباً السؤال (ليس غير المهم) ما إذا كنّا (وأكثر أهمية المسلمون) نتفق أو نختلف مع النقاط التي يحددها قره مصطفى على أنها تحدد الجوهر، دعونا نلتفت إلى تحليل مقولته: «إنها نسخة من هذا الجوهر تلك التي توجد في نواة المظاهر كافة التي لا تحصى للتراث الحضاري الإسلامي في التاريخ الإنساني». أخذين في الاعتبار أنّ مظاهر التراث الحضاري العالمي، في مصطلحات قره مصطفى الخاصة، هي الثقافات المحلية المختلفة (للإسلام)، فإنّ ما لدينا هنا هو ظرف، ليس لأن الجوهر العالمي/ نواة الإسلام هي ذاتها موجودة في كل مظهر محلي، بل بالأحرى حيث توجد نسخة فقط من الجوهر الحالي، وحتى عندئذٍ، هي موجودة، ليس في أنحاء المظهر كافة، بل في المركز فحسب. بتعبير آخر، الجوهر/ النواة الصغرى ليست ظاهرة بذاتها في الوجود في مكان؛ الظاهر فقط نسخة تم التفاوض عليها، تدعي أنها تمثل الجوهر/ النواة؛ وهي إلى حد ما تمثل مظهراً ضئيلاً للتمهيد لها (لا شك في أنّ الزين يفسر أن ما هو واضح لدينا هنا بشكل كبير في الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي ليس إسلاماً عالمياً، بل مجرد نسخ، مجرد إسلامات).

سؤال آخر هو: كيف -أي طبقاً لأيّ معايير- نقرّ بأنّ كلّ مظهر هو في الحقيقة تعبير عن الجوهر؟ يبدو أنّ قره مصطفى يتناول الأمر على أنّه من الواضح أنّ أيّ مظهر مفترض هو في الحقيقة أحد تجليات الجوهر: أي أنّ الأقلية من العلويين والإسماعيليين، الذين كما تتذكرون، صنفهم أرغومانند بوصفهم «مبتدعين راديكاليين» ينتمون أيضاً إلى الإسلام بقدر ما ينتمي إليه أهل السنة. لكن أخذاً في الاعتبار، (كما أشار أسد)، هذا هو السؤال ذاته الذي يختلف حوله «المسلمون» المعنيون هنا (بمعنى آخر، السؤال الخاص بالتطبيق الصحيح والخروج عليه أو الكفر: «من هو المسلم؟»)، ما لدينا بالتأكيد مجرد ادعاءات لا حصر لها من قبل الكتاب «المسلمين» لكل ظاهرة تم التفاوض عليها كي تنبدي في الواقع بوصفها جوهر الإسلام المفترض (أو أنها مشتقة من المصادر التي تحتوي على ذلك الجوهر المفترض). بيد أن قره مصطفى لا يحدد الإسلام في شكل أو ادعاء محدد يشتق من مصدر مشترك أو نقطة مرجعية؛ فهو يربطه، من الوهلة الأولى بنواة/ كنواة/ في نواة (أي كتلة مركزية) من جوهر المخزون الرئيس نفسه للأفكار والممارسات «التي تم التفاوض عليها» في «روح ديناميكية». هذه الصياغة للمفهوم تحدد جوهر الإسلام وليس في التفاوض/ المظهر. وإن كان في النهاية ما تشترك فيه تلك الظواهر المحلية يتمثل في أنّ كلاً منها يقدم ادعاءً مختلفاً ليشتق من مصدر مشترك أو نقطة مرجعية، ألا يتوجب ذلك

أن يوجه انتباهنا نحو العمليات التي يتم من خلالها صنع تلك الادعاءات والتفاوض عليها؟ ولعل الإجماع المجتمعي للمفاوضات المختلفة اللانهائية حول الإسلام يجب أن تكون متوافرة في وسيلة لتصور ما تشاركه العمليات المختلفة التي يتم بوساطتها تقديم الادعاءات الخاصة بالإسلام.

هناك أيضاً وجهة النظر القائلة إن التعدد التاريخي ذاته، وتعقيد العمليات التي يتم بوساطتها تقديم الادعاءات الخاصة بالإسلام، هما ما يجعل فكرة استيعاب الإسلام مستحيلاً. هذا ما يبدو أنه موقف هارون هيوز:

دعوني أُسَلِّمُ بأن هذا الانضباط الأكاديمي يمكن أن يدفن رأسه في الرمال إزاء هذه النزعة الجوهرية (مثال على ذلك: «الإسلام هوس»، «الإسلام ليس س») أو يمكنه أن يتجاوز مثل هذا التعصب الطائفي لصالح أسئلة نظرية صارمة تعبر عن نفسها أكثر بكثير... أنا هنا أجادل بأن «الإسلام»، في كثير من الأشكال، بناء يخرج من سلسلة من الخطابات التي صنعت في الأكاديمية الغربية. هذا بالتأكيد ليس ادعاءً بأن المسلمين لا وجود لهم، ولكن أن يكون هناك دين عالمي يشار إليه بشكل جماعي بـ«الإسلام» ليس نفسه تعبيراً بريئاً يعكس نمطاً معيناً من الوجود في العالم، لكنه شيء يظهر في لحظة تاريخية معينة في تفكير أوروبا عن نفسها... أقترح أن العمليات المتعددة الثقافية والسياسية والحركية والفنية، التي انغمس فيها الإسلام من الناحية التاريخية، تجعل من المستحيل عملياً استخلاص شيء، كثيراً ما لا نشعر بالندم لاستخلافه، نطلق عليه «الإسلام»، «الحضارة الإسلامية»، أو «دين الإسلام». على العكس، أقترح أنه يمثل هذه الأفعال، التي استخلصناها، قداخترعنا «الإسلام»، عبر جعل «المعطيات الإسلامية» تشتق من الأنظمة اللغوية، والفلسفية، والصفوية، واللاهوتية التي يمكن الوصول إليها في النصوص ومن خلالها (كلما كانت أقدم كانت أفضل). ومنفصلة عن الوقائع... لا توفر مقارنة المستشرق أو مقارنة المدافع عن الدين -لتخليصهما سريعاً من أصولهما الجنيولوجية، دعني أعيد تسميتهما هنا بالمعرفي والتراثي- فهماً صحيحاً لشيء يدعى إسلاماً لأنه إذا أردنا الدقة لا يمكن لمثل هذا الشيء أن يوجد⁽¹⁾.

(1) انظر:

يقول هيوز إن من المستحيل تعريف أو تمييز الإسلام على وجه الدقة؛ لأن «عمليات» الإسلام التاريخية متعدد ومركبة جداً؛ حيث لا يمكن «استخلاص» شيء يدعى إسلاماً منها. إلا أن هذا التصور يخطئ في فهم الغاية التحليلية والنظرية التي تتلخص في عدم استخلاص شيء من العمليات (التي تقدم عملياً تصوراً للإسلام بوصفه «نواة» أو «جوهرًا») لكن لفهم العمليات على أنها الإسلام. لا شك أن المهمة التحليلية والتصورية تتمثل في تحديد كيف أن العملية نفسها هي التي تمثله. ستم مناقشة هذا في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

قدم مؤرخ الفن ويندي شو الإجراء التصحيحي الآتي:

الخطوة الأولى... مراجعة التمييز بين الثقافة والدين، ومن ذلك إعادة النظر في تعريف الإسلام نفسه. إن الإسلام أبعد ما يكون عن كونه محددًا بالمذهب، إنه مثل أي دين يُبلّغ ويُبلّغ عن طريق خطاباته الداخلية الخاصة، بما في ذلك الممارسات الدينية والإنتاج الثقافي. بهذا، لا يقتصر الإسلام فحسب على «أساسياته» وتفسيراتها المذهبية، ولكنه يطبق ضمن منتجات ثقافية يمكن أن تغير طريقة فهم تلك الأساسيات ضمن أي سياق معطى⁽¹⁾.

اقترح شو (الذي تقدمه في سياق نقد ثاقب لصياغات المفهوم السائدة للصفة «إسلامي» في تعبير «الفن الإسلامي»)، هو أن «نراجع التمييز بين الثقافة والدين»، بحيث نتيج حضوراً بنويماً أكبر للثقافة في الدين (أو للدين في الثقافة).

على سبيل الملاحظة، يجب أن أعترف بأنني كان من المفترض أن أشعر بمزيد من الحماسة لنظرية هيوز للانتقال إلى «مجموعة أكثر صرامة من الأسئلة النظرية تعكس نفسها أكثر بكثير»، إذا لم تكن هذه الأخيرة، بالنسبة إلى هيوز، تمثل «أنواع الأسئلة التي طرحها أبراهام جيجر»، الذي سأل في (1835): «ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»، انظر:

Hughes, *Situating Islam*, 13–24, 115.

إنه الهوس بأشكال من هذا السؤال وتبعاته: «ماذا أخذ محمد من المسيحية؟»، الذي يركز على «ماذا أخذ الإسلام»، بدلاً من التركيز على ماذا فعل الإسلام/المسلمون بما أخذوه، وخاصة الأشياء الجديدة التي جاؤوا بها بما أخذوه، ما يعوق الكثير من الأعمال ويحجب رؤية عدد كبير جداً من الأكاديميين المستشرقين منذ ذلك الحين.

(1) انظر:

Wendy M. K. Shaw, "The Islam in Islamic Art History," at 32.

وبذلك نعيد تعريف الإسلام. بهذا، لدينا «أساسيات» دينية و«منتجات ثقافية»؛ إذ يمكن «للمنتجات الثقافية أن تغير كيفية فهم تلك «الأساسيات» [الدينية] في أي سياق معطى». بينما يوسع هذا مجال الإسلام إلى ما يتخطى (أساسيات) «الدين» إلى «الثقافة»، ويسمح بصياغة مفاهيم متعلقة بالثقافة أو متأثرة بالثقافة؛ فهي، على الرغم من هذا، تحتفظ بالكمال الحاكم لفئتي «الدين» و«الثقافة» بطريقة يكون فيها الأساسي دائماً في وضع يتيح له أن يستند على الفكرة المثالية بكون دين غير متعلق بالثقافة، أو غير متأثر بالثقافة، هو «الإسلام الحقيقي» (عدنا إلى معضلة هدجسون للدين الإسلامي وما هو إسلامي بالمعنى الثقافي). في رأيي، وفي ضوء الرصد السابق للمحاولات الفاشلة لتطبيق فئات «الدين» و«الثقافة» نسبة إلى الإسلام، إن كان علينا أن نصوغ بنجاح مفهوم الظاهرة البشرية والتاريخية للإسلام بطريقة ترسم في الواقع التاريخي، فلا يلزمنا كثيراً أن «نراجع التمييز بين الدين والثقافة» بقدر إعادة النظر في استخدامنا لتلك الفئات بالكامل؛ علينا الانتقال إلى ما وراء التمييز بين «الدين» و«الثقافة» لتشكيل الفئة ذات الصلة: فئة الإسلام.

لكن: كيف؟ سجل رينهارد شولتز الملاحظة الآتية:

من المستحيل تقديم إجابة دقيقة عن السؤال: «ما هو الإسلام؟ أو ماذا يعني وصف شيء ما بأنه إسلامي؟»، كما هو من المستحيل الإجابة عن الأسئلة: «ما هي الثقافة؟»، أو «ما هو المجتمع؟»، أو «ما هي الهوية؟»... بإدراك هذه الصفة، سيحل محل العبارة الكلاسيكية القديمة «الإسلام هو...» عبارة «يتم التوصل إسلامياً إلى حقيقة اجتماعية أو ثقافية عن طريق... في شكل...»⁽¹⁾. الفعل كذا «إسلامي» هو ما يجعل من الصعب جداً علينا فهم كيفية تولي عملية التعامل مع الوقائع الاجتماعية أو الثقافية في العالم الإسلامي اليوم. فرضياتنا الخاصة بالفهم مصبوغة بقوة بأنماط جوهرية من التفسير حتى إنه يصبح من الصعب علينا إعادة تتبع ما يحدث في مداولة تأخذ شكلاً عرقياً إلى حد كبير⁽²⁾.

(1) نقاط الحذف في جملة «بإدراك هذه الصفة، سيتم استبدال العبارة الجوهرية القديمة «الإسلام هو...» بـ«واقعات اجتماعية أو ثقافية تم التفاوض عليه إسلامياً من قبل... في شكل...» في نص شولتز الأصلي، ولا يشير إلى النص الذي حذفته أنا في اقتباسي من الأصل.

(2) انظر:

قد لا تكون «شكلاً عرقياً» الكلمة الأكثر روعة، لكن ربما تحمل بشكل مدهش تبصراً مهماً بالنسبة إلى المشكلة التي نتناولها: هناك شيء ما غريب وخاص في النقاش الإسلامي يجعله إسلامياً. نحتاج لتبيين ما هو، وبينما لا يذهب شولتز أبعد من ذلك بهذا التبصر، وربما في ضوء ما رأينا بالفعل، يمكننا الاسترسال في هذه النقطة. الفعلان «يتفاوض» و«يتداول» (اللذان تكررنا، بدرجات متغيرة من حيث جدواهما، في كتابات عدد من المؤلفين الذين ذكروا آنفاً) يشيران إلى ثلاثة أشياء: أن الإسلام عملية، أي عملية تراث خطابي إنساني ونشاط اجتماعي، وأن الخطاب يتميز بأصوات متعددة. لكن حتى إذا لم يكن الإسلام جوهراً، ولكن عملية، فلنكن نعرف ما هو الإسلام، لا يزال يتوجب علينا أن نكون قادرين على صياغة مفهوم العملية التي هي الإسلام. وإذا استخدمنا المصدر «إسلامياً»⁽¹⁾ (أو الصفة «إسلامي») بمعنى تحديد الأفعال مثل «يتحاور» و«يناقش»، نحتاج إلى صياغة تصور عن هذه العملية بطريقة تحدد ما الذي يصنع هذه الحوارات المعينة أو النقاشات الإسلامية. نحتاج إلى الإحاطة بالتوقعات، والمآزق، وعمليات القراءة، والتفكير، والفعل. ونحتاج إلى معالجة التراكيب والأنماط وأجهزة إعلام صنع الحقيقة وصنع المعنى؛ نحتاج، من منطلق واسع ومنطلق قريب، إلى معالجة الارتباطات التأويلية. هذا كله يمثل مواضع جديدة للانطلاق.

(1) شولتز يتخذ «إسلامياً» كفعل وهو ليس كذلك.

القسم الثالث
إعادة صياغة التصورات

الفصل الخامس

**التفاعل التأويلي، ما هو سابق على النص، النص،
سياق النص، صناعة المعنى للذات، موضعة الوحي، التراتبية،
الظاهر والباطن، العام والخاص، اللغة والمفردات،
الازدواجية والغموض، الاستعارة والمفارقة**

إنهم لا يفهمون كيف لأمر مليء بالاختلافات أن يوجد
على نحو منسجم؛ هذا انسجامٌ نابع من الذات، كما
القوس والقيثارة.

- هيراقليطس⁽¹⁾

إن التحليل تمييز بين شيئين يبدو وجودهما وصحتهما
على نحو مزدوج، وهذا مبعث للتناقض في العقل، فإما
أن ينظر إليهما بوصفهما مستقلين في صفاتهما وقدراتهما،
وإما أن يشير وجود كلٍّ منهما إلى الآخر، بحيث إنه عندما
يتم النظر إلى أحدهما تنتقل إلى النظر في الآخر.

- ابن سينا⁽²⁾

(1) Charles H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus- An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 65.

(2) ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، السماع الطبيعي، تنقيح سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983، 142.

قبل نحو سبعين عاماً، أصدر جورجيو ليفي ديلافيدا تصريحاً بسيطاً مخادعاً، على عمقه، قائلاً: «الإسلام ... على درجة عالية من التعقيد، إلى درجة أنه لا يتوافق مع أي أمرٍ آخر خلاف ذاته»⁽¹⁾. وقد رأينا فيما سبق أن محاولات جعل الإسلام يتوافق (بمعنى يتوافق في الجوهر، والطبيعة، أو الشخصية، كليةً)⁽²⁾ مع أمورٍ أخرى، كـ«الدين» أو «الثقافة» أو «الحضارة» أو «النظام الرمزي» أو حتى «التقاليد الخطابية»، أو لتعريف «جوهر» أو «أصل ونواة»، قد باءت بالفشل لافتقارها إلى التخطيط المتناغم للظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام، وقد كانت النتيجة المترتبة على هذا أننا أصبحنا غير قادرين على استخدام مصطلح «إسلام»/«إسلامي» بصورة دالة. ولذا، إنني في هذا الفصل سأستعرض أخيراً مهمة «أن يكون للإسلام دلالة».

كنت قد أفردت فيما سبق مناقشة للإنتاج المفاهيمي والعملي لـ«التناقض الداخلي» وتناغمه بوصفه عنصراً محورياً في تكوين الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام. وفي هذا الصدد، كتب كليفورد غيرتز:

عندما نقول إن المغرب وإندونيسيا كلاهما مجتمع إسلامي؛ حيث يصحّح أغلبهم (تسعة أعشار المجتمع في كلتا الحالتين) بأنهم مسلمون، فإننا نشير إلى اختلافاتهم لتتعرف إلى تشابهاتهم⁽³⁾... وفي السياق المناسب لها، توحد بينهم الاختلافات⁽⁴⁾.

عندما نسعى حثيثين وراء وضع تصورٍ لظاهرة الاختلاف والتباين الكبيرين، نظل في حاجةٍ إلى ما أسماه ستانلي فيش «وضعاً متناغماً للتباينات»⁽⁵⁾. علينا أن نقاوم قابليتنا لوضع تصورٍ وتصنيف من خلال استبعاد الاختلاف، وبدلاً من ذلك نضع

قارن بين هذه والترجمة الآتية:

Avicenna, *The Physics of The Healing* (a parallel English-Arabic text edited, annotated, and translated by Jon McGinnis), Provo: Brigham Young University Press, 2009, 209.

(1) Levi Della Vida, "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," 208.

(2) *New Shorter Oxford Dictionary*, 436.

(3) Geertz, *Islam Observed*, 13–14.

(4) Geertz, *Islam Observed*, 55.

(5) Fish, *Is There a Text in This Class?* 338.

تصوراً ونصتّف، من حيث دمج الاختلاف⁽¹⁾. وبالمثل، إن هدف ومحكّ التصور الناجع للإسلام بوصفه عنصراً نظرياً وتصنيفاً تحليلياً يجب أن يوجد ويوضح، بأكبر قدرٍ ممكن، منطق التناقض الداخلي الذي يسمح للمقالات والأفعال المتناقضة بأن تتناغم جيداً مع موضوعها المفترض، سواء كان هذا التناغم يقوم على الفكرة، أم الخيال، أم الممارسة، أم الجوهر، أم العملية. يتوجب أن يمكننا هذا التصور من استخدام مصطلح «إسلام/إسلامي» بالطريقة التي تفسر وحدة وجود الظاهرة التاريخية والإنسانية المركبة موضوع التحليل هنا، وذلك بدلاً من تشتيتها أو تفتيتها.

لو كنّا نسعى حثيثين بالفعل لوضع تصورٍ دال للإسلام، فإنه يتوجب علينا الأخذ في الاعتبار عناصر ومسارات وقيم الإسلام كافةً من الناحية الإنسانية والتاريخية التي قدّمها الأفكار والممارسات المبينة في القسم الأول من هذا الكتاب مثل البحث، والغموض، والازدواجية، والتعجب، والتجمل، والإطناب، والتفرقة، والتكافؤ المتعدد، والنسبية، والتناقض. أقول يتوجب أن تؤخذ هذه العناصر والمسارات والقيم في الاعتبار بجانب صورها المعاكسة كالفرض، والتقييد، والتجانس، والتكافؤ الأحادي، والدقة، والاتفاق، التي تمتعت، من منطلق العادة والشمول تقريباً، بمقامٍ تركيبى عظيم في تصور الإسلام. فعندما نفكر نحن -المسلمين- في الجانب الإنساني والتاريخي للإسلام، فإن ذلك يلزمننا نحن -المسلمين- بالتفكير في الظاهرة الإنسانية والتاريخية للبحث، والغموض، والازدواجية، والعجب، والتجمل، والإطناب، والتفرقة، والتكافؤ المتعدد، والنسبية، والتناقض الداخلي. وإن تهميش تلك العناصر المكونة لا يحقق الهدف في الوصول إلى اتفائي مفاهيمي مع أنماط التفكير والعيش التي هي أيضاً قلب الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام.

من بين الأمور الدالة على تهميش عناصر البحث والغموض والازدواجية والنسبية والتناقض في تصور الإسلام حقيقة مؤداها أن سمةً فريدة لدراسة مجتمعات المسلمين، مقارنةً بالمجتمعات الأخرى، تتمثل في ما يحتوي عليه خطاب المسلمين المفروض والتقييدي، كالشرع والعقيدة، من قيمة ومعنى كبيرين، إضافة إلى أنواع

(1) حتى مفهوم «أنماط الإسلام لا الإسلام نفسه» يقوم على استبعاد الاختلاف؛ إذ يقوم على فرضية مؤداها أن حقيقة الاختلاف تعني أن كل اختلاف ينظر إليه على أنه وحدة قائمة بذاتها. ويقوم هذا على فرضية أن أمراً واحداً لا يمكنه تأليف هذا القدر من الاختلاف.

الخطابات الأخرى التحليلية والإبداعية، كالأدب القصصي، والفن والموسيقا، التي تحتوي على قيمة ومعنى أقل. ببساطة، عندما يتصرف المسلمون ويتحدثون بشكلٍ «شرحي تفسيري» -بصورةٍ معارضةٍ للطبيعة المفروضة- كما بدا الأمر في جزءٍ كبيرٍ من تاريخهم، فإنه لا يبدو وكأنهم يتصرفون ويتحدثون بصورةٍ تمثيليةٍ تعبيريةٍ تكوينيةٍ للإسلام. ومن ثم، فإن المتن التاريخي الشاسع للمقالات الذاتية المباشرة للمسلمين تراوحت بين كونها غير مؤهلة تحليلياً لتمثيل الإسلام، أو مؤهلة فقط لتمثيل الإسلام كما يتبدى ذلك في التمييز بين «الدين» و«الثقافة».

من وجهة نظري، عندما يُقبلُ المسلمون على التحدث والتصرف بوصفهم مسلمين؛ أي بالصورة التي تعبر عن الإسلام كما نريدها، أقصد بطريقةٍ تحليليةٍ مفاهيمية، وعندما نأخذ ذلك منهم حرفياً، وعندما نعدّ مقالاتهم الذاتية معبرةً عن الظاهرة التي يتعاملون معها بوصفهم منتمين إليها، والتي يتعاملون معها أيضاً بوصفهم منتسبين إليها وملتمزين بها، فإننا يتوجب علينا أخذ تلك الخطابات الذاتية في الاعتبار بوصفها تعبيراً عن قيم مؤلفها بوصفهم متحدثين وممثلين للإسلام، وتعبيراً عن المبدأ الأسى للقيمة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين. طرحي الذي أقدمه هنا لا يعني أن «كل ما يقوله أو يفعله المسلمون يُعدُّ إسلاماً»، بل إنه يتوجب علينا التعاطي مع ما يقوله أو يفعله المسلمون بوصفه محملاً أو مقصداً محتملاً يعبر عن الإسلام أو يشكّله. والنظر إلى كلتا المقالتين بنظرةٍ أوسعٍ لمعرفة كيف تشكلتا وتكونتا بقيمة الإسلام. وبدلاً من تقييد الموضوع المعبر عن الإسلام، يجب أن نتبنى ملاحظة جون بوين:

«مركزية الأحداث الكلامية، والأهمية الثقافية للتعليق على تلك الأحداث، والقيمة «المشتتة» غير المتجانسة للخطاب الديني... المشتتة إلى درجة أنه لا يمكن استيعابها في مجموعة رموزٍ واحدة»⁽¹⁾.

(1) Bowen, *Muslims through Discourse*, 9–10.

انظر أيضاً الوصف المنضبط لإليوت بازانو: «إذا أراد أساتذة الدراسات الإسلامية فهم المسلمين من الناحية التاريخية، فعليهم إذا الانتباه إلى تفاسير المسلمين للنصوص، والتعابير الفنية، والتقاليد المحلية، والسلوكات والأفاق كافة التي تؤثر في سبل رؤية الممارسين لتقاليدهم الدينية التعددية». انظر:

Elliot Bazzano, "Research Methods and Problems," in Clinton Bennet (editor), *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, London: Bloomsbury 2013, 29–56, at 29.

عندما ننظر إلى الخطاب بوصفه مكوناً عن «الإسلام/ما هو إسلامي» ومعبراً عنه (الكلمة والمفهوم اللذان نعرف كيفية استخدامهما بدلاً من «ديني» في السؤال المطروح أعلاه، ومن ثم فإننا نقول: «القيمة المشتتة غير المتجانسة للخطاب الإسلامي») لا يجب أن ننحذب عكسياً ناحية ألوان التفسير النصي، مثل التعليقات على القرآن والحديث، والأعمال الإلزامية مثل النصوص القانونية والعقائدية، بل النظر بصورة أوسع إلى كل ألوان وأنواع النصوص التي يتحدث بها المسلمون ويتصرفون على أساسها للتعبير عن كونهم مسلمين، والتي يُنظر إليها بوصفها صاحبة معنى وقيمة وجوديين⁽¹⁾. يعبر هذا النطاق الكامل لهذا الخطاب الجاد -الخطاب الذي أسماه نصير الدين الطوسي «الخطاب الحامل للمعنى»⁽²⁾ - عمّا يتصوره المسلمون بوصفه إسلاماً، بحديثهم وتصرفهم بوصفهم مسلمين.

على سبيل المثال، وبفضل العادة المفاهيمية والتصنيفية السيئة، فإننا من المحتمل أكثر أن نقرن القيمة الإسلامية التمثيلية والتكوينية بالتفسير الحرفي لسورة يوسف في القرآن الذي وجدناه بين ضفتي كتاب ينتمي إلى علم التفسير -على أساس كونه تعليقاً رسمياً على النص الأصلي، ومن ثمّ «عملاً دينياً/إسلامياً»- أكثر من احتمالية الربط بين تلك القيمة التمثيلية والتكوينية ونص يشبه ويتخيل ويعرف ويمثل ويشكل ويقوم ويحكي القصة من جديد بصورة مبتكرة شارحة، مثل قصيدة الجامي الشهيرة عن قصة يوسف وزليخة (زوجة العزيز)، التي تميل أكثر إلى تصنيف القصة بوصفها لوناً أدبياً أو أدباً صوفياً، أو تقوياً ثانوياً⁽³⁾. في قصيدة الجامي، تحولت

(1) يتحدث ديفين ديويسي عن «الفائدة التربوية، من الناحية التخطيطية على الأقل، لتوصيف جذور السلطة في الإسلام، مقابلاً للأثار الجيدة للخطاب الإسلامي الحدائي على المعرفة (بما في ذلك المعرفة التاريخية) في العالم الإسلامي». انظر:

DeWeese, "Authority," 52.

(2) *ṣīr-ud-Dīn Ṭūsī, Mi'yāral-ash'ār* (edited by Mu'azzamah Iqbālī A'zam), in Mu'azzamah Iqbālī A'zam, *Shi'r va shā'iri dar āsār-i Khwājah Naṣīr-ud-Dīn Ṭūsī*, Tehran: Sāzmān, 1368 sh [1989], 164, cited in J. Landau, "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Poetic Imagination in the Arabic and Persian Tradition," in Ali Asghar Seyed-Gohrab (editor), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden: E. J. Brill, 2012, at 15-65, at 40.

(3) مثال على هذا الميل التخصيص التالي، الذي قام به أحد أساتذة الدراسات الإسلامية، اعتماداً على تصور إيريك أورباخ للتأويل الديني للنصوص الدينية الأصلية، بعيداً عن النصوص غير المقدسة: «أخذ الكونيات مثلاً لتكوين رؤية رمزية للوضع الدنيوي والعلاقة مع الواقع

زليخة من الإغواء الأثم (التقويم الأهم لها في التفسير القرآني) إلى تجسيد العشق الحقيقي (ومن ثم نموذجاً للعشق الصوفي الإلهي). بالمعيار الإنساني التاريخي المباشر (الذي يمكن تحفيزه من خلال عدد من النصوص وإصدارات الأعمال المطبوعة)، إن النص الوحيد الذي وُصفت فيه قصة يوسف وزليخة، التي أسماها الله ﴿أحسن القصص﴾⁽¹⁾، كان له معنى بارز في مجتمعات المسلمين (بالتحديد في مجتمعات العالم الممتد من البلقان إلى البنغال)، وهو أكثر من أي نصٍ آخر وضع له المسلمون تصوراً ووجدوا فيه حياةً، وهو ليس بمنزلة تفسير قرآني معتبر (ذي قيمة تفسيرية سائدة في هذا اللون)، بل قصيدة كتبها الجامي (بقيمتها التفسيرية)⁽²⁾. من هنا، إن عدم وضع

الدينيوي-عالم بالمعنى التوحيد الكلاسيكي للكلمة. تشير الرؤية العالمية إلى تأويلات الأنماط الثقافية الاجتماعية، والعلاقات والتفاعلات. الكونيات مذكورة في النصوص المقدسة، وتتطلب تفسيراً، كما أفرد إيريك أورباخ في سرده الديني.

إن عالم قصص النصوص المقدسة لا يكتفي بادعائه كونه واقعاً حقيقياً، بل يصر على أنه العالم الحقيقي الوحيد، ومن ثم له السلطة على ما دونه. ولا يحق لكل المعاني، والموضوعات، والطبقات الأخرى، إظهار الاستقلال عنه، ويعد بأن يحصل كل ما دونه، عبر تاريخ البشرية، على مكانه المستحق تحت لوائه... وفي ضوء تلك الملاحظات، أضع الكونيات تحت لواء النص الديني المقدس.

انظر:

Richard C. Martin, "Clifford Geertz Observed: Understanding Islam As Cultural Symbolism," in Robert L. Moore and Frank E. Reynolds (editors); *Anthropology and the Study of Religion*, Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984, 11–30, at 26–27.

أقصد أن الكونيات مبنية في أي نصٍ تنتج عنه ادعاءات كونية، وأن نصوص المسلمين كلها كتبها مسلمون يكتبون ويتصرفون على أنهم مسلمون. (1) ﴿أحسن القصص﴾، القرآن، 3: 12، سورة يوسف.

(2) ومن ثم، وجدت دراسة لمحتوى مكثبات النصوص الناجية في طاجيكستان وأوزبكستان - منطقتان في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال للأسف أهملتا في الدراسات التاريخية - 783 نسخة لأعمال الجامع (التي أضاف عليها المؤلف: «لا تعكس هذه الأرقام الأعداد الحقيقية للنصوص في هذه المنطقة، التي أظنها أكبر بكثير»). انظر:

Aftndil Erkanov, "Manuscripts of the Works by Classical Persian Authors (Hāfi, Jāmī, Bidil): Quntitative Analysis of 17th-19th C. Central Asian Copies," in Maria Szuppe (editor), *Iran: Qustions et connaissances. Actes du IVE Congrès des Études Iranienes organize par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6–10 Septembre 1999,*

تصوّر للإسلام من الناحية الإنسانية والتاريخية للأسبقية التكوينية لنصوصٍ مثل يوسف وزليخة، التي كتبها الجامي، يُعد قراءة خاطئة للإسلام.

وبالمثل، أحد اثنين أو ثلاثة من أهم النصوص (والنص الأهم بالنسبة إلى كثيرين)، التي فهم من خلالها القرآن لدى مسلمي العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، لم يكن عملاً ينتمي إلى المجال الرسمي لعلم التفسير، بل عملاً أدبياً قصصياً، بالتحديد القصيدة ذات الستة والعشرين ألف بيت بعنوان (المثنوي والمعنوي)، التي كتبها مولانا جلال الدين الرومي (1207-1273). يُعد (المثنوي) النموذج التاريخي للتفاعل الإبداعي والتفسيري مع القرآن، بعد أن فسّرت القصيدة بالتخيل، والتعريف، والتمثيل، والتشكيل، والتقويم، والسرد. ومثل التجربة الصوفية ذاتها، يرفض (المثنوي) الوصف المباشر: فيرى أنه يجب أن يخضع للبحث لكي يُعرف. ومن خلال قصصٍ مسجوعةٍ مقلّدة - يمكن الربط بينها وبين قصة رومانية - تعبر عن رؤية الرومي الخاصة للتداعيات اللامحدودة لمعاني الإسلام.

يقول الرومي نفسه في مقدمة (المثنوي):

«أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر، وبرهان الله الأظهر مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح»⁽¹⁾.

فالرومي، إذأ، يقدم كتابه وكأنه منيرٌ بنور الله نفسه الذي أحياه في سورة «النور» حيث قال: ﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح المصباح في زجاجةٍ الزجاجية كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نورٌ على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيءٍ عليم﴾⁽²⁾. ولم يكن هذا بدوره مقصداً بلاغياً من جانب الرومي. يقول ابنه وخليفته، سلطان ولد:

Vol. II: Périodes Médiévale et Moderne, Paris: Association pour l'Avancement des Études Iranienes, 2002, 213–228, at 225.

يُقارن هذا جدياً بأعداد حتى أكثر تفاسير القرآن انتشاراً في المنطقة (تفاسير الزمخشري، والبيضاوي، والحسين، والكاظمي. للاطلاع على النصوص الأصلية لأول تفسيرين، انظر الحاشيتين 193 و191 في الفصل الأول). للاطلاع على بقية التفاسير، انظر: Sands, "On the Popularity of Husayn Va'iz-i Kashifis *Mavāhib-i 'aliyya*".

(1) الرومي، المثنوي، 1:11 (قارنه بترجمة نيكولسون في 2:3).

(2) القرآن الكريم، 35:24، سورة النور.

«شكى أحد أصحابنا إلى أبي قائلاً: «جادلني بعض العارفين وقالوا لم تقول على المثنوي القرآن؟»

فرددت قائلاً: «بل إنه تفسيرٌ للقرآن».

صمت أبي (الرومي) برهة، ثم قال: «أه يا كلب، ولم لا؟ أه يا حمار، ولم لا؟ أه يا أبا العاهرة، ولم لا؟ فلا شيء يطويه كلام الرسل وأخلاء الله إلا أنواع الأسرار الإلهية.

فكلام الله ينبع من صدورهم النقية وانكبّ على ألسنتهم الصفيّة»⁽¹⁾.

ومن ثم، عندما سئى الجامي (المثنوي) «قرأناً يُتلى بلسانٍ فارسي»، وقال إن مؤلفه «ليس برسول، بل صاحب كتاب»⁽²⁾، لم يفعل سوى إعادة تقديم تصور الرومي لنفسه بنوع من التوقير والإجلال له.

(المثنوي)، الذي يضم بين دفتيه نحو (4500) اقتباس مباشر من القرآن⁽³⁾ (بجانب الإشارات القرآنية) بالإضافة إلى (700) حديث⁽⁴⁾، هو بالفعل تفسير قرآني من ناحيةٍ أخرى⁽⁵⁾. تلك المعاني الأخرى هي التي تحمل أهمية للهدف الحالي؛ حيث

(1) الأفلكي، مناقب العارفين، 1:291.

انظر التراجم الآتية:

Aflki, *The Feats of the Knowers of God* (translated by O'Kane), 200; and in Mojaddedi, *Beyond Dogma*, 87.

(2) Annemarie Schimmel, *The Triumphant Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1993, 367, 369.

(3) Bahā'ud-Dīn Khurramshāhī and Siyāmak Mukhtārī, *Qu'ān va masnavī: farhangvārah-i tāsīr-i āyāt-i Qu'ān dar adabīyāt-i Masnavī*, Tehran: Nashr-i Qaṭrah, 1387 h [1967] (4th edition), 435–499.

(4) Badī'uz-Zamān Furūzānfar, *Aḥādīs-i Masnavī*, Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihān, 1334 sh [1995].

(5) كنت قد اقترحت أولاً فكرة «التفسير القرآني من ناحيةٍ أخرى» –أو الاختلاف بين التفسير بوصفه لونا رسمياً، والتفسير بوصفه ممارسة تأويلية– في مؤتمرٍ عن «التفسير القرآني: التفسير وإعادة التفسير»، في جامعة برنستون، 15 تشرين الأول/أكتوبر 2005، أثناء مناقشة علاقة الشعري بالقصص القرآني ليوسف وزليخة. دافعت كلياً عن فكرة عامر لطيف حينما قال إن «التفسير يجب أن يُنظر إليه على أنه لون وعملية على حد سواء، وفي

إن الشكل المعياري للتفسير القرآني يتبع الترتيب النصي للقرآن، ويوضح النص من خلال إشارته وإعادة تصوره في بيئة مؤسّسة من المواد اللفظية والسردية، أما المثنوي فنص مغايرٌ تماماً. يخلخل الرومي النص القرآني من خلال انتزاعه من آياته القصيرة، وعباراته أو جملة الفردية، ثم يعيد ترتيب هذه الفقرات والعبارات والجمل في لوحةٍ كبرى من القصص من إبداعه هو، ومن هنا ظهر (المثنوي). وبهذه الطريقة، صار القرآن والقصص لا يفترقان بل يقتزمان معاً. هناك العديد من فقرات (المثنوي) المعبر عنها بوصفها تفاسير لآيات قرآنية بعينها، وأيضاً آيات من القرآن استخدمها الرومي أدواتٍ لتفسير قصصه هو، وذلك لتفسير معاني قصصه الخيالية. هناك مثالان من بين مئات الأمثلة موضحان هنا. هناك قصة الرومي «قصة الأمير الذي

هذا الصدد، يجب أن يعد بدراسات التفسير القرآني خارج هذا اللون التفسيري... ومن ثم، تستحق دراسة الكتابات الشعرية والإبداعية مكاناً بارزاً في مجال التفسير القرآني». انظر: Amer Latif, "Qur'anic Narratives and Sufi Hermeneutics: Rūmī's Interpretation of Pharaoh's Character," PhD Dissertation, Stony Brook University, 2009, 106–107. تحدث علي عمر دي أوزاجا عن «التفسير الاقتباسي»، وهو مصطلح يشير إلى إدخال «الاستعارة الاقتباسية» أو «العناصر القرآنية والآيات والتعبيرات والكلمات والمفاهيم والصور والأشكال والألفاظ، أو من خلال الاستعانة لفظاً بالقرآن في أعمال الفكر الإسلامي الكلاسيكية. تلمح هذه العملية الاقتباسية إلى تفسير وقراءة القرآن بطريقة خاصة، وذلك نتاج لعملية النقل والتطبيق التي يخضع لها العنصر القرآني من موقعه الأصلي إلى موقعه التفسيري الجديد. من المهم أن نشير إلى أنني لا أخبر هنا عن التفسير القرآني الرسمي ولا التفسيرات الواضحة للعناصر القرآنية الخاصة في الأعمال الفكرية أو الأدبية. أعني بالتفسير العملية الفكرية التي تسمح للمؤلفين بوضع أو ترسيخ أو فرض معنى داخل العنصر القرآني في عملية الاقتباس. فالاقتباس، إذًا، نقل للعنصر القرآني إلى موضع جديد (نطلق عليه النص المتلقي)، يؤدي حتماً إلى التحول الدلالي إلى النص المتلقي والقراءة التفسيرية للقرآن. عندما يُذكر عنصر قرآني أو وحدة نصية في عملي آخر بمعنى ضمني، فإن هذا يشير حتماً إلى طريقة استيعاب العنصر عند قراءته في النص القرآني ذاته، وهو نفسه النص الذي يحمل لونا وحدوداً يفرضها المعنى في السياق الجديد». انظر:

Omar Alí-de-Unzaga, "Citational Exegesis of the Qu'an: Towards a Thoretical Framework for the Construction of Meaning in Classical Islamic Thught: the Case of the Epistles of the Pure Bretheren (Rasá'il Ikhwān al-Şafā)," in Abdou Filali-Ansary and Aziz Esmail (editors), *Th Construction of Belief: Reflctions on the Thught of Muhammad Arkoun*, London: Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, 2012, 168–193, at 171–172.

آلت إليه الولاية الحق (مثل الأحداث الحقيقية في) ﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه﴾ (القرآن 80: 34-35، سورة عبس)⁽¹⁾، التي أصبحت موضوع تجربته الحالية»⁽²⁾. وبينما يظل هذا التوجه التفسيري للقصة، فإنه قد تم التعبير عن توجهها السردية في عنوان ترجمة نيكولسون (الأمير وساحرة كابول). ربما يصح أن نقول إنه لا وجود للنص وفقاً للون الرسمي للتفسير الذي يُفسر من خلاله هذا المنطوق القرآني، أو أي منطوق آخر من خلال قصة تتضمن أميراً وساحرةً في كابول. وربما يكون الأمر أكثر غموضاً بالنسبة إلى المعتادين على النظر إلى تفسير النص القرآني من حيث اللون التفسيري الرسمي، وصلته بالمنطوق القرآني ﴿ليس على الأعمى حرج﴾⁽³⁾، الذي يتضح في التفسير القرآني لمن ينطبق عليه الجهاد الإسلامي. يدلي الرومي بقصته عن الخادمة التي، كما يترجمها رينولد أ. نيكولسون، وطأت حمار سيدتها، تماماً كمن يدرب ماعزاً أو دياً، وكأن الحمار رجل، بيد أنها وضعت نبتة قرع في قضيب الحمار كي لا يقتحم فرجها بكامل طولها⁽⁴⁾.

تخلخل قصص الرومي البالغة في إثارتها القرآن، وتأخذ مكانه من خلال علاقات بين-نصية جديدة مع أشكال ودوافع القصص الشعري والسردية. وعلى هذا المنوال، تخلق القصص ظروفًا مواتية للممارسة التفسيرية، التي من خلالها يُفهم المعنى القرآني، ويُعاد إنتاجه، ويُوضَّح من خلال السرد القصصي، ومن ثم يُفهم الأخير، ويُعاد إنتاجه، ويُوضَّح من خلال القرآن. من الصعب جداً بكل تأكيد أن يحدث هذا في التفسير الرسمي للقرآن. هناك دراسة في التناقضات التي يجب أخذها في الاعتبار؛ حيث كان أكثر أعمال التفسير القرآني تدريساً في مدارس العالم الممتد من البلقان إلى البنغال (الكشاف) للزمخشري (المتوفى سنة 1144)، وهو عملٌ بارز موجز في

(1) ﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه﴾.

(2) انظر الترجمة في:

Nicholson, *Mathnawí*, 2:442; from *Daftir 4*, the passage preceding line 3805, at *Mathnawí*, 947.

(3) ﴿ليس على الأعمى حرج﴾، القرآن: 48: 17، سورة الفتح.

(4) Rūmī, *Mathnawí*, 1:1088 = *Daftir 5* between lines 1332 and 1333. For Nicholson's Latin, see *Mathnawí*, 5:82.

للاطلاع على نسخة مُعاد إنتاجها من نص المثنوي يظهر فيها الحمار والخادمة، انظر: Mahdi Tourage, *Rūmī and the Hermeneutics of Eroticism*, Leiden: E. J. Brill, 2007, 218.

التأويل العقلاني لفظياً وتاريخياً⁽¹⁾، والعمل الذي سعى وراء فهم حقيقة القرآن ومعانيه، وهو الكتاب الأكثر قراءةً (واستماعاً) في مجتمع العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. خارج المدارس كان التفسير البديل الذي قدمه الرومي، والذي استخدم تأويلاً مختلفاً في سياقٍ مختلف عرض إمكانات المعنى بخلاف المعنى المعروف بين جدران الأسلوب والمعيار الأربعة لمدرسة التفسير. الأهم من ذلك أن كتاب (المثنوي) يمثل ظاهرة تاريخية بارزة أكبر بكثير من ذاتها، بالتحديد خلخلة وإعادة تموضع وترتيب النص القرآني في سبيل خلق المعنى من قبل المسلمين، ومن خلال احتواء ذلك على التخيل، والقراءة، والأداء، والتجربة، والاستثمار، والتفاعل بالسرد القصصي والأشكال والأنماط. ومن ثم، لم تكتفِ الأعمال الشعرية والسردية للقصص، مثل يوسف وزليخة والمثنوي، بكونها مواضع نصية لخلق المعنى من ناحية القرآن، بل عملت على قيام مجالس تلاوة ومناقشة تلك النصوص بوصفها مواضع مكانية اجتماعية واسعة الانتشار للتفاعل الدائم مع القرآن وتشكيل معانيه من حيث مسارات وأنماط ومعايير الثقافات الخطابية والاجتماعية للقصص الخيالي الإبداعي والاستكشافي. في حالة (المثنوي) الخاصة يجب ملاحظة أنه بانتشار الصوفية المولوية لتشتمل على عدد كبير من التابعين وقاعدة مالية قوية (وخصوصاً في الأراضي العثمانية)، أصبحت كل تكية مولوية أو خنقة مجلساً لتلاوة (المثنوي) وتفسيره. وبالتأكيد، كان يُعرف المركز المولوي باسم «دار المثنوي»⁽²⁾. كانت قراءات وتفسيرات المسلمين للحقيقة الإلهية تقوم أساساً على مجموعة من النصوص القصصية، ومن خلال فعاليات التفسير الذاتي وخلق المعنى الإبداعي وصياغة الحقيقة. وبالمثل، إننا بحاجة إلى النظر في أمر هذا الخطاب القصصي والتركيز عليه بوصفه مادة لتفسير المسلمين وفهمهم للإسلام حقيقةً ومعنىً.

بالنسبة إلينا، إن وضع تصور للإسلام من حيث المسارات المتسعة للمعنى المحتمل ليس بالأمر الجديد على ما فعله المسلمون أنفسهم. في (دستور الأعمال)

(1) للتعرف إلى أهمية «الكشاف» للزمخشري في مناهج المدارس العثمانية، انظر:

hahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* prescribed in a *fermān* of Qānūni I Süleymān, dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98/99 (2004), 183–218, at 196–198 and 207–211.

(2) Semih Ceyhan, "Mesnevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM, 1988–2013, at 29:325–335, at 334.

الصادر في (21) آذار/مارس (1594) باسم الإمبراطور المغولي أكبر، والمُرسل إلى قادة الإدارات المدنية والعسكرية في الإمبراطورية، كان هؤلاء القادة يُكَلِّفون خصيصاً بقراءة «كتب علم الأخلاق»، التي هي دواء الروح وإيجاز كل المعارف، وذلك حتى يصلوا إلى أعلى مراتب الدين⁽¹⁾، وهو مفهوم يُعبّر عنه بقول «فهم الدين». كانت الكتب التي حملت هذا الاسم خصيصاً هي (الأخلاق النصيرية) للطوسي، (المثنوي) للرومي، (إحياء علوم الدين) و(كيمياء السعادة) للغزالي، و(كليلة ودمنة). هناك نقطتان وجب ذكرهما في هذا الصدد؛ الأولى تعريف أخلاق «الفلسفة العملية» من خلال الفهم الكامل للدين، والثانية تعريف الأعمال السردية ك(المثنوي) و(كليلة ودمنة) بوصفها أعمالاً أخلاقية من خلال الفهم الكلي للدين، وهو أمرٌ جدّ فعّال لقارئ استطاع إدراك الفهم الكلي للدين. الجدير بالملاحظة أيضاً أن هذه الأعمال أساسية، ليس بالنسبة إلى العقيدة المغولية فحسب، بل أيضاً لعقيدة أهل العالم الممتد من البلقان إلى البنغال ككل. على سبيل المثال، تضمنت مكتبة السلطان العثماني، بيازيد الثاني، ثلاث عشرة نسخة من (كليلة ودمنة) وعشرًا من (الأخلاق النصيرية) وعشرًا من (كيمياء السعادة) وتسعاً من (إحياء علوم الدين)⁽²⁾. كما سيتذكر القارئ من الفصل الأول (الأخوند) لحيّرات، الذي مازال يدرس، في سبعينيات القرن الماضي، الفهم الفارسي في القرن الخامس عشر (كليلة ودمنة) و(أنوار السهيلي) لحسين فايز الكاشفي، للفلاحين قرب هيرات لصالح ما نسميه الآن «دينداري»⁽³⁾.

كتب براين ستوك في كتابه الأثير (دلائل المعرفة) قائلاً: «كما هي النصوص في عالمها الحي، يبدأ الرجال والنساء في معاشتها»⁽⁴⁾. في سعينا لوضع تصور للإسلام

(1) Abū-l-Faḥr 'Allāmī, *Har sih daftr*, Lucknow: Mīrẓā In'ām-Allah Bēg, 1279 h [1862], 1:40.

(2) العطوف، دفتر الكتب، 230-232، 112-113، 189، 107-108، و105-106.

(3) هناك دراستان تبحثان بصورة حثيثة في النصوص القصصية الفارسية كمصادر للأخلاقيات هما:

Charles Henri de Fouchécour, *Moralia: Les notions morales dans la littérature Persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*, Paris: Éditions Recherches sur les Civilizations, 1986.

و:

Zahīr Aḥmad Şiddiqī, *Akhlaqiyāt-i Īrānī Adabiyāt-i Fārsī*, Lahore: Government College University, 2003.

(4) Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpre-*

يجب أن نتساءل عن «أي النصوص أبرزت تجزية الإسلام؟» (سواء كان جمهور تلك النصوص متعلماً أم لا)، و«ماذا يعني أن نعيش تلك النصوص؟». بناءً على طرحي أننا نحتاج إلى وضع تصور للإسلام بطريقة تأخذ الفهم الكامل للخطابات الذاتية للمسلمين الذين يتحدثون بوصفهم مسلمين فعلاً بطريقة صريحة، يمكننا الإجابة: «بوصفها نصوصاً قصصية أختبرنا بخبرة الحقيقة الإلهية، بدأ الرجال والنساء معايشة النصوص السردية بوصفها حقيقةً إلهية». وبناءً على قدرتنا على فهم النصوص السردية بوصفها «حاملة للدين» فإننا جاهزون لإدراك مفهوم الإسلام من حيث الممارسات التعبيرية الكبرى للمسلمين الذين يتحدثون بوصفهم مسلمين عن ذواتهم. تعلم النصوص القصصية، وتشير إلى الإسلام من خلال ممارسة الخيال الخصب الاستكشافي. إن المجتمع الذي يعيش تلك النصوص لا بد من أن يكون مجتمعاً تتحكم فيه حساسيات وقيم الأوساط القصصية، التي تشمل بالذات على التوضيح، والغموض، والازدواجية، والتعجب، والجمالية، والإسهاب، والتمييز، والتعددية، والنسبية، والتناقض. علاوة على ذلك، إنه مجتمع يجب أن يصلح القدرة التأويلية المتوازنة كما تم وصفها في مقدمة موسوعة السلطان أحمد الأول التصويرية: «العين الفاحصة الثاقبة»؛ أي القدرة على رؤية وقراءة ورسم الحقيقة الإلهية وقيمتها، حتى بالذات طبعاً «تخيل ورسم الآثار الغريبة والأشكال العجيبة»⁽¹⁾ كقصة الخادمة للعبوع وعشيقها الحمار.

دعونا الآن نتحول إلى مناقشة النموذج الأكثر أهمية للإسلام المعاش من خلال القصص الحية. فبينما نحن -الحدائيين- نعاني من صعوبة بسيطة في فهم، على سبيل المثال، الشخصية التاريخية لمحمد بن عبد الوهاب (1703-1792)، مؤسس المذهب الوهابي في نجد، بوصفه شخصيةً إسلاميةً معبّرة ومؤثرة من الناحية التاريخية، فإننا نعاني من صعوبة أكبر في فهم البطل القصصي لأهم قصص العشق «مجنون ليلى» كشخصية إسلامية نموذجية. وبينما تبدو الشخصية للوهلة الأولى معارضة لفكرة عرض شخصية قصصية كنموذج إسلامي، فإن هذا هو ما عليه

tation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton: Princeton University Press, 1983, 4.

(1) انظر ترجمة مقدمة الموسوعة التصويرية للسلطان أحمد الأول في الفصل الأول.

مجنون ليلى بالفعل. كان المجنون «الحقيقي» شاعراً عاش في القرن الأول من الإسلام باسم قيس، نزل من قبيلة بني عمير، وكان مثل ابن عبد الوهاب، من منطقة نجد في شبه الجزيرة العربية. كلا الرجلين المختلفين تماماً ربما أكثر الشخصيات تأثيراً في أهل نجد في التاريخ، وكلاهما وقع في عشق امرأةٍ اسمها ليلى. كانت ليلى امرأة صعبة المنال، وكان عشق قيس لها شديداً، حتى شغفه حُبها وجُنَّ على إثره، ففضى حياته بجوب الصحراء باحثاً على أثرها. ونتيجةً لعشقه ليلى صار قيس يُعرف بمجنون ليلى (كلمة «مجنون» تصريف لكلمة «جن»؛ صنف مخلوق بعيداً عن بني آدم، يقول القرآن عنهم إن البشر لا يرونهم). ومن الناحية التمثيلية الفكرية، والتفسيرية الأدبية، والتجسيدية الاجتماعية لـ«مذهب العشق» وتشخيص العشق، كان المجنون خير تجسيد لبطل قصة عشق ليلى. كان المجنون بطلاً للمحمة عشقه ليلى، ملحمة رويت مراراً وتكراراً في شعر لغات العالم الممتد من البلقان إلى البنغال (وصار موضوعاً رئيسياً للرسم التجسدي). هناك ما يبدو مئات الإصدارات من ملحمة مجنون ليلى، ولكن يبقى أهمها على يد الشاعر الفارسي الشهير، النظامي (المتوفى سنة 1188، والذي تُعدّ ملحمة البارزة من أهم ما كُتب في قصة مجنون ليلى) بوساطة أمير خسرو (الذي كرّس إصداره الخاص لعشيقته، نظام الدين أولياء)، والجامي، وكذلك الصورة المكتبية العظيمة للشاتاي التركي، علي شير نافي (المتوفى سنة 1501، والذي كان مساعداً لعزّاب الجامي، السلطان حسين بايقرا، الذي بنى ضريح فريد الدين العطار)، وأيضاً الشاعر التركي العذري الشهير الفضولي (المتوفى سنة 1566)، وكذلك المسرح الحديث بمسرحياته وأفلامه بالعديد من اللغات⁽¹⁾.

(1) انظر المقالة المهمة الآتية:

Ch. Pellat, J. T. P. de Bruijn, B. Flemming, and J. A. Haywood, "Madjnūn Laylā," in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (editors), *Th Encyclopaedia of Islam (New Edition) Volume V*, Leiden: E. J. Brill, 1985, 1102–1107.

وُضعت قاعدة قيّمة لدراسة ظاهرة مجنون ليلى في تاريخ مجتمعات المسلمين من خلال دراساتٍ متخصصة معنية مثل:

Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959;

و:

Ali Asghar Seyed Gohrab, *Laylî and Majnûn: Love, Madness and Mystic Longing in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden: E. J. Brill, 2003.

والمجنون هو، ببساطة شديدة، العاشق النموذجي في تاريخ مجتمعات المسلمين، وهو إمام مذهب العشق. عبّر عنه وضُرب به المثل وأثيرت به الاستعارات وصُوّر تصويراً في المفردات التصويرية للغاتٍ عديدة يتحدثها المسلمون، ليصل الأمر إلى أن يُشار إليه دون ذكر اسمه على الإطلاق، فيكفي أن يُشار إلى أحد أهم الدوافع الدرامية للمحبة مجنون ليلي بكلمة «ذو القدم الجريحة» (حيث جاب المجنون الصحراء بحثاً عن ليلي حتى جُرحت قدمه وتورّمت ونزفت، وعلى إثر نزيها نبتت الورود في الصحراء) وعبارة «الطوق المكسور والقميص المأجور» (حاول المجنون تحمل عذابه فكسر طوقه وقطع قميصه)، أو عبارة «حجر في اليد» (عندما اقترب المجنون من مدينة كان الأطفال يرشقون غربياً مجنوناً بالحجارة طاردين إياه إلى الصحراء). كل تلك الدوافع وأكثر تم تصويرها في لغة الشعر الغزلية، وصُوّرت دوافع أخرى وتشكلت. ومع التوالد الاجتماعي الأدبي الذي خرج منه الشكل الشعري للغزلية في القرن الثاني عشر كوسيلة الاتصال والتعبير الأساسية للتوالد الاجتماعي الأدبي لموضوع العشق إلى درجة أن الغزلية صارت الشكل البارز للشعر في مجتمعات العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، وصارت مفردات قصة مجنون ليلي تشكل مفهوم جمهور الغزلية عن تجربة المجنون كتجربة رمزية للعشق⁽¹⁾.

المقصود أنه كان من الصعب جداً للمسلم في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال أن يعيش تجربة العشق أو الشهوة دون أن يكون لتلك التجربة حيز أو إشارة ذاتية ومعنى مرتبط بقصة مجنون ليلي، الذي يعبر عشقه الفريد ليلي عن غموض وتعددية أنماط العشق الثلاثة؛ العشق الجسدي، والعشق الأفلاطوني، والعشق الإلهي (فقد كان عشق المجنون ليلي، بالتأكيد، تعبيراً مؤكداً عن المعشوق الإلهي). وبالتأكيد، إذا كان تعريف المسلم لذاته معياراً يقوم عليه هذا التقييم، فإنه من المحتمل أن يكون النموذج الأكثر تأثيراً في التاريخ الإسلامي بعد الرسول محمد (الأسوة الحسنة كما ورد في القرآن)⁽²⁾، والإمام علي بن أبي طالب (نموذج الفارس الشاب أو الفتوة لدى السنة والشيعة على حد سواء)، والحسين بن علي (نموذج الشهادة من أجل الحق لدى السنة والشيعة على حد سواء). وكان طلال أسد قد

(1) يقول سيد جحراب، على سبيل المثال، إن هناك أكثر من مئة إشارة إلى المجنون ويلي في «ديوان الرومي» في القرن الثالث عشر. انظر:

Seyed-Gohrab, *Laylī and Majnūn*, 74.

(2) القرآن الكريم، 33: 21، سورة الأحزاب.

أطلق صفة «تكوين الذوات الأخلاقية» على نموذج كشخصية المجنون القصصية، وقد تحقق الأمر لدى المسلمين بالفعل⁽¹⁾. أخذنا الأبيات الزوجية التالية المكتوبة بيد شعراء أرديين على مر ثلاثة قرون (واختيرت من عشرات الآلاف من الأبيات الزوجية في موضوع مجنون ليلى نفسه بلغات العالم الممتد من البلقان إلى البنغال فقط من خلال ذاكرتي العشوائية لا أكثر)، وستكفي لشرح الذات المسلمة والتشابه بينها وبين شخصية المجنون المعروفة. على سبيل المثال، في القرن الثامن عشر، قدّم الشاعر الأردني العظيم، مير تاقى مير الديلمي (1723-1810) نفسه بوصفه عاشقاً يبحث عن ترجمة (بشكل أدبي) تجربة عشقه لتكون مفهومة لجمهوره، وقد فعل بالفعل من خلال شخصية المجنون، فقال:

تبعني قيس إلى رقعة صلاتي في محرابي!

فلم يعد مكاني في الصحراء شاغراً من بعدي!

يا صحراء العشق، فليبق سن الشوك حاداً!

فربما يأتي من بعدي قدماً ... قدّم جريح من بعدي!⁽²⁾

(1) يؤكد عرفان أحمد «أن التقاليد الإسلامية، كما أشار أسد، يجب أن تفهم من جانب اشتمالها على ... آراء متباينة... فالإسلام بوصفه تقليداً خطابياً لا يُفهم من ناحية علاقته بالقرآن والحديث». ويشير أيضاً إلى أنّ «النصوص جزء لا يتجزأ من التقاليد الإسلامية» و«يشير إليها المسلمون ويرجعون بها إلى خرافات مجنون ليلى، أو تاج محل». بيد أن المشكلة أن أحمد لا يفيدنا بمنطق يفسر سبب اعتبار تلك النصوص إسلامية كما هو حال القرآن والحديث (أو بالتأكيد بصور مختلفة)، وما يجعل النص إسلامياً من وجهة نظر المسلمين، ويميزه عن بقية النصوص الأخرى. انظر:

Ahmad "Immanent Critique and Islam," 110–111.

مقصدي هو أن تلك النصوص إسلامية بحسب رؤية أسد للعمل، فيقول: «شكل الذوات الأخلاقية، وتلاعب القوميات (أو رفضها لهذا)، وإنتاج المعارف المناسبة».

(2) Sayyid Ahmad Dihlavi, *Farhang-i Āṣāfiyah*, Delhi: Daftr-i Farhang-i Āṣāfiyah, 1918, 3:36.

وجبت الإشارة إلى أن هناك إجماعاً شاملاً، على الرغم من عدم ظهور تلك الغزلية في ديوان مير المنشور، على أنها تعود إليه (من المؤكد أنها إحدى الغزليات المرتبطة بمير في عقول مجتمع الغزلية الأردية). يقول النصف الثاني من الثنائية الأولى: «لم يعد هناك مكان فارغ في الصحراء من بعدي» (وهي الطريقة التي غُنيت بها الثنائية، ونُشرت، وسُجّلت بصوت مهدي حسن، مؤدي الأغنية، (2012-1927).

بالنسبة إلى مير، أو أي شاعرٍ آخر، إذا كان عليه أن يقدم نفسه في القرن الثامن عشر للمجتمع الديليهي كالعاشق الأكبر، فإنه يتوجب عليه أن يتفوق على نموذجٍ واحد فقط، وهو المجنون. وقد فعل هذا بإعلانه أن قيساً كان في الواقع أحد حواربي مير، ويكون من المصادفة أن يسبق مير قيس في طريق صحراء جنون العشق. كل ما فعله قيس هو أنه أصبح راعياً لقبير مير، وقد خلف مير بوصفه سيداً للعمل الصوفي في صحراء العشق⁽¹⁾. تعود صحراء شوق العشق أولاً وأخيراً إلى مير تقي مير، وبطريقة مير فقط، إلى قيس. مير هو المجنون الأصلي، العاشق الأصلي (ليلي ولرب)، ولما كان مير الآن قد وضع طريق الوصول (المذهب) إلى صحراء شوق العشق، فقد سعى آخرون لتقليده واتخاذ الطريق الصحراوي نفسه وصولاً إلى ليلي، ودُميت أقدامهم بفعل الأشواك.

وبعد مئة عام، وفي المدينة نفسها، كتب غالب العظيم الثنائية الآتية:

في طفولتي يا أسد، سلكت طريق المجنون أيضاً،

فرفع حجراً، وحينها فقط تذكرت رأسي⁽²⁾.

يشير غالب (الذي حمل اسم أسد) هنا إلى أحد أشهر محفزات أسطورة مجنون ليلي، مشهد المجنون وهو يجوب الصحراء ويصل إلى مدينة، ففزع الناس من مظهر الرجل الدامي، فدفعوا بأطفالهم وأولادهم ليلقوه بالحجارة ليعود إلى الصحراء من جديد⁽³⁾. يوجز المحفز هنا مدى التوتر – إن لم يكن العجز التام –

(1) يقول مير على قيس إنه «الساجد على رقعة الصلاة» بمعنى أنه من يرث رعاية الضريح، وبها يرث قيادة مجتمع الضريح. للتعرف إلى الأهمية الاجتماعية لتلك المؤسسة في القرن الثامن عشر في شمال الهند، انظر:

David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, London: I. B. Tauris, 1988, at 40–56.

(2) غالب، ديوان غالب، 2: 176.

(3) للاطلاع على رسم مصغر (تألف نوعاً ما للأسف) يصور هذا المشهد كما رواه مجنون ليلي لأمير خسرو، انظر:

MS London, British Library, Or. 11327, f. 211a (cited in Barbara Brend, *Perspectives on Persian Painting: Illustrations to Amir Khusrau's Khamsah*, London: Routledge, 2003, 14 and 303).

للاطلاع على مجموعةٍ أخرى تصور هذا المشهد، انظر الرسم المصغر لمجنون ليلي لصاحبه النظامي في:

بين حياة العشق الحقيقي وحياة المدينة والمجتمع الذي لا يعترف بالمعنى الحقيقي للعشق، والذي يخشى أيضاً من الآثار المدمرة لحقيقة العاشق. في هذه الثنائية الشعرية يدخل غالب أولاً نفسه في قصة مجنون ليلى بوصفه أحد أطفال القرية، فيخرج إلى الشارع، وهمم بإلقاء الحجارة على المجنون، ومن ثم يدخل قصة مجنون ليلى إلى نفسه عندما يقتنع بأنه قد يكون المجنون يوماً ما، بينما يمسك الحجارة في يده.

في القرن العشرين، وفي لحظة جنونية خالصة، لم يكتفِ الشاعر والفيلسوف والمصلح الحدائثي محمد إقبال (1877-1938) بتجسيد نفسه بصفته العاشق الشاعر كالمجنون، بل ذهب إلى تجسيد الرب العاشق كالمجنون، فقال:

لن يبقى شوقي يوم المحشر بلا غرض،

فلا يبلى ردائي ولا يبلى رداء الرب⁽¹⁾.

في يوم القيامة، اليوم الذي تُعرض فيه الحقائق، كما يقول إقبال، حينها ستظهر حقيقة شوق العشق، سواء كنت مجنوناً ذا قميصٍ رث، أم وصلت إلى الحقيقة الربّانية وقطعت قميص الرب بأن أجعل الرب في صورة المجنون أو صورتني كمجنونٍ بقميصٍ رث⁽²⁾.

ليس هناك من تعبيرٍ أفضل لقدم شخصية المجنون وأصالتها كتصويرٍ للمعنى أكثر من حقيقة أن صورة المجنون يمكن قلبها لتنتج معنى بديلاً في الهجاء والكوميديا. ومن ثم، فقد هجا الشاعر الساخر سيد زمير الجعفري (1916-1999) حالة المسلمين في العصر الحديث بتشبيهه ما هم فيه من بلاء بما كان فيه المجنون من بلاءٍ أيضاً، فقال:

كلها قمصانٌ رثة، وأردية مقطّعة،

MS London, British Library, Or. 2265, reproduced in Stuart Carey Welch, *Wonders of the Age: Masterpieces of Early Safavid Painting, 1501–1576*, Cambridge: Fogg Art Museum, 1979, 165.

(1) Muḥammad Iqbal, *Bāl-i Jibrīl*, 50, in Muḥammad Iqbal, *Kulliyāt-i Iqbal (Urdū)*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1990, at 375.

(2) يمتلئ شعر إقبال بالنقاش العميق بينه وبين الرب، بدءاً من قصيدته اللتين مهدتا الطريق لشهرته (الشكوى) و(جواب الشكوى) كشكوى الإنسان للرب ورد الرب عليه.

هذا ما تجود به الغزلية، عن المسلمين وأحوالهم⁽¹⁾.

مرة أخرى، يمكن فهم الكثير من هذه الثنائية الشعرية، ولكن قصدي هنا، بكل بساطة، هو جذب الانتباه نحو الأسلوب السهل الذي عرّف به الشاعر موضوع الغزلية بإشارته إلى المجنون الذي يُعرف، بطريقةٍ ساخرة، لدى المسلمين جميعاً. كل المسلمين يُشار إليهم بالمجنون في الغزل.

بعد ذلك، يتحدث سيد محمد الجعفري عن المجنون، بحسب قراءتي، أثناء سفره في سيارة أسرته في كوالالمبور في وقتٍ غير محدد من ثمانينيات القرن الماضي، وذلك عبر كاسيت مسجل بوساطة أبيه من راديو باكستان عام (1974)، يستمع إلى قصيدة في ذكرى محمد إقبال، قصيدة قال في ثنائيتها الغزلية بالقافية نفسها والسجع نفسه اللذين عمد إليهما إقبال:

ذهب المجنون مغاضباً إلى صحرائه يجوبها،

فماذا يفعل من يملك زوجةً وأبناءها؟⁽²⁾

تظهر هنا صورة المجنون لتعبّر عن أكثر طبائع الرجال المسلمين شيوعاً؛ الزوج المنحل في منتصف العمر، ورب البيت ورب العمل، كلهم هزتهم المسؤوليات، وأثقلت كواهلهم معاني الحياة الحقيقية، كلهم مشتاق للتخلص من عادات المجتمع البالية والسير في طريق مذهب العشق، ليصبحوا جميعاً «مجنون ليلي».

تطرح الثنائية الشعرية الأخيرة سؤالاً بشأن اللون الأدبي الذي لا يؤخذ عادةً في الاعتبار عند التفكير في الإسلام، أقصد السخرية بعينها. ولكن، إذا كنّا سنَدعي

(1) Sayyid Zamīr Ja'farī, *ghazal* entitled "On Listening to a *ghazal* [ēk *ghazal* sun kar]," in Sayyid Zamīr Ja'farī, *Mā fi-ẓ-Zamīr*, Lahore: Maktabah-i Urdū Dā'irijist, 1970, 67 (cited by Muhammad Sadiq, *A History of Urdu Literature* (2nd edition), Delhi: Oxford University Press, 1984, 580.

(2) أبدع سيد محمد الجعفري في تلاوة غزلية العلامة إقبال، وذلك في راديو كراشي، عام 1974، التابع لراديو باكستان، في كاسيت مسجل بحوزة المؤلف. الغزلية التالية تذكر أبياتاً كتبها حافظ الشيرازي في الفصل الأول، حيث قال: «ضع قليلاً في كأسك واشربه سيدي الشيخ، فلا شيء آخر يصفو به مزاجك إلاه».

أن الإسلام يفيدنا بخليطٍ من الألوان والأنواع لصناعة المعاني في خطاب المسلمين، فلا يمكننا تجاهل الأشياء التي يقولها الناس لجعل الآخرين يضحكون. إن الضحك ليس الدواء الأفضل فحسب، بل أمر يتمتع بمغزى كما قال طبيب القرن التاسع الميلادي، إسحاق بن إبراهيم، في كتابه (في الكآبة) عن الضحك الناتج عن سماع نكتة، فيقول: «ينتج الضحك عن روحٍ عاقلة... ونهايته دراية تلك الروح عند الضحك بمعنى النكتة باتضحاح غرضها ما إذا كانت ساخرة أو جادة»⁽¹⁾.

لما كان هناك معنى للضحك، كما أشار عالم الكآبة، فإنه من الواجب ذكر حقيقة أننا قد نتردد في التفكير بأن الخطاب الساخر قد يُطلق عليه أحياناً «إسلامي» (أي يصدر معناه من تفاعله بالإسلام)، وهذا هو القياس نفسه الذي لن نتردد أبداً في تصنيفه، على سبيل المثال، كدراسة في معنى الجهاد من جانب «إسلامي». كنت قد آثرت هذا المثال بالذات لأنني أشعر بأنني قد أضيع على نفسي فرصة كبيرة بينما أكتب كتاباً يحمل عنوان «ما الإسلام؟» في هذا اليوم وهذا العمر دون أن أعالج مفهوم الجهاد، وهي كلمة اكتسبت أهمية كبرى في التصور الحديث للإسلام. طالما صُنّف المسلمون من جانب الخطاب التحليلي الغربي المعاصر بالـ«متطرفين» أو «المعتدلين» من حيث فهم هؤلاء المسلمين ومدى التزامهم بالجهاد في سبيل الله، أو ما يطلقون عليه أحياناً «ركن الإسلام السادس». المسألة الأساسية للتصنيف الغربي الحديث هي ما إذا كان المسلمون يفهمون الجهاد بوصفه معركةً ضد غير المسلمين. القول الواحد هنا هو أن الجهاد ليس معركةً ضد غير المسلمين، ولكنه معركة معنوية قائمة على فكرة الحديث الشهير:

كان رسول الله عائداً من إحدى غزواته فقال: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، قالوا: «وما الجهاد الأكبر؟» قال: «جهاد القلب».

وعلى الرغم من ذلك، إن القول بأنّ الجهاد الأكبر هو جهاد المسلم مع قلبه قد يتنافى مع حقيقة سلسلة التحولات التي خضع لها هذا الحديث من قبل علماء الحديث الذين عدّوه ضعيفاً (على الرغم من أن كثيراً منهم عدّ الحديث «متواتراً»)،

(1) Franz Rosenthal, *Humor in Early Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1956, 134–135 (italics mine).

لم يُنشر إلا قدر من هذا العمل (لا يتضمن هذا الاقتباس) ولم تسنح لي فرصة الاطلاع على النص الأصلي بأكمله.

لا يظهر التقرير في أيّ من مجتمعات الحديث المعتمدة. يقول موقع الحديث الشهير على الإنترنت، ويكي إسلام، ما يأتي:

لم تشر أيّ من المذاهب الفقهية السنية الأربعة والمذهب الشيعي إلى الجهاد «الأكبر»، بل إلى الأصغر. ولذا حتى قبل أن نبحت الدليل الداحض لصحة الحديث، فإننا نعلم أن مفهوم الجهاد الأكبر غير صحيح وغير شرعي لأغلب مسلمي العالم⁽¹⁾.
عبارات أخرى، إن الفهم الصحيح والشرعي هو أن الجهاد يعني محاربة الكفار. وهذا ما عرفناه معنى للجهاد في الإسلام.

قد يبدو من المفيد هنا أن نرى ماذا يقول المسلم قبل الحدائي في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال عن الجهادين الأكبر والأصغر. دعونا نتحول إلى رحالة عثماني شهير يُدعى أوليا جلبي، الذي كان في خدمة الوزير العثماني الأعظم، ملك أحمد باشا (زوج السلطانة قايا، ابنة السلطان العثماني مراد الرابع). صاحب الرحالة العثماني سيده في غزوة ضد الكفار، فكان كلاهما غازياً أو مجاهداً (أو، بحسب مفهوم الخبراء الحدائيين في الأمن الدولي والدراسات الإرهابية، جهادي). في الفقرة الآتية المأخوذة من كتاب سفريات متعدد الإصدارات يحمل اسم (كتاب السفريات) يقول جلبي (الذي بالمصادفة كان تالياً للقرآن وحافظاً له) وصفاً للوزير الأعظم للإمبراطورية العثمانية:

كان رجلاً صالحاً محافظاً على دينه⁽²⁾، يحب العلم والعمل، كان رجلاً تقياً نقياً، كان غازياً ووزيراً مقداماً، وكأنه عاصف بن براخية، وزير سليمان. كان ماهراً جداً في الرماية، وهي سنة عن الرسول، وكان حاذقاً في رمي الرمح، والمسافة، واللعب بالصولجان والرمح. كان خبيراً بأمور الفروسية. كان قوياً وبطلاً شجاعاً. كما لم يغلبه غالب في المصارعة، وكان عالماً بالأفرع السبعين لهذا العلم. لم يتفوق عليه إلا قليلون. ولكنه كان يلعب بعض المباريات اللطيفة مع زوجته، السلطانة قايا، حفاظاً على سلالتها. وفي النهاية كان يتفوق على السلطانة قايا ويغلبها. شارك في الجهاد الأكبر ثمانية وأربعين مرة، ولم يسرف في النكاح⁽³⁾.

(1) http://www.wikiislam.net/wiki/Lesser_vs_Greater_Jihad#Lesser_vs_Greater_Jihad_Hadith (viewed on 20 February, 2013).

(2) انظر شرح الدين أعلاه.

(3) انظر النسخة طبق الأصل من:

على نقيض ما جاء في موقع ويكي إسلام (المسهب في تفاصيله)، فإن ما تحدث عنه جلبي في الفقرة أعلاه ليس ما يشغل عقل ولا بال علماء الحديث بشأن الجهادين الأكبر والأصغر. فالرجل غير مهتم بما إذا كان الجهاد الأكبر من الدين⁽¹⁾، كما فعل وزيره الأعظم ملك أحمد باشا في غزواته ضد الكفار، أو في جهاده الديني لتنقية روحه. بدلاً من ذلك، أخبرنا الرجل أن جهاد الوزير كان يتألف من مباريات مصارعة لطيفة مع زوجته حفاظاً على سلالتهما، مثل أنهما كانا يستلقيان على ظهرهما على الأرض. الصورة تصبح أكثر إضحاكاً عندما يقول إن الوزير كان خبيراً في سبعين فرعاً من فروع المصارعة، وإن زوجته ابنة السلطان كانت تصغره بأكثر من خمس وأربعين سنة، من ثم إن المباراة بينهما تصبح أكثر سهولة بالنسبة إليه في حلبة المصارعة (ثمانياً وأربعين مرة في العام تعني مرة واحدة أسبوعياً، مع امتناع لأربعة أسابيع خلال رمضان)⁽²⁾. بيد أن أكثر نكات الرجل طرافةً كان اختياره للفظ «الجهاد الأكبر»

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, 6:48a–b.

انظر أيضاً الترجمة الآتية:

Robert Dankof (with a historical introduction by Rhoads Murphey), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name)*, Albany: State University of New York Press, 1990, 278–279.

(1) في ضوء تعليمات أكبر لوزرائه في الإمبراطورية المغولية فيما يجب أن يطلعوا عليه من أجل التعمق في الدين، من المثير أن نشير إلى أن ملك أحمد باشا، الذي كما وصفه جلبي في حديثه بأنه كان يعرف أكثر من ثمانمئة مسألة شرعية وأكثر من ألف حديث باللغة العربية، كان أيضاً حافظاً لشعر فريد الدين العطار (كتاب من أمهات الكتب في العلوم الأخلاقية) وآلاف أبيات شعر الرومي والمثنوي، وأبيات لإبراهيم الجلساني (المتوفى سنة 1534)، والكثير والكثير من الشعر الفارسي والتركي، انظر:

Dankoff *The Intimate Life of an Ottoman Statesman*, 233–235.

(2) يقول جلبي إنه في ليلة زفاف الوزير والسلطانة قايا، كانت الأخيرة في الثالثة عشرة من عمرها، بينما كان الوزير في أواخر أربعينيات عمره، فحاولت طعن الرجل بخنجر. لم يدخل الزوج على زوجته إلا بعد سبع سنوات، ولكن بعد هذا الحين صار الزوجان مرتبطين ببعض جداً، حتى ماتت الزوجة بعد خمسة عشر عاماً وهي تضع مولودها، حتى أن الوزير بكى بحرقه على فراقها في جنازتها. انظر:

Dankoff *Th Intimate Life of an Ottoman Statesman*, 233–235.

للتعبير اللطيف عن الجنس⁽¹⁾. كان جمهور الرجل يعرف الحديث جيداً؛ الحديث الذي قال فيه الرسول إنه عائد من الغزوة من جهادٍ أصغر إلى جهادٍ أكبر، وما فعله جلبي كان إسقاطاً لغوياً على حديث الرسول، ما جعل نكته تحمل معنى ومغزى مضحكاً. تحدث السخرية تماماً عند تعقيد اجتماعي أو خطابي أو مصفوفة من المعاني المشتركة. وفي هذه الحالة، لفهم النكته بالنسبة إلى الروح العاقلة يجب أن يفهم المرء «متى يضحك وما معنى الضحك»، شريطة أن يكون عارفاً بالحديث. ربما لا تكون النكته تعبيراً عن التقوى أو الإخلاص في العبادة أو قاعدة شرعية، ولكنها لا تحمل أي معنى باستثناء ما جاءت به من روح الإسلام (بخلاف التورية). تصبح نكته جلبي ذات معنى من خلال المفردات والمعاني المشتركة لخطاب المجتمع الإسلامي، فدون الإسلام لا تقوم للنكته قائمة. تعتمد نكته جلبي بطبيعة الحال على جاهزية المستمع لفهم التورية من ناحية فكاهية بدلاً من التأذي من سماعها، وهو ما يعتمد أساساً على توجه ديني وحساسية المسلمين تجاه التلاعب ببعض الكلمات التي تحمل معنى مقدساً⁽²⁾.

ولكن بالإضافة إلى ذلك، وهذا أمرٌ مهم جداً، ما يجعل للنكته معنى، بالنسبة إلى جمهور جلبي، وما يجعل منها نكته جيدة، هو أن المفردات المشتركة للنكته هي نفسها المفردات التي تعرف وتوضح معنى أن يكون الشيء إسلامياً. وبالمثل، إن النكته قريبة جداً من مصدرها، وبطبيعة الحال قريبة جداً من الذات المسلمة. قد ينتاب

(1) في فقرة أخرى يحمّد جلبي (الذي يبدو أنه أعجب بنكته الخاصة) الله على دين الإسلام، حيث لا مجال للرهبة وحيث يجد الرجل متاعاً للأكل والعبادة والغزو وممارسة الجهاد الأكبر مع النساء المحلل له الجهاد معهن (الزوجات والحلائل). انظر:

Evliya Çelebi, *Seyāhatnāme*, 7:61a, in Dankoff *An Ottoman Mentality*, 118 (I have emended Dankoffs translation).

(2) «إن مشكلة الفكاهة في الإسلام تجد نفسها في موضع مماثل لممارسات إنسانية أخرى يعبر بها الأتقياء عن أنفسهم، ولقد انتقدها هؤلاء الأتقياء منذ البدايات الأولى، بينما كان وجودهم غير الثابت في المجتمع الإسلامي كان مقبولاً. وبالمثل، إن الموسيقى والرقص في عين الإسلام الدقيقة يُعدان صنفين من أصناف المتع المحرمة». انظر:

Ulrich Marzolph, "Th Muslim Sense of Humour," in Hans Geybels and Walter Van Herck (editors), *Humour and Religion: Challenges and Ambiguities*, London: Continuum, 2011, 168–185, at 177–178.

انظر أيضاً: العبيدي، ليلي، الفكاهة في الإسلام، الساق، بيروت، 2010.

البعض الشك في أن جمهور جلبي كانوا يعودون إلى منازلهم حيث زوجاتهم تلك الليلة، وصعب عليهم جداً إخراج النكتة من رؤوسهم، فمن الصعب جداً الربط بين ممارستهم الجنس وفكرة الجهاد الأكبر، على الرغم من أن الفكرة مرتبطة أكثر بالوزير الأعظم. بمنطوقٍ آخر، إن النكتة هنا تفسر نفسها بشكلٍ فكاهي لكل مسلم، فالنكتة ليست عن الإسلام ولكن تسكن الإسلام نفسه. فإننا بوصفنا مسلمين قد نرى النكتة تنقلب علينا كما حدث في ثنائية زمير الجعفري. وإن السخرية من الذات ليست كالسخرية، ففي الأولى يسخر المرء من أمرٍ يمسه هو شخصياً، ويعطيه معنى في هذا السياق. ولذا تصبح السخرية من الذات استهزاءً منها وتحقيراً لها، كما أسماها د. س. مويكي «طريقة إخراج ما بالداخل إلى الخارج»⁽¹⁾، وهي بالضبط تعبير يناقض الذات بالتعبير عنها. يشير جلبي في نكته إلى كل مسلمٍ من عموم المسلمين، ومن ثم فإنه لا يشير إلى أمرٍ غير إسلامي⁽²⁾.

يمكن كتابة الكثير (بل يتوجب ذلك) عن الفكاهة (بما في ذلك، على سبيل المثال، استخدام الاقتباسات والإشارات إلى القرآن في النكات والتوريات) نمطاً للمعنى الإسلامي⁽³⁾. ربما يكون ما سبق كافياً لتحقيق الهدف الحالي، الذي كان

(1) D. C. Muecke, *The Compass of Irony*, London: Methuen, 1969, 3.

(2) ومن ثم إن هناك مقارنة بين الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر لم ينظر في أمرها علماء الإسلام المعاصرون كما جاء في ويكي إسلام.

(3) تختلف تلك الأنماط من الشكل النسبي لها (مثل قصة الضيف الذي تلا آياتٍ من القرآن تضمنت إشارات إلى أعدادٍ متتالية من واحد إلى عشرة ليجذب مضيفه إلى تقديم اللحم والثريد إليه. انظر:

alKhatib al-Baghdadi, *The Art of Party-Crashing in Medieval Iraq* (translated by Emily Selove), Syracuse: Syracuse University Press, 2012, 81–84) to the downright lewd (see the use of Qu'ānic verses in *double entendre* in a tale about buggery in Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Tifāshī, *Nuzhat alalbāb fī-mā lā yūjad fī al-kitāb* (edited by Jamāl Jum'ah), London: Riyād al-Rayyis, 1992, 176; the title of this thirteenth-century book, which translates as *A Promenade for Hearts through That Which Is Not Found in Writing*, foreshadows that of the famous Woody Allen movie, *Everything You Always Wanted to Know About Sex But Were Afraid to Ask*).

وللتعرف إلى الموضوع بصورة عامة، انظر:

يهدف إلى القول إننا من أجل وضع تصور للإسلام بصورة ترسم الظاهرة الإنسانية والتاريخية بحاجة إلى كسر كل المعايير التي طالما اعتمدنا عليها في النظر إلى الإسلام من منطلقٍ ليس بعيدٍ عنا. نحن بحاجة إلى النظر إلى الطرح التالي لعالم الإنسانيات روي ف. ألين، الذي يجب، بناءً على رأيه، أن نستبدل كلمة «الإسلام» بكلمة «الدين» الأكثر قصوراً وإرباكاً.

تشير بنية العقيدة الإسلامية وممارستها إلى مقدار مرونتها؛ ففي التحليل الأخير يصبح الدين (الإسلام) تعبيراً اصطلاحياً، لكنه يتخذ تلك الهيئة المتنكرة، فيؤمن به الكثير من الناس. ولأن التعبير الاصطلاحي مستتر على نحو فعال كما هو حال الواقع الذي طالما ينجح في الاستخدامات التي يوضع بها، فإن الدين (الإسلام) يُعد أكثر من مجرد وسيلة، وسيلة يستخدمها الناس، ويعبرون من خلالها عن تجاربهم وتجارب الآخرين من حولهم وحول العالم. إنها أكثر من مجرد عقائد وشعائر وأشياء ذات دلالة تخلق هذا «النظام الاجتماعي لأهمية الشيء» لإرشاد السلوك الخارجي ووضع نظام لحياة المرء، تجربة في حد ذاتها، وهو بالفعل هكذا⁽¹⁾.

تتضمن مقالة ألين تلميحات مهمة لتصوير الإسلام، وهو الأمر الذي لم يقدّر به بنفسه. النقطة الأولى الواجب أخذها في الاعتبار شبيهة بالنقطة التي أثارها بوين، أعلاه، عندما أثار انتباهنا نحو «أهمية الأحداث الخطابية، والأهمية الثقافية للتعليق على تلك الأحداث، والطبيعة المتنوعة المشتتة للخطاب الديني... المشتتة إلى درجة أنها لا تستطيع التحول إلى مجموعة فردية من الرموز»، وتحديداً أن الإسلام دين مرّن متعدد المفاهيم، كما أنه خطابي شديد الخصوصية.

أهدف في هذا الكتاب، من خلال استعراض أمثلة للمسلمين الذين يصنعون المعنى لأنفسهم من جانب إسلامي مهما كانت الظروف، ومهما كان المكان، الذي قد يكون غير مألوف بالنسبة إلينا، إلى إثبات كم أن الإسلام دين مرّن خطابي من

Geert Jan van Gelder, "Forbidden Firebrands: Frivolous *Iqtiḥās* (الاقْتِباس في القرآن) According to Medieval Arabic Critics," *Quderni di Studi Arabi* 20–21 (2002–2003) 3–14.

(1) Roy F. Ellen, "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia," in M. B. Hooker (editor), *Islam in South-East Asia*, Leiden: E. J. Brill, 1983, 50–91, at 86–87.

الناحية الاجتماعية والعقلية، وأن الإسلام أصبح تعبيراً اصطلاحياً، بمعنى أنه أصبح لغة يشاركها الناس، ويعبرون بها عن أنفسهم للتواصل بشكلٍ فعالٍ مهما بلغت اختلافاتهم. ومن منطلق كون الإسلام تعبيراً اصطلاحياً، فإن الإسلام يصبح أيضاً وسيلة ولغة يعبر بها الناس عن ذواتهم، ويتواصلون بها دلاليّاً مع سواهم. كما أن الإسلام يتجاوز كونه مجرد تعبيرٍ اصطلاحى، فأصبح واقعاً ملموساً في حدّ ذاته⁽¹⁾. أقول إن الدرجة أو المعنى الذي أصبح به الإسلام واقعاً ملموساً هي درجة أو معنى يغدو من خلالها للتجربة دلالة كما يغدو للدلالة تجربة من خلال تلك الوسيلة. الإسلام بمنطوقٍ آخر وسيلة ومعنى في الوقت ذاته. الإسلام إذاً يكون في العلاقة والمجال المرتبط بمصدر المعنى، ونمط المعنى، ونمط مصدر المعنى، والمنتج النهائي للمعنى، ولكن ربما يُعبّر عن ذلك عبر خطابٍ وممارسة.

والآن، قد يعارض البعض بأنّ المعنى «متعالٍ» جداً أو «نادر» للغاية كي يصبح بتلك الأهمية بالنسبة إلى تكوين الإسلام، وأن المعنى يكون مناسباً وأصيلاً للخطاب الفكري، ولا يعبر بالضرورة عن وسيلة لتصور الإسلام من خلال ممارساتٍ اعتيادية أو الالتزام بالعقيدة. نقطة ضعف هذه المعارضة فنّدها من قبل دفين دويس في مناقشته لتحول الجيش المغولي إلى الإسلام في القرنين الثالث عشر والرابع عشر:

اعتناقاً لأنماطٍ سلوكية وشعائرية جديدة، يعترف المجتمع بتلك الأنماط الجديدة كونها أكثر فعالية – وأكثر تعبيراً من ناحيةٍ ضمنية – مقارنةً بالأنماط التقليدية... فيجب علينا... أن نتجنب التأكيد «المثالي» على أن «المعنى» يجب أن يُفهم ويُدرك أساساً بطريقةٍ «فكرية»... عندما تقدم الأنماط الإسلامية للسلوك، والأنماط الإسلامية للخطاب الاجتماعي، وحتى الأنماط الشعائرية الإسلامية الخارجية «معنى» أكثر تقليدية من الطرق الأخرى في العوالم الاقتصادية والاجتماعية التي هي مكمّن تركيز الحياة الدينية التقليدية... علينا أن نعرف بأنه عالمٌ غزيرٌ وعميق. حتى في حالة الطرق «القديمة» التي لم تستبدلها الطرق الإسلامية عبر المواقف المعتادة، فمع بعض الأنماط الشعائرية المسترجعة، وأنماطٍ أخرى أكثر قبولاً بالنسبة إلى الأنماط الإسلامية، يجب علينا أن ندرك

(1) «أقول إن الإسلام تعبير اصطلاحى لا يقلل من قيمته إلى مستوى الاستعارة؛ أي أسلوب للحديث عن أمورٍ أخرى. وكلما آمن الناس بواقعية وضرورة وكفاءة ذلك التعبير صار فهمه أسهل كفعلي اجتماعي». انظر:

جيداً المدى الذي سُمح به لتلك الأنماط بالقبول ضمن الأنماط الإسلامية، ما يعيد إلى الذاكرة تلك الأنماط قبل الإسلامية القديمة التي لم تنته ولم تنه الأنماط الحياتية العميقة المتأصلة التي تأثرت بها الأسلمة (التعريف الذاتي بناءً على مستويات شخصية ومجتمعية، والممارسات الشعائرية، وفي أحوال كثيرة مفاهيم مرتبطة بالوضوء وطرق ذبح الحيوانات... إلخ). وبناءً على ما تم السماح بدخوله إلى تلك الأنماط، فإن مقدمة النقاط المرجعية الخطابية الجديدة والقيم الجديدة على حدٍ سواء كثيراً ما تثير حواراً اجتماعياً... فإن يطلق المرء على نفسه لقب «مسلم»، أو أي لقب آخر قد يشير إلى كوني إسلامي، أو حتى بالإشارة إلى «التاريخ المقدس»، أو الأنساب المرتبطة بالأسلمة، كل ذلك ليس بالهين على الإطلاق. فإن اعتناق صفة ما يعني تغيير المرء لواقعه، وفي هذا الشأن لا يحدث تغير كامل أكبر من التغير الفردي للمرء. ذلك التحول قد يصل، بحسب المصطلح الإسلامي لانتشار الإسلام، اعتناق فكرة حكم إسلامي (هوية إسلامية أيضاً)، واستسهال الأنماط الإسلامية الخارجية، ما يفتح الطريق على مصراعيه لأسلمة القلوب... ومن منطلق إسلامي، مرة أخرى، لا توجد قاعدة متوارثة في التحول إلى الإسلام بالنسبة إلى الفائدة الاقتصادية أو الاجتماعية التي قد يجنيها الفرد، فذلك التحول يقدم الاحتمالية نفسها لتأثر ذلك الفرد بانفتاح القلوب وتحولها. ومنذ الأيام الأولى للإسلام كان هناك وعدٌ بالمشاركة في المنافع المادية التي قد يجنيها المجتمع المسلم من خلال مشاركة الناس فيه، وكان ذلك يُعد مشروعاً حينها، ولا يُعد على الإطلاق انتقاصاً من قدر المرء نظراً لتحوله. بيد ومن المعقول أن نمنع النظر أكثر في ما قد يسببه التغير (في الحالة، والاسم، وأنماط المعيشة الاجتماعية والشعائر الدينية) من تشكيل مفهوم المرء والمجتمع الذي خضع لذلك التغيير... في العقيدة الآسيوية الباطنية التقليدية، إحدى أهم العقائد إن لم تكن أهمها، فإن الغاية من عالم الدين هو اعتناق الحياة نفسها، بمعنى أن يحافظ المرء على صحته ومجتمعه، وأن يضمن رخاءه وحسن حاله، وأن يخصب الأراضين والحقول، وأن يجعل من الصناعات أمراً ذا نفع واستخدام... أن يضمن المرء حياة المجتمع ورخاءه في علاقته مع الآخرين من خلال الحرب، والاتفاقات السياسية، والتجارة. وفي كل الحالات، لا أحد يطبق مفاهيمه أو ممارساته الدينية للهروب أو التخلي عن أماله الإنسانية، ولكن للعمل عليها... ولذا، إن حدث أن فرداً ما أو حاكماً أو مجتمعاً قد قرّر أن نظام القيمة أو مجمع الشعائر

التي طالما مارسها هذا المجتمع ذات فعالية لحياء أفضل... يكون ذلك غير ذي فائدةٍ أو فعالية مقارنةً بنظام المسلمين، ولا يُقارن حتى بفعاليتها وأثره، وبذلك فإنه يُعد اعترافاً بقدرته التحول، نظراً لسهولته... فما يسعى إليه الإسلام وما يعتنقه الناس من أجله هو الشيء نفسه المُستقى من عاداتٍ «قديمة»⁽¹⁾.

تفسيراً لكلام دويس بصورةٍ مختلفةٍ نوعاً ما، فإنه عندما تتحوّل قبيلة بدوية إلى الإسلام، فإنّ الأفراد والمجتمع الذي يشكّل هذه القبيلة يحملون على عاتقهم معاني جدّ مختلفة. يُعاد تكوين الأفراد والمجتمع من جديد بناءً على تلك المعاني، بمعنى أنهم يُعاد تكوينهم من منطلقٍ إسلامي. ومن ثمّ، فإنّ الإسلام يدخل المجتمع، ويتغلغل بين الأفراد كمعنى، أقصد كدلالةٍ ومغزىٍ لحقيقةٍ تتبع الأمر الذي أقامها.

المعنى/الإسلام، أو المعنى الناتج من منطلقٍ إسلامي، أو المعنى كإسلام، هو حقيقةٌ متابعية. فلا شيء يفتقر إلى المعنى قد يحمل تسلسلاً، حيث إنّ الأمر الذي يحمل معنى يحمل بين طياته تسلسلاً له، متضمناً ذلك الهوية (كيفية انطباق هذا المعنى على الفرد) والتقييم (هل يحمل هذا المعنى قيمةً إيجابيةً أو سلبيةً أو محايدةً أو مناقضةً للفرد؟) والمكان (أين يقبع مكان الفرد من هذا المعنى، وكيف يؤثر موقع الفرد على موقعه من المعنى؟) والفعل (ماذا يفعل المرء بهذا المعنى، ولماذا؟). إنّ المعاني التي نعتنقها، سواءً بممارساتنا التأويلية الخاصة، أم بقبول ممارسات الآخرين، تعمل بوصفها وسيلةً تجلب معها أموراً أخرى لتأكيد هذا المعنى. ومن ثمّ، فإنّ المعنى/الإسلام، أو المعنى الناتج من منطلقٍ إسلامي، أو المعنى بوصفه إسلاماً، هو وسيلة يتم من خلالها تكوين أشياءٍ مرتبطةٍ بأشياءٍ أخرى. ولذا يصبح الإسلام مجموعة من النقاط والأمور والأطر الإشارية، إنّهُ مجموعة من الأمور النسبية التي يقوم من خلالها الفرد بتكوين ذاته، ومن خلال بيئةٍ مليئةٍ بأشياءٍ أخرى، إنّهُ وسيلة لفهم العالم من خلال فهم المرء لذاته. فإن صنع المعنى من منطلقٍ إسلامي شبيه تماماً بأن يجعل المرء نفسه إسلامياً من حيث الخطاب والممارسة بتعاليم الإسلام. وذلك يعني أيضاً أن ينخرط المرء في خطابٍ ذي معنى وممارسةٍ فعّالة تشكّل إسلاماً، وذلك من خلال التحدث والتصرف بحسب المعنى، فلا يتوقف الفرد عن جعل نفسه جزءاً من المعنى فحسب، ولكن يجعل نفسه جزءاً من بنية الإسلام ومعناه.

(1) Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994, 54–59.

قد يكون من المفيد أن نوضح تلك النقطة أكثر بطريقة إجابات محمد قاسم زمان عن أسئلة مثل: «ماذا كان معنى الفرد المسلم في صدر الإسلام؟» و«كيف كان لهذا أثر في حياته؟»⁽¹⁾. يبحث زمان عن إجابة لتساؤله من خلال دراسة (ديناميات الثورة والتمرد والاحتجاج الاجتماعي والثورة في صدر الإسلام)⁽²⁾؛ حيث بحث عن الإجابة لدى الخوارج، وهم جماعة خارجة عن النمط السياسي الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجري، وهم يؤكدون على رؤى ضيقة جداً لحدود الإسلام، بل يحاربون أيضاً كل من خالف رؤيتهم. كما يعرض زمان (ولكن لا يناقش بصورة مباشرة) «قضيتين مرتبطتين ببعضهما وبسؤالنا الأساسي، أولاً: لماذا يتحول الناس إلى الإسلام؟ وثانياً: لماذا حاربوا من أجله (ولأي سبب)؟»⁽³⁾ جاء استنتاج زمان أن «الإسلام يعني الطريقة التي سلّم بها أناسٌ أنفسهم من خلالها، بحسب موقفٍ محدد، ومن ثمّ صارت تلك الطريقة هي المثلى بعدها»⁽⁴⁾. ومن ثم، فإن «الإسلام يعني الطريقة التي تفاعل بها الناس، أساساً في سياق أنّ العبودية تعتمد في الأصل على تفاعلهم»⁽⁵⁾. ترجم زمان هذا الاستنتاج إلى سياقٍ حديثٍ للغضب المعادي للمذهب الأحمدى في باكستان عام (1953). كان ذلك الغضب نتيجةً لسؤال: «ما هو الإسلام؟» أو «من هو المسلم؟»، وحينها جمعت الجماعة الإسلامية بقيادة سيد أبو الأعلى المودودي (1903–1979) المتعاطفين معها من بين التجمعات المدنية في بنجاب، وقاموا بمظاهراتٍ عنيفة تستهدف الضغط على الحكومة من أجل تكفير الأحمديين:

حينها كانت تلك هي الطريقة التي يمتثل بها المسلمون لدينهم، امتثالاً قائماً على «الالتزام الكامل»؛ حيث قال الشاعر والفيلسوف الهندي، السير محمد إقبال (المتوفى سنة 1938): «حتى أقل الناس علماً بيننا يسهل عليه أن يسلم حياته». ولكن كيف يمكن تعريف هذا الاستسلام؟ هل المسلم هو المستعد لتسليم حياته بحسب ما يمليه عليه المعنى الإسلامي؟ أحد استنتاجات تقرير التحقيق (Inquiry)

(1) Muhammad Qasim Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It: A Study of Religious Perceptions in Early Islam," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 2 (1988) 265–287, at 265.

(2) Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It," 265.

(3) Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It," 265 footnote 1.

(4) Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It," 286.

(5) Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It," 286.

(Report) اقتبس «لم يتفق عالمان على تعريف واحد للمسلم». وهذا أمر جد مهم، ولكنها قد تكون على غير صلة في هذا السياق. أما بالنسبة إلى الأمر المتعلق فعلاً، فإن المسلم المشارك في حركة بعينها يجب أن يعلم ما يعنيه الإسلام. فبالنسبة إليه الإسلام يعني الطريقة التي يتفاعل من خلالها ويتعامل بحسب ما يمليه عليه معنى الإسلام⁽¹⁾.

ما أقصده هو أنّ الأمر الواضح جداً في هذه السياقات أنّ المجتمعات تتشكّل، على الرغم من الخلاف، وتتميز بعضها من بعض من منطلق إسلامي، ومن ثم تصبح «العبودية» مدركة من جانب المدافعين عن الموقف، وتعتمد على تكوين هؤلاء لذواتهم من حيث تكوين الذات الإسلامية نفسها. وبمنطوق آخر، إنّ تصرفاتهم تحديديّة توضيحية ترسم الإسلام المتأصل في ذواتهم من خلال كونهم أفراداً ينتمون إلى هذا الدين. ومن هذا المنطلق، إن رد فعل «المسلمين الأقل علماً» بوصفهم مسلمين حيال ظروف توضيحية هي إجابات (مهما كانت محدودية علمهم) على ما قد يراه سؤالاً أساسياً: ردود الأفعال تلك هي نتاج لفهمه للإسلام، وهي رد فعل لما يراه مؤسساً وعنصراً أساسياً في الذات الإسلامية. مقصدي هنا أيضاً أنه بينما توجد ظروف تجعل حياة المرء (أو حياة الآخرين) خاضعة لمعنى الإسلام بحسب التعريف الاستكشافي له، فإنّ هذه ليست الحالة التي تكون فيها التصرفات معبّرة عن الذات الإسلامية. يحدث ذلك التشكيل للذات وللإسلام على حد سواء من خلال تصرفاتٍ قد تكون متناقضة، تبدّي في الخطاب الفلسفي، الخبرة الجسدية، الصلاة، الاختصاص التشريعي، الخطاب الشعري، المناظرة، التعبير الفني، الممارسات الشعائرية، السخرية... إلخ، تلك التي تضع الذات والإسلام في علاقة ثنائية منتجة، وتلك التي تلزم الإسلام، نوعاً ما، والذات أيضاً بالدخول في علاقة تضامنية.

يتشكل هذا العنصر المؤسس للالتزام بالذات بالمعنى داخل الذات نفسها ومن خلالها، ومن ثم يصبح أحد أهم وأكثر العناصر حيوية في تشكيل الإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية. في مقالٍ يحمل عنوان «من هو المسلم؟» يوضح:

(1) Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It," 287. The *Inquiry Report* is the famous "Munir Report" named after its primary author, Justice M. Munir (his co-author was Justice M. R. Kayani), issued as the *Report of the Court of Inquiry Constituted under Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953*, Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab, 1954.

«لم يكون التزام الذات، وما هي أصوله، وما دوره في الاقتصاد النفسي الأخلاقي للفرد والمجتمع؟»، يقول الفيلسوف عقيل بيلغرامي إن «طريقة فهم هذا التفاعل النظري... بين التزامات المرء الأصيلة وفكرة الأصالة نفسها... هي النظر إلى أنواع الآثار الواقعة على الفرد إثر إهماله - أو من منظور إهماله - لتلك الالتزامات»⁽¹⁾. إن طريقة بيلغرامي لوضع وتصور منطق الالتزام في الإسلام؛ أي البحث في آثار ابتعاد المرء عن الالتزام لتعليمات ما يشكّل كونه مسلماً، هي انعكاس حقيقي لتأكيد زمان على معنى ومفهوم الإسلام بالنسبة إلى الفرد بحسب ردّ فعله للظروف القهرية (يهتم بيلغرامي فقط بكيفية فهم هذا الالتزام لا بشأن مجاهدي الخواجه لدى زمان أو رجال الجماعات الإسلامية، ولكن ما يطلق عليه أسفاً «المسلمون الوسيطون» المعارضون لكل الأفكار الغربية المتشددة... والتزامهم الأصيل بالدين بحسب كتاب الله وما يمليه من تفاصيل في أمور الشريعة والدولة»⁽²⁾.

غلّفت الإجابتان جيداً تأكيداً على تصور الإسلام، بوصفه وسيلة ومعنى: حقيقة لها أثر على الموضوع المتعلق بها. باختصار، إن كل الأفعال والخطابات التي تمت بهدف التعرف إلى العلاقة بين الذات والإسلام، التي كانت ذات مغزى للذات

(1) Akeel Bilgrami, "What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity," *Critical Inquiry* 18 (1992) 821-842, at 827.

(2) Bilgrami, "What is a Muslim?" 829.

من المؤسف أن الآراء الأصيلة في مقال بيلغرامي لم يُنظر إليها بعين الجد نوعاً ما من جانب تقسيمه للمسلمين إلى تصنيفاتٍ أصابها العوار، حيث قسّم المسلمين إلى «وسطيين» و«متشددين» بحسب موقفهم من العلمانية والشريعة (وهدفه مساعدة المسلمين الوسيطيين في التغلب على مخاوفه السابقة من تعرضهم «أو معارضتهم للقوى المتشددة والمعارضة للعلمانية في بلدانهم والتزامهم الأصيل بالدين الذي يضع نصح أسس الشريعة والدولة»)، بالإضافة إلى ندرّة المراجع والإشارات إلى المحتوى التاريخي لخطاب المسلمين (الأمر الذي ارتبط غيابيه بإشاراتٍ عديدة لفلاسفةٍ غربيين). على سبيل المثال، لم يبدُ بيلغرامي على دراية بأن حلّه المقترح للمشكلة، وخصوصاً لهجر الآيات القرآنية المدنية في مقابل الآيات القرآنية المكية، كان مقترحاً كذلك بواسطة المصلح السوداني الشهير محمود محمد طه، الذي أعيد إجراء فعلته عام 1985. انظر:

Mahmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thniyah min allislām*, Omdurman: al-Ḥizb al-Jumhūrī, 1967; see the English translation, Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (translated by Abdullahi Ahmed al-Na'im), Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

والإسلام على السواء، تُعد جزءاً لا يتجزأ من الذات والإسلام. هذه الدينامية الأصيلة للعلاقة المؤكدة بين الفرد والذات الإنسانية الجمعية، من جانب، والإسلام من جانب آخر، هي أحد أهم العناصر الضرورية وأكثرها تعرضاً للإهمال بالنسبة إلى تصور الإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية⁽¹⁾. الأمر اللازم هو تصور للإسلام يجيب بصورة قاطعة عن تساؤل كيف يصنع المسلمون الإسلام كما يصنع الإسلام المسلمون مع كل التعقيد والتناقض الواضح في هذه العملية.

فيما سبق أكّدت مراراً وتكراراً على أهمية الذات وصناعتها للمعنى من أجل وضع تصور للإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية. وعلى الرغم من ذلك، كما في حالة بعض العناصر التي قمت بعرضها كعناصر أساسية في الإسلام، مثل التناقض والإسهاب وصناعة المعنى، ربما لا تكون فكرة الذات ضمن الأفكار الأولى التي تخطر على البال عندما يفكر الناس في الإسلام وفقاً للتصورات العقلانية. سينتاب البعض الشك فيما قد يبدو عليه عنصراً أساسياً في الإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية، وفيما قد يُعرف بأنه حديث جداً (بمعنى غربي) للمفاهيم الوجودية، وخصوصاً الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، الذي يختص بإدراك الذات، وفهم النفس، ومعرفة الذات، والذاتية، والفردية والفردانية، وفهم العقل، والانتماء، والهوية، والشخصانية، وإدراك الذات... إلخ. وهي أمور استفزت الرجل الحديث (المتغرب) بأسئلة عن معنى الذات وكيفية تشكيلها⁽²⁾. ولكن حقيقة

(1) ليس هناك من فائدة تُذكر عندما تُعرض تلك العلاقة كعلاقة أحادية الطرف، حيث قال غابرييل مارانسي: «ليس الإسلام هو ما يشكّل المسلم، بل المسلمون أنفسهم، من خلال خطاب، وممارسات، ومعتقدات، وأفعال، كل تلك الأمور يشكّلها الإسلام مرات عديدة في أماكن متفرقة كثيرة». انظر:

Gabrielle Marranci, "Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate," in Bryan S. Turner (editor), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, 364–387, at 368.

كما أنني لا أتفق معه مطلقاً، فإذا وُلد الفرد مسلماً أو اعتنق الإسلام، فإنه يتشكل عقله من خلال خطاب، وممارسات، ومعتقدات، وأفعال كلها شكّلها الإسلام.

(2) على سبيل المثال، دافع فرانسيس روبنسون، في أطروحته الثاقبة المتميزة، عن الدور الحيوي الذي أدّته «الحضارة الغربية بأفكارها عن الفردانية، والاكتمال الذاتي، وحقوق الإنسان،

الأمر أن أسئلة معنى الذات وكيفية تشكلها أصبحت أساسية لخطابات المسلمين منذ فجر التاريخ، وإن هذا الاهتمام بها ظهر مباشرةً من انشغال المسلمين بصناعة معنى من خلال التفاعل مع ظاهرة الوحي. إن الأسئلة، التي تدور حول ماهية وكيفية وصول المرء إلى حقيقة الوحي (كما في مناظرات ما إذا كانت النبوة مقصورة على من كُلف بها، أو للشخص الذي يمكن للبقية اتباعه نوعاً ما)، وعن سلطة العقل الإنساني وسيلةً للمعرفة (كما في مناظرات وضع المعرفة بالعقل أمام النقل)، وعن شرعية (الحالات المتغيرة) للفكر الإنساني وسيلةً للمعرفة (كما في مناظرات الصوفية)، وعن تكوين العقل الإنساني والمسؤولية (كما في مناظرات القضاء والقدر وحرية الاختيار)، كلها أسئلة عن طبيعة وتكوين وتجربة وقدرة الفرد في مقابل حقيقة الوحي. وبمنطوقٍ آخر، إن مشكلة المسلمين مع التجربة التأويلية وتفاعلها بالوحي هي التي أنتجت، بصورة مباشرة، مسار التساؤلات الذاتية، والتأمل الذاتي، والإثبات الذاتي، والتشكيل الذاتي، والأداء الذاتي، وسيلةً للوصول إلى المعنى من منطلقٍ إسلامي.

سأذهب بالقول إلى أن أغلبنا لا يمتلك الدراية الكافية بأن لحظة متميزة من

وبدفاعها عن الوجود الدنيوي والمتع الحياتية، واحتفائها بالحياة الفردية، بصرف النظر عما إذا كانت تلك الحياة عظيمة أم محدودة». في تطوير بعض الأفكار مثل «الفاعلية الذاتية، وترسيخ فكرة الفرد البشري بوصفه العامل النشط والإبداعي على الأرض، وتأكيد الذات، واستقلال الفرد، وتأكيد الحياة العادية، وأخيراً نمو الوعي الذاتي» بين مسلمي جنوب آسيا، انظر:

Francis Robinson, "Religious Change and the Self in Muslim South Asia Since 1800," in Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, 105–121, at 107 and 112.

وبينما لا أسمى تماماً لنفي أن التعرض للحضارة الغربية له أثر مهم في فكرة الذات بين المسلمين الحديثيين، أشير هنا إلى أن كل تلك العناصر التي عرضها روبنسون جديدة على المسلمين، فقد أتت من الغرب في القرن التاسع عشر، وخصوصاً الفردانية، والوعي الذاتي، وحقوق الإنسان، وبدفاعها عن الوجود الحياتي والمتع الحياتية، واحتفائها بالحيوات الفردية، كبيرة كانت أم صغيرة، والبراغماتية الذاتية، والتحقق الذاتي، والفهم الذاتي والتفاعل، تلك أمور كانت حاضرة في مجتمعات ما قبل الإسلام، فشكلت عناصر أساسية لفهم الذات، وكان يُعبر عنها في مختلف ألوان وأنواع التعبير الذاتي (بعض أمثلتها ورد في هذه الدراسة). وبالمثل، عند السعي لفهم تكوين الذات في مجتمعات المسلمين الحديثيين، يتوجب علينا البحث في الماضي الإسلامي لا أثر الغرب الحديثي فحسب.

التفكير قد وقعت في وقتٍ مبكرٍ جداً من التاريخ الإسلامي؛ إنَّها تجربة ابن سينا الأصيلة التي سماها «الرجل العائم»، والتي سعى الفيلسوف المسلم من خلالها لشرح أن «وجود الروح هوية فريدة من نوعها داخل الجسد... يعرف بها صاحبه من خلال إدراكه لذاته»، ويكمل:

يجب على أحدنا أن يفترض أنه قد خُلِقَ للتوفي نفثة ربح كامل العقل راجع الفكر، برؤيةٍ يكتنفها كل شيء حولها، خُلقت هائمة في الهواء لم تَلطمها نسمة هواء تدعّمه، وأطرافه متباعدة لا تلامس بعضها البعض، ولا يشعر بعضها ببعض. والآن دع هذا الشيء يجرب ما إذا كان سيدرك ذاته أم لا. لا شك في أنه سوق يدركها حقاً، بيد أنه لن يدرك حقيقة أطرافه أو أعضائه الداخلية، أو أمعائه، أو قلبه، أو عقله، أو أي شيءٍ خارجي. بالتأكيد سوف يدرج وجود ذاته دون دراية بأن لها طولاً وعرضاً وعمقاً... ومن ثم، فإن الذات، التي تأكد من وجودها، هي هويته البارزة، بيد أنها لا تتماثل مع جسمه وأعضائه التي لم يتيقن من وجودها. وعليه، فمن يوجّه أفكاره نحو هذا الاعتبار يمتلك قدرةً على تأكيد روحه عنصراً متميزاً عن الجسم، ومن ثم فإنها عنصراً غير الجسم، شيء يعرفه من خلال إدراكه لذاته، حتى ولو لم يمعن النظر فيها والتغييرات التي قد تلم بها⁽¹⁾.

يعرف ابن سينا هنا إدراك الفرد عقلياً لذاته – أو ما يُطلق عليه اسم «الهوية»

(1) انظر هذه الفقرة الشهيرة بترجمتها وتحليلها مراتٍ عديدة في:

Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Ithaca: Cornell University Press, 2006, at 155–156.

كما يمكنك الاطلاع على تأويلاتٍ أخرى لهذا الفكر بوساطة ابن سينا في:

Michael F. Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context," *The Monist* 69 (1986) 383–395. For the Arabic text, see Ibn Sina, *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'* (edited by Fazlur Rahman), London: Oxford University Press, 1959, 16.

للمقارنة بين ديكارت وابن سينا، انظر:

Thrèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," in Thrèse-Anne Druart, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988, 27–49.

بين الشخص الذي يدرك وموضوع إدراكه⁽¹⁾ - بوصفه فعلاً وجودياً أساسياً «الهوية» قائلاً: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا»⁽²⁾. ولكن شعور الذات بالرجل العائم هو الشكل الأصلي والبدائي لإدراك الذات، فيقول ابن سينا أعلاه إن الإنسان يمكنه «التغافل عن إدراكه لذاته»، وقد «يحتاج إلى تغييرها»، وهذا قد يعني أن إدراك الذات هو فعل أو عملية المعرفة، وليس كل شخص بالضرورة يكون قادراً على ذلك. إن فعل إدراك الذات «هو غاية كمال إدراك المرء لعقله» كما يقول ابن سينا، «إن للنفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام العقول في الكل... حتى تستوفي في نفسها حياة الوجود كله»⁽³⁾. بالنسبة إلى ابن سينا، إن النبي هو الشخص الذي يقبض على حدسه المذهل وفق النظام المعقول للكون، وهو يمتلك القدرة على إعادة تكوين هذا النظام بداخله، وهو قادر على إعادة تأسيس هذا النظام بغية التواصل مع أولئك الذين ليسوا قادرين بشكل مستقل على مثل هذه المعرفة.

تبع استعراض ابن سينا لأهمية إدراك الذات استعراضاً آخر من قبل السهروردي، مؤسس العقيدة الإشراقية، الذي أشرنا إليه في الفصل الأول؛ حيث ذاع صيته في فكر المسلمين في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. يقول السهروردي: ما أنت به أنت إلا شيئاً مدركاً لذاته... والإدراك هنا ليس بصفةٍ ولا بأمر

(1) Abū 'Alī Ḥusayn b. 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *al-Ta'īrīqāt* (edited by Sayyid Ḥusayn Mūsavi-yān), Tehran: Mu'assasah-'i Pizhūhishī-yi Hikmat va Falsafah-'i Irān, 1391 *sh* [2012], 440, and 482; cited by Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows," in Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (editors), *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Dordrecht: Springer, 2009, 63–87, at 69.

(2) «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا» انظر:

Ibn Sīnā, *al-Ta'īrīqāt*, 482, cited by Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows," 66.

(3) «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل... حتى تستوفي في نفسها حياة الوجود كله». انظر:

Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 350 (compare the respective translations by Marmura in Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, 350; and of Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 219).

زائد... الشيلية ليست بزائدة أيضاً على فحوى الشيء الواضح بنفسه لنفسه... فهو نورٌ لنفسه فيكون نوراً مهدياً... النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته... ليس لك أن تقول أي شيء يلزمه الظهور... بل هي الظهور ذاته... وكل من أدرك ذاته فهو نور مهدي، وكل نور مهدي ظاهر لذاته ومدرك لذاته⁽¹⁾.

لخص فضل الرحمن هذا الأمر بعناية عندما قال في حكمته الإشراقية: «المعرفة نوع من الإشراق يتخللها النور، والإدراك إذاً إشراق للذات... الإدراك الذاتي عنصرٌ مكونٌ للذات في هذه الحالة»⁽²⁾. ومن ثم، إننا نجد في إسطنبول القرن السابع عشر المفكر حاجي خليفة (1609-1657) يطلق على نفسه «الإشراقي ميلاً»⁽³⁾، فكان يقول إنه -وكل من على شاكلته- يعدّ إدراك الذات عنصراً أساسياً للذات. انتشرت أفكار السهروردي في المجتمع الذي عاش حاجي خليفة فيه، وذلك دليل على الإصدارات المتعددة لأعماله المحفوظة اليوم في مكتبات إسطنبول (مكتبة السلطان بيازيد الثاني وحدها تتضمن عشرة إصدارات من كتاب (حكمة الإشراق) وتعليقات عليه)⁽⁴⁾.

لثلا يعتقد المرء أن ما سبق يعبر عن فلسفة وجودية أخرى غامضة جداً قاصرة فقط على عقلي ابن سينا والسهروردي، فإن الحقيقة تكمن في أننا نمتلك هنا بذرة ما سيصبح بعد ذلك أحد أهم الأفكار في تاريخ المسلمين واهتماماتهم؛ أقصد بالذات فكرة الإنسان الكامل بوصفه عالمًا بالكون، الذي بعلمه يحتضن في نفسه حقيقة الكون ومعناه. وهذا، بطبيعة الحال، هو المبدأ الإنساني الكوني للإنسان الكامل الذي فسّره ابن عربي، وتبعه في ذلك عزيز النسفي (1273)، ثم عبد الكريم الجيلي

(1) Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination* [Ḥikmat al-ishrāq] (edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai), Provo: Brigham Young University Press, 1999, 80–82 (compare the translation by Walbridge and Ziai, and that by Rahman, *Selected Lettrs of Shaikh Aḥmad Sirhindī*, 17–18).

(2) Rahman, *Selected Lettrs of Shaikh Aḥmad Sirhindī*, 18.

(3) Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 118.

(4) al-Āṭūfī, *Daftır al-kutub*, 355. انظر أيضاً İlhan Kutluer, "Ḥikmetü'l İshrâk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul: İSAM, 1988–2013, 17:521–524; Rittr, "Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften"; and Kuşpınar, *İsmā'īl Ankarāvī on the Illuminative Philosophy*.

(1366-1424). يضم الإنسان الكامل بين طيَّات نفسه الحقيقة والمعنى في الكون كفعل إدراكه لنفسه، وهذا الإدراك هو إدراكه لحقيقة الكون ومعناه: الإنسان الكامل هو الذات الكاملة والعارف الكامل، ومعرفته الكاملة هي من ثمَّ إدراكه الكامل. فالإنسان الكامل ليس افتراضاً نظرياً مستحيلاً، بل شخصاً حياً حقيقيون في المجتمع يحتلون قمة الهرم الاجتماعي للعارفين بأنفسهم (كان ابن عربي، على سبيل المثال، بلا شك، هو الإنسان الكامل، وقد كان لأبي يزيد البسطامي، محاورنا الرباني المذكور أعلاه، وآخرين، الرأي نفسه)⁽¹⁾.

وهكذا، فإن تحديد الفلاسفة للأهمية الأسيية للمعرفة الذاتية يتوافق تماماً مع هدف المشروع الصوفي الذي يكمن في الوصول إلى هذا المستوى من المعرفة الكونية أو إدراك الذات الربانية، كما لخص لنا الحديث الشهير الذي اتخذ شعاراً للمتصوفة: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». مقصدي، على الرغم من هذا، هو أن منطوق هذه العلاقة بين الذات والمعنى ليس خلخلة للمعاني الثابتة، وقاصراً على الدوائر الاجتماعية للصوفية والفلاسفة، بل هو تعبير ذائع الصيت وحالة للحقيقة الإنسانية والتاريخية وخبرة أن يكون المرء مسلماً عبر القرون. ومن ثمَّ، لا يتوجب علينا أن نفاجأ باكتشاف أن زعيم قبيلة الختاك الباشتونية في القرن السابع عشر، المعروف باسم خوشحال خان ختاك (1613-1689) قد وضع نموذجاً شاملاً لحياة قومية سمَّاه (كتاب العمامة)، الذي كتبه باللغة الباشتونية مقدمةً ونصيحةً «للأطفال وإخواني وأصحابي وأحبتي»⁽²⁾، وفيه فصل يحمل عنوان «الصفة الأولى: إدراك الذات»، يبدأ بالحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، ومن بعده ترجمة باشتاوية بسجعٍ رقيق:

ومن عرف نفسه فقد عرف ربه،

ومن جهل نفسه فقد جهل ربه⁽³⁾.

تشير افتتاحية خان ختاك إلى المدى الذي وصل إليه تخلل النموذج الفلسفي الصوفي لمعارف مجتمعات مسلمي العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، ويشير أيضاً، نتيجةً لذلك، إلى أن معرفة الذات كانت هائلة لدى المسلمين الذين يتصرفون

(1) Affi *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabī*, 78.

(2) Khwushhāl Khān Khaṭak, *Dastārnamah*, Kabul: Pashtō Tōlānah, 1966, 137.

(3) Khwushhāl Khān Khaṭak, *Dastārnamah*, 9.

من منطلق كونهم مسلمين. إن الإدراك الكامل للتحديات التي تعرض لها الفرد المسلم من خلال تفاعله مع التفسيرات الشارحة كان جلياً فيما قاله المؤلف غير المعروف في القرن السابع عشر لأحد «أهم الكتابات في تاريخ تطور الفكر الصوفي في البلاد الإندونيسية»⁽¹⁾. والمقصود هنا قصيدة تعليمية كُتبت باللغة الجاوية بعنوان «هدية لروح الرسول» (وهي تفسير وشرح لعملٍ كُتب بالعربية يحمل الاسم نفسه كتبه المؤلف الجوجاراتي، محمد البرهانبوري (المتوفى سنة 1620)، الذي قال في تقديمه لأفكاره عن الإدراك الذاتي لجمهوره:

هذا صعب وخطير،

عصيب وصعب الإدراك،

إلا بالتوجيه.

قالها الرسول محمد:

«من عرف نفسه، .

فقد عرف ربه،

ومن جهل نفسه،

فقد جهل ربه»⁽²⁾.

أقصد هنا التأكيد على هذا التصور في التاريخ من قبل المسلمين الذين يتصرفون من منطلق كونهم مسلمين (الإسلام من الناحية الإنسانية والتاريخية) بوصفه تفسيراً «مهماً للغاية» لمعنى الذات، وهو تصور فقد بالكامل في التفضيل التقليدي للخطاب الوصفي على الخطاب الاستكشافي للمعنى، وكذلك التأكيد على أهمية الاهتمام، عند الحديث عن الإسلام أو استخدام كلمة «إسلامي»، بالأهمية المتزايدة بالنسبة إلى مجتمعات المسلمين بمثل تلك الخطابات الذاتية كما في أبيات جلال الدين الرومي بالفارسية الآتية:

ماذا أنتم فاعلون يا مسلمين؟ لأنني لا أعرف،

(1) A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra: Australian National University, 1965, 5.

(2) Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 75. The translation is Johns'.

فلا أنا نصراني ولا يهودي، ولا زرادشتي ولا مسلم،
 ولا شرقي ولا غربي، ولا من أرضي ولا من محيط،
 ولا من الطبيعة ولا من الجنان،
 ولا من الهند ولا من الصين ولا من البلقان ولا من السند،
 ولا ابن بلاد الرافدين، ولا من تراب خراسان،
 لا مكان لي ولا علامة لي،
 وبلا جسد وبلا روح، بل إني روح المعشوق!
 فقد أبعدت ذاتي لأرى العالمين أمامي،
 فلا أعرف إلا الواحد، ولا أرى إلا الواحد، ولا أقول إلا الواحد!⁽¹⁾

لا يفعل الرومي -الذي كان حينها ذائع الصيت- شيئاً سوى إعلانه معرفة الذات واكتشافها وفهمها وتكوينها والدراية بها والتعرف إليها، من حيث المبدأ القرآني الأصل في التوحيد. فيحاول التعبير هنا عن مكانة ذاته في عالمٍ بخلاف العوالم، وعن حالة بخلاف الحالات التي يعيش فيها الإنسان، والتي من خلالها يدرك الإنسان ذاته، وفيها تجد العالمين المرئي وغير المرئي واحداً. أجل، يقول الرومي: «ولا مسلم»، ولكن المقصد هنا هو أن جمهوره المسلم (الذي يقدم له نفسه) لا يفهمه حرفياً، ولكن يفهمون المعنى من وراء الكلمة، ولذا فإنه يتكلم عن معنى الوجود من مكانٍ ما في ذاته بعيداً عن الكلمة. لو أخذت عبارة الرومي بمعناها الحرفي فلم يكن ثمة أحد ليطلق عليه «أستاذنا ومولانا»، وكونه أحد أهم مفسري القرآن (عُرِفَت قصيدته الشهيرة المثنوي بأنها «قرآنٌ بلسانٍ فارسي»)، ولم تكن الطريقة الصوفية التي وضع أساسها لتصبح منهاجاً من جانب المؤيدين من المذهب السني الحنفي، المذهب المعمول به لدى الخلافة العثمانية. عندما قال الرومي عبارته تلك فهمه المسلمون لأنه يقولها كونه مسلماً، وليس أيّ مسلم، أقصد المسلم النموذجي. ومن ثم، فإننا عندما نقول إن الرومي «بإعطائه صوتاً لهذه اللاعقلية، فإنه يتحدث كل أسس الهوية الدينية»⁽²⁾،

(1) Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1898, 125–127 (compare Nicholson's translation).

(2) Berkey, "Islam," 57.

نكون قد تجاهلنا نصف الحقيقة الأهم؛ حيث إن ما يؤكد عليه الرومي -بل يحتفي به- هو إدراك هويته مسلماً من خلال إدراكه حقيقةً غير المرئي، حيث يصنع من خلالها أسس الهوية الإسلامية. وبطبيعة الحال، عندما يقول الرومي إنه لا يعرف نفسه، فإن جمهوره يدرك جيداً أنه يقول لهم إنه، من خلال معرفته علاقة كلّ الوجود، يعرف نفسه.

ولكن الرومي ليس بالحالة الاستثنائية، بل هو بعيدٌ عن هذا المنال؛ فهناك مثال آخر للمقالة الشارحة للذات من جانب إسلامي، مثل أبيات الشاعر البنجابي الشهير، بولهي شاه (1680-1758) الكاشوري، الذي يعرفه كل متحدثٍ بهذه اللغة (ويبلغ عددهم اليوم نحو 140 مليون نسمة)، التي قد تكون من تأثير قصيدة الرومي أعلاه:

يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟

لست المؤمن في مسجده،

ولا الكافر في إلحاده،

ولا الطاهرين الأنجاس،

ولا موسى ولا فرعون،

يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟

لست في كتب فيدا،

ولا في بهانج، ولا في الخمر،

ولا في القشرة التي أطاح بها الهوى⁽¹⁾.

ولا أنا الصاحي ولا النائم،

يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟

لا فرح أنا ولا حزين،

ولا مذنب أنا ولا تقي،

(1) انظر الهامش 1 ص 59.

ولا من الماء أنا ولا التراب،
 ولا من النار أنا ولا الهواء،
 يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟
 لست بعربي ولا لاهوري،
 ولا هندي من مدينة ناجور،
 ولا هندوسي ولا من أتراك باشور،
 ولا من سكان ندوان!
 يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟
 لم أعرف سر الطريق،
 ولم ينجبني آدم ولا حواء،
 ولم أسي نفسي بأي من الأسماء،
 ولست بساكن أو متحرك،
 يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟
 أولاً وأخيراً أعرف ذاتي!
 ولا أعرف آخرين!
 ولا أحد أكثر معرفة مني!
 يا بولهي، من أمامي؟⁽¹⁾
 يا بولهي، ماذا أعرف؟ ومن أنا؟⁽²⁾

(1) استكمال آخر لهذا البيت «من هو بولهي شاه الواقف هنا؟»

(2) Bullhē Shāh, *Kalām-i Bullhē Shāh (ma'a Urdū tarjamah)* (edited by In'ām-ul-Ḥaqq Jāvēd and Amjad 'Alī Bhaṭṭī), Lahore: 'Azīz Pablikēshanz, 2004, 86–87; and Bullhē Shāh, *Kulliyāt Bullhē Shāh* (edited by Faqīr Muḥammad Faqīr), Lahore: al-Fayṣal, 2006, 82–83.

التفسير الكامل للمعاني في هذه القصيدة مهمّة لا تتوقف عند الكتاب الذي بين أيديكم، بيد أن بعض القضايا قد تكون ذات أهمية للقراء الذين يطالعون هذه القصيدة للمرة الثانية. الإشارة إلى موسى وفرعون قرآنية، وهي موضوع أساسي في مثنوي الرومي. الكلمة التي ترجمتها إلى «مذهب» تعطي إشارة إلى القرآن حيث جاء فيه أن الله قد علّم آدم الأسماء كلها (انظر القرآن، 2: 31، سورة البقرة)، ما يعني أنه فعلياً لا يعرف المعنى الحقيقي لذاته، وعندما يقول إن آدم وحواء لم ينجبا، فإنه يعني أنه ليس بإنسانٍ أصيل، ولا يدرك حالته الإنسانية الأصلية⁽¹⁾. هذه القصيدة (ذات الانتشار الواسع والشعبية الكبيرة، والتي قد تزدها أنت بزيارتك لها على اليوتيوب) بالفعل توضيح لمعنى ومفهوم الذات وبيان تعريفها بضرورة معرفة الذات وسيلة لفهم الذات الربانية. ومن جديد يقول بولهي شاه إنه ليس المؤمن في المسجد، وتعبيره هذا يحمل معنى لجمهوره من المسلمين بوصفه بياناً ذاتياً من منطلقٍ إسلامي. بالنسبة إلى جمهوره من المسلمين، فإنّ بولهي شاه مسلمٌ يقدّم معنىً للمسلمين كمسلمين من منطلقٍ إسلامي. وإلا فليَمَ كان قبره اليوم في كاسور مزاراً للمهاجرين من المسلمين، وأحد أكثر الأماكن تقديساً تُتلى فيه قصائده (بما فيها القصيدة أعلاه) باستمرار. ليس الأمر أنّ مقالة بولهي شاه الذاتية يفهمها المسلمون كأمرٍ متماثل مع مبادئ الإسلام، ولكنّ احتمالية وصول المعنى من جانب مقالته الذاتية يستخدمها المسلمون وسيلةً لتوجيه مقالته الذاتية من منطلقٍ إسلامي.

أما بالنسبة إلينا، فلإجابة على الرومي وبولهي شاه نقول: «ولكن هؤلاء القوم مؤلفون صوفيون»، وهذا البيان قد يبدو مفروضاً على مجتمعاتٍ من المسلمين تحافظ على تصورهما وخطابها الذي لا يمثل حقيقة الإسلام من الناحية الإنسانية والتاريخية. وبدلاً من السعي وراء استبعاد هؤلاء المؤلفين في مساحةٍ خطابيةٍ لم تكن قاصرةً تاريخياً عليهم، يتوجّب علينا وضعهم في منتصف المساحة الخطابية التي يحتلونها بوصفها حقيقةً تاريخيةً، وقراءة بياناتهم بوصفهم أعلاماً ملأت كتاباتهم المسامع والأفواه والقلوب والعقول لدى المسلمين، ومن غيرهم يعبر عن ماهية الإسلام؟ تلك القصائد بيانات واسعة الانتشار لإدراك الذات وفهمها وسيلةً لاحتمالية صناعة المعنى لدى المسلمين من منطلقٍ إسلامي.

يبدو هذا الأمر جلياً في ترسيخ مفاهيم محدّدة في خطاب المسلمين، مثل فكرة

(1) باشور هي بيشور، وندوان مدينة في بنجاب، وناجور في راجستان.

التحقيق، بمعنى انخراط الذات ومفهومها في تأكيد الحقيقة، سواء كان ذلك بوسائل فلسفية أم صوفية أم كليهما. والمحقق هو الشخص الذي بممارسته وفهمه لذاتية الفرد في هذه العملية يدرك الأمور على حقيقتها. وعبر العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، إنَّ كلَّ من مارس الفلسفة والفكر الفلسفي استخدم التحقيق لتصميم عملية البحث من خلال التحقيق الذاتي في أمرٍ ما بوسائل عقلانية للتحقق من حقيقة الأمر⁽¹⁾، أو من خلال فلاسفةٍ معاصرينٍ مشتغلين بالفلسفة. وبالمثل، إن مفسري الفكر الصوفي وممارساته استخدموا كلمة «التحقيق» لوصف عملية قيام أحدهم بتحقيقٍ شخصي أصيل في أمرٍ ما من خلال ممارسةٍ صارمةٍ شاملة للإمكانات الشاملة للمعرفة الوجودية، وذلك من خلال المعرفة التصورية التجريبية للفرد. وإلى الدرجة التي يختلط فيها هذان الأمران يختلط كذلك فهم عملية التحقيق. وكما قال ويليام تشيستيك: «يستهدف التحقيق اكتشاف الحقيقة بحسب معرفة الساعي نفسه»⁽²⁾.

ربما لم نذكر حتى الآن فكرة انخراط الذات الفردية في وحي الحقيقة أكثر من فكرة الحديث القائل: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»⁽³⁾. تعبر هذه الفكرة عن المستوى المرتفع الذي وصل إليه مفهوم الاتجاه الثوري لقبول حقيقة كل ما هو لا مرئي لكل إنسان. ويقوم هذا المفهوم على أساس أننا كلنا مشاركون في عملية الوحي؛ أي أننا كلنا أنبياء إلا قليلاً (وبطبيعة الحال، هناك تعريف للنبي هو أنه شخص يتلقى الوحي). وبناءً على هذا العقل القائم على فكرة إلهام الشاعر بوصفه أمراً شبيهاً بالوحي الذي يتنزل على الأنبياء، فهو مفهوم لخصه النظامي (مؤلف ملحمة مجنون ليلي الشهيرة)، الذي قال: «الشعر مرآة المرئي وغير المرئي، ستارة الغموض، وظل الحجاب النبوي» ومن يدعي أنه «مرآة لكل ما هو غير مرئي»⁽⁴⁾. وإذا تحولنا من الوحي الشعري الخاص إلى الأداء الشعري العام فسنجد

(1) Khaled El-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Fluorescence of the Seventeenth Century," *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006) 263–281.

(2) Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, especially 45–47, and 118–121, the quotation is at 56.

(3) البخاري، صحيح البخاري، 10:361، ومسلم، صحيح مسلم، 7:53.

(4) Ḥakīm Niẓāmī Ganjahvī, *Kulliyāt-i Niẓāmī* (edited by Vaḥīd Dastgirdī), Tehran:

تقليداً اجتماعياً واضحاً لانخراط الذات في صناعة المعنى في الممارسة الأدبية، التي من خلالها يبتهل الشاعر لنفسه، في البيتين الأخيرين من الغزلية (المقطع)، بالإشارة إليها. وعلى هذا المنوال تصبح الممارسة التقليدية للخطاب الاجتماعي للغزلية قائمة على أن يتحدث الشاعر عن نفسه وإلى جمهوره من خلال تجربة المعنى أو الحقيقة من واقع تجربته الشخصية. وبهذا الشكل، وكل غزلية بأدائها الاجتماعي تأكيد لأهمية الذات في صناعة المعنى. ومن ثمّ، تصبح الغزلية أحياناً تليخياً للذات وحديثاً مقتضياً عنها.

يسألون: «من غالب؟»

فليقل لي أحدهم ماذا أقول لهم!⁽¹⁾

مثال بارز على تركيز الذات موضعاً لحقيقة ومعنى الإسلام (والتفسير التاريخي له في بعض الأحيان) يأتي مع إعادة التفعيل التي يقوم بها الفيلسوف والشاعر والمصلح محمد إقبال، لمفاهيم المفكر الفارسي القديم خودي، وهي «الذاتية» أو «الفردانية» أو «انعدام الذاتية» أو «انعدام الفردانية» بوصفها مفاهيم أساسية للتكوين الذاتي لمسلم القرن العشرين القادر على مواجهة تحديات الحداثة⁽²⁾. وضع إقبال، الذي سعى حينئذٍ لجعل كلِّ مسلمٍ محققاً في ذاته، هذا المشروع في قصيدتين فارسيتين (أسرار الذاتية) و(رموز الذاتية)، الأولى عن الذاتية الفردية، والثانية عن الذاتية الجماعية، وكذلك تحدث عن الأمر نفسه في الكثير من الثنائيات الأردية مثل:

هذا مقصد ثورات النهار والليل،

Ṭalāyeh, 1382 sh [2003], 1: *Laylī va Majnūn*, 40, line 571 (each poem is paginated separately) (compare the translation of Johann Christoph Bürgel, *Th Feather of Simurgh: Th 'Licit Magic' of the Arts in Medieval Islam*, New York: New York University Press, 1988, 53).

(1) غالب، ديوان غالب، 2:191.

(2) هناك دراسات عديدة حول مفهوم إقبال للذاتية، انظر:

Abd-ulMughnī, *Iqbāl kā nazariyah-i khwudī: Iqbāl kā niẓām-i afkr kā 'āvāmīl o 'anāshir kī tanqīdī tahshirīh o tawẓīh*, New Delhi: Maktabah-i Jāmi'ah, 1990; Muḥammad 'Usmān, *Iqbāl kā falsafah-i khwudī: bunyādī taṣavvurāt*, Lahore: Maktabah-i Jadīd, 1971.

التي قد تفشي بها نفسك إليك⁽¹⁾.

وعندما تصبح الذاتية مراقبة للذات، وإنشاءً لها، وامتلاكاً لها،

حتى هذا يصبح ممكناً، فبموتك لن تموت أبداً⁽²⁾.

وبطبيعة الحال، إن الثنائية التالية معروفة جيداً لكل طفلٍ باكستاني:

ارفع ذاتك إلى العلا عند كلِّ مقصدٍ،

فالله يقول لك: «قل ما أنت بقائلٍ»⁽³⁾

ومن الثنائية أعلاه خرجت الثنائية الآتية:

قال إقبال: «ارفع ذاتك إلى العلا»

ولكن لا ترفعها عالياً جداً حتى لا يجف رأسك!⁽⁴⁾

حاولت جاهداً إقناع القارئ بأنه في تصوّر الإسلام كشيءٍ نظري وتصنيفٍ تحليلي، تُرسم خارطة الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام، ففكرة الذات التي وضعها المسلمون يجب أن تحتل مكاناً أساسياً متميزاً. تصورنا للإسلام يجب أن يصل إلى درجة أننا عندما نفكر في الإسلام يتوجب علينا التفكير في تفسيرٍ دال للذات مع عناصرها المتأصلة فيها من فهم للذات، والذاتية، والهوية، والفردانية، والجمعية، وذاتية التصرف الذاتي. وهذا ليس بالأمر الذي تسمح به عاداتنا الفكرية بفعله. طالما منعنا عاداتنا العقلية لوضع تصوّر للإسلام بوصفه خطاباً توصيفياً بدلاً من مجرد خطابٍ للتفسير من فهم مكانة الخطاب الذاتي للإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية⁽⁵⁾. بدلاً من ذلك، تبقى هذه العادات عائقاً أمامنا حيال سوء

(1) Muḥammad Iqbāl, "Sāqīnāmāh" in *Bāl-i Jibrīl*, 133, in Muḥammad Iqbāl, *Kulliyāt-i Iqbāl (Urdū)*, Lahore: Iqbāl Akādīmī, 1990, 437.

(2) Muḥammad Iqbāl, "Ḥayāt-i abadī," in *Ẓarb-i Kalīm*, 43, in Muḥammad Iqbāl, *Kulliyāt-i Iqbāl (Urdū)*, Lahore: Iqbāl Akādīmī, 1990, 543.

(3) Muḥammad Iqbāl, *ghazal*, in *Bāl-i Jibrīl*, 60, in Muḥammad Iqbāl, *Kulliyāt-i Iqbāl (Urdū)*, 384.

(4) Sayyid Muḥammad Ja'fari, *ghazal* recited at the 'Allāmah Iqbāl Mushā'irah.

(5) بالتأكيد لا نملك شيئاً في تاريخ مجتمعات المسلمين يشبه—ولو من بعيد—دراسات مثل هذه: Charles Taylor, *Sources of the Self: Th Making of Modern Identity*, Cambridge:

التفسير المنتشرة، والمثال على ذلك الخاتمة التي وضعها غوستاف فون غرونباوم، التي، بحسب شكوكي، مازالت منتشرة على ألسن الكثيرين، وفيها جاء أن «الإسلام ... غير مهتم بإخراج أفضل ما في الإنسان من صفات وإمكانات، ولا يُفهم أن الإسلام قائم على فكرة تشكيل حضارة إنسانية نبيلة»⁽¹⁾.

دون شك، عندما يُدرك الإسلام ويُفهم وفقاً لمفهومَي الحلال والحرام، فإنه لا يمكن أن يكون مهتماً بإخراج أفضل ما في الإنسان من صفات وإمكانات، حيث كانت الظروف التاريخية للمسلمين (ومازالت) تركز على هذا الأمر، وذلك إلى الحد الذي دفعها إلى الانخراط في مثل تلك المهمة الاستكشافية بعيداً عن التصرف بمنطقتي إسلامي (حيث كانوا يعملون ويتصرفون بناءً على مسارات المعنى: سواء كانت علمانية أم غير إسلامية أم خلاف ذلك). ولكن كان لإقبال رأيي آخر:

هناك عوالم لم تُسبر أغوارها بعد،

فغير المرئي من الوجود ليس بالشاغر،

وكل عالم ينتظر منك سبر أغواره،

ينتظر منك أفكارك و أفعالك.

هذا مقصد ثورات النهار والليل،

التي قد تفضي بها نفسك إليك⁽²⁾.

Harvard University Press, 1989; and Udo Thel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press, 2011.

ولا شك في أن هذا الأمر يعزو إلى صعوبة قراءة المصادر التاريخية اللازمة لمثل هذه المهمة، وكذلك بسبب الفشل النسبي من جانب مؤرخي وعلماء الإسلام في وضع تصورٍ لدراسةٍ عن مجتمعات المسلمين من حيث تصنيف الذات، ومن ثم الاهتمام بمثل تلك الدراسة.

(1) Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, 230.

هناك رؤية أخرى مناقضة لتلك على ما بها من استثنائية تقول «إن مهمة المرء هي فهم غزارة وتنوع ودينامية وقوة وعمق وجمال التاريخ الإسلامي». انظر:

Smith, "Islamic History as a Concept," 13.

(2) Iqbāl, "Sāqināmah," in *Bāl- Jibrīl*, 133.

وبطرقٍ عدة، كان إقبال يؤكد مراراً وتكراراً على ضرورة تحديث الصيغة الشائعة للإسلام في الهند البريطانية، وهو الأمر نفسه الذي أعرب عنه الخواجة غلام فريد قبله بزمان، وهذا ما كتب فيه إقبال نفسه، وتغنى به الناس في أضرحة الأشراف من وادي الهند:

دع التقليد في الشعائر والتقاليد،

واعتنق التحقيق طريقاً يجعل منك فريداً!⁽¹⁾

لم يكن إقبال والخواجة غلام فريد إلا صوتين يرددان ما قاله الشاعر الفارسي، الذي انتشرت أعماله في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في شمالي الهند وأواسط آسيا، أبو المعاني ميرزا أبو القادر بديل الديلمي (1642-1720)؛ وهو الذي كانت غزلياته، وفقاً للشاعر الطاجيكي صدر الدين عيني، يُتغنى بها على ألسن فلاحي أواسط آسيا في مطلع القرن العشرين:

فهم الناس بعضاً من الصفات والأسماء،

بالوحدة والتعددية فهموا شيئاً من المجتمعات،

ولكنهما بليا وفنيا،

ومعاني أنا التي يجب أن تُفهم!⁽²⁾

ما الإسلام إذًا؟ تبقى المشكلة المفاهيمية التحليلية على ما هي عليه منذ بداية هذا الكتاب، الأمر الأهم والأبرز في الظاهرة التي بين أيدينا. كيف يثبت أحدهم ظاهرة تبدو منتشرة ومشتتة، معقدة ومتعددة الأشكال، كثيرة الأطوار ومتناقضة؟ في مطلع هذا الكتاب، وفي هذا الفصل، اقتبست قولاً نطق به ابن سينا قبل ألف عام:

إن التحليل تمييز بين شيئين يبدو وجودهما وصحتهما على نحو مزدوج، وهذا

(1) Khwājah Ghulām Farīd, *Divān*, 280.

(2) Abū-l-Ma‘ānī Mīrzā ‘Abd-ul-Qādir Bīdil, *Rubā‘īyyat*, Kabul: Dapōhinī Vizārat, 1342 sh [1963], 229; cited in Shamsur Rahman Faruqi, "A Stranger in the City: The Poetics of *Sabk-e Hindī*," *Annual of Urdu Studies* 19 (2004) 1–93, at 49.

وللتعرف إلى الانتشار التاريخي لبديل في أواسط آسيا، انظر:

Erkinov, "Manuscripts of the Works by Classical Persian Authors (Ḥāfi, Jāmī, Bīdil)," 225; and see the memoirs of Sadriddin Ayni, *The Sands of Oxus*, 176.

مبعث للتناقض في العقل، فإمّا أن ينظر إليهما بوصفهما مستقلين في صفاتهما وقدراتهما، وإما أن يشير وجود كليّ منهما إلى الآخر، حيث إنه عندما يتم النظر إلى أحدهما تنتقل إلى النظر في الآخر.

دعماً لفكرة نجاح تحليل الظاهرة المعقدة القائمة على «الأمر القائمة صحةً وسلامةً مع بعضها البعض»، يتحدث ابن سينا مقترحاً في تصوّره للإسلام، وتوجب عليّ اتباع رأيه، وأقول إنّنا غير قادرين على وضع تصور للتفاعل مع الإسلام، ومن ثم إنّنا غير قادرين على وضع تصور للإسلام نفسه. وربما في هذه الحالة يصبح من الواجب علينا فهم تصورنا للإسلام بحسب هذا التصور الموضوع أو لا، وذلك بدلاً من الخطأ في فهم العلاقات بين تلك الأمور في المزيج الاجتماعي الذي يشكل الإسلام، وبذلك نكون قادرين على تعريفهم بطريقةٍ تساعدنا في فهم الآخرين، وذلك، بطبيعة الحال، مثل فهمنا للأمر الذي يساعدنا في فهم الأمر الآخر من الناحيتين الإدراكية والمنطقية. قد تتناقض الأمور بعضها مع بعض، ولكنها تعرف بعضها بعضاً، فهوية الأمر ومعناه يُفهمنا من خلال دينامية علاقته بهوية ومعنى الآخر. وبمنطوقٍ آخر، إن تحليلنا لتناقضات الإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية ستكون سليمةً إذا كنا قادرين على التعرّف إلى الأمور الممتزجة بطريقةٍ تكون واضحة ومفهومة من الناحيتين. إنّ العلاقة القائمة على الإيحاء أو الإشارة هي علاقة معنى، أن تقول تحليلياً إن أمراً ما يشير إلى أمرٍ آخر لوضع اتصالٍ متجانس بين الأمر والآخر بحسب العلاقة الدينامية للمعنى. يتوجب علينا إذاً التعرّف إلى الدينامية التي تخرج تلك الأمور بعلاقةٍ مفهومة بينها وبين بعضها بعضاً. السبيل إلى وضع تصورٍ للإسلام هو التعرّف إلى آلية تفسير الأشياء على الرغم من اختلافها واستخدامها في الإشارة إلى عمليةٍ مشتركة وعلاقةٍ تشير إلى المعنى. دعونا نكمل على هذا النحو.

ينطلق إسلام الفرد من قوله الشهادة؛ أي أن يقول «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». تعبر الشهادة عن إيمان الفرد بتفاعله بالفعل التاريخي للوحي الإلهي لرسوله، محمد. حقيقة الوحي الإلهي لمحمد تعني أن التفاعل التاريخي للمسلمين بحقيقة الوحي تشكل بالضرورة تفاعلاً دينوياً بحقيقة العالم الآخر. هذه الظاهرة التاريخية للإسلام هي منتج متنوع لهذا التفاعل بين الإنسان والرب، ويقوم هذا التفاعل على فهم وتفسير وإدراك الإنسان بحياته الفردية أو الجماعية لمعنى حقيقة الوحي الإلهي؛ تفاعل كامن في سؤالٍ أساسي يشكل ظاهرة الوحي نفسها، وهو «ما هو الوحي؟» الظاهرة الإنسانية للإسلام هي الطيف الكامل للتفاعلات الفكرية

والمادية والروحانية والجسدية والخيالية والبدنية والاجتماعية والخطابية للمسلمين لإعطاء معنى لحياتهم في هذه الحياة من خلال الإشارة إلى الوحي الإلهي، الذي يختلف من علاقةٍ إلى أخرى، ويقوم على محدداتٍ عديدة وضعها المسلمون لفهم معنى الوحي الإلهي.

يجب عليّ إذاً أن أبدأ في الإجابة عن سؤال: «ما هو الإسلام؟» من خلال الإشارة إلى ما قد يبدو للوهلة الأولى مقترحاً عرضياً؛ وهو أننا نضع تصوراً للإسلام في المقام الأول من خلال التفاعل التأويلي؛ أي تفاعل الفاعل أو العامل بمصدر أو عنصر المعنى (المحتمل) بطريقةٍ تنتج المعنى للفاعل من خلال المصدر. إن تصور الإسلام بوصفه تفاعلاً وتأويلياً، بدلاً من أيٍّ من التصنيفات المجربة والمختبرة في المناقشة المذكورة في الجزء الثاني، يتمتع بأثرٍ تحليلي مباشرٍ ومهم من حيث التركيز على سمات تشكيل وتكوين الإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية. فالتأويل يجذب انتباهنا إلى الحقيقة والمعنى، ويأخذنا إلى تفاعلات وعمليات التفسير والفهم، إلى هوية مصادر المعنى المتفاعل معه، إلى طرق مستخدمة في عملية إدراك المعنى وصناعة المعنى⁽¹⁾. يجذب التفاعل اهتمامنا إلى حقيقة ودور العامل الإنساني في عملية فهم الحقيقة وصناعة المعنى. فكلمة «الاشترك/المشاركة» تعني أن ينخرط المرء أو يشرك ذاته في أو مع أمرٍ ما، وذلك يعني أنه يربط أو يلزم ذاته بأمرٍ ما أو تبعات أمرٍ ما⁽²⁾. التفاعل التأويلي إذاً أن يقحم المرء نفسه في عملية فهم الحقيقة وصناعة المعنى من مصدر يكون فيه التفاعل التأويلي استثماراً للذات في صناعة المعنى (في عملية فهم الحقيقة تتابعاً) وإقحام الذات أو مشاركة تلك الحقيقة والمعنى في صناعة الذات. يعني هذا أن يشارك المرء في هذا التفاعل التأويلي. ويعني أيضاً أن مفهوم التفاعل التأويلي يربط بين المصدر والوسيلة والحقيقة والمعنى والعوامل والذات والعملية.

السؤال الواضح والضروري والمهم، بطبيعة الحال، الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: ما أصل المعنى الذي من خلاله تتكون عملية التفاعل التأويلي للإسلام؟ إن البدء بالتعرف إلى المعنى، الذي من خلاله تتكون عملية التفاعل التأويلي للإسلام، ليس، كما يُشاع ويُعتقد، النص القرآني (ونص الحديث)، بمعنى أنّ الأمر ليس متوقفاً

(1) التأويل بطبيعة الحال هو نظرية في الفهم والممارسة والتفسير لإنتاج حقيقة ومعنى.

(2) عندما يقول المرء «سأشارك/ سأشترك» فإنه يعني «أعاهد، أو أضمن، أو ألتزم بالمشاركة أو الاشتراك أو الالتزام بنشاطٍ ما يكون الانسحاب منه أمراً صعباً». انظر:

على النص فحسب. فالتأويل القرآني (أو التفسير القرآني) ليس كالتأويل الإسلامي. بالتأكيد، تنتج ظاهرة الإسلام الإنسانية والتاريخية أساساً من فكرة الكشف أو التواصل أو الوحي. أقصد هنا الوحي أو الاتصال أو كشف الحقيقة من جانب الرب غير المرئي إلى الرسول البشري في هذا العالم، الذي يحمل اسم «محمد»⁽¹⁾. جاء الوحي النازل على محمد، الذي يسميه القرآن «تنزيل» أو «وحي»⁽²⁾ من العالم غير المرئي (عالم الغيب)⁽³⁾، والذي جاء منه نص القرآن⁽⁴⁾. وعلى الرغم من هذا، إن حقيقة الوحي الذي نزل على محمد، بالإضافة إلى منتج الوحي الذي نزل على محمد، لا يشتمل على ولا يتجانس مع ولا ينتج عن الفكرة الأساسية أو الظاهرة أو الحقيقة الخاصة بالوحي الذي نزل على محمد. تكمن فكرة الوحي في منطق كيان الوحي نفسه (التنزيل أو الوحي)، بمعنى أن فكرة الحقيقة الكونية للرب غير المرئي، الذي تُعرف حقيقته (نوعاً ما) وتُدرك من خلال كل ما هو مرئي. يتطلب نصّ الوحي فكرة حقيقة الأمر غير المرئي أو الحقيقة الكامنة خلف نصّ الوحي في كل ما هو مرئي وفي كل فعل ونص وحقيقة الوحي. تأتي حقيقة غير المرئي أسبق وأكبر من المنتج النصي للوحي، وهو مصدر الوحي ذاته. يمثل فعل ونص الوحي المحمدي مثلاً تاريخياً واحداً وتمثيلاً

(1) أستخدم كلمة «الوحي» في هذا الصدد من حيث معناها المباشر في المعجم، وهو: «1. كشف أو إيصال المعرفة من طرف إلهي أو فوق طبيعي، أو كشف شيء عبر وسيلة إلهية أو فوق طبيعية. 2. كشف كبير لشيء ما لم يكن معروفاً من قبل أو مفهوماً». انظر:

New Shorter Oxford English Dictionary, 2579.

(2) كلمتا «تنزيل» و«وحي» مفهومان أساسيان يستخدمهما القرآن للإشارة إلى فعل الوحي (كما يستخدم مفاهيم أخرى مثل «إلقاء» أو «إنباء»). للتعرف إلى هذين المفهومين الأساسيين. انظر:

Daniel Madigan, "Revelation and Inspiration," in Jane Dammen McAuliffe (editor), *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden: E. J. Brill, 2006, 4:354–357.

(3) أشار القرآن أكثر من مرة إلى (أنباء الغيب نوحيه إليك). انظر: القرآن: 3: 44 سورة آل عمران، 11: 48 سورة هود، و12: 108، سورة يوسف.

(4) سلط ماوريس غودفروي ديمومبنس الضوء على استخدام القرآن لكلمة «الغيب» بأسلوب جميل جداً فقال: «الغيب في القرآن أحياناً يكون الوحي، وأحياناً غير المعروف، وأحياناً كليهما». انظر:

Maurice Gaudefroy-Demombynes, "Le sens du substantif *ḡayb* dans le Coran," in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus: Institut Français de Damas, 1957, 2:245–250, at 250.

لهذا البعد الأكبر والأسبق لحقيقة الوحي، التي سأطلق عليها هنا اسم «ما هو سابق على نص الوحي».

يُقصد بما هو سابق على نص الوحي أن هناك حقائق سبقت النص على المستوى الوجودي والأخلاقي، وعلى أساسها كانت حقيقة النص مشروطة (أي أنها سبقت النص بصورة وجودية وأخلاقية، ولا يجب أن يُفهم الأمر بصورة خاطئة فليس المقصود بالأسبقية هنا الأسبقية التاريخية فحسب، بل يُقصد في هذا السبيل عالم الغيب المستمر دائماً والسابق للحقيقة العليا)⁽¹⁾. إن حقيقة نص الوحي ما هي إلا ناتج الوحي ذاته، وبهذا العقل هي تعبيرٌ عن ما هو سابق على النص في هذا العالم الملموس. يعني ذلك أن النص القرآني/ نص الوحي صحيح، ولكنّه لا يشتمل على الحقيقة السابقة على الوحي غير المرئية التي يقبلها المسلمون. وبطبيعة الحال، إن القرآن لا يدعي امتلاكه الحقيقة غير المرئية بأكملها في العالم المرئي، فيقول القرآن على سبيل المثال: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾⁽²⁾.

طالما كان الخلاف التاريخي بين المسلمين، وما زال، حول سؤال ما إذا كان من الممكن فهم ما هو سابق على النص، وإلى أيّ درجة، وبأيّ آلية. وهو التفاعل التأويلي الوحيد الناتج عن حقيقة الوحي من خلال التفاعل التأويلي مع النص. أو ما إذا كان التفاعل التأويلي مع النص يأتي عبر تفاعل تأويلي آخر أكبر مع ما يسبق النص، أو ما إذا كان من الممكن أن يكون هناك تفاعل تأويلي مباشر مع ما يسبق دون المرور بالنص نفسه. بمنطوقٍ آخر، هل يمكن فهم حقيقة ما يسبق النص دون المرور بالنص نفسه، أو من خلال النص، أو في النص فقط؟ طالما أجاب المسلمون عن هذا السؤال على مر التاريخ بصورٍ مختلفة، فقد أكد البعض على حقيقة ما يسبق النص التي يمكن فهمها ومعرفتها مروراً بالنص، والبعض الآخر يقول إنّ ما يسبق النصّ يمكن فهمه ومعرفته دون المرور بالنص. اشتملت الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام، بمعنى آخر، على هذه الأفكار التأويلية كافةً. هذه الحقيقة التاريخية لتفاعل المسلمين بسؤال: «ما هو الوحي؟» مرتبطة جداً بالعلاقة التكوينية لما يسبق النص والنص نفسه، ويمكن تفسيرها من خلال تحليلٍ تخطيطي موجز

(1) ولا أشير هنا باستخدام مصطلح «ما هو سابق على نص الوحي» إلى «اللوح المحفوظ» الذي أشار إليه القرآن وقال فيه إنه «قرآن مجيد في لوح محفوظ»؛ أي أنّ القرآن منقوش عليه.

انظر: القرآن، 85: 21-22، سورة البروج.

(2) القرآن، 51: 20-21، سورة الذاريات.

لتفاعلات المسلمين بالقرآن نفسه، بمعنى تفاعلات المسلمين بنص الوحي الذي نزل على محمد.

شاهدنا، على سبيل المثال، في الفصل الأول كيف يُخضع مشروع الفلاسفة المسلمين القرآن لأولية كلية أعلى وأسبق للعقل. بالنسبة إلى الفلاسفة، إن خلق الله وعالمه تعبير عن إعمال عقل الله، فإذا كان عقل الله هو الذي يتجلى عبر عوالم الفلاسفة، فيجوز لأحدهم القول بأنّ الفلاسفة مقتنعون بأن العقل هو بنية العالم بطبيعة الحال، وحقيقة أنّ العالم تعبير عن العقل هي ما تجعل حقيقة العالم مفهومة من خلال التفكير. وإذا أعدنا تفسير هذا الأمر من خلال العقل، الذي أشرت إليه، يمكننا حينها القول بأنه بالنسبة إلى الفلاسفة يتحرك العقل عبر ما يسبق النص خلف النص نفسه. وبطبيعة الحال، إن العقل، بكل الأغراض العملية والمفهومة والمُدرّكة، هو ما يسبق النص الذي يخرج النص من عباءته، وينتهي إليه من حيث معانيه. ومن ثم، بالنسبة إلى الفلاسفة، إن معنى النص قائم تماماً على معنى أكبر وأسبق لما يسبق النص، يُفهم من خلال العقل. فالعقل، بمعنى آخر، هو الوحي⁽¹⁾. إذًا، التفاعل التأويلي للفلاسفة، من الوهلة الأولى، ليس تفاعلاً بنص الوحي (القرآن) مع العقل. وقد عبّر جيداً عن هذا الأمر مؤلف القرن الثاني عشر، حامد الدين عمر البلخي (المتوفى سنة 1164)، في تقديمه لمناظرة بين أحد المدافعين عن مدارك المعرفة بالعقل ومدارك المعرفة بالنقل، فيقول: «إن معرفة وتعلم ودراية الذات بالمقدس أمر ممكن فقط من خلال التدبر والنظر العقليين»⁽²⁾، وهي أيضاً:

(1) في مقولة موحية «توحي باستعادة مفهومي الوحي والعقل، اللذين دون تقابلهما حتى، يمكنهما الدخول في حوارٍ حيّ وإنتاج فهم للإيمان». يقول بول ريكور إن «الوحي حديث خلف حديث الرسول». ويقول أيضاً: «هو بعد آخر للوحي المعتاد»، ويقصد «الوحي بوصفه حكمة». ويضيف: «تختلف فكرة الوحي عن فكرة وضع أحدهم خطاباً لآخر، وخصوصاً عندما تنتقل من النبوة إلى الحكمة. يستند النبي على وحي إلهي ضمناً لما يقوله. العاقل لا يقول إن هذا الخطاب يعود إلى آخر. ولكنّه لا يعلم أن الحكمة تسبقه، والألفة مع الحكمة لا تختلف كثيراً عن الألفة مع الله. وبناءً على هذا، فإنّ الحكمة قرينة النبوة. تشير موضوعية الحكمة إلى الشيء نفسه كما في شخصنة الوحي النبوي». انظر:

Paul Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," *Harvard Theological Review* 70 (1977) 1–35, at 1, 4 and 13.

(2) هذه إشارة قرآنية من الآية ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت﴾. انظر: القرآن، 88: 17-20، سورة الفاشية.

«معيار الصدق وميزان العدل وأسطرلاب المعرفة»⁽¹⁾.

كما أشار فضل الرحمن إلى «التوازي (أو حتى التطابق)» بين الوحي القرآني والوحي الكوني قد أشير إليه على يد العديد من مسلمي العصور الوسطى الذين أشاروا إلى فقراتٍ عديدة تطابق فيها الوحي القرآني وخلق الطبيعة⁽²⁾. وعليه، فإن كونية الخلق الربّاني العقلاني، بصوره الظاهرية المتعددة بلا نهاية، تُعدّ تنفيذاً لحقيقة/ عقل ما هو سابق على الوحي⁽³⁾. إن حقيقة أن الكون تعبير عن حقيقة/ عقل ما هو سابق على النص تعني أن تلك الحقيقة يمكن فهمها من خلال الكون عبر العقل، وعلى الرغم من ذلك، إن تعددية وتعدد أبعاد الكون تفصح عن صعوبة هذه المهمة. النص تعبير محدود أكثر لحقيقة/ عقل الوحي في هيئة خطابٍ محدودٍ أكثر، وتلك الهيئة المحدودة للنص تجعل الحقيقة سهلة الفهم، ولكن هذا يعني أيضاً أنها قادرة على أن تشتمل على حقيقة أقل، من حيث الكم والكيف. يُعرف عن الفلاسفة ثقافتهم وتدريبهم والتزامهم بمعالم الحقيقة السابقة على النص، وتلك الممارسة التي تتم من خلال المعالم (ومنها القرآن بوصفه نظام قياس عقلانياً) طريقة

(1) Naṣr-Allāh Pūrjavādī, *Zabān-i ḥāl dar 'irfān va adabiyāt-i pārsī*, Tehran: Intishārāt-I Hirmiz, 1385 sh [2006], 635.

جذبت سونجا برينتيس الاهتمام نحو تلك الدراسة، انظر:

Sonja Brentjes, "The Interplay of Science, Art and Literature in Islamic Societies before 1700," in Amiya Dev (editor), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. Volume XV, Part 3. Science, Literature and Aesthetics*, New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2009, 454–484, at 476.

(2) Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qu'ān*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, 71.

(3) في هذه الدراسة الكلاسيكية، التي تحمل عنوان (الوحي والعقل في الإسلام) لأثر ج. آبري، يقول مؤلفها «إن علماء الدين المسيحي، قبيل الحرب العالمية الثانية، كانوا يميلون لاستبدال المعرفة الكونية القديمة بمعرفةٍ جديدة بين الوحي العام والخاص». وأضاف: «تبدو هذه الفكرة أقل من مجرد إعادة تشكيل للمبدأ المقبول لعدة قرون. وحتى الآن يُفهم الإسلام ويُدرك فقط من خلال الإشارة المباشرة إلى القرآن. إن فكرة أن الجنة توحى بعظمة الله، وأن النار توحى بغضبه فكرة متكررة كثيراً. تعاليم القرآن المتكررة في مظهرين مهمين – قدرة الله المتأصلة في خلقه ومشينة الله المتكشفة لرسله – تفتح الباب لمناقشة عقلانية للحقائق الدينية قبل صعود الجدل الديني». انظر:

Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, 12, 14.

يفهم الفلاسفة بها الحقيقة أو العقل (ولكن ليس العقل الإلهي بطبيعة الحال)، ومن ثم فإنّ العقل طريق لمعرفة الفيلسوف. فمن خلال العقل، ينتج الفلاسفة الحقيقة مباشرةً من قلب ما هو سابق على النص بدلاً من النص ذاته (القرآن)، ولذا لا يكون تأمل الأخير ضرورياً (أو حتى نافعاً بالضرورة) بالنسبة إليهم من أجل الوصول إلى الحقيقة الإلهية وفهمها (على الرغم من أنه ضروري لمن هم ليسوا بفلاسفة في غالب الأحوال). وبناءً على هذا التأسيس الكوني للوحي؛ حيث يكون النص تعبيراً أقل عما يسبق النص، فإنّ ما يمكن التوصل إليه من حقائق سابقة على النص هي نفسها حقائق نص الوحي، ولكنهم مختلفون من حيث القيمة، أي أنّ حقيقة ما يسبق النص وحقيقة النص معياران مختلفان للحقيقة نفسها⁽¹⁾. ومن ثم، وهذا ضروري جداً، على الرغم من أن تصورات الحقيقة بشأن ما هو سابق على النص والنص قد تختلف في شكلها إلى درجة التناقض الواضح، لا يوجد اختلاف جوهري أو انفصال دلالي بين حقائقهما، وهما متصلان من خلال بنية تسلسلية للعقل الرباني، وكلاهما جزء من العقل وبنية الوحي وحقيقة معانيه. ومن ثم، كلاهما جزء من الإسلام، كلاهما إسلامي.

بالمثل، كما رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب، إن المشروع الصوفي مرتبط أساساً بفهم الحقيقة السابقة خلف حقيقة النص ذاته، على عكس الفلاسفة المهتمين بما هو سابق على النص، وتكون وسيلة معرفتهم للحقيقة هي العقل، فإنّ وسيلة المتصوّفة هي الوجود ذاته. بالنسبة إلى الصوفيين، إن الوجود الإلهي هو الذي يتحرك عبر الكون، حقيقة أن الكون تعبير عن الوجود الإلهي لما هو سابق على النص تعني أن حقيقة ما هو سابق على النص يمكن فهمها، ومن خلال الكون بوساطة معرفة الكون ذاته، وهي عملية التقارب التجريبي للفرد من خلال وجوده المحدود إلى الكون غير المحدود (ما هو سابق على النص). هذه تجربة كلية تشمل الجسم والعقل والروح، وتتطلب تدريباً وتنظيماً للجسم والعقل والروح من خلال التدريب الجسماني والتصور العقلي والتأمل التفكيري، كل ذلك من أجل شحذ الصوفيين للوجود في عالم يفهمون من خلاله حقيقة الكون غير المرئية بطريقة في النهاية ستنقلهم من عوالم مرئية إلى وجود إلهي غير مرئي. وعندما يحدث ذلك

(1) المعيار ... كل متغيرين أو أكثر لعنصر كيميائي بعينه يتمتعان/ يتمتعون بعدد مختلف من النيوترونات في النواة، ومن ثم إن هناك تكتلات ذرية نسبية وخصائص نووية مختلفة». انظر:

New Shorter Oxford English Dictionary, 1427.

بطريقة صحيحة، فإن الوجود يكون وحيًا. إن الشكل الأساسي للمعرفة، بالنسبة إلى الصوفيين، هو الكشف أو الوحي، الفهم الشخصي المباشر، أو الفهم التجريبي للفرد الصوفي لحقيقة ومعنى غير المرئي⁽¹⁾. بينما التجربة الأساسية للمعرفة هي التجربة الشخصية غير الموضوعية، تبقى وسيلة تطوير المرء لقدرته على الفهم الاجتماعية موضوعية. ومن ثم، إن الصوفية لا تُفهم بالتقسيم، بمعنى أنه ليس كل شيء تسمه لمسة من الغموض يُعد صوفياً، بل الصوفية تجربة شخصية صارت ممكنة وذات معنى بالانغماس في التجربة الكلية لمجتمع الصوفيين. إن وسيلة ووسط انتقال الصوفية إلى تجربة وحي غير المرئي تقوم على أساس اجتماعي ومهارة فردية، وهي وسيلة لتجربة الإلهامية لحقيقة كانت تقبع خلف المادة والنص ذاته⁽²⁾. بالنسبة إلى الصوفيين، الرسول أو النبي، فوق كل شيء، رجل صوفي يلمس بخياله وحده مباشرة حقيقة ما خلف الحقيقة. إنه، كالصوفيين، يسعى نحو تعليم ما هم دونه في الحقيقة عن الحقيقة بدرجات يفهم من خلالها من هم دونه الحقيقة ذاتها. يدرك النبي أو الرسول أن الحقيقة الكامنة في ما وراء الحقيقة تُعدّ وسيطاً لنص الوحي؛ أي تمثيل للحقيقة الواقفة على طبيعة حصرها في إمكانات محدودة للغة الإنسانية. ومن ثم، فإن تفسير الصوفيين للقرآن يعتمد على لغة النص القرآني كإشارات أو تلميحات للحقيقة العليا غير المرئية (حيث يعتمد مستوى المعنى على تفسير غير صوفي للقرآن يُدعى «عبارات» أو «تعبيرات» بمعنى «عبارات النص»)⁽³⁾. التفاعل

(1) كلمة «كشف» تعني حرفياً: «إزاحة الغطاء عن شيء ما»، وتعني أيضاً «تعربة» بمعنى «تعربة شيء ما»، وهما لفظتان تشيران أساساً إلى الوجود الإلهي. انظر:

Cyrus Ali Zargar, "Kašfo Šohud," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 15:668–673, at 668.

(2) Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'Ālam al-mithāl," in G. E. von Grunebaum and Roger Caillois (editors), *The Dream and Human Societies*, Berkeley: University of California Press, 1966, 409–419.

(3) قد يكون من المفيد في هذا السياق أن نعيد مقدمة التفسير القرآني لروزبهان بقلي، الفصل الأول، حيث جاء فيها: «لقد منح الله القرآن لأيدي الناس الأخيار من بين العلماء والفلاسفة، حتى يفهموا ويدرسوا تعاليمه وحدوده وأنماطه وقوانينه. ثم صنع أسراراً غير مرئية للخطاب، وعلامات خفية لا يدركها غير من اختارهم، وأظهر نفسه لهم بكلامه لقلوبهم وأرواحهم وعقولهم وذواتهم، بالوحي والرؤية الواضحة والإيضاح. علمهم علوم حقيقته، وطهرهم من

التأويلي للصوفية مع نص الوحي يعمل بوصفه نوعاً من طقوس الفهم، حيث يكون الهدف المعرفي هو نقل حقيقة النص، الشريعة، والحفاظ على التفاعل التفسيري بحقيقة ما هو سابق على النص⁽¹⁾. الطريق الصوفي هرم معرفي درجاته المتتابعة مقامات عالية تساعد الصوفي في رحلته إلى حقيقة ما وراء الحقيقة التي لا يدركها إلا القليل بالتجربة الشخصية وبالذات. ولكونه صوفياً، قال روزبهان بقلي في سيرته الذاتية عن بلوغ حقيقة كل ما لا يقع في مجال المشاهدة:

فهمت الحقيقة ... فقد وثقت نفسي العالية بشيءٍ من الجمال أيقظ الإعجاب بعشاقه... فمسح على صدري بظهوره لأفهم سر معشوقي⁽²⁾.

غرقت في العشق الصافي والجمال. وفجأة، تجلّى لي ربيع الوجود... كنوز وعلامات الغيب على عتبات كل ما كان خفياً (الغيبيات) وفهمت السر⁽³⁾.

كما هو واضح في شهادة روزبهان الموضحة، إن المعرفة التجريبية الصوفية للحقيقة شخصية وداخلية جداً ولا يجربها إلا صاحب الذات غير الموضوعية، وفيها يجد التفاعل التأويلي بحقيقة الغيب.

إنه العقل التكويني لادعاء الخطاب وممارسة الصوفية عبر حقيقة ما هو سابق على النص (مع جاذبية الخطاب الاجتماعية على كل مستويات المجتمع)، التي تعلي من التوتر الاجتماعي تاريخياً بين خطاب وممارسات الصوفية وخطاب وممارسات

شروع أفكارهم بنور جماله، وطهر عقولهم بعظمته، وألبسهم علامات فهم كلامه وأسراره الكامنة في كتابه، وبالإشارات الرقراقة. ثم علمهم معاني أخفاها في القرآن ليعلموا عن خلقه من خلاله. ورسم في أعينهم ضوء فهم كيانه، وفهموا من خلاله قواعد الحكم والمعرفة والوحي، ومعها معاني فهم الفهم وسر السر، وأسرار القرآن، كل ذلك بالإشارة الوحي لحقيقة الكون ليفهمها كل عاشقٍ للحقيقة وكل قريبٍ منه.

(1) انظر الاقتباس من المثنوي لجلال الدين الرومي في الفصل الأول.

(2) Abū Muḥammad Rūzbihān b. Abī Naṣr al-Baqlī, *Kitāb kashf al-asrār* (edited by Firoozeh Papan-Matin in collaboration with Michael Fishbein), in Firoozeh Papan-Matin, *The Unveiling of Secrets, Kashf al-Asrār, The Visionary Biography of Rūzbihān al-Baqlī*, Leiden: E. J. Brill, 2006, 42 (compare the translation of Carl W. Ernst: Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master* [translated by Carl W. Ernst], Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997, 55).

(3) Papan-Matin, *The Unveiling of Secrets*, 22.

الشريعة الإسلامية. تمييزاً للفلاسفة والصوفيين، فإن التفاعل التأويلي للمشروع الخطابى للفقه الإسلامى يُعد كلياً تفاعلاً تأويلياً مع النص⁽¹⁾. ولا يعنى هذا أن خطاب الفقه لا يقبل الحقيقة التكوينية لبنية الوحي، بل يقبلها بالكامل. فقد أشار إبراهيم موسى قائلاً:

هنالك كونٌ كامنٌ في الثيولوجيا الإسلامية أو أصول الفقه. هذه السردية الكونية تمكننا من إزالة الهوة الخطابية بين العوالم التجريبية والعوالم المتعالية. إن القانون مرتبط بالآفكار الكونية، وجزء من الفقه الإسلامى مرتبط بالفكرة نفسها قبل خلق العالم... هناك فرصة لتجاهل ازدواجية التجربة والتعالى فى الكون الإسلامى الفقهى. أما بالنسبة إلى الفقهاء فى العصور القديمة والوسطى، فإن كلمة «حكم» كانت تعبر عن مزيج من الأبعاد الزمنية والمكانية⁽²⁾.

وعلى الرغم من ذلك، إن خطاب الفقه الإسلامى يحمل خيارين؛ فإما القول بأن الحقيقة لا يمكن قبولها مباشرةً مما هو سابق على النص (بل بالأنبياء من خلال نص الوحي الإلهى، بما فى ذلك النص الذى نزل على محمد)، أو القول بأن تلك الحقيقة يمكن فهمها مباشرةً مما يسبق النص، هذا لأنها غير ذات قيمة أو معنى بخلاف كل ما هو شخصى، وغير موضوعى، وخاص. وعندما سعى علماء الفقه الإسلامى لفهم النص من أجل التعرف إلى المبادئ الكامنة (الأصول) أو القيم (الأحكام) أو الأسباب (العلل)، فإنهم يقومون بذلك من خلال مقالات النص، من خلال طريقة فقهية، وهى أساساً طريقة نصية، وبذلك يسعون من أجل تبرير الأصول بتلك الطرق نفسها كتلك التى عبر عنها النص، وذلك من خلال فهم ما هو سابق نصاً. ومن ثم، يكمل المشروع الإسلامى الفقهى وصولاً إلى أبعد حد ممكن، يكمل على فرضية ضرورة الكفاية بالنسبة إلى البشر من حيث الاتصال لفهم النص، ومن ثم فإنهم لا يسعون فى المقام الأول إلى الاشتراك مباشرةً مع حقيقة ما هو سابق على النص. وبدلاً من ذلك، إن المشروع يسعى ويتعامل مع الحقائق المقتبسة من العوالم غير المرئية، هذا لأن ما يسبق النص يُعد أنسب للنص من أجل إصدار تطبيق عملي عام فى العالم المرئى. إن حقيقة أن علماء الفقه، على عكس الفلاسفة، لا يسعون إلى الانخراط

(1) الميل لتعريف التأويل الإسلامى من خلال التأويل القانونى (الشريعة) نوقش فى معالجتنا لدافيد ر. فيشانوف وأرماندو سلقادور فى الفصل الثانى.

(2) Ebrahim Moosa, "Allegory of the Rule (*Hukm*): Law as Simulacrum in Islam?" *History of Religions* 38 (1998) 1–24, at 2, 7, and 16.

مباشرةً في حقيقة ما هو سابق على النص، تعني أنه بينما يستخدم العلماء -بكثرة- العقل في عملية التعرف إلى الفقه الإسلامي، فإنهم يقومون بذلك من خلال افتراضات تعيق استخدامهم للعقل من حيث علاقته بالنص⁽¹⁾. ومن ثم، بينما يستخدم الفقهاء والفلاسفة العقل بالطريقة نفسها أداةً، فإن الفقهاء والفلاسفة لا يستخدمون العقل بالطريقة نفسها كالعلوم. ومن ثم، من الخطأ تماماً أن نقول: «إن الفقهاء يفهمون كما يفهم الفلاسفة». وعليه، إن الحقيقة أساساً نقول: «إن الفقهاء يفهمون بطريقةٍ مختلفةٍ عن الفلاسفة»، ونحن نسمي ذلك العقل الأولي، والآخر نسميه العقل النصي؛ ذلك لأن الفقهاء يفهمون العقل على عكس ما يفعل الفلاسفة، إن العمل العقلاني للفلسفة قائم على ما يسبق النص، بينما على الناحية الأخرى يكون قائماً على النص.

أما علم الكلام، فيسكن في مكانٍ وسيط؛ لأن ممارسيه يسعون للحقيقة (عن الله والغيب)، ولكن من خلال العقل⁽²⁾، يبحثون عن التفاعل التأويلي بالنص؛ إنها تلك المهمة التي تعطي أهمية تاريخية للتأويل الخاص بالكلام، أقصد أنه عندما تقرأ الخطابات الدينية للنص والقرآن حرفياً، فإنك تفعل ذلك بطريقة محدودة بظاهر اللغة النصية، وعندما تفعل ذلك يكون الفهم مجازياً؛ أي أن النص يتم تشكيله من جديد بحسب المعنى الخفي وراء النص. هذه الأزمة مبسطة في المثال الأساسي على مسألة السماء الإلهية المذكورة في القرآن؛ حيث يرى الله، وله وجه، وله يد، ويجلس على العرش، ويخاطبنا باللغة التي يتحدث بها مجموعة معينة من البشر، وهنا تكمن مشكلة كيفية الربط بين تلك الخطابات ومقولة الله نفسه عن فرديته عندما قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽³⁾. يقبل خطاب علم الكلام أن تلك الخطابات النصية عن الله

(1) أشار لين غودمان إلى الأفكار المختلفة لما يشكل المنطق قائلاً: «كل تلك الأنظمة تؤكد فهمها المميز للمنطق والعقل. المنطق في الإسلام، كما في الفقه في كل مكان، يعني التفاعل بما سبق، وفي علم الكلام يعني التداخل الخطابي والافتراضي بحثاً عن فهمٍ مشترك. وفي الفلسفة يعني شيئاً أكثر عقلانية وخطابية. ولكن في الأدب يعني حكماً سليماً وامتحاناً للخبرة من حيث التاريخ والتعلم والحكمة التي ورثها الإسلام ممن سبقوه ووضعها في شكلٍ جديد. وفي الصوفية، يذهب المنطق إلى أبعد من ذلك ليكون في أكثر صورته التقية، التي تساعد في تشكيل أبعاد الثقافة». انظر:

Goodman, *Islamic Humanism*, 87.

(2) كما سنرى في نقاشنا لمفهوم المصلحة في الفصل السادس، كمسألة عملية يقوم بعض الفقهاء بالتفاعل مع ما هو سابق على النص عندما يكون التفاعل بالنص لا يؤدي ثماره.

(3) القرآن، 42: 11، سورة الشورى.

غير المرئي مقالات نصية محدودة بتعابير الحقيقة المحدودة هي الأخرى، وهناك إصرار على أننا لا نعرف أي شيء بخلاف ما نعرفه أو ما تُرجم إلينا من نصوص. هذا هو المبدأ الشهير لعلم الكلام من حيث قبول الخطابات النصية عن النص بالكيف دون التطرق لأيّ سؤال عن أي كيفية⁽¹⁾. وهذا بالضبط ما أطلق عليه «الفهم دون السؤال عما هو سابق على النص»⁽²⁾.

الحقيقة المؤكدة بالنسبة إلينا أن الوحي الذي نزل على النبي محمد كان، بوصفه حقيقة إنسانية وتاريخية، مفهوماً ومُدرَكًا بالنسبة إلى المسلمين، ليس كمنتج (نص) ولكن كعقل للنص (ما يسبقه)، ولذا فإن الوحي يُفهم في هذه الحالة كظاهرة حوّلت الكون بأسره (بما في ذلك الكون خلف النص) إلى مصدرٍ للحقيقة الموحاة. وعلى هذا المنوال، إن الإسلام، بوصفه ظاهرة إنسانية وتاريخية، ليس إلا تفاعلاً تأويلياً مع الوحي في كل أبعاده ومناطقه، بمعنى أن التفاعل التأويلي بظاهرة الوحي يشتمل على الوحي وما ينتج عنه، بمعنى أيضاً التفاعل التأويلي مع الوحي بوصفه نصاً، ومع ما يسبقه. يحدث هذا التفاعل التأويلي من خلال طيفٍ من الوسائل، وينتج عنه طيف كبير من المعاني. إن الإسلام عالم كامل مكون من تلك الوسائل، وكل تلك الوسائل مشمولة في وسائله ومعانيه.

على الرغم من ذلك، هناك بعد آخر للتفاعل التأويلي بالوحي. لا يحدث التفاعل التأويلي، بطبيعة الحال، في الفراغ؛ بل أي تفاعل تأويلي مع الوحي هو فعل يحدث في

(1) Binyamin Abrahamov, "The *bi-lā kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology," *Arabica* 42 (1995) 365–379.

(2) اقترح بول ريكور أن «آخر ما يفهم في النص نوع العالم المقصود من خلف النص كإشارة، قضية النص هي العالم الذي يكتنفه. إذا طبقنا واقتبسنا من النظرية الخطابية ما معناه إرجاع الإشارة إلى نصها، يمكننا القول إن مجموعة من المسلمين أصبحوا قادرين على فهم حقيقة الوحي وفقاً لما هو سابق على النص. بمنطوقٍ آخر، إن الفلسفة والصوفية والفقهاء وغيرها تحول ما هو سابق إلى نص مختلف عن النص الآخر، ومن ثم يتم الكشف عن عالمٍ جديد لم يكن له وجود من قبل. انظر:

Michael Silverstein and Greg Urban, "The Natural History of Discourse," in Michael Silverstein and Greg Urban (editors), *Natural Histories of Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, 1–17, 4.

سياقٍ تاريخي. وبطبيعة الحال، أيّ سياقٍ تاريخي للتفاعل التأويلي يشتمل على عناصر سبقته. في مجتمعات المسلمين ذات العمر التاريخي الطويل، يكون السياق الذي وقع فيه التفاعل التأويلي ناتجاً من تفاعلات تأويلية سابقة بالوحي. بمنطوقٍ آخر، تحدث تلك التفاعلات التأويلية في سياقٍ تكون العناصر فيه ذات معنى من منطلقٍ إسلامي، وتكون تلك سياقات مفهومة على أنها إسلامية. في المفاهيم التاريخية التي يدخلها الإسلام ويطورها في مجتمعات المسلمين التي لم تتعرض لها من قبل (سواء بالفتح في القرن السابع أم بالهجرة في القرن العشرين)، يشتمل حينها السياق على عدد كبير من العناصر التي لم تنتج من قبل من أي تفاعل تأويلي، ولذا إن هناك عدداً كبيراً من العناصر التي لم يكن لها معنى من منطلقٍ إسلامي.

وجب في هذا الصدد أن أميز بين السياق وما أود أن أطلق عليه «سياق الوحي». بالنسبة إلى إن سياق الوحي هو كيان المعنى وناتج التفاعل التأويلي السابق مع الوحي. سياق الوحي، بمنطوقٍ آخر، هو المجال أو المفردات الكاملة لمعاني الوحي التي أنتجت في التفاعل التأويلي الإنساني والتاريخي بالوحي، والتي تم تقديمها بعدها بوصفها ديناً يدعى الإسلام.

وبما أن المعنى يصدر بوساطة تفاعل تأويلي مع الوحي، فإن السياق يشتمل على موسوعة المعارف والتفسيرات والهويات والأشخاص والأماكن وكيانات السلطة والنصوص والتناسخ والدوافع والرموز والقيم والقضايا ذات المعنى والإجابات ذات المغزى والاتفاقات والاختلافات والمشاعر والآثار والجماليات والخطابات والأفعال والذوات وكل أمور البحث عن الحقيقة وعناصر البحث الوجودي وصناعة المعنى من منطلقٍ إسلامي يؤدي فيه المسلمون دور المسلمين الذين فهموه، والذي يقوم فيه المسلمون أنفسهم بعملية التفاعل التأويلي مع الوحي. إن السياق، بطبيعة الحال، لا يأخذ شكل الخطاب النصي، ولكنه يشتمل على العديد من الممارسات الفردية والجماعية (التجريبية منها والشعائرية) التي تشكل الفعل وتصنع المعنى للفاعل من منطلقٍ إسلامي، مثل الصوم وزيارة القبور والذكر والسمع والاعتكاف والزكاة والاحتفال بأيام العيد والحج والعمرة واحتفالات الزواج والختان والعقيقة وقراءة القرآن والشعائر الجنائزية ونحر الأضاحي وإلقاء التحية وحسن الضيافة والصدق والمعاهدة والألفة وغيرها. من الواضح أنها تشتمل على خطاب كل مسلم فاعل وصانع للمعنى في هذا الكتاب، خطابات ابن سينا، والسهوردي، وابن عربي، وحافظ، والرومي، والجامي، وغالب، وأمير خسرو، ونظام الدين، وأبي زيد البلخي،

وصديقي بيج أفشار، وحاجي خليفة، والبخاري، والنووي، والذهبي، وابن الجوزي، وابن عبد الوهاب، وسيد أبو الأعلى المودودي، وغيرهم، بكل اختلافاتهم وتناقضاتهم. وربما يقول أحدهم إن السياق يشتمل على أعمال إنسانية وتاريخية والوحي، بما في ذلك الإسلام برمته.

السياق إذاً كم الوسائل والمعاني المتراكمة في الإسلام، التي أنتجت عبر التاريخ، وسُجلت فور ظهورها، إنه المفردات الكاملة للإسلام في أي وقتٍ كان. عندما يسعى المسلم لصناعة معنى من منطلقٍ إسلامي، فإنه يفعل ذلك من خلال التفاعل واستخدام سبل التفاعل الحالية، بمعنى التفاعل واستخدام مفردات الإسلام. تشير وتعني صنع مفردات الإسلام إلى معاني التفاعلات التأويلية السابقة، معاني تكونت في الوحدات السياقية لهذا الكيان الراهن من المفردات. ومن ثمّ، فإنه في مكانٍ وزمانٍ ما، يجب التعبير عن المنطوق بمفردات السياق طالما عدّ إسلامياً. يدعم السياق المعنى وسبل الإسلام من خلال التفاعل والاعتراف به ليكون في النهاية إسلامياً.

قد يجدي نفعاً التفكير في السياق من حيث بيئة المعنى، وهي بيئة تشكلت من التفاعل التأويلي للإسلام، كما أشار هنري ليفبيري إلى مدينة النهضة قائلاً: «كل مبنى وكل إضافة وكل ابتكار شكّل الكل، وكل عنصر أثر بشكل كبير عن الهيكل ككل»⁽¹⁾. السياق هو المدينة الإسلامية العتيقة لقرونٍ مضت، مدينة عظيمة كبيرة بها عديد هائل من المباني المشيدة لأغراضٍ مختلفة لمعيشة المسلمين، بُنيت بأشكالٍ مختلفة وبمواد مختلفة، وبأوضاعٍ مختلفة، ولأغراضٍ مختلفة، وبها أيضاً ميادين وحوارٍ يسكنها بشرٌ متباينون يفعلون أموراً مختلفة، وكلهم عناصرٌ ضرورية في جزءٍ مما يشكل الكل بالنسبة إلى مواطنيها، كلهم يعيش في البيئة نفسها والنظام البيئي نفسه للمعيشة والتعارف. المواطن هو الشخص الذي يعيش في مدينة يعرف نفسه ويدرك ذاته بها، حتى لو كان التكوين الخاص بتعريفه بحسب المدينة مختلفاً عن المواطنين الآخرين، وحتى عندما يفكر بطريقةٍ حسنةٍ أو سيئةٍ حيال المدينة، فإن ما يفكر فيه يجب أن يُعاد من جديد مما يشكل نموذجاً لتكوينٍ لاحق، وما يظنه واجب الخلاص منه. وقد يختلف هذا الأمر من مواطنٍ إلى آخر، فالمواطن ينتقل من مدينةٍ إلى

(1) Lefebvre, *The Production of Space*, 272.

أشرت أولاً إلى شيءٍ ما يشبه فكرة السياق مثل «تكوينات المعنى» في محاضرة في جامعة كاليفورنيا عام 2001. مازلت مديناً للجمهور لاشتراكهم في الفكرة ذلك اليوم، وبسببهم ظلت معي عبر السنين.

أخرى، وتثير عناصر كل مدينة بداخله أموراً مختلفة من حيث الاستجابة للتوجه، أو الحكاية، أو التفاعل. ولكن، يبقى ذلك المواطن قادراً على تعريف كل صرح وكل مبنى، حتى تلك التي لا يحبها، فكلها بالنسبة إليه صروح ومباني المدينة. وحتى لو تحطمت المباني في لحظة ما فإنها تبقى في ذاكرته (حتى تُنسى جميعها) مباني وصرُوح تلك المدينة، وجزءاً وعلامة لتاريخها والمعاني التي بثتها في نفسه.

الأمر الضروري في هذا الصدد إدراك حقيقة أنه بناءً على منتج التفاعل التأويلي الأول بالوحي، السياق في حقيقة الأمر قابلٌ للتبع والتدارك والتفاعل بالنص أو ما يسبق النص، حيث يمكن إدراك السياق ذاته. وعلى الرغم من ذلك، من الضروري جداً الدراية بحقيقة أن النص وحجته، في أي مثال للتفاعل التأويلي، جزءٌ من السياق؛ لأنهما لا يُدركان دونه ودون مفردات السياق التي تحمل معنى النص، وبذلك يتمكن ما هو سابق على النص من الانتشار لدى المسلمين أو مجتمعات المسلمين. هذا قائم أساساً على وجود الجودة التي أسميتها «السياق». وبصورة عملية، النص وحجته لا يوجدان في التفاعل التأويلي دون السياق، فهما يعتمدان أساساً على السياق، وطالما كان السياق قادراً على إخبار ما يحمله النص وحجته. وبصورة أكثر بساطة، يعيش المسلم داخل سياق مكون من عدد من المعاني المختلفة التي تشرح منتجاً للتفاعل التأويلي بالوحي.

ومن ثم، وفي أي سياق، إن الفعل التأويلي يحدث من منطلقٍ سياقي، بمعنى أنه يقوم بتفاعل تأويلي مع الوحي بصورةٍ ضرورية من أجل التفاعل بالسياق، وبناءً على المعنى المسبق وجوده للوحي، والذي من خلاله يرتبط المسلمون لصناعة معنى آخر. أما السياق نفسه فهو مصدر الوحي مع النص وما هو سابق عليه، إنه سياق الوحي. السياق والنص وما هو سابق على النص عناصر ثلاثة لا تنفصل بعضها عن بعض وتشكل مصفوفة وحي للإسلام، وتلك المصفوفة هي ما يسبق النص والنص وسياق للوحي⁽¹⁾.

(1) قد يظن القارئ هنا أن ما أعنيه بالسياق يرتبط بفكرة التقليد، سواء كان بمعناه المعروف الذي أوضحه هانز جورج غادامر حينما قال: «التجربة التأويلية مرتبطة بما يُنقل في التقليد... ولكن التقليد ببساطة عملية نتعلم من خلالها المعرفة والقيادة من خلال الخبرة والتجربة، إنها لغة ... التقليد شريك أصيل في عملية التواصل، ومن خلالها نتشارك بكلماتٍ مثل «أنا» و«أنت»... انظر:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975, 321 [first published in German as *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960]],

ربما يكون مفهومي للسياق متجسداً بصورةٍ سليمة في مفهوم يوري لوتمان عن «المساحة العلاماتية» أو «الفضاء العلاماتي» للغةٍ ما مشتركة، وفي الحالة الراهنة تكون لغة الإسلام:

مخططاً يتألف من مرسل ومرسل إليه ورسالة تربط بينهما، بيد أن هذا ليس بالنظام الكافي. ولكي يكون النظام كافياً لا بد من أن يعتمد على مساحةٍ علاماتية. يجب أن يكون كل المشاركون في فعل الاتصال ذوي خبرة وقدرة على الاتصال، وذوي تجربة مع عملية الفهم العلاماتي. وبناءً عليه، وبصورةٍ متناقضة، إن التجربة العلاماتية تسبق الفعل العلاماتي. وبالتماثل مع المحيط الحيوي (مفهوم فيرنادسكي) يمكننا الحديث عن محيطٍ علاماتي، وهو مساحة علاماتية ضرورية لوجود وعمل اللغة... وحدة العلاماتية، الآلية الأصغر، ليست لغة منفصلة في حد ذاتها، ولكن مساحة علاماتية كاملة داخل اللغة المقصودة. هذه هي المساحة التي نسميها «المحيط العلاماتي»؛ هذا المحيط نتيجة وشرط لتطور الثقافة، وذلك بالتماثل مع المحيط الحيوي، كما أشار فيرنادسكي، وهو الإجمال والكل الحيوي للعنصر الحي، وشرط استمرارية الحياة... المحيط الحيوي مميز بانعدام تجانسه... تخيل صالة متحف تعرض قطعاً من مختلف الفترات الزمنية مع نقوشٍ من لغاتٍ معروفةٍ وغير معروفة، وتعليمات بتفسيرها، وبخلاف ذلك شروحات وضعها عاملو المتحف، وخطط للرحلات، وقواعد لسلوك الزوّار. تخيل أيضاً في هذه الصالة مرشدين وزوّاراً، وتخيل كل ذلك في آلية واحدة (وهي كذلك نوعاً ما). هذه هي صورة المحيط العلاماتي. ولذا، علينا أن نتذكر أن كل العناصر في علاقاتٍ دينامية لا استاتية؛ أي متغيرة باستمرار⁽¹⁾.

السياق، إذاً، كلية غير متجانسة من المنتجات التاريخية للتفاعلات التأويلية السابقة بما يسبق النص والنص والسياق. السياق مخزن كامل لوسائل ومعاني الإسلام الخاضعة لعملية الإنتاج الدائمة، وكلها في حالة دينامية بعضها مع بعض، وهذا هو ما أشار إليه لوتمان قائلاً: «المساحة العلاماتية الكاملة للغة موضع

أم كما أشار ويلفريد كانتويل سميث بعبارة «التقليد التراكمي» في الفصل الرابع. على الرغم من ذلك، لا يعبر مفهوم التقليد التراكمي عن الاندفاع الأصيل وفكرة مفهوم السياق، حيث إن السياق جزء من مصفوفة الوحي بعناصره الثلاثة.

(1) Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, 123–127.

النقاش» و«أصغر آلية فردية تسبق العمل العلاماتي»، بمعنى فعل صناعة المعنى. إن كل تفاعل تأويلي، بدخوله واتخاذهِ موضعاً في السياق كفعل ورسم للمعنى يصبح جزءاً من المحيط العلاماتي الذي تحدث فيه عمليات التفاعل التأويلي لاحقاً. وكمثل المعنى المأخوذ من الوحي، قد يُصنع المعنى من تفاعل تأويلي بأي عمل يحمل معنى محفوظاً في المحيط العلاماتي لسياق الوحي، وكل مفردة سياق تعد علامة من علامات المدخل التأويلي وشكلاً محتملاً للتفاعل بالوحي. بالإضافة إلى ذلك، إن المعنى في المحيط العلاماتي أو السياق قد يوحي بتفاعل تأويلي لعنصر ما دون أن نكون على دراية به، ولكن بصورة أكثر بساطة، وبناءً على التفاعل التأويلي الواقع في المحيط العلاماتي/السياق/اللغة، يرتبط الفعل العلاماتي وفاعله بالفاعل التأويلي.

بالتفكير في مفهوم سياق الوحي كمساحة علاماتيّة أو محيط علاماتي للغة الإسلام، فإن ذلك يدفعها إلى وضع تصور للإسلام من حيث عنصر اللغة. وبالتفكير في لغة الإسلام، نحتاج في المقام الأول إلى مفردات إسلامية، كلمات، عناصر، صور، رموز، أفعال، تمثيلات، بحيث يكون السماع، وكأس الخمر، والجهاد، والمجنون، عناصر ذات معنى ثابت. عندما يستخدم الناس تلك الكلمات، العناصر، الصور، الرموز، الأفعال، التمثيلات من السياق، فإنهم يستخدمون وحدات صناعة المعنى أو مفردات لغةٍ بعينها، ولذا إن ذلك يُعد إسلامياً. وفي المقام الثاني، نحتاج إلى التفكير جدياً والاهتمام بالمفردات التي يستخدمها الناس، ولكن بغية معرفة كيف تعمل تلك الكلمات والمفردات في إطار لغوي، وكيفية استخدام اللغة في الخطاب والأفعال التي تُعد قادرة على إنتاج معنى في بعض الأوساط. هذا أمر سأناقشه لاحقاً في هذا الفصل.

ولكن أولاً، وهذا أمر ضروري في واقع الأمر، ليس من المحتمل على الإطلاق، في أي زمان أو مكان، أن تكون عناصر السياق حاضرة بصورة كلية داخل السياق؛ فهي لا تحتشد بصورة جمعية داخل مكان وزمان محددين. السياق هنا معناه كلية المعاني الناتجة عن التفاعل التأويلي، وهذا يعني أنه عملية تاريخية واجتماعية حاضرة في سياقاتٍ عدة. ومن ثم، إن التمييز بين السياق الطبيعي وسياق الوحي يجب أن يكون تمييزاً بين السياق في مجمله وسياق الوحي في الوضع الراهن، وهو ما قد نسميه السياق السياقي بحسب المكان/الموقع.

على سبيل المثال، تُعد أفكار ابن سينا عنصراً أساسياً للسياق في مجمله. ولكن

في المجتمع التاريخي للمسلمين، حيث لا تُقرأ أفكار ابن سينا أو تُدرس أو تُنشر كجزء من عملية صناعة المعنى (مثل المجتمعات المسلمة المعاصرة)، فإن تلك الأفكار ليست جزءاً من السياق السياقي بحسب المكان/الموقع. وعلى الرغم من ذلك، في المجتمع التاريخي للمسلمين، حيث تُقرأ أفكار ابن سينا أو تُدرس أو تُنشر كجزء من عملية صناعة المعنى (مثل المجتمعات المسلمة في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال) تشكل أفكار ابن سينا عنصراً أساسياً للعملية التعليمية، ونتيجةً لذلك تصبح أفكاره جزءاً أصيلاً من مفردات مفاهيم وقيم حاضرة في السياق. والآن، المقصود هنا هو أن أفكار ابن سينا أينما حضرت كسياق سياقي فإنها ستكون حاضرة بلا شك في التفاعل التأويلي بالوحي، وذلك في تحديد ماهية الإسلام في هذا السياق.

وبالمثل، وفي المجتمعات التاريخية للمسلمين، إن تيمة المجنون، بوصفه عاملاً للتعرف إلى مذهب العشق، تشكل عنصراً محورياً في العملية الأدبية، فعندما يكون المجنون ومذهب العشق جزءاً أصيلاً من مفردات مفاهيم وقيم المجتمع، يصبح السياق حاضراً ومشاركاً (إن لم يكن حاكماً) للتفاعل التأويلي بالوحي، وذلك في تأسيس ماهية الإسلام في هذا السياق. وبالمثل، في المجتمعات التاريخية للمسلمين، حيث أنماط الفكر والقيم ومصادر الخطاب التشريعي هي الحاكمة في العملية الفكرية لدى مجتمعات المسلمين، فإن تلك العناصر هي التي ستكون حاضرة وحاكمة في التفاعل التأويلي للوحي والإجابة عن سؤال «ما الإسلام؟» في هذا السياق. وبغض النظر، وإلى الحد الذي تبقى فيه المفردات الكلية للسياق المكاني في عملية البحث، فإن كل تلك العناصر، كالإجابات القائمة على سؤال ماهية الإسلام تبقى قائمة في أي وقت لتصبح سياقاً مكانياً ومتاحة للجميع والاستخدام في أي تفاعل تأويلي. وبالمثل، وبالعقل نفسه، عندما نطرح سؤال ماهية الإسلام، فإننا نتحدث عن ماهيته ككل، وإجابتنا يجب أن تتضمن السياق ككل⁽¹⁾.

(1) في عملية وضع تصوّر للإسلام، ليس من المناسب أبداً ادعاء أن «المسلمين قد يتفقون بطريقة أولية بناءً على مصادر بعينها من السلطة الدينية. ولكنهم بدلاً من ذلك يشتركون في تفسير تلك المصادر وتطبيقها بصورٍ مختلفة في سياقاتٍ مختلفة». بكل بساطة، إن السياق ليس هو نفسه سياق الوحي، الذي يؤدي دور المصدر والسياق على حد سواء. انظر:

Zulfiar Hirji, "Debating Islam from Within: Muslim Constructions of the Internal Order," in Zulfiar Hirji (editor), *Diversity and Pluralism in Islam: Historical and Contemporary Discourses amongst Muslims*, London: I. B. Tauris, 2010, 1–30, at 30.

لطالما كان الإسلام، بوصفه سياقاً، سابقاً على المسلمين. وعليه، وبينما كنت أؤكد على دينامية ممارسة المسلمين للإسلام وتكوين الإسلام للمسلمين، فإن حقيقة أن عملية صناعة المعنى من قبل المسلمين تسبق ذلك بكل تأكيد، وذلك ناتج من المعنى ذاته، والمقصود هنا هو أن الإسلام يسبق المسلمين، حتى لو كان المسلمون يقدمون جديداً من منطلقٍ إسلامي. ولهذا السبب، إن السؤال عن ماهية الإسلام وجبت الإجابة عنه قبل الإجابة على ماهية المسلم. علينا أن نبدأ بالإسلام لأن المسلم قد يختلف من شخص إلى آخر. ومن ثم، على الرغم من أنه من الصحيح القول إن مقولة «لا إسلام دون مسلمين» من المقولات الشائعة، فإنّ من الضروري أيضاً أن نأخذ في الاعتبار أن لا مسلمين دون إسلام.

إنّ ما أرمي إليه إذاً هو التأكيد على أن اللغة التصورية المعيارية للتحليل الحديث قد فشلت في فهم حقيقة فكرة الوحي الذي نزل على محمد، وأن الفكرة اشتملت في ذاتها على أبعاد وتراكيب ما هو سابق على النص والنص والسياق، وأن تفاعل المسلمين مع الوحي، بوصفه مسألةً تاريخية، اشتمل على تفاعل مع عناصره الثلاثة. كثير من القصور الدلالي والتحليلي للتصورات الإسلامية الحديثة نتج عن أنّ أصحابها (مسلمين وغير مسلمين)، أثناء بحثهم في قضايا «الوحي» أو «التواصل الإلهي»، لم يأخذوا عناصر الوحي الثلاثة (ما يسبق النص، النص، والسياق) في الاعتبار، ولم يبذلوا جهداً كبيراً في تتبع نتائج تلك العناصر على المسلمين. وحتى نصل إلى ارتباط دلالي سليم مع الإسلام، بوصفه ظاهرةً إنسانيةً وتاريخية، سيتطلب هذا الأمر إدراك تلك الأبعاد التعددية لفكرة الوحي الذي نزل على محمد بعناصره الثلاثة.

وفي الأخير، أقترح أن نضع تصوراً للإسلام من الناحيتين الإنسانية والتاريخية بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع الوحي الذي نزل على محمد بعناصره الثلاثة. ومن ثمّ، فإننا سنضع تصوراً لتأويل إسلامي من جهة العناصر الثلاثة للوحي. وهذا المنحى سيجعلنا قادرين على تشكيل فهمنا للإسلام والتمييز بين المشهدين الإسلامي الإنساني من جانب والإسلامي التاريخي من جانب آخر، وذلك من أجل تحديد منطق التناقض الداخلي، وبذلك سيكون متاحاً لنا فهم كيفية تناغم تلك الخطابات المتناقضة والأفعال التي تحمل الصفة نفسها لدى المسلم مع فكرة الإسلام المترسخة، وكذلك

فهم كيف يمكن للمسلمين التعايش مع تلك الخطابات المتناقضة والأفعال من جانب كونها إسلامية.

لوضع تصورٍ للوحي الإسلامي بعناصره الثلاثة، كما فعل المسلمون من قبل، بوصفه واقعة إنسانية وتاريخية، فإن ذلك يعني وضع تصورٍ للوحي الذي نزل على محمد بوصفه ظاهرة متعددة الأبعاد. ببساطة، إنَّ ما يسبق النص والنص والسياق هم بمنزلة أبعاد مكانية مختلفة لكيان الوحي⁽¹⁾. وعلى هذا المنوال، بناءً على هذا التكوين، إنَّ حقيقة الإسلام ومعناه يجب أن تكون متعددة الأبعاد أو متعدّدة الإحداثيات المكانية. للحديث عن الإسلام بوصفه تفاعلاً وتأويلياً مع الوحي الذي نزل على محمد، بمعنى الوحي بعناصره الثلاثة، فإنَّه من الضروري الحديث عن الإسلام من حيث التفاعل التأويلي مع مساحات مختلفة من الوحي، ومع وضع تعددية الأماكن واختلافها في الاعتبار، فإن ذلك يشتمل أيضاً على اختلاف الإنتاج والتوزيع وتطبيق الحقيقة والمعنى. هذا الاختلاف المكاني داخل الحقيقة كما من داخل الإسلام نفسه. ومن الحقيقة التكوينية لهذا الاختلاف المكاني، يمكننا البدء في فهم كيف تمكن المسلمون من فهم تناقض الحقيقة والمعنى بطريقة متناغمة مع الإسلام.

لقد لاحظنا مراراً التعددية المكانية والتكوينية لمصادر الحقيقة الإسلامية بوصفها نصاً غيبياً أو معرفة سابقة غيبية. ولاحظنا أيضاً كيف حدث التفاعل التأويلي مع مصادر النص/المعرفة السابقة الغيبية بأنماط مختلفة من الحقيقة، أو معارف مختلفة في السياق. هذه الأنماط المعرفية لإنتاج الحقيقة مختلفة بحسب مصادر الحقيقة. ومن ثمَّ، كما رأينا، إنَّ العقل المتمثل في العملية العقلانية عبارة عن نمط معرفي للتفاعل التأويلي للفلاسفة بالعقل السابق على النص. وهذه

(1) H. G. Widdowson, *Text, Context, Pretext: Critical Issues in Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell, 2004.

هذه دراسة للعلاقات بين النحو والنص والخطاب تستخدم تلك المصطلحات بصورةٍ مختلفة نوعاً ما عمّا أقوم به أنا. وهي عنوان الجزء الثاني من دراسة:

Michael M. J. Fischer and Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison: University of Wisconsin Press, 1990, 93.

ولكن على الرغم من وجود تلك المصطلحات في عنوان هذا الجزء، لم يتعرض المؤلفون لها على الإطلاق.

الطريقة، يكتشف الفلاسفة معاني الحقيقة وما هو سابق، التي من خلالها يمكن استنباط المعاني التي يتكون منها النص. إن التفاعل التأويلي الصوفي لا يكون مع العقل السابق على النص، ولكن مع الوجود السابق أو ما هو سابق وجوداً، ومن ثم، فإن تجربة الجسم والعقل والروح نمط معرفي يحصل من خلاله الصوفي على تجربة روحية لمعنى الحقيقة التي تقبع خلف النص. التكوينات العقلانية للنص ما هي إلا أنماط معرفية للتفاعلات التأويلية للفقهاء وعلماء الدين المبكرين مع النص والعقل النصي (بعيداً عن العقل ما قبل النصي للفلاسفة). لقد لاحظنا على نحو واسع المعاني المختلفة والمتناقضة والقيم كذلك التي يحملها العنصر نفسه، على سبيل المثال الخمر والرسم التجسدي، التي تم تقييمها بوصفها عناصر إيجابية في بعض التفاعلات التأويلية، وسلبية في تفاعلات تأويلية أخرى، ومعرفة ومكانية تلك التعددية أمر سيخضع للنقاش لاحقاً. وبالمثل لاحظنا أيضاً التوزيع المختلف اجتماعياً بالنسبة إلى عملية تطبيق الحقيقة والمعنى المتمثل في أن الفلاسفة والمتصوفة على حد سواء نظروا إلى حقائقهم الخاصة على أنها لا تناسب الحالة الإنسانية العامة، أو أنها غير مناسبة للتطبيق بشكل كلي.

إن وضع تصور للتفاعلات التأويلية للمسلمين في إطار التأويل السابق على النص والتأويل النصي يمكّننا في المقام الأول من فهم الكيفية التي يكون عليها المسلمون، من حيث ما إذا كانوا يشاركون في إنتاج المعاني المتناقضة للإسلام انطلاقاً من عملية التأويل السابق على النص أم من التأويل النصي أم من المزج بينهما. بالإضافة إلى ذلك، في المقام الثاني والمهم، إن وضع تصور للتفاعلات التأويلية للإسلام في إطار التأويل السابق والتأويل النصي للمسلمين، يمكّننا من فهم كيف ظلت تلك المعاني مجسدة لدى المسلمين، على الرغم من تناقضاتها. عندما نضع تصوراً للإسلام بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع ما يسبق النص والنص والسياق الخاص بالوحي الذي نزل على محمد، فإنه يكون من الواضح أن تلك المعاني المتناقضة ليست نتيجة للحوادث الخارجية والاختلافات الظرفية التي فرضت نفسها ولم تتأثر بالتفاعل التأويلي للمسلمين الخاضع للوحي. بمعنى آخر، ليس الأمر أن تلك التناقضات تظهر في المقام الأول من تأثر صناع المعنى المسلمين بالعوامل المتعلقة بالوحي، وهي طريقة أخرى للإشارة إلى أن تلك التناقضات لا تظهر من ذاتية المفسرين المسلمين. لو كان الأمر هكذا، فإنه كان من الطبيعي فهم تلك التناقضات بطريقة إسلامية متناغمة لا كامنة. ولكن، يمكننا الآن فهم كم أن تلك التناقضات تظهر في المقام الأول من تكوين الموضوع نفسه الخاص بالتفاعل التأويلي،

بمعنى أنه يمكننا الآن فهم أن تلك التناقضات تظهر من الكيان الداخلي وأبعاد الحقيقة وظاهرة الوحي الذي نزل على محمد. تؤدي هذه الحقائق المختلفة في المقام الأول بحسب ما إذا كانت حقيقة ناتجة عن التفاعل التأويلي مع ما يسبق النص أو النص، أو مزيجاً من الاثنين، وأيضاً من الوسائل المعرفية المرتبطة بها، إضافة إلى معاني السياق التي يحدث التفاعل التأويلي من خلالها. يشتمل الإسلام، من حيث تفاعل المسلمين التأويلي مع الوحي بعناصره الثلاثة، على تكوين وأبعاد وحقائق مختلفة مكانياً. تلك التناقضات ليست خارجية بل كامنة تكوينياً فيه.

التناقضات الأصيلة والمباشرة للحقيقة والمعنى داخلية ومتأصلة في الإسلام من ناحية تكوينية ومنطقية إذاً. التناقض في هذه الحالة ليس إسلامياً بشكل متصارع، ولكن بشكل متناغم، فالتناقض يكمن ويتناغم مع دينامية الوحي الذي نزل على محمد بصورة مكانية تكوينية. للتعاطي تأويلياً مع الوحي الذي نزل على محمد بعناصره الثلاثة، لابد من انخراط الفرد في عملية صناعة المعنى والحقيقة، حيث لا يكون الإنتاج تعددياً، ولكن جزءاً من تكوين مساحة العملية، ويمكن القول بأنه يتبع المكان الذي يوجد فيه بكل بساطة.

إذاً، الفرد الذي يعيش بصناعة المعنى لنفسه أو لذاته من منطلق إسلامي، بوصفه وحيّاً قائماً على العناصر الثلاثة، يدرك أن تكوين الذات من منطلق إسلامي يشتمل على تناقض من المنطلق نفسه الذي يكون فيه التناقض داخلياً وأكثر تناغمًا. ولذا، إن الفرد في هذه الحالة يوفر لنفسه المعنى بطريقة متناقضة. الذات في هذه الحالة تتكون بناءً على علاقة عميقة مرتبطة بالتناقض؛ أي ما ينتج أخيراً يكون ذاتاً قادرة على التعاطي مع التناقض.

كنا قد تحدثنا فيما سبق عن الحقيقة التاريخية المتمثلة في أن عدداً مهولاً من المسلمين عاش في ظلّ الإسلام بوصفه مجموعة من الحقائق المتناقضة داخل ذواتهم الفردية، وفي المجتمع ومع الآخرين على حد السواء. هذه الحقيقة القائمة على فكرة تعايش المسلمين مع التناقض تشير إلى الدرجة التي قد يتعايش من خلالها المسلمون أفراداً وجماعات مع التناقضات التي لا مفرّ منها في تكوين الوحي. ومما سبق، من الممكن، على الأقل القليل، فهم كيفية مقدرة الفرد المسلم على التفاوض مع نفسه/ ذاته التي تمكنه من التعايش وحيداً مع تلك التناقضات. ولكن الإسلام ليس مكوناً من فرد مسلم وحيده، ولذا فإنّ السؤال الواجب الإجابة عنه هو كيف، بوصفه

مسألةً عمليةً واجتماعية، تمكنت المجتمعات المسلمة بالكامل من العيش (والتعايش ربما) مع التناقضات التي يشتملها الإسلام؟ كيف يمكن للقيم العرفية والاجتماعية أن تمكّن هذا النمط التكويني الجمعي من خلال علاقتها بالحقيقة التي تمكن الناس من العيش مع التناقض حقيقةً؟ والآن، يمكن التوصل إلى نقاش عما إذا كانت تلك الآليات الاجتماعية والخيالية للتناقض تنبث من مصادر خارجية عن التفاعلات التأويلية بالوحي، ثم إن تلك الآليات خارجية عن الإسلام، ولذا لا يمكن فهمها بوصفها آليات إسلامية. وإذا كان الأمر هكذا، فإن أنماط التعايش مع التناقض، التي لا يمكن أن تسمح لنا بتسمية هذه الآليات بالإسلامية، متناغمة مع مصادر اجتماعية أخرى. وعلى الرغم من ذلك -وتلك هي المسألة برمتها- القيم الاجتماعية والعرفية والآليات التي تمكّن المجتمعات المسلمة من التعايش مع الإسلام، بوصفه حقائق ومعاني متناقضة، هي التسلسل المباشر للدينامية الداخلية لتكوين الوحي، ولذا فإنها تصنيفياً إسلامية.

للتوضيح أكثر، عندما يتم تحليل بيانات مجتمعات المسلمين التاريخية في ضوء التصورات السابقة للإسلام بوصفه تفاعلاً تأويلياً بالدينامية المكانية متعددة الأبعاد للوحي، نكتشف أن تكوين هذا التفاعل عقلاً ينتج حقيقة ومعنى إسلاميين في مسارين مميزين يتعلقان بالموضع:

(1) التسلسل الهرمي (التراتبية) و

(2) الداخل/ الخارج.

الأمر الذي بدوره يعمل في خمس مناطق للحقيقة والمعنى:

(1) مصادر مختلفة للحقيقة (محددة بحسب التسلسل الهرمي والداخل/ الخارج) ترتبط بها

(2) أنماط مختلفة لإنتاج الحقيقة أو طرق ومعارف مختلفة (محددة بحسب التسلسل الهرمي والداخل / الخارج) تنتج من

(3) معاني وقيم مختلفة للحقيقة (محددة بحسب التسلسل الهرمي والداخل / الخارج) ترتبط بها

(4) مواقع أو مساحات اجتماعية مختلفة تظهر فيها عملية إنتاج الحقيقة والمعنى والقيمة (محددة بحسب التسلسل الهرمي والداخل/الخارج) و

(5) أنماط تعبيرية مختلفة للحقيقة - المعنى - وخطاب القيمة، أو أنواع مختلفة للغة مستخدمة لتوصيل أنواع مختلفة من الحقيقة والمعنى والقيمة (محددة بحسب التسلسل الهرمي والداخل/ الخارج).

إنه التحديد المكاني، أو توزيع الحقيقة والمعنى في التسلسل الهرمي والداخلية والخارجية المتأصلة في ظاهرة الوحي، الذي يؤدي دوراً محورياً في صناعة التناغم بوساطة المسلمين من حيث التناقض في الإسلام، ومن ثمَّ قدرة المسلمين على العيش جنباً إلى جنبٍ مع التناقض المدرك في ضوء الإسلام. التمييز المكاني أو توزيع الحقيقة والمعنى في التسلسل الهرمي والداخلية والخارجية عناصر أساسية في ظاهرة الوحي، والكون، والخيال، والجسد، والذات، والخطاب، والمجتمع بوصفها عناصر أساسية في الإسلام نفسه.

لتوضيح ذلك بصورة أكثر تفصيلاً، فإن تكراراً واحداً أساسياً مصاحباً لعملية مساحات التسلسل الهرمي غير الواضحة في ظاهرة الوحي يعطي الفكرة لمستويات أعلى وأكبر من الحقيقة والمعنى التي تشكلت على يد الخطاب الفلسفي والصوفي في تصورات الإسلام وتركيباته. وكما أوضحنا مسبقاً، إن شكلاً واحداً لهذا التسلسل الهرمي للحقيقة والمعنى يكون كونياً بمعنى الحقائق العليا والغيبية وغير المكشوفة وتلك السفلى والواضحة والجلية للتسلسل الهرمي للوحي (الذي يمكن فهمه في ضوء المفاهيم الأفلاطونية الجديدة)⁽¹⁾. وفي تكرارٍ آخر، إن ذلك التسلسل الهرمي إنساني اجتماعي، بمعنى أن الفكرة الكونية للحقائق العليا والسفلى تنقل نفسها تدريجياً إلى الأفكار الاجتماعية التي يتألف منها المجتمع الإنساني بناءً على حقائق إنسانية كافية. هذا التسلسل بكل بساطة هو تسلسل لدرجات الأفراد في المجتمع. إنه ذلك التسلسل الهرمي الذي لم يتشكّل بالثراء المادي أو السطوة السياسية، بل بالقدرة على معرفة الحقيقة.

(1) يُعد سيد حسين نصر أحد العلماء القلائل الذين أصرّوا على أهمية التسلسل الهرمي الكوني للإسلام قائلاً: «إن العالم الفكري للإسلام عالم تسلسلي، حيث تنعكس الحقائق في أشكالٍ مميزة على مستوياتٍ مختلفة وأنماط فهم متباينة من قوانين ظاهرة إلى أفكارٍ غامضة.» انظر: Nasr, *Islamic Life and Thought*, 17. See also his classic: Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwan al-Ṣafā, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, London: Thames and Hudson, 1978 (revised edition).

كنا قد رأينا في الفصل الأول كيف لا ينظر الفلاسفة إلى الحقائق الخالصة لما هو سابق على النص كأمرٍ مناسب أو ذي نفع لظاهرة اجتماعية أكثر اتساعاً في صورةٍ أسى للفهم المحدود لأناسٍ أكثر قدرة على فهم الأمور الفلسفية بقدر ما يناسب تلك الحقائق السامية. بعد أربعة قرون من زمان ابن سينا، كتب الفيلسوف جلال الدين الدواني (1426-1502) باللغة الفارسية كتاباً يُدعى (الأخلاق الجلالية)، وقد أصبح هذا الكتاب بجانب (الأخلاق النصيرية) للطوسي من أكثر الكتب انتشاراً في الأخلاقيات والسياسة في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. قد يكون الأثر الذي تركه هذا العمل على السياق العثماني ناتجاً من حقيقة أن سجل مكتبة السلطان بيابريد الثاني إبان عصر الدواني سجّل ست نسخ منه⁽¹⁾. بينما بعد أقل من قرن وفي الجانب الآخر من العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، ظهر أبو الفضل العلامي (1551-1602)، أحد الجواهر التسع في قصر الإمبراطور المغولي، أكبر، وكتب إلى بييرم خان، القائد العسكري وخان الخانات، قائلاً: «فرص قليلة صارت بين يديك أكثر من ذي قبل عليك اغتنامها قبل أن يفتنك القدر، فاجأ إلى مطالعة كتب الأخلاق، مقصد جميع العلوم وأشملها. قد لا تكون كتب القديم مناسبة لك في الحاضر، ولذا فإن دراسة الأخلاق النصيرية والأخلاق الجليلية سيسغلان وقتك كفاية»⁽²⁾. كان الدواني متأثراً بشدة بفلسفة الإشراق (كما اقتبسنا في الفصل الرابع

(1) العطوفي، دفتر الكتب، 114.

هذا الكتاب المذكور في السجلات تماماً بعد كتاب الطوسي دون تسمية كاتبه. ولكن بما أنه لا يوجد عمل فارسي كبير في الأخلاق بهذا الاسم، فإنه قد يكون الأخلاق الجليلية، والذي قد يكون اسمه الأمثل لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق. وأنا ممتن جداً لحسين يلماز لجذب انتباهي إلى هذا الكتاب.

(2) انظر:

Abū-l-Fazl 'Allāmī, *Har sih daftar*, 2:22.

الأهمية المتواصلة لكتاب «الأخلاق الجليلية» في شبه القارة الهندية في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أمراً ملحوظاً سجله مكتب الشركة الهندية الشرقية، الذي أصدر ترجمة موجزة للكتاب تحت عنوان «الفلسفة العملية للأمة المحمدية المجاورة للقارة الأوربية، في فهم مقدمة الآخر، هذه ترجمة الأخلاق الجليلية، أفضل كتب الأخلاق على الإطلاق في أواسط آسيا من الفارسي فاكر جاني محمد أسعد (بالتفاسير والحواشي)». انظر:

W. F. Thompson, Esq., of the Bengal Civil Service, London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1839.

أضاف تومسون الفقرة السابقة في ترجمته على غلاف الكتاب، وتركت إضافته هذه دون

من تعليقه على كتاب السهروردي هياكل النور)، وهو العنوان الذي منحه لكتابه الذي اشتهر لاحقاً باسم (الأخلاق الجليلية)، الذي كان (لوامع الإشراف في مكارم الأخلاق). كما اشتهر بين طلاب المدرسة في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال بسبب التعليقات الكثيفة التي وضعها في علم العقيدة السني الحنفي لعضد الدين الإيجي (المتوفى سنة 1355)⁽¹⁾، وتعليق آخر على نص أصيل في العقل في كتاب (الشمسية) للقرظيني الكاتب (المتوفى سنة 1276)، وتعليق آخر على نص أصيل في علم العقل في كتاب (الرسالة في آداب البحث) للسمرقندي (القرن الثالث عشر الميلادي)⁽²⁾. يقول الدواني:

تختلف أرواح البشر بحسب قدرتها على فهم العقل. أعلى الدرجات -الروح السماوية- متصلة بعالم العقل، والسفلى -الروح الغيبية- متصلة بالغريزة

تعديل. كانت أولى تجاربي مع جمع الكتب الهندية الباكرا سبباً في انهاري الكبير بالكتاب، سواء بأصله الفارسي أم ترجمته الأردية، فهو أشهر أعمال الأخلاق على الإطلاق في الهند في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين. كما كان الكتاب معروفاً جداً إلى درجة أن كتباً هندية كانت تضيف كلمة «جليلي» في عناوينها، وذلك مثل:

Jalāl-ud-Dīn, *Akhlāq al-Jalālī*, Lucknow: Naval Kishōr, 1884; and *Akhlāq-i Jalālī*, Lahore: Malik Nazīr Aḥmad Tājir-i Kutub, 1936.

انظر أيضاً:

Lawāmi'ul-ishrāq fī makārim-ul-akhlāq urdū tarjamah, n.p., n.d.

انظر أيضاً:

Muḥammad b. As'ad Davvānī, *Akhlāq-i Jalālī* (translated into Urdu by Amānat-Ullāh as *Jāmi'ul-Akhlāq: tarjamah-i urdū Akhlāq-i Jalālī*), Lucknow: Munshī Naval Kishōr, 1909.

انظر أيضاً:

Jāmi'ul-Akhlāq: tarjamah-i urdū Akhlāq-i Jalālī.

انظر أيضاً:

Lucknow: Munshī Naval Kishōr, 1931; also Muḥammad b. As'ad Davvānī, *Akhlāq-i Jalālī* (translated into Urdu with a commentary authored jointly by Sayyid Muḥammad 'Alī "Nāmī" and Sayyid Maḥmūd 'Alī "Girāmī" with the title *Nāmī Girāmī sharh-i Akhlāq-i Jalālī*), Meerut: Tijārātī Press, 1915.

(1) الدواني، محمد بن أسعد، شرح الدواني على العقيدة الدودية، المطبعة المجتباء، دلهي، 1898.
 (2) للاطلاع على تلك الأعمال، انظر الفصل الأول.

الحيوانية: ولذا، إنها تتبع منطق تلك الجماعات في أمور المبدأ والمعاد، وهي أرقى أسرار الفلسفة والشريعة، وليست على الدرجة نفسها.

أصحاب الدرجة الأعلى يعرفون المصدر الحقيقي بكلّ سماته العظيمة وخصائصه الفردية، ودوماً على دراية بفهم الوجود بحسب مقامهم. وعلى ضوء الفهم، يدركون أن الحقيقة تكمن خلف الصور المخيلة والمعاني الموهومة. تتألف تلك الفئة من أحباب الله وأصحاب الحكمة.

ومن بعدهم يأتي غير القادرين على فهم أنفسهم بالعقل، فتنتهي رحلتهم عند معاني مقطوعة. ولكنهم يعرفون أن الحقائق خالية من أيّ عوائق. فهم يدركون عدم قدرتهم، وبلجؤون إلى معرفة أصحاب الدرجة الأعلى. هؤلاء أهل الإيمان.

ومن بعدهم يأتي أناس غير قادرين على التعقل. ورحلتهم تنتهي عند المبادئ والمعاد، ولا تمتد إلى أكثر من ذلك. ولكنهم يلجؤون إلى أصحاب الدرجة الأعلى، ويدركون عدم قدرتهم. هؤلاء أهل التسليم.

ومن بعدهم يأتي أناس ذوو بصائر منقطعة حتى أنهم غير قادرين على فهم ما قد يُحس بالسليقة، فلا يفهمون إلا الصور والإشارات الحقيقية. هؤلاء هم أهل البساطة.

ولكنهم كلّهم يعملون بكلّ ما يملكون من قوى ويصلون إلى أبعد حدّ لديهم، ولا يتوقفون أبداً، بل يعلمون أنهم قد أولوا وجوههم قبيل قبلة الحقيقة⁽¹⁾.

التقديم الصريح الذي وضعه الدواني للتسلسل الهرمي الاجتماعي للعارفين لم يكن أكثر من تقليد شائع في كتابات الفلاسفة عن ترتيب المعرفة من الناحية الاجتماعية. فقبل قرنين ذهب الطوسي إلى الشيء نفسه⁽²⁾، وبعد قرنين قال الملا صدر الدين الشيرازي، فيلسوف شيراز العظيم، في كتابه (إيقاظ النائمين)، إن البشر مقسمون إلى درجات بحسب مقدرتهم على فهم الحقيقة:

(1) Davvānī, *Akhḫlāq-i Jalālī* (edited by 'Abd-Allāh Mas'ūdī Ārānī), Tehran: Intishārāt-i Iṭṭilā'āt, 1391 sh [2012], 244–245. Compare the translation by Thmpson, *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, 367–370.

(2) Tūsī, *Akhḫlāq-i Nāṣiri*, 281–283; and the translation by Wickens, *Th Nasirean Ethics*, 212–213.

في المقام الأول يأتي القادرون على إدراك المكاشفات، العارفون بالحقيقة والحق، يتعبدون لله ويستسلمون لعلاماته. ومن بعدهم يأتي الحكماء الفاهمون، ومن بعدهم يأتي عامة أهل الإيمان، وأكثر ما هم قادرون عليه التصورات الخيالية، فيتكلمون عن الخلق والمعاد بحسب قدراتهم، ومن بعدهم يأتي أهل التسليم، وهؤلاء ليسوا بقادرين على الإدراك والتخيل، وأسفل كل هؤلاء يأتي كل من يدرك بحواسه الملموسة فقط⁽¹⁾.

وبالمثل، كنا قد رأينا كيف يرى الصوفيون أن الناس مختلفون بحسب قدرتهم على اختراق الحقائق الغيبية. قسمت الصوفية الناس إلى ثلاث درجات أساسية بحسب فهمهم لحقائق الغيب: العوام والخواص وخاص الخواص. هذه التصنيفات كانت جزءاً من البنية التحتية للفكر الصوفي. على سبيل المثال، من ضمن أهم الكتب الإرشادية في المبادئ الصوفية كتاب (مسالك السائرين) للخواجة عبد الله الأنصاري الهروي (المتوفى سنة 1089)، الذي «يقسم المفهوم الصوفي الذي يناقشه إلى التوحيد ثم الريادة ثم العام ثم الخاص ثم خاص الخاص»⁽²⁾. بالمثل، يقول الصوفي أبو طالب المكي (المتوفى سنة 996) إن كل آية قرآنية لها سبعة معانٍ: (1) الظاهر للعوام و(2) الباطن للخواص و(3) الإشارات لخاص الخواص و(4) الأمارات للأولياء و(5) اللطائف للصادقين و(6) الدقائق للمحبين و(7) الحقائق للنبیین⁽³⁾. بوصفه أمراً مألوفاً للصوفي، إن فكرة تقسيم الإنسانية إلى تسلسلٍ هرمي

(1) Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī Mullā Ṣadrā, *Īqāz al-Nā'imīn* (edited by Muḥammad Khwānsārī), Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1386 sh [2007], 108–109 (compare the translation by Sajjad H. Rizvi, "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā," in Peter Adamson and Richard C. Taylor (editors), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 224–246, at 232–233.

(2) Jonathan A. C. Brown, "The Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World: Abū Ḥamid al-Ghazzālī's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary," *Muslim World* 96 (2006) 89–113, at 104.

(3) Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City*, 126, from Abū Ṭālib alMakkī, *Ilm al-qulūb* (edited by 'Abd al-Ghanī al-Daqr and Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥamzah), Damascus: Maktabat al-Fārānī, 1998, 42.

للعارفين بالحقائق والحقائق إلى أقسام بحسب عارفها، كانت أمراً مألوفاً في كل تلك المجتمعات التاريخية للمسلمين التي انتشر فيها الخطاب الصوفي.

وليس الفلسفة والتصوف فحسب هما من يشيران إلى هذه الفكرة بأنواع معينة من المعرفة. فقد حذّر علماء الكلام من تعرض عوام الناس للأسئلة الشائكة والمناظرات الصعبة التي تتضمن تأملات دينية كما أوضحنا في عنوان العمل الأساسي الذي وضعه الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام). إن العلوم الدينية التأملية ليست بالأمر المناسب للعوام الذين تظلّ الحقيقة بالنسبة إليهم مكتنفة بالغموض، ولذا إن علوم الدين التأملية ليست مناسبة لهم على الإطلاق. إنّه الخطاب الفقهي فقط الذي اعتبر تلك العلوم بوصفها حقيقة مناسبة وضرورية للاستهلاك العام، أو أمراً عاماً مناسباً للاستهلاك (ولكن ليس بهدف إنتاجها بالتأكيد)⁽¹⁾. وعلى الجانب الآخر، إن تقسيم الناس إلى عامة وخاصة كان مبدئاً أساسياً لدى الشيعة الذين طالما أطلقوا على أنفسهم لقب الخاصة عبر التاريخ، وذلك على أساس معرفتهم الكاملة بالإسلام الحقيقي (وتسكيلهم لأقلية مختارة)، بيد أنهم أطلقوا على السنة العوام على أساس كونهم أغلبية جاهلة بالإسلام الحقيقي.

كنا قد تحدّثنا مسبقاً عن مقولة الغزالي، التي جاء فيها أن «أغلب الناس يقولون إنّ مذهباً واحداً يجب أن يُعاش به في تعاليم البشرية مهما اختلفت أحوالهم»⁽²⁾، وهؤلاء الأقلية الذين يعرفون عن المذهب أكثر من العوام، ويدركون «أن المذهب يختلف ويتغيّر بحسب ما يحمله الفهم من معاني»⁽³⁾. يقوم مبدأ طبقات الحقيقة المختلفة على اختلاف الناس أنفسهم؛ أي أن فكرة أن المجتمع مكون من تسلسل هرمي يكون الناس فيه ذوي درجات بحسب قدرتهم على المعرفة كانت أمراً مألوفاً

(1) كما أشار أحد العلماء: «بالنسبة إلى العلماء المنشغلين بدراسة المجتمعات الإسلامية قبل الحداثيّة، إن الفرق بين العامة والخاصة جد كبير وجلي في المصادر، التي كُتبت غالباً على يد العلماء الذين أعربوا عن فهمهم للترتيب الاجتماعي، وأكدوا الفرق بين العامة والخاصة، الذي استخدم لفهم المجتمع». انظر:

Thomas Herzog, "Mamluk (Popular) Culture," in Stephan Connerman (editor), *Ubi sumus? Qu vademus? Mamluk Studies—State of the Art*, Bonn: Bonn University Press, 2013, 131–158, at 133.

(2) الغزالي، ميزان الأعمال، 408.

(3) الغزالي، ميزان الأعمال، 107.

لدى مجتمعات المسلمين قبل الحداثية. الاستحضار الاجتماعي لهذه الفكرة، مبدأً للفعل الخطابي، معبّرٌ عنه عبر الزمان «تكلم إلى الناس على قدر عقولهم» أو «على قدر ألبابهم»، بمعنى أن للناس درجات مختلفة وأنواع ذكاء، وهو مبدأ يفرض تسلسلاً هرمياً اجتماعياً خطابياً. إن التاريخ المفصل لأهمية هذا التقسيم أمنية ليس في جعبي منها إلا أربعة أمثلة كبرى: أولاً، في كتاب (الأخلاق) للطوسي، النص التاريخي لوضع تصور للحكمة العملية في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، أشار الطوسي إلى «التمييز والنطق» صفتين اشترك فيهما كلّ الناس، وأشار أيضاً إلى «مراتب المختلف»، فقال: «يُعين معلم الفقه لضبط المجتمع ككل، وبحسب هذا القانون يتحدث إلى الناس وفق قدرتهم على الفهم»، ولذا يكون قادراً على أخذ يد الناس إلى الكمال بمقياس المقدرة البشرية⁽¹⁾. تكرر هذا الأمر بعد قرنين كاملين على يد الدواني في كتابه⁽²⁾. وبعد قرنين آخرين ظهر كتاب (ميزان الحق) للمفكر حاجي خليفة، الذي نصح فيه خطباء المساجد بتقديم «الخطب للعوام لا الخواص، حتى لا يتعدوا عن متابعة السنة في التحدث مع الناس بحسب قدرتهم على الفهم»⁽³⁾. إن ألفه الربط بين هذا المبدأ والخطاب الإلهي أمر مشهود في رسم كتابي أمتلكه (انظر الشكل رقم 4 من دمشق بتاريخ 1289 ميلادية 1872 هجرية)، يتضمن السطور التالية، في الأعلى آية قرآنية: ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾⁽⁴⁾، ثم في المنتصف ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾⁽⁵⁾، ثم في الأسفل «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»⁽⁶⁾. أما الاقتباس الأول من القرآن فيؤكد عدم قدرة أغلب الناس على فهم العقل الرباني، والاقتباس الثاني من القرآن (آية قرآنية محببة جداً) تؤكد كيف كان النبي يقدم تقاليد للأسوة الحسنة (سواء كان الفرد يفهم العقل الرباني أم لا)، أما الاقتباس الثالث فيعني أنه لا ينبغي أن يُعطى الناس علماً ومعرفة بقدر أكبر مما يحتملونه. وهو الأمر الذي يدفعني إلى إضافة نص رابع ورد في كتاب خليفة في الجانب الآخر من العالم الممتد من البلقان إلى البنغال على يد خوشحال خان ختك، الذي

(1) الطوسي، الأخلاق النصيرية، 281 و283.

(2) الدواني، الأخلاق الجلالية، 245-247.

(3) حاجي خليفة، ميزان الحق، 150.

(4) القرآن، 12: 21 سورة يوسف.

(5) القرآن، 33: 21 سورة الأحزاب.

بدأ كتابه بالقول: «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، وهو الأمر الذي فهمه تابعوه من الباشتون: «لا تعطِ لكمة أسد لقط».

بدءاً على الأقل من العمل الأساسي في الفلسفة السياسية في تاريخ المجتمعات المسلمة، الذي يحمل اسم (المدينة الفاضلة) لأبي نصر الفارابي (872-950)، والذي «يميز بين الخاصة والعامة، فالخاصة يتألفون من هؤلاء الذين يمتلكون معرفة وفهماً كبيراً، أما العامة فلا يتمتعون بتلك المزايا»⁽¹⁾.



الشكل رقم 4: لوحة خطية تعود إلى العام 1289 هجرياً (1872 ميلادياً)، وقد تعود أصولها إلى سورية، وتتضمن آيتين قرآنيتين (الأولى والثانية) كما هو موضح أعلاه، وفي الأسفل مقولة «كلموا الناس على قدر عقولهم» (قمت بتجميعها بمجهودي الشخصي).

تستمر النظرية السياسية الاجتماعية للمسلمين (حتى قبل العصر الحدائثي على الأقل) على المنوال نفسه. أما الخاصة، فيفضل معرفتهم الواسعة وفهمهم العميق أكثر قدرةً على حكم أنفسهم. أما العامة، فبسبب افتقارهم إلى الصفات

(1) Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 54.

نفسها التي يتمتع بها الخاصة، غارقون دوماً في فوضى. يجب أن يُحكم العامة وفق القانون الذي يسيّره الخاصة حفاظاً على مصالح الكل. من الضروري أن نؤكد أنه على الرغم من صعوبة الأمر، ليست فكرة المجتمع والسياسة قائمة على التفرقة إطلاقاً فيما يخصّ الحقوق القانونية العامة، كما أنّها لا تميّز بين الأفراد، هذا لأنّ التفرقة والتمييز هنا قائمان على المعرفة، وهو أمر يستند على فكرة الامتلاك، امتلاك المعرفة نصاً وتعليماً وتجريباً (بحسب مقدرة كلّ منهم). ومن ثمّ، فإن فكرة تقسيم المجتمع، التي تأتي مباشرةً من تكوين الوحي، وتتألف من قيم التسلسل الهرمي وقيم المساواة في إطارٍ سليم وحيوي. الاستمرار والانتشار التاريخي في المجتمعات التاريخية للمسلمين لهذا التصوّر يشتمل على تسلسلٍ هرمي من حيث معرفة الحقيقة، وما هو إلا سمة خاصة وتسلسلية للتصور والفكر وممارسة المسلمين للإسلام، ولكن تبقى سمة واحدة معروفة (أو مدروسة على الأقل) من سمات المجتمعات والثقافات والمسلمين⁽¹⁾.

لا أعني هنا فقط أن التسلسل الهرمي أمر أصيل وهو التعبير الوحيد الممكن عن الإسلام، ولكنني أقصد الإشارة إلى الإسلام من منطلق مفهوم المساواة الذي طالما ارتبط به⁽²⁾. هذه الفكرة المرتبطة بالتسلسل الهرمي الاجتماعي متأصلة في فكرة

(1) هناك مقالة غير متداولة يجب اللجوء إليها في هذا الأمر، وهي مقالة نيكي كيدي، التي أوضحت أن «مفكري المسلمين في العصور الوسطى من مذاهب مختلفة... كانوا يميلون إلى التفكير في المجتمع بوصفه مجتمعاً مقسماً إلى صفوف قادرة على فهم الدين والحقيقة، بينما الباقون لا يقدرون على فهم كهذا، والصنف الأخير لا يفيد التعليم بل يضره أكثر وأكثر». وتقول أيضاً: «إن النمو الأخذ في الاتساع داخل الكيان الإسلامي على مر العصور لإيمانٍ بأن الفهم الكامل للحقيقة أمر ممنوع للضرورة، لكن وجب دراسته كذلك». انظر:

Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam," *Studia Islamica* 19 (1963) 27–63, at 27, and 44.

لا أنفق مع الكثير من آرائها التحليلية وأحكامها، ولكن المقالة جديرة بالقراءة فعلاً. (2) الرؤية المعتادة، التي أعرب عنها لويس مارلو، على سبيل المثال، هي التمييز بين المثالية في المساواة أو فكرة المساواة التي تقبّع في قلب الإسلام من جانب والاصطدام بالمثالية من خارج أفكارٍ عديدة وأنماط للتسلسل الهرمي التي أدت إلى توجيه فكرة عدم المساواة. انظر: Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, xi, 6, and 143.

هناك منظور آخر لتصوّر التسلسل الهرمي مبدأً ضمنياً في الإسلام المكوّن من عناصر المصادر غير الإسلامية، وهناك نوع واحد من الترتيب التسلسلي يتمتع بقيم بديلة وممارسات دخلت التقاليد الإسلامية (التمييز هنا بين الأنماط البديلة والأنماط المأخوذة من الإسلام). انظر:

التراتبية الكونية التي تصدر مباشرةً من العقل التكويني لنص الوحي وما يسبقه، حيث تُرسل حقائق عليا إلى عوالم سفلى. وبالمثل، عندما نسعى إلى تصور الإسلام وتحليله، بالنسبة إلى التصورات والتحليلات وأفكار المسلمين الذين فهموا الإنسانية من منطلقٍ تسلسلي هرمي إسلامي، بناءً على هذه الفكرة، فإننا نحتاج إلى أخذ وجود تبعات تسلسلية هرمية للوحي في الاعتبار.

من ضمن التبعات المباشرة لوضع تصوّر للحقيقة في مجتمعات المسلمين وتفاعلاتهم الاجتماعية حقيقة أن الوحي مكوّن من عوالم غيبية ومرئية. وفي هذا المسار، إن موضوعة الوحي تقدم نفسها كمساحات للخارج والمرئي والشهادة والداخل والغيب والخفي.

هناك على الأقل نوعان مميزان من العوامل الخارجية والداخلية الكامنة أصلاً في السمات الاجتماعية للإسلام الإنساني والتاريخي. النوع الأول الذي اهتم به علماء المسلمين: خارجية النص وداخليته، بمعنى تمييز الحقائق وفقاً لمعاني النص إلى أمورٍ باطنيةٍ وظاهرية. على الرغم من ذلك، وجبت الإشارة إلى تكرارٍ آخر لخارجية النص وداخليته يلقي اهتماماً أقل، ولكنه، في رأبي، ذو أهميةٍ قصوى في تصور الإسلام من جانبٍ إنساني وتاريخي، ويتمثل في تمييز حقيقة الوحي وتوزيعها إلى خارج المساحتين المادية والاجتماعية وداخلهما. الداخلية الأعمق في المساحة المادية والاجتماعية هي، بطبيعة الحال، الداخلية السرية للذات. إنّ فكرة السر هي واحدة من أهم الأفكار الأقل دراسة، ومن أكثر العناصر حيوية في الخطاب الصوفي، إنها مرحلة السر التي تعبر عن مكونات الذات، وهي أصفى وأسمى معاني التجارب المتعلقة بالحقيقة الربانية⁽¹⁾. ولهذا السبب معية الله تحدث بعدما يدرك الفرد «سر الله

Katherine P. Ewing, "Ambiguity and *Shar'at*: A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension," in Katherine P. Ewing (editor), *Shar'at and Ambiguity in South Asian Islam*, Berkeley: University of California Press, 1989, 1–22, at 7 and 2.

مقصدي هو أنّ منطق التسلسل الهرمي/عدم تكافؤ العارفين بالحقيقة أمرٌ كامن في مفهوم الوحي بعنصره (ما يسبق النص-النص)، ولذا فإنّه ليس توجهاً ولا أداة اجتماعية سياسية.

(1) اللطائف هي الوصف المعياري الأهم والمعروف أكثر في الأمور الداخلية للذات.

المقدس». وتبعات تلك الفكرة لتصوّر الحقيقة الإلهية في المجتمعات المسلمة من ضمن أقل العناصر اعتباراً في تاريخ مجتمعات المسلمين⁽¹⁾. هناك حقيقة أخرى وهي أنّ أعمق الحقائق وأرقها هي تلك الخبرة في مساحة الوحي، الأمر الذي يسبب مشكلة مفادها «أيجب الربط بين تلك الحقيقة ومصالحة الآخرين أم لا؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فبأي شكل؟ من ناحية إذا كانت الحقيقة لم تُكشف بعد، فإنّ القادرين على الاستفادة منها لا بدّ من حرمانهم من تلك الفرصة، ومن ناحية أخرى، إذا كُشفت الحقيقة لغير القادرين على فهم معناها، فإنّ متحدثها والمستمع إليها سيتعرضان للخطر، وقيل في هذا الشأن: «عوام الناس، حبيسو جهلهم، هؤلاء فقط بإمكانهم أن يكونوا عنيفين فقط إذا كُشف السر لهم، ولو جزئياً فقط»⁽²⁾. المخاطر الواقعة على المتحدث من كشف حقائق صافية لغير المؤهلين لذلك ممثلة في مصير منصور الحلاج الذي استشهد لجملة الشهيرة «أنا الحقيقة». وعلى هذا المنوال، إن حقيقة إعدام الحلاج (أو السهروردي أو عين القضاة الحمداني، أو أي شهيد صوفي آخر) لا تدحض حقيقة عملهم. ما حدث لهؤلاء العارفين الصوفيين لحقائق الفقه العامة لا يرتبط أبداً بالحقيقة مهما كان الوضع. ومن ثمّ، إن شهيد الحقيقة أو «كاشف السر» مثل منصور الحلاج أصبح معروفاً من الناحية الأدبية. وفي ثنائية شعرية شهيرة قال حافظ الشيرازي في منصور الحلاج دون ذكر اسمه:

قال الرجل: «لم يكن جرم ذلك الرجل الذي وُضعت رقبته

(1) انظر الدراسات الآتية:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Sirr," in P. J. Bearman, Th Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs (editors), *The Encyclopaedia of Islam. Volume XII. Supplement*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 752–754; Annemarie Schimmel, "Secrecy in Sufism," in Kees W. Bolle (editor), *Secrecy in Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1987, 80–102; and Ali Shariat Kashani, "Le Secret et le Paradoxal en littérature mystique persane: Réflexion sur deux aspects fondamentaux de la mystique irano-islamique," *EurOrient* 21 (2006) 3–22.

(2) Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Sirr," 752, citing three famous works (of the Balkans-to Bengal complex), the commentary on the *Gulshan-i Rāz* of Shabistarī by Muhammad b. Yahyā Lāhijī (fl 15th century); the commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam* of Ibn 'Arabī by Dāwūd alQayṣarī (d. 1351), and the dictionary of scholarly terminology of 'Abd al-Nabī b. 'Abd al-Rasūl Aḥmadnagarī (fl 1759).

في المشنقة إلا أنه نطق بالسرو وقال الحق!⁽¹⁾

لم تكن فكرة الأسرار العليا والأفكار الحقيقية مكشوفةً فقط في الخطاب الصوفي، بل قال الغزالي إن «من يؤمن بسرهِ الداخلي بين نفسه وبين ربه، فإنه لا يجوز له إخبار أحدٍ به إلا لمن وصل إلى مرتبة علمه وقدرة فهمه نفسها»⁽²⁾. الفكرة الكامنة والصادرة من فكرة الوحي بأن هناك درجات للبشر تميزهم بحسب درجة فهمهم الأعلى من درجة فهم العامة من الناس، مما يوجب أن يكون هؤلاء الناس قادرين على تحمل حقائق عليا صارت متاحة بالنسبة إليهم في مساحاتٍ وجودية يفهمون من خلالها خبايا الخطاب، ويكتشفون المزيد من تلك الحقائق. يوجب منطلق الوحي، بمنطوقٍ آخر، عوالم مادية واجتماعية منفصلة للمساحات المادية والاجتماعية العامة والمرئية والمساحات المادية والاجتماعية الخاصة والغيبية للتفسير المجتمعي وعمليات الحقيقة المتميزة مكانياً والمعاني التي تحمل السمات نفسها. هذا التمييز للحقيقة والمعنى من حيث المساحة المادية والاجتماعية تمييز للحقيقة والمعنى من حيث ما يمكننا تسميته بالمساحة الخطابية الخاصة والعامة، أو مساحة صناعة المعنى الخاصة والعامة؛ لأن تلك المساحات هي مساحات للخطاب الاجتماعي وممارسة الحقيقة والمعنى.

على الرغم من ذلك، ليس لدينا ما يكفي للتأكيد على أن مساحة الخطاب، التي أفضل أن أسميها «المساحة الخطابية الخاصة»، هي في الأصل مساحة اجتماعية؛ بمعنى أنها ليست مساحة للسرية الفردية، ولكن مساحة جماعية محدودة يجتمع فيها الناس في مجتمعٍ خاص للخطاب (والأداء) الخاص بالحقيقة غير المناسبة للمساحات والمجتمعات العامة. وبالمثل، فإنها مساحة خاصة عامة أو عامة خاصة، إنها مساحة تواصلية خاصة تشتمل على مجموعةٍ من الأفراد يدركون معاً قدرة قرنائهم على التعاطي وممارسة الحقائق المعقدة والمتناقضة والاستكشافية. ومن ثمّ، إن فعل صناعة المعنى فعل خاص يقوم به الفرد نفسه، وهو أيضاً فعل عام لأنه يصل إلى الآخرين، وهو مرة أخرى فعل خاص يصل إلى عامة خاصة مؤهلة لهذا الغرض.

هذا التعارف المشترك بتطلب، بطبيعة الحال، أن يكون هناك شيء يجعل الناس

(1) الشيرازي، حافظ، ديوان حافظ، الغزلية رقم 136.

(2) الغزالي، ميزان الأعمال، 408.

قادرين على إدراك بعضهم بعضاً، أن يكون هناك شيء قادر على إنتاج سلوكياتٍ مشتركة لطبيعة الحقيقة. إنه، بمنطوقٍ آخر، العالم الفكري والروحاني بأكمله الذي تكشفه البيئة التعليمية التي وُلد فيها المرء⁽¹⁾. وهي البيئة نفسها التي يفهم فيها المرء ذاته بوصفه مشاركاً في خطاب وممارسة ومعاني التناقض من منطلقٍ إسلامي توجد فيه الفلسفة والصوفية والرسم التجسدي والخمر وغيرها. إن العالم الفكري والروحاني بأكمله، الذي تكشفه البيئة التعليمية التي وُلد فيها المرء، أمر يكشف كيف أوجد العالم الكلاسيكي الشهير فيرنر ياغر مفهوم «المعرفة» مفهوماً لتكوين الأفراد المثاليين في المجتمع. في تاريخ المجتمعات الإسلامية يوجد مفهوم المعرفة بصورة أساسية في مصطلح «الآداب» الذي يقول فيه تعريف خاليدي: «يشير إلى عملية التعليم الأخلاقي والفكري التي يتسم بها الأديب، ولذا فإنه يرتبط بتشكيل الفكر والشخصية... عندما تهدف العلوم الدينية المتشددة إلى الإجماع والتأكيد، فإن الآداب تتساهل وتخلق طيفاً متسعاً من الذوق الفردي والحكم الناقد»⁽²⁾. بالإمكان القول إن هذه الدرجة الاجتماعية للمسلمين التي وضعها الأدب هي ما قال عنه تيم ويتمارش في اليونان الرومانية «الأدب يعطي مدخلاً لمصادر التعقيد البلاغي الذي قد يمكن المتحدث من تكوين نصوصٍ خفية قد تحمل معاني مختلفة لقراء متباينين»⁽³⁾. تألفت

(1) انظر العمل الكلاسيكي:

Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (translated from the second German edition by Gilbert Highet), New York: Oxford University Press (2nd edition), 1945, 1:303 (first published as *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: W. de Gruyter, 1934).

(2) Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 83, and 89.

انظر أيضاً مناقشة:

George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, especially at 88–117.

(3) T. Whitmarsh, "Reading Power in Roman Greece: The *Paideia* of Dio Chrysostom," in Y. L. Too and N. Livingstone (editors), *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 192–213, at 194 (cited in James E. Montgomery, "Convention and Cognition: on the Cultivation of Emotion," in Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond [editors], *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008, 147–178, at 177).

هذه الطبقة الاجتماعية بأدابٍ مشتركة ذات معاني متباينة قد تكون أكبر من الناحية الديموغرافية أو حتى أصغر بناءً على المساحة الاجتماعية التي قد تتسع مادياً أو تتقلص وفقاً للأوضاع التاريخية والاجتماعية للمجتمع. في بعض الأمثلة التاريخية قد تكون تلك المساحة من التناقض أصغر كثيراً، وفي تلك الحالة قد نقول إنها مساحة خاصة عامة بسبب المعرفة التي نمتلكها عن هذا الزمان والمكان، والتي لا يُشتمل عليها في الأنماط المتناقضة أو حتى بوصفها وضعاً تطوعياً من جانب ممارسيها أو بسبب فهمها من جانب المسؤولين عن المساحة العامة تهيئاً للمصلحة العامة⁽¹⁾. أقول إنَّ أغلب مجتمعات المسلمين في القرن العشرين كانت مجتمعات ذات طبيعة أحادية التكافؤ من حيث النصوص الأصيلة والممارسات المعرفية التي لا تسمح بالمزيد من المساحات الضيقة لرفاهية التناقض في الإسلام.

من منطلقٍ تاريخي، أقول إن المجتمعات التاريخية، التي انتشرت في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال في الفترة من (1350) إلى (1850)، كانت تتمتع بمساحة من التناقض كبيرة جداً، وكانت تشتمل على شرائح مجتمعية واسعة. بالإمكان القول إنَّه في هذه الحالة كانت المساحة عامة خاصة. الأمر الذي جعل تلك المساحة بهذا الكبر هو الحقيقة التاريخية أنَّ آداب المسلمين في هذا المكان كانت مكونة من نصوصٍ معيارية وخطابات تكتشف المعنى وتشرحه من جانبٍ تناقضي. هذه النصوص المعيارية والخطابات التي تميّز بها المزيج الصوفي الفلسفي، كما أوضحنا في الفصل الأول، الذي كان أثره كبيراً وواسعاً على شريحة مجتمعية أكبر من خلال انتشار التعليم والآداب وغيرها من مفاهيم الحضارة. يصحّ القول إذأ إن تلك المجتمعات كانت تتميز بأسرارٍ منفتحة بعض الشيء.

(1) فكرة مساحات الحقيقة الصغيرة والدفاعية للمجتمعات الخاصة، التي تعاني من تهديد شديد للاضطهاد من قبل السلطات، هي، بطبيعة الحال، النظرية الشهيرة لليو شتراوس، الذي تحدث عن المشروع التاريخي للفلسفة الإسلامية من هذا المنطلق. انظر:

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe: Free Press, 1952.

أقصد أن هذه المساحة الخاصة لم تكن في أوقاتٍ بارزة وفي أماكن جغرافية من تاريخ المجتمعات المسلمة صغيرة جداً أو مهددة بالتحديد. يقول ماسيمو كامباني: «نظرية شتراوس غير مقبولة؛ إذ لم يُضطهد فيلسوف مسلم على أفكاره الفلسفية، كما أنه من المعروف أن أغلب الفلاسفة المسلمين كانوا يعيشون وسط دوائر قوية ويتمتعون بحماية الحاكم». انظر: Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, 68.

لاحظ الكثير من دارسي المجتمعات المسلمة الأهمية الفعلية للتقسيم العام/ الخاص فيما يخص الفصل المكاني للأنماط المتناقضة⁽¹⁾. ما لم يقدر المحللون على فهمه وتصوره هو ما يسمح لهذا التقسيم بأن يُفهم بالتناغم مع الإسلام؛ بمعنى ما الذي يسمح لهذا التقسيم بأن يكون مفهوماً كأمرٍ إسلامي، وذلك في ظلّ غياب ما يظهر عليه هذا التقسيم العام الخاص من ضالة مقارنة بحالة عامة من النفاق. ومن ثمّ، يستنتج رودى ماتي في دراسته الغنية بالمصادر عن المخدرات ومحفزاتها في التاريخ الإيراني ما يأتي:

لا يطلب الإسلام من منتسبيه إيماناً كبيراً ... ولكن يطلب منهم الثبات عليه. أن يكون المرء منتمياً إلى مجتمع فإنّ ذلك يورث اتباعه لتعاليمه عياناً بياناً؛ ذلك لأن الخروج عياناً بياناً عن نظام المجتمع يورث الزلل في نفوس المؤمنين، ويوهن الإسلام ذاته بقواعد عامة وما تورثه من عادات. بيد أن متحدثه أجبر على تقديم تنازلاتٍ عديدة للواقع بحثاً عن مجتمع مثالي. إن وجود مساحةٍ خاصة، أو ما يسميه مايكل كوك بالجوالخاص – في الإشارة إلى السلوك الذي يعاكس الفقه الإسلامي والمتغافل عنه مادام لا يورث الأذى في نفوس الآخرين ويبقى في إطاره – ساعد بقوة على جعل الحياة أبسط في مجتمعات المسلمين، ما سمح للناس بالتصرف كما يشاؤون محافظين على استمرار المجتمع في صورته المثالية⁽²⁾.

(1) انظر:

Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 57–63 (the chapter entitled “What about privacy?”), also 129, 141–144;

وانظر أيضاً:

Sami Zubaida, *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, London: I. B. Tauris, 2011, 157–174 (the chapter entitled “The Public and the Private in Middle Eastern History and Society”).

وانظر أيضاً:

Mohsen Kadivar, “An Introduction to Public and Private Debate in Islam,” *Social Research* 70 (2003) 659–680.

وانظر أيضاً:

Ludwig Ammann, “Private and Public in Muslim Civilization,” in Nilüfer Göle and Ludwig Ammann (editors), *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006, 77–125.

(2) Mattee, *The Pursuit of Pleasure*, 296. The reference is to the magisterial work of

وعلى الرغم من ذلك، إنّ ما أرومه في هذا الصدد هو أنّ التقسيم العام والخاص ليس وسيلة أو «امتيازاً» يوجّهه⁽¹⁾ ضد النموذج الإسلامي، بل تطبيق مفاهيمي واجتماعي للنموذج الإسلامي كما هو واضح في المساحة الكامنة للوحي. تلك المساحة الاجتماعية العامة والخاصة الخطابية الأدائية تؤدي دورها واقعاً اجتماعياً لتلبية رغبة المسلمين في خلق مساحة للاستكشاف والتواصل مع الإمكانيات المعقدة وأبعاد الحقيقة والمعنى التي تظهر من ظاهرة الوحي، أقصد إمكانيات الحقيقة والمعنى التي يفهما المسلمون وسيلةً لخرق نظام المجتمع؛ إذ يعاني الأخير من مواطنين لا يمتلكون قدرة كبيرة على الفهم وأقلّ تعليماً بالتأكيد، بل أقل استعداداً للتعايش مع التناقض. الأهمية الأبرز للتشكيل التاريخي لمجتمعات المسلمين من حيث المساحة الخاصة الخطابية الأدائية، وأهمية «المساحة الخاصة الخطابية الأدائية» لتصور الإسلام إنسانياً وتاريخياً، موضوعٌ جديرٌ بالدراسة بعيداً عن نطاق هذا الكتاب (وهو ما سيحدث في كتاب لاحق). فيما يخص هذا الكتاب، من الكافي الإشارة إلى التأسيس الاجتماعي البارز لأداء المساحة الخطابية الخاصة في المجالس، بمعنى تجمع الناس في مجتمعاتٍ خاصة لتبادل النقاش وأمور التواصل الأخرى، ولهذا السبب ظهرت تلك المجالس في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، وتُعرف أيضاً بكلمة «صحبة»⁽²⁾. ولأنّ مجالس الصحبة كانت أمراً مألوفاً في هذا الوقت لدى المجتمعات المسلمة بوصفها مساحةً أدائية للخطاب الخاص الذي يتمتع بتقاليد وقيمه الخاصة، فإنّ الرسول نفسه قد قال عنها: «المجالس أمانة»⁽³⁾.

Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

(1) Mattee, *The Pursuit of Pleasure*, 298.

(2) لمعالجة أكبر لمفهوم المساحة الخطابية الخاصة والعملية الاجتماعية وممارسات المجالس والصحبة في مجتمع تاريخي محدد، وهو المجتمع العثماني، انظر الفصل الذي يحمل اسم «الخاص والعام» في:

Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire*.

(3) أقصد أن هذا الحديث قد لا يؤدي دوراً محورياً مباشراً، بمعنى أنني لا أقول إن المسلمين قد احترموا خصوصية المجالس بسبب هذا الحديث، ولكنني أشير إلى حقيقة أن الدعوة الأصيلة في هذا الحديث وتطبيق المبدأ المرتبط به يشير إلى أن القيمة التي يعبر عنها الحديث كانت مهمة جداً في العملية الاجتماعية للحقيقة والمعنى في مجتمعات المسلمين. يمكنك الاطلاع على الحديث في مجمع أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (المتوفى سنة 889)، تنقيح

إن أهمية ما نسميه «الاقتصاد المكاني» أو الجيومترية الاجتماعية لتوزيع وتطبيق الحقيقة على الإسلام إنسانياً وتاريخياً، أمرٌ ينعكس على حقيقة أنه بالنسبة إلى مشروعات الفلسفة والصوفية المسألة المكانية الاجتماعية هي الحد الذي يمكن تحديد الحقائق على أساس أنها عامة بموجبه، وبالنسبة إلى القانون المسألة هي الحد الذي يمكن تحديد الحقائق على أساس أنها خاصة بموجبه. ولإعادة تشكيل هذا الأمر، إذ إن المسألة هي الحد الذي يجب أن تكون الأمور خاصة بموجبه كمسألة شرعية أو على أساس شرعي. يُسمح في هذه الحالة بالتخلي عن المعايير العامة. أما بالنسبة إلى الفلسفة فإن المسألة هي الحد الذي يمكن تحديد الحقائق على أساس أنها عامة بموجبه كمسألة فلسفة أو على أساس فلسفي. يُسمح في هذه الحالة بالتخلي عن المعايير الفلسفية، وبالنسبة إلى الصوفية، المسألة تتمثل في الحد الذي يمكن وفقاً له تحديد الحقائق على أساس أنها عامة. ويُسمح في هذه الحالة بالتخلي عن المعايير الصوفية. الطبيعة العامة والمتساوية للحقيقة الإسلامية القانونية هي الانتقال إلى المساحة الاجتماعية والمادية والخطابية للتفاعل التأويلي أحادي الأبعاد مع نص الوحي، والطبيعة الخاصة والتسلسلية للحقيقة الفلسفية هي الانتقال إلى المساحة الاجتماعية والمادية والخطابية للتفاعل التأويلي أحادي الأبعاد بما هو سابق على النص، وإذ إن طبيعة الحقيقة الصوفية خاصة أو عامة نوعاً ما فهي الانتقال إلى المساحة الاجتماعية والمادية والخطابية للتفاعل التأويلي ثنائي الأبعاد بنص الوحي، وبما هو سابق عليه. القانون في هذه الحالة حقيقة عامة وموضوعية غير تسلسلية اجتماعية؛ إذ إن الفلسفة والصوفية مشروعات إيضاحية لفهم الغيب. فعلم اللاهوت يشرح العام ويكشف الخاص.

الترتيب الخاص والعام للمعنى يشير إلى خطابات المسلمين ويؤدي دوراً محورياً فيه. وربما يكون هو أساس البنية التحتية لكل خطابات المسلمين من حيث التعبير الذاتي الذي تحدث عنه المؤرخ الفني الكبير، أوليفر غرابر، في اللوحة الإبداعية الآتية:

التصنيفات الإسلامية وثيقة الصلة التي يفهم من خلالها أي عنصر أو عمل هندسي لا يجب أن تكون معرضة لتناقضٍ ديني علماني في وضع عام

محمد محيي الدين عبد الحميد، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935، 4: 267-268،
وأيضاً في مجمع أحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت، 3:342، وأحمد بن الحسين
البيهقي (المتوفى سنة 1066)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، 10: 247.

خاص، حيث تكون المساجد والمجال أو المنمنمات واضحة للمؤمنين، وحتى لغير المؤمنين، بدرجة كبيرة، طالما أنهم ينتمون إلى المجتمع نفسه، بينما تكون الرسومات المصغرة والأعمال الفخارية والقصور المبردة واضحة للخاصة لأنها تتمتع بعالم خاص بها. يميل العالم العام إلى تفضيل الأنماط المعقدة مع بعض المعاني المادية، بينما يبقى العالم الخاص محدوداً بالعمارة والقصور وإشارات غير الواضحة أو أيقوناتها الغامضة. وبمعنى خاص عميق، إن هذا التفرع الثنائي العام والخاص مع أي عدد من الخطوات المتوسطة سيتفاعل مع فكرة المسلمين عن الأمة الموحدة جنباً إلى جنبٍ مع فردانية أفعال كل مؤمنٍ على حدة⁽¹⁾.

يبدو أن ما يحاول غرابر إيضاحه هنا هو تماماً ظاهرة العناصر الفنية لدى مجتمعات المسلمين، التي تتمتع بتنوع درجات المعنى بحسب النظرة العامة أو الخاصة لها، فهناك العناصر البسيطة ذات المعنى الواضح (أشكال ذات مغزى ومعاني واضحة) في حالة العناصر العامة، أما في حالة العناصر الخاصة فيكون المعنى أكثر تعقيداً. ولكن بينما كان غرابر يقول إن هذه الظاهرة «بالكاد تكون مسلمة أصلاً» فإن ما أقصده هو أن تكرار هذا المفهوم للحقيقة والمعنى في مجتمعات المسلمين هو تأصيل لتصنيف العام والخاص كتصنيفات مسلمة.

دعني أوضح الصورة أكثر، هذا التراوح الموضوعي لحقيقة الوحي من العام والخاص أمرٌ كامن في العقل التكويني والاجتماعي للوحي بوصفه نصاً وبما هو سابق عليه، ولذا من الضروري في العملية الاجتماعية للفكرة أن ننظر في أمر ما إذا كان التصنيف كامناً في تكوين الوحي. وعندما ندرك هذا الأمر سنكون قادرين على فهم الفروق بين المعايير العامة والخاصة في مجتمعات المسلمين التي لا تخرج إلى النور بكونها معايير غير صادقة لنظام القيمة أحادي الأبعاد؛ بل كمنطق متناغم وتبعات تكوينية لنظام القيمة متعدد الأبعاد، فمن خلال الطبيعة الاجتماعية للحقيقة، وتقسيم الناس إلى عامة وخاصة، وأعلى وأدنى، وعام وخاص، يكون هناك تفاعل مفاهيمي ودلالي بين الحقيقة تسلسلاً والحقيقة أمراً داخلياً أو خارجياً في حقيقة أن اللغة العربية (كما في الفارسية والتركية العثمانية والأردية) تتميز بأن مصطلحي العام والخاص يُستخدمان لوضع تسلسلٍ هرمي اجتماعي. ومن ثم، إن الخاص يعني «العارفون المختارون» والعام يعني «العوام». يرتبط المعنى الدلالي بالمعنى المفاهيمي

(1) Oleg Grabar, "Islamic Art: Art of a Culture of Art of a Faith?" *Art and Archaeology Research Papers* 13 (1978) 1–6, at 4.

في هذا الصدد. لذا إن حقائق العارفين المختارين هي حقائق المساحة الخاصة، بينما حقائق العامة هي حقائق المساحة العامة. ومن هنا، عندما يتمتع الخطاب والفعل بالمساحة، ويدخل في مساحة العام، فإن تلك الخطابات والأفعال تصبح محكومةً بحقائق معيارية وقيم عامة. عندما يبقى الخطاب والفعل في مساحة الخاص يصبحان غير متأثرين بالحقائق المعيارية ومعايير العام، ولذا فإنها تخضع للحقائق المعيارية وقيم الخاص. ومن ثم، إن حقيقة أن خطاباً ما أو ممارسةً ما من الأمور الخاصة، فإن ذلك لا يبعدهما عن فكرة التعبير عن الإسلام، بل تصبح من داخل/ خارج الدين وجزءاً من الكيان المكاني للإسلام.

لم تنجح أي محاولة في التناغم مع تنوع وتناقض خطاب المسلمين، ولم تنجح أي محاولة لفهم القدرة التاريخية للمسلمين على التعايش بتناغم في وسط مجتمع يعاني من تناقض مقالات الحقيقة فيه مع الإسلام، وحتى لو وقعت تلك المحاولات، لا أمل في أن تنجح نظرياً أو تحليلياً دون أخذ أهمية حقيقة الميزة المكانية الأساسية للوحي وتبعاته بالنسبة إلى المسلمين في الاعتبار.

قبل التحول إلى النظر في أمر التمثيل الخامس لموضعة الوحي؛ أي مضامين الحقيقة التعبيرية المختلفة (خطاب المعنى والقيمة)، أو الأنواع المختلفة للغة المستخدمة في التعبير عن الأنواع المختلفة للحقيقة، والمعنى، والقيمة (بحسب التسلسل الهرمي والداخل/الخارج)، فإنه من الضروري التوقف برهة لإعادة توضيح نقطتين على صلة بالموضوع كما سبق أن فعلنا.

فيما سبق كنت قد فصلت وميزت، بغرض التحليل والتفسير، بين المشروعات الفكرية الكبرى والخطاب الفلسفي، والصوفية، والفقه، واللاهوت. تحدثت أيضاً عما أسميته مسبقاً خطاب الفرد والتصوير الذاتي الجمعي، والاكتشاف الذاتي، والتعبير الذاتي، والتواصل الذاتي؛ خطاباً طالما أخذ شكل السرد نثراً أو شعراً - أشكال تواصل يُطلق عليها عادةً «الأدب» أو «أدبية» - التي كنت قد سلّطت الضوء عليها فيما يُسمى مذهب العشق. وعلى الرغم من ذلك، أود أن أنبه القارئ هنا إلى أهمية عدم النظر إلى تلك المشروعات وممارستها خطابياً أو اجتماعياً بوصفها متصارعة بعضها مع بعض. بل على النقيض تماماً من ذلك، في التجربة الحياتية للمسلمين، تلك المشروعات والخطابات تتواصل وتتداخل. هناك أهمية مفاهيمية كبرى لها يدركها

الفرد من تفاعلات تأويلية تعبّر عنها مشروعات كثيرة وخطابات (وأمر أخرى، كالفن والمعمار والموسيقا كما أوجزنا أعلاه، سنعود إليها لاحقاً) تشتمل على منتجات ثقافية قدمها مؤلفوها، إضافة إلى قراءات ونصوص، ومجموعات ومجالس، وجغرافيا وتاريخ، وقيم وسلوكات، وممارسات وشعائر، وسرد وأحكام، وأخلاقيات وجماليات، وطرق وحقائق، وسبل ومعاني، كل ذلك يشتمل عليه النص، وكل ذلك موجود فعلياً (وما زال) في صورة مميزة لسياق الفاعل المسلم الفرد (أو جماعة المسلمين) في أي وقت ومكان.

على مر القرون، كان المسلمون يدركون تعددية أبعاد النص وما يسبقه أيضاً، الكامنة أساساً في سياق المعاني الإسلامية الأخذة في الاتساع (كما أخبرنا غادامر «اللغة تتشكل وتتطور دوماً وكلّما مر الوقت أفصححت أكثر عن تاريخ العالم»⁽¹⁾). وبينما دخلت مفردات التركيب وتعددية الأبعاد في التعبيرات الذاتية للمسلمين، وظهرت نصوص أنتجتها التعبيرات الذاتية في دار الإسلام، وما كان مصدراً داخلياً خاصاً ومحلياً لصناعة المعنى اكتسب كثيراً من المعبرين عنه وفق خصائص مختلفة، فقد رأينا امتلاك تلك اللغة خاصية التعقيد عبر المستويات المختلفة ومساحات المجتمع في أغاني الكافي لبولهي شاه على سبيل المثال، وخواجة غلام فريد في أضرحة وادي الهند، والغزل المحلي على السنة فلاحية أواسط آسيا. وبالمثل، وعلى مرّ التاريخ، إن التعقيد الدلالي المتزايد وتعددية الأبعاد الصادرة عن التفاعل التأويلي مع الوحي قد تأسل في مفردات المعاني الإسلامية، وأصبحت جزءاً من اللغة. وبالحديث عن لغة الإسلام، إن الدراية بإمكانات الفرد حيال التعقيد وتعددية أبعاد الحقيقة والمعنى المتأصلة في الفرد المسلم، قد انتشرت عبر مجتمعات المسلمين بصورة كبيرة⁽²⁾.

(1) Gadamer, *Truth and Method*, 415.

(2) انظر:

J.G.A. Pocock. "Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought," in J.G.A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 106–119, at 114 (first published as an article in 1987).

وقد ورد في هذا الكتاب أن: «النصوص، سواء فردية أم مترجمة، تتصرف بحسب اللغات التي تنتهي إليها، هذا لأنها تصدر وتخرج كلمات وحقائق ومفاهيم وقواعد جديدة لم تكن موجودة من قبل، وسواء كان التطور بصورة تناهية أم فجائية، إن مصفوفة اللغة تصبح أكثر قبولاً للتغيير الذي تحدثه الأفعال بها». بالإضافة إلى ذلك، «الخطاب، وهو تتابع أفعال الحديث

بإيجاز شديد، على مر القرون أصبح تفكير المسلمين وخطابهم أكثر تركيباً بخصوص الحوار بين المشروعات الفكرية المختلفة، وأكثر تعقيداً بخصوص المعنى. ومن ثمّ، كلما انضوى فرد أو جماعة مسلمة تحت لواء هذا النطاق التأويلي للوسائل والمعاني، التي تنطلق على أرضية إسلامية، ازداد تنوع السياق عبر أي سياق جديد معطى؛ حيث تدخل الحقائق المتناقضة في نوع من الحوار الشخصي والمجتمعي، ويعاد تشكيل الفرد والجماعة في ضوء تلك المتغيرات الجديدة⁽¹⁾. كتب مايكل

على يد مستخدميها في سياق تحيطه ممارسات اجتماعية ومواقف تاريخية، بصورة قد تكون أكثر سرعة. هذه الأفعال تقوم بتغيير ما يأتي: (1) المستمعين أو القراء الذين يصلهم الفعل، و(2) المتحدثين أو الكتاب أنفسهم الذين يتأثرون بأفعالهم، و(3) التكوين اللغوي المتأكد والمتغير بفعل الفعل وظروف الفعل، و(4) كيفية التعبير عن الموقف السياسي والتاريخي، أو الكيان السياسي والتاريخي، بفعل القول. يتم هذا الخطاب في سياقٍ من اللغات المشتركة، ويتكون في تعددية لغوية تظهر عبر الوقت، كما أنها متخصصة في أداء وظائف بلاغية ونقلية نموذجية مرتبطة بتصوير وأداء السياسة، وتصبح لاحقاً وسيلة يكون الحديث والحوار من خلالها قادراً على قبول التغيير من خلال أفعال الحديث». انظر:

J.G.A. Pocock, "the Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought," in J.G.A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 67–86, at 67 and 81 (first published as an article in 1981).

(1) من ضمن الأمثلة البارزة جداً لقيام أحد مفكري الإسلام بحوار كهذا بين الحقائق المتناقضة كان الغزالي بالتأكيد، فالرجل «أصعب المؤلفين وأكثرهم استحالة في الفهم بصورة متناغمة، هناك أفكار ومعتقدات فلسفية بعينها ظلت عناصر أساسية في فكر الغزالي، وبعضها كانت تعاني من تناقض شديد، قد يجني جانب واحد أسبقية على جانب آخر بحسب الناس الذين يخاطبهم، ولكن لا أحد يعتنق الفلسفة بالكامل، ويتخلى عن الأفكار الرئيسة قبل عودته، ومن ثم فإنه لا يتخلى عن أفكاره الفلسفية حتى لو تناقضت مع الوضع النموذجي للإسلام». انظر:

Rahman, *Prophecy in Islam*, 94 and 99.

ومن ثم، من جانب واحد كان الغزالي يعادي ابن سينا، ولكن من جانب آخر «سعى الغزالي لإعادة تشكيل الفكر الصوفي، وذلك بمدّه من حيث النطاق والعمق والتحديث، بتطبيق نموذج أفلاطوني جديد حصل عليه من ابن سينا». انظر:

Richard Frank, "Al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy," *Revue des Études Islamiques* 55–57 (1987–1989) 271–285, at 285.

الأمر الجدير بالذكر أن دراسة تفصيلية عن معالجة الغزالي للأخلاقيات أبرزت المسألة وجاء فيها «أن معالجته تُعدُّ نظرية مركبة في الأخلاقيات في الإسلام». انظر:

سيلز عن ابن عربي قائلاً إنه «يحشد عبر تلاعبه النصي لغة الحضارة الإسلامية الكلاسيكية؛ أي الشعر العربي، وعلم الكلام، والعلوم الخيمائية، والفقه الإسلامي، وأنماط الأدب الصوفي المختلفة»⁽¹⁾. أعني أن لغة خطاب المسلمين زمنياً ومكانياً، التي عبرت عن ذروة النضج الإسلامي (في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال)، كانت تتخذ شكل «التلاعب النصي»، وهذا التلاعب يعبر عن تشكيل لغة مناسبة واستخدامها للتعبير عن التعددية الثقافية والتعددية المتوازنة، وهي الأنماط التقليدية لصناعة المعنى وتواصل المسلمين بشأن التناقض وتعددية الأبعاد في مصفوفة الوحي المكوّنة مما هو سابق على النص والنص والسياق.

جانب مهم جداً من تفسير طريقة العمل وشرحها بغية فهم التناقضات وتسويتها يتمثل بالتأكيد في تطوير وتوظيف اللغة القادرة على احتواء التناقض وتفسيره وشرحه؛ وذلك بالنسبة إلى الذات والآخرين. إن حقيقة الوحي بوصفه ظاهرة تشتمل على بنية مكانية لتراتبية الحقيقة كأمر كوني واجتماعي، بالإضافة إلى تكوين الداخل/الخارج الذي يفرض نفسه في المساحة الخطابية الخاصة والعامة، مع وضع فضاء المفردات الواسعة للحقيقة المتناقضة الناتجة عن تعددية التفاعلات التأويلية في الاعتبار، هو الأمر الذي يتطلب لغة يتواصل بها المسلمون، ومن خلالها يدركون معنى الوحي، مما يوفر مصدراً غنياً متعدد الأبعاد، أو بمعنى أدق قدرة دلالية تناسب هذه المهمة المعقدة. أعني أنه من الناحية التاريخية دأب المسلمون على التحدث والتواصل بلغة كهذه؛ لغة تتميز بالجماليات والتناقضات.

تشكّل لدى المسلمين في مجتمعاتهم نظام تفكير قائم على عملية الاستعارة نمطاً استكشافياً لصناعة المعنى، وهو ما نلاحظه بالفعل في النظرية الأدبية العربية لعبد القاهر الجرجاني (المتوفى سنة 1078)، التي جعلت من الاستعارة ركيزة أساسية

Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazālī: A Composite Theory of Ethics in Islam*, Petaling Jaya: Quasem, 1975.

إن الطبيعة الخطابية والجمالية لمؤلفات الغزالي من الأمور التي خضعت للنقاش في الدراسة الآتية:

Ebrahim Moosa, *Ghazālī and the Poetics of the Imagination*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

(1) Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 63.

لها، كما استغلت مكانز الشعر العربي في القرون الأربعة الماضية عليها⁽¹⁾. في داخلي شك كبير في وجود أي مجتمع يمتلك خطاباً - في أي منطقة من العالم - تتمتع لغته الفردية والجماعية بهذا الوضوح الذاتي والقدرة على التعبير والتواصل الاجتماعي كتلك التي توافرت في عملية صناعة المعنى والأساليب الاستعارية والمتناقضة في التعايير الأدبية لدى المسلمين، وخصوصاً اللغات الفارسية والعثمانية والأردية والعربية وآدابها طوال نصف الألفية في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال. إن استخدام الاستعارة والأساليب التعبيرية الغنية، التي تملأ خطاب المسلمين في هذا المكان من العالم، ليس بالأمر الذي لا يمكن ملاحظته (أمر جلي وواضح للعيان حتى عند طلاب اللغات الفارسية والعثمانية والأردية وآدابها). هذه المكونات الغنية تعبر عن مدى نضج الخطاب لدى هذا المكان من العالم تعبيراً عن الإسلام بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع ما هو سابق على النص والنص والسياق (كما أشار إيريك أويرباخ «التأويل الصوري نتيجة للثقافات اللاحقة، وهو تأويل غير مباشر، ومعقد، ومرتبطة بالتاريخ»⁽²⁾).

بلغت الاستعارة ذروتها في التاريخ وسيلةً لصناعة المعنى في التعبير الأدبي الذاتي المعروف اسماً بـ«الشكل الهندي»، الذي انتشر في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال في الشعر المكتوب بلغات ثلاث هي الأشهر والأكثر انتشاراً (الفارسية والعثمانية والأردية) من أواخر القرن السادس عشر، وكانت بمنزلة نمط من أنماط التعبير الذاتي الرئيسة في الشعر الأردني والفارسي، وقد قال شمشور رحمن فاروقي معبراً عن «الغموض والمراوغة والتورية والتلاعب اللفظي والإطناب النصي والأساليب المبتكرة المماثلة»:

كان الإنجاز الأكبر لشعراء الأسلوب الهندي التعامل مع الاستعارة بوصفها حقيقة واللجوء إلى خلق استعارات أخرى تتولد من تلك الحقيقة. وتحولت كل

(1) 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Kitāb asrār al-balāghah* (edited by Helmut Ritter), Istanbul: Government Press, 1954.

انظر أيضاً:

Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warminster: Aris and Phillips, 1979

(2) Erich Auerbach, "Figura" in Erich Auerbach, *Scenes from the European Drama: Six Essays*, Gloucester: Peter Smith, 1973, 11-76, at 57.

استعارة على حدة إلى حقيقة تستخدم لتوليد استعارة أخرى. ومن ثم، أصبحت الاستعارة ظاهرة غير قائمة على الاستبدال، بل الإطناب. أصبحت الاستعارة أمراً جمالياً لا معيارياً. وربما كانت تلك العملية هي الابتكار الأكبر في عالم الاستعارة في أيّ مادة شعرية، ولكن الأمر لم يلق الاهتمام المفترض⁽¹⁾.

دعنا أولاً ندرك أن الاستعارة تمكّن الكلمات—ومستخدمها— من الوصول إلى مستوى جديد من المعنى (بعيداً عن المعنى الحرفي) وتحقيق معاني أخرى بعيدة (أو مجموعة من المعاني) بعيداً عن الحدود الأدبية أو التعريفات الأخلاقية. أو لكي نبرز الأمر بصورة مختلفة، إن الاستعارة تمكّن من تخليق معنى بعيد عن الشكل: «اللغة الاستعارية... تميل إلى تدمير أو تخلص أو تغيير طبيعة التصنيفات التي تتعامل معها»⁽²⁾. في الاستعارة تتمكّن الكلمات من قول شيء آخر بخلاف ما تعنيه، أو تعني شيئاً آخر بخلاف ما تقول، فتمكّن من الوصول إلى معنى بعيد بذاتها. وفي هذا الصدد، كان الجرجاني، الذي اهتم بهذا الأمر كثيراً في نظريته الأساسية، دارياً بكلّ من «صورة المعنى» و«معنى المعنى»، والمعنى هو ما تفهمه من ظاهر اللفظ، وما تفهمه دون وساطة. أمّا معنى المعنى فهو أن تفهم معنى محدّداً من التعبير، ويؤدي هذا المعنى بدوره إلى معنى آخر⁽³⁾.

(1) انظر:

Shamsur Rahman Faruqi, "A Stranger in the City: The Poetics of *Sabk-e Hindi*," at 32–33, and 73.

انظر أيضاً:

Shams-ur-Rahmān Fārūqī, *Shi'r-i shōr-angēz: għazaliyāt-i Mīr kā intikhāb mufaṣṣal muṭāli'ah kē sāth*, New Delhi: Taraqqī-yi Urdū Biyūrū, 1990, 3:49–136).

انظر أيضاً:

İsrafi Babacan, *Klāsik Türk Şiirinin Son Baharı: Sebki Hindî (Hint Üslûbû)*, Ankara: Akçağ, 2012.

الفاعل الشعري لاستخدام الاستعارة كحقيقة لوحظ في الشعر العربي القديم على يد جوان كريستوف بورجل، الذي أضاف أن هذا الأمر كان «أمراً غامضاً في بداية الأمر حتى أبرزه الشعر الفارسي». انظر:

Bürgel, *The Feather of Simurgh*, 65.

لم يركز بورجل على تصور الإسلام إنسانياً وتاريخياً بسبب تركيزه على فكرة السحر بدلاً من المعنى.

(2) Faruqi, "A Stranger in the City," 24.

(3) Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Kitāb Dalā'il al-l'jāz* (edited by Muḥammad 'Abduh and

إنني أعني أن قدرة الاستعارة على تخليق معنى معقد خلف المعنى الواضح الجلي أمرٌ يجعل الاستعارة لاعباً محورياً في عملية صناعة المعنى والتواصل بين الناس؛ حيث الحقائق متعددة الأبعاد وصناعة المعنى والتواصل أمورٌ ضرورية للمسلمين المرتبطين بمكانيّة الوحي. في تراتبيّة الوحي، سواء تعلق الأمر بالداخل أم الخارج، تؤدي الاستعارة دور الوسيلة التي يستخدمها المسلمون فيما وراء الكلمة. يسمح هذا الأمر باكتشاف متعدد المستويات للمعاني⁽¹⁾.

ولذا، نحتاج إلى فهم الاستعارة والتناقض في التعبير الذاتي للمسلمين لما لها من أهمية بارزة بجانب أهميتها الأدبية أو الجمالية أو التشكيلية المرتبطة بها⁽²⁾. وكما قال أستاذ التعبير الاستعاري الذي لا مثيل له، غالب الدلبي، موجزاً الآثار الموضحة لممارسي الاستعارة الكثيرين جداً: «أخي، إن الشعر لصناعة للمعنى لا بحث عن قافيةٍ فحسب»⁽³⁾. أشار بول ريكور إلى أنه «في هذه الحالة من الاستعارة يكون التلاعب بين

Muḥammad Rashīd Riḍā, Cairo: al-Manār, 1366 h [1946] (3rd edition), 203; cited by Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, 75

(1) أشار سليم كمال إلى أن «الاستعارة أمر غامض، ليس لأن المعنى يكون غير واضحها إن وُجدت، ولكن لأنها متعددة الأبعاد من حيث امتلاك عدد من المعاني الممكنة» انظر:

Salim Kemal, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*, London: Routledge Curzon, 2003, 213.

تشتمل دراسة سليم في «الرمزية الشعرية» على محاولة نادرة لفهم الإشارات الكبرى للاستعارة، انظر الفصل بعنوان «الشعر والأخلاق والمجتمع». على الجانب الآخر، هناك دراسة متميزة في الجوانب الفنية والأدبية للاستعارة في آداب العالم الإسلامي، انظر مثلاً:

Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*; Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden: E. J. Brill, 1990; and Landau, "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Poetic Imagination in the Arabic and Persian Tradition."

(2) كما أشار كمال أبو ديب في حديثه عن الاستعارة قائلاً: «في جمالها إثراء للمعنى، وليس في تزيينها أو شكلها. يستخدم الشاعر الاستعارة عنصراً وظيفياً قادراً وحده على التعبير». انظر: Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, 200 (italics mine).

(3) انظر:

Alṭāf Ḥusayn Ḥālī's classic *Yādgār-i Ghālib* (Lahore: Majlis-i Taraqqī-i Adab, 1963, 194).

انظر أيضاً:

التشابه والاختلاف، ما يسبب توتراً على مستوى الكلام. ومن هذا التوتر تظهر رؤية جديدة للحقيقة تفتح الطريق أمام وحي بعدٍ جديدٍ للواقع والحقيقة. تشير الاستعارة إلى استخدامٍ رصينٍ للغة من أجل امتلاك رؤيةٍ مختلفةٍ للواقع⁽¹⁾. في لغة صناعة المعنى من منطلقٍ إسلاميٍ تظهر رؤية الواقع والحقيقة من موقع التوتر نفسه في بنية مكانية الوحي، فتمكن الاستعارة من صنع وتكوين المعنى مع الحفاظ على ذلك التوتر، وذلك دون انفصال وتفكك البنية؛ بل بالحفاظ عليه متناغماً متراكباً.

يجب علينا إدراك أن الاستعارة والتطابق وسيلتان ضروريتان يتواصل بهما المسلمون ويعبّرون بهما عن تعقيد وتناقض الحقيقة والمعنى الكامنين في موضحة الوحي في الإسلام. كتب لأكوف وجونسون في دراستهما الإبداعية في الاستعارة «تتناغم أكثر القيم تأسلاً مع الكيان الاستعاري لأكثر المفاهيم تأسلاً في الثقافة»⁽²⁾. في حالة الوحي في الإسلام، لدينا هنا مثال على استخدام الاستعارة قيمةً متأسلاً ومتناغمةً مع الكيان الاستعاري للمفاهيم المتأسلة. الاستعارة والتطابق يتمتعان بأهمية دلالية ووجودية بالنسبة إلى صناعة المعنى لدى المسلمين. ونحن في هذا الصدد إذا حاولنا أن نفهم أنماط الوجود لدى المسلمين فإننا في حاجة إلى الاهتمام بأنماط الحديث لديهم (وهي نفسها أنماط الفعل. عندما يتحدث المسلمون ويتصرفون بوصفهم مسلمين من منطلقٍ إسلاميٍ، فإنهم يصنعون معنى استعاريًا وتطابقياً، فعلى إذا فهم دينامية حقيقة ومعنى الاستعارة لإدراك تصور المسلمين للإسلام⁽³⁾. نحتاج إلى

Ghālib, *Khuṭūṭ-i Ghālib* (edited by Ghulām Rasūl Mihr), Lahore: Majlis-i Yādgār-i Ghālib Panjāb Yūnīvarsitī, 1969, 1:115.

انظر أيضاً:

Frances Pritchett *Nets of Awareness: Urdu Poetry and its Critics*, Berkeley: University of California Press, 1994, 106–110,

(1) Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, 68.

(2) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, 22.

(3) ومن ثم، عندما تناقش عالمة الإنسانيات كاترين إيونغ تصور علماء النفس بشأن «الذات المتناغمة من حيث تجربة الكمال التي تنتج من كيان رمزي للذات وظاهرة التحولات السريعة في محتوى تلك الخبرة»، وتنادي بالتركيز «على تركيب التمثيلات الذاتية المترابطة في الحديث»، فإن مقصدي هو أن الاستعارة والتطابق عاملان أساسيان في تنظيم وضبط الخطاب لدى المسلمين. انظر:

إدراك أن الاستعارة والتطابق لا يهدفان إلى زخرفة الخطاب فحسب، بل هما أداتان (أي وسيلتان) ومعانٍ تعبيرية عن الإسلام.

كما أننا نحتاج إلى فهم أنّ الاستعارة والتطابق لا يمكن اعتبارهما أداتين خطابيتين للمعنى، بل مجاورين للمحور الأساسي للمعنى، بمعنى أنهما ليسا مجرد كلمات تحمل معنى، بل أفعال كذلك. ومن ثم، يخبرنا نص جاوي، الذي يعود إلى القرن الثامن عشر، (سيرة كابوليك)، قصة رجل صوفي يدعى الحاج متمكن، أفشى «سر الغيب وكشف الحق وأفصح عن الحقيقة وأزاح الشريعة حتى اقتيد للمحاكمة أمام الملك. قال الملك: كيف لمن يملك مفاتيح الغيب أن يتبع طرق بوذا؟ قال المتمكن: هذا ليس بالأمر السهي بحسب تعاليم الحق، فما قمت به إلا تمثيل لا العقيدة نفسها. الكثير من الاستعارات تُستخدم بيد أحباب الله. إنما الحق يكشفه التمثيل والتعبير»⁽¹⁾. المقصود هنا هو أن استعارة الحاج متمكن تناقضية يكشفها الحقيقة بإزاحة الشريعة واتباع طرق بوذا⁽²⁾.

أما ما يتعلق بشأن «العام» و«الخاص» فإن أهمية الاستعارة والتطابق في التفسير التاريخي لمعاني الإسلام في الخطاب الأدبي لمجتمعات المسلمين لم تلق الأهمية الكافية بالشكل الذي يضمن الدراسة الوافية بعيداً عن هذا الكتاب (سأقوم بذلك لاحقاً)⁽³⁾. إنني أهدف هنا إلى جذب الانتباه نحو أهمية الاستعارة والتطابق في

Katherine P. Ewing, "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency," *Ethos* 18 (1990) 251–278, at 274.

(1) S. Soebardi, *The Book of Cabolèk: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes, A Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff 1975, 66, 73 (compare Soebardi's translation); also cited in M. C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726–1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Honolulu: University of Hawa'ii Press, 1998, 141–143 (compare Ricklefs' translation).

(2) تشير نانسي فلوريدا إلى أن «بوذا بالجاوية لا تشير إلى بوذا نفسه بالضرورة» أما «طرق بوذا» فتشير إلى تعددية الأمور الإسلامية بالجاوية (البوذية، والهندوسية، والأرواحية، ومزيج من الثلاثة). انظر:

Nancy K. Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham: Duke University Press, 1995, 94 note 9.

(3) انظر الفصل بعنوان «أنماط الحديث وأنماط الوجود» في المصدر الآتي:
Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfie* (forthcoming).

عملية صناعة المعنى لدى المسلمين من منطلق إسلامي. دعنا إذًا نتحول إلى الإشارة إلى أنّ الاستعارة ليست لغة رمزية؛ حيث تلعب فيها الكلمات أو الأفعال أمام كلماتٍ أخرى حيث لا علاقة دلالية بينهما. على العكس من ذلك، في الاستعارة هناك علاقة دلالية بين الكلمة والأخرى في علاقة تشابه أو اختلاف، ومن هذا الاختلاف أو التشابه تنتج عملية التمييز كلّ مرة. فعندما يعمل الكتاب في مجال الاستعارة فإنّهم يدرسون «أنّ أساس الاستعارة فهمٌ وتجربة أمرٍ ما متعلقٍ بآخر»⁽¹⁾. هذا أمر طالما كان المسلمون مدركين لأهميته ووجوده طوال الوقت. وفي حالة الاستعارة في الخطاب الأدبي للمسلمين، هناك نوعان من الأمور التي تُفهم وتُدرَك؛ حقائق ومعاني الأشياء من منطلقٍ غيبي، وأيضاً حقائق ومعاني الأشياء من منطلقٍ مرئي. عُرف الأمران في خطاب المسلمين بوصفهما عالم الحقيقة وعالم المجاز. تبدو هذه الفكرة للوهلة الأولى متأصلة في الفكر الصوفي، بيد أنه بعد تمحيص الأفكار الفلسفية والصوفية، التي شكلت أفكار العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، اتضح أنها جزء من البنية التحتية لفكر المسلمين حيال الوجود والكون. وفي مسار موضعة الوحي هذا يرتبط العالم المرئي بالعالم الغيبي، كما ترتبط الاستعارة بالحقيقة. العالم المرئي نفسه هو الاستعارة، وعالم الاستعارة عبارة عن تجربة تشير إلى العالم الغيبي، عالم الحقيقة. تُعرف الحقيقة من خلال العالم الغيبي بيد أنها تظهر في العالم الظاهر المرئي، وبذلك تُفهم من خلاله.

هذه العلاقة بين عالم الاستعارة وعالم الحقيقة يمكن تلخيصها في المقولة العربية المأخوذة من الطرف الآخر للعالم الممتد من البلقان إلى البنغال، وهي «المجاز قنطرة الحقيقة». انتشر هذا المبدأ في الأدب الذاتي لدى المسلمين في هذه البقعة من العالم أمر واضح في النماذج الأدبية الكثيرة التي جمعها ودرسها علماء الأدب الفارسي مثل: جلال الستاري⁽²⁾، ونصر الله برجفادي⁽³⁾، بيد أن العالم الغربي يفتقر كثيراً إلى

(1) Lakof and Johnson, *Metaphors We Live By*, 5.

(2) Jalāl Sattrī, *Paymānah-i 'ishq*, Tehran: Nashr-i Markaz, 1374 sh [1995], the chapter entitled *al-Majāz qanṭarat al-ḥaqīqah* [Th Figural/Metaphorical is the Bridge to Real-Truth], at 168–184.

(3) Naṣr-Allāh Pūrjāvādī, *Bādah-i 'ishq*, Tehran: Nashr-i Kārnamah, 1387 sh [2008], the chapter entitled *Sayr-i taḥavvulāt-i ma'ānī-yi 'ishq ('ishq-i ḥaqīqī, 'ishq-i majāzī)* [Th Journey of Transformations of the Meanings of Love (Real-True Love and Metaphorical/Figural Love)], at 181–214.

دراسة من هذا النوع. هذه الخصائص الخفية للاستعارة أمر خطابي وجودي كوني يشتمل على تصور موضعة حقيقة الوحي ومعناه التي نلاحظ أهميتها الجوهرية في تاريخ مجتمعات المسلمين. هذا التصور تعبير عن موضعة الوحي، الذي من خلاله تعمل الاستعارة وسيلةً تخيلية تجريبية تتمكن فيها الاستعارة من نقلنا إلى حقيقة ومعنى العالم المرئي إلى العالم الغيبي. قال الفيلسوف، الملا صدر الدين الشيرازي، عن العشق المجازي الدنيوي:

الصورة مثال الحقيقة، والمجاز قنطرة الحقيقة، التي تربط الروح بسماتها، والعشق المجازي صفة من يمارس الوساطة بين العقل المفارق المهد والروح الحيوانية⁽¹⁾.

تخلل إدراك هذا المبدأ أكثر موضوعات الأشكال الأدبية التعبيرية الذاتية انتشاراً -خطاب شعر العشق- الذي انبثق من فكرة العلاقة المفهومة بين العشق المجازي الدنيوي لإنسانٍ جميل الشكل والعشق الإلهي المحض المعروف باسم «الشهيد»، والعشق الحقيقي الذي لا يتطلب مثل هذا الوسيط. يؤكد هذا الأمر موضوعاً جانبي متمثل في شرب الخمر، وقد تولدت منه فكرة العلاقة المفهومة بين الخمر المجازي والخمر الحقيقي. تخلل إدراك هذا المبدأ التجربة الفردية اليومية للعشق بمعرفة أن تلك التجربة هي جسر لتجربة حقيقة العشق الإلهي ومعناه. وبالمثل، بالإمكان القول إن تجربة الخمر المجازية جسر لتجربة الحقيقة. في هذا الواقع المكاني للحقيقة، إن العالم المرئي يتواصل مع العالم الغيبي ويختلف معه أيضاً، فأشكال العالم المرئي تخبرها الحقيقة، ولكنها ليست بصورة مباشرة للحقيقة. ولذا، عاش المسلمون المرتبطون بموضعة الوحي في إدراكٍ فعلي وعلاقة مباشرة بالحقيقة المتميزة بغموض المعنى وتعددية القيمة.

إنه ذلك المعنى الحميمي للغموض الوجودي وتعددية الأبعاد للاختلاف الوجودي في المعنى والقيمة الذي يصدر مباشرةً من موضعة الوحي المسؤول عن الغموض والتعددية التي تميز الخطاب الأدبي والممارسات الاجتماعية للفرد والجماعة (مثال ذلك التعبيرات الذاتية لدى حافظ الشيرازي). كانت تلك الممارسات الشعرية وتفاعل الجمهور معها مدركة عبر العلاقة التبادلية بين تجربة العالم السفلي المرئي المجازي والعالم العلوي الغيبي الحقيقي، ودور الاستعارة هنا هو أنها كانت بمنزلة الجسر

(1) Şadr al-Dīn Shīrāzī, *al-Hikmah al-muta'aliyah*, 2:173 and 2:175.

الممتد إلى الحقيقة، كما أنها مدركة بالكامل عبر مشروع تشكيل اللغة التي يتم التعبير بها عن معاني وجودية كما في الثنائية الشعرية التي كتبها بديل، والتي يسميها «أصل المعاني»⁽¹⁾. سأترك تفسير الأبيات الآتية للقارئ:

كأس العشق المجازي ترفع السكر إلى سموات الإدراك،
وبنفحة من دمي وبنفثة من عشقي صار المجنون منصوراً!⁽²⁾
أه! يا لها من معاني كثيرة، ويا لها من لغة فقيرة!
ولكنها ذات جمالٍ أخاذٍ يخفي من ورائها غموض الأسرار!⁽³⁾

يعني إدراك موضعة الوحي الوجود في بنية الوحي؛ حيث للحقيقة موضع في مساحة تكون فيها الحقائق كامنة وتصدر في مساحة وحي واحدة. في كبرى الحالات تعرض هذه الفروق في المعنى والقيمة ذاتها أموراً متناقضة متعارضة. وعندما يُواجه المسلمون بأمورٍ متناقضة مع الإسلام تصدر من التفاعلات التأويلية المختلفة مع المساحات المختلفة لظواهر الوحي التي يتم التعبير عنها في خطابات معيارية مختلفة، فإنه يتم التعبير عنها بحلولٍ ثلاثة ممكنة: إما أن الحقيقة كامنة بوصفها إسلاماً، وتلغي كل الحقائق الأخرى (على أساس أن الإسلام لا يحمل متناقضين)، وإما أن هناك حقيقتين تلغي إحداها الأخرى (الحالة نفسها)، وإما أن كلا المتناقضين يتعايش ويتوافق في الإسلام. وفي هذا المثال الأخير يأخذ الإسلام شكل التناقض «تناقض (تضاد على سبيل المثال) يساوي بين أمرين غير متشابهين»⁽⁴⁾.

(1) التفاعل بين عبارة أصل المعاني وعديم القلب يوضح المراوحة المفهومية للعشق والمعنى في التعبير الذاتي الأدبي لجمهوره.

(2) 'Abd-ul-Qādir Bīdil Dihlavī, *Divān-i 'Abd-ul-Qādir Bīdil Dihlavī* (edited by Akbar Bihdārband), Tehran: Niḡāh, 1386 sh [2007], 697; quoted in Abdul Ghani, *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*, Lahore: Publishers United, 1960, 158.

(3) Abū-l-Ma'ānī Mīrẓā 'Abd-ul-Qādir Bīdil, *Kulliyāt-i Abū-l-Ma'ānī Mīrẓā 'Abd-ul-Qādir Bīdil. Jild-i chahārum. Chahār 'unṣur. Ruq'āt. Nikāt*, Kabul: Dapōhinī Vizārat va Dār-ut-Ta'līf-i Riyāsāt, 1344 sh [1965], 34, cited by Faruqi, "A Stranger in the City," 53 (compare the translation).

(4) Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: Th Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton: Princeton University Press, 1966, 206.

أشارت فاطمة كيشافراز، في دراسةٍ متعمّقة عن المتضادات في شعر الرومي، حيث أفردت ما أسمته «استعارات غير عقلانية» و«تجاهل عقلائي» و«تجاوز الصور المتضادة» و«التقابل» و«الاستحالة التناقضية»، إلى أن «قدرة التفاهم، على المستوى الفكري، مع وجود التضاد، تؤدي عادةً إلى رؤيةٍ أكثر تعدّدية من عدم قبول التناقض»⁽¹⁾. تبرز الأهمية التاريخية للتناقض في تصور المسلمين للإسلام في الطبيعة الأساسية لعناصر الفهم، التي تصورها المسلمون من جانب تناقضي (يشتمل على الإله والدين والإسلام والكفر)، وفي التقدير الشامل للتناقض في الخطاب الأدبي للتصور والتواصل. فالتطابق، إذًا، هو الوسيلة التعبيرية في الخطاب الصوفي والفلسفي في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، والذي يتفاعل مع المشكلة الأساسية للعلاقة بين المتعالي والمحايث (إن الخطاب الصوفي الفلسفي، بطبيعة الحال، هو نفسه يشكل تناقضاً متأصلاً من حيث رؤية المتصوفة للعقل بوصفه أمراً ثانوياً لبلوغ الحقيقة). على سبيل المثال، تميّز خطاب مدرسة ابن عربي، التي تقع في القلب من هذا المزيج الخطابية بين الفلسفة والتصوف، بالجمع بين الأضداد⁽²⁾. فالله، على سبيل المثال، كما جاء في القرآن باسم «الواحد الأحد»، مفهومٌ في الخطاب

هناك تصوّر بأنّ كل الاستعارات متناقضة، حيث تعبر الاستعارة عن أمر بصورة ليست هي حقيقته، فإذا قلت «ريتشارد كالأسد» فإنه من المفهوم للكأن ريتشارد ليس ذلك الحيوان المفترس (مجازياً) كملك الغابة. وعلى الرغم من ذلك، إن مقالي تعني أن ريتشارد يتمتع بسمات الأسد نفسها، وليس كلها. ربما أقول إن ريتشارد (كالأسد - أو قلب الأسد) شجاع جداً. ولكن عندما أقول «ريتشارد أسد» بدلاً من أن أقول «ريتشارد شجاع جداً» فإنني أترك مساحة لتشكيل وتكوين وتأليف معنى من خلال التفاعل التواصلي التجريبي التفسيري التمييزي لمفهوم «الأسد». عندما أقول «ريتشارد أسد» فإنني أقول «ريتشارد أسد وليس بأسد».

(1) Fatemeh Keshavarz, *Reading Mystical Lyric*, especially the chapter entitled "The 'Footless' Journey in 'Nothingness': The Power of Illogical Tropes," at 31–48, the quote is at 31.

(2) يرى ابن عربي أنّ عالم الوجود لا يمكن فهمه من خلال شكله الحقيقي بوصفه مجموعة من المتناقضات، بل من خلال تأكيد لتلك المتناقضات، وحينها فقط ستفهم الطبيعة الحقيقية للعالم، التي لا يمكن فهمها إلا من خلال هذه الصورة. يقتبس ابن عربي في دعمه لهذه الفكرة قولاً شهيراً لأبي سعيد الخراز، أحد متصوفي بغداد الكبار في القرن التاسع، حيث قال: «لا يُعرف الرب إلا بالتناقض». انظر:

الأكبري بالواحد الكثير، أو هو لا هو⁽¹⁾. الألفة أمرٌ تعبيرِي في الخطاب الشعري للمزيج الصوفي الفلسفي، وهي صورة يُعبّر من خلالها عن حقيقة الإسلام من منطلق الرموز التي تظهر حقيقتها متناقضة مع الإسلام، تماماً كما هو حال الكفر والشرك المتعارض مع القرآن. يقول كتاب (مرآة المعاني) المنتشر كثيراً في القرن السادس عشر في الاستعارة الشعرية:

بما أن الوثن مشتق من النور،

فالدين يتم بعبادة الأوثان،

وبما أن جوهر الرب ينكشف في الوثن،

فإن عبادة الوثن واجبة في الطريق⁽²⁾.

وبالمثل، من ضمن أشهر وأهم الأعمال في المعارف المنتشرة في العالم الممتد من البلقان إلى البنغال، كتاب تتم قراءته من قبل كل مسلم يسعى لمعرفة أدبية أصيلة، وهو (حديقة الأسرار) لمحمود الشبستري (1288-1340)، وقد ظهرت أهمية هذا الكتاب في وجود ما لا يقل عن خمسة وثلاثين عملاً كتبت على سبيل التعليق عليه⁽³⁾:

بما أن الكفر والدين أصيلان في الوجود،

فالوحدة الربانية أصل عبادة الأوثان،

فلو عرف المسلم حقيقة الوثن،

لعرف أن الدين عبادة للأوثان،

(1) William C. Chittick, "Rūmī and *waḥdat al-wujūd*," in Amin Banani, Richard Hovanisian, and Georges Sabagh (editors), *Poetry and Mysticism in Islam: Th Heritage of Rūmī*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 70–111, at 76–77; on *al-wāhid al-kathīr* and also on *al-kathīr al-wāhid*, see Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfi: al-ḥikam fī ḥudūd al-kalimah*, Beirut: Dandarrah, 1981, 1162–1164, and 959–960.

(2) Jamālī-yi Dihlavī, *Mir'āt al-ma'ānī: The Mirror of Meanings* (edited by N. Pourjavady, translated by A. A. Seyed Gohrab), Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002, 42.

(3) H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul: İSAM, 1988–2013, 14:253–254, at 254.

وأن الإنسان لا يعرف الإسلام المجازي،
الذي يتبدى فيه الكفر الحقيقي⁽¹⁾.

هنا، ليست الوحدة الربانية فحسب التي تظهر أساساً لعبادة الوثن، ولكن يظهر الإسلام مجازاً أو صوراً، ويظهر الكفر حقيقةً. أعتذر للقارئ لأنه ليس من أهدافنا هنا تفسير تلك التناقضات⁽²⁾، ولكن غرضي ببساطة الإشارة إليهما، والطرق التي قدمتها للإدراك المفاهيمي للوضع التاريخي الأكبر للمسلمين الذي كان نص الشبستري أساسياً لمكانزهم، التي كان فيها التناقض أساساً لصناعة المعنى (إلى درجة أن تصبح تيمة عبادة الأوثان أمراً مألوفاً في شعر العالم الممتد من البلقان إلى البنغال). يذكرنا و. ف. كوين بأن التطابق شكلاً من أشكال الحجاج «التطابق بمعنى أن تبدو نتيجة في البداية واهية ولكن لها حجة تعززها»، ومن ثمّ يصبح التطابق أداة لنقل الحقيقة⁽³⁾. يشكل هذا التطابق جزءاً جاهزاً من الحجاج ونقل الحقيقة لدى مسلمي تلك البقعة من العالم، ويخبرنا هذا الأمر أن كثيراً من الحقائق كانت أموراً تطابقية أساساً، ولم يظهر معناها إلا تطابقياً أيضاً. يمكن تلخيص دور الخطاب الاجتماعي والأدبي لخطاب المسلمين في التطابق كأسلوب حجاج للحقيقة في الثنائية الشعرية التالية لغالب، حيث استخدم التطابق بصورة غنية كثيفة:

(1) Sa'ud-dīn Maḥmūd Shabistari, *Gulshan-i Rāz* (edited and translated by E. H. Whinfield as *Gulshan I Raz: Th Mystic Rose Garden of Sad Ud Din Shabistari. The Persian Text with an English Translation And Notes, Chiefly from the Commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji*), London: Trubner, 1880, 50–51 of the Persian text (compare Whinfield's translation at 83–84).

قال ابن عربي نفسه: «لا يرى الحق عينان في مشاهدته من لا يرى الحق في الألام والنصب». انظر:

Nadeem, *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry*, 156.

(2) أوجه القارئ إلى المصدر الآتي:

Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Fidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistari*, Richmond: Curzon, 1996;

والفصل الذي يحمل عنوان «الصوفية» في:

Ahmed and Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire* (forthcoming).

(3) Quine, *The Ways of Paradox*, 3 and 5.

ويضيف كوين أيضاً أن التناقض قد يكون كاذباً.

عندما لم يكن ثمة شيء، كان هناك رب، وعندما لن يكون هناك شيء،
سيكون ثمة رب،

وما أغرقني إلا ما لم أكن عليه، فما كنت لأكون؟⁽¹⁾

هنا، ثمة اكتشاف لعلاقة الرب، والوجود، والذات، والتطابق في مجالس
الشعراء.

ولكن، مهما كان الوضع فإنّ هناك تفاعلاً بالرب، والوجود، والذات، والتطابق
في شعر المؤلف الجاوي بعنوان هدية لروح النبي:

فيك تتجلي ذات الله،

فعليك أن تفهم أنك لست بإله،

ولكنك لست غيره،

وهذا صعب القبول.⁽²⁾

صعب في الحقيقة! ما لم يكن المرء، طبعاً، قادراً على وضع تصور للإسلام
والتوصل إلى معنى متناغم (من حيث العلاقة بين الفرد والرب والوجود والكينونة)
من منطلق كون التطابق أداة لقدرة المسلمين على التعايش مع الحقائق المتناقضة
كالإسلام، والتعايش مع الإسلام كتطابق. النطاق الغزير، الذي تُقاس به قدرة
المسلمين على تطبيق التطابق، يعبر عن قدرة جمهور الخطاب بالتفكير في التطابق
والطبيعة المتأصلة للموضوع الذي يشهد هذا التطابق، يوجهنا هذا الموضوع إلى
أهمية التطابق لعملية صناعة المعنى من منطلق إسلامي. وأنا لا أقترح، بطبيعة الحال،
أن المجتمعات الخطابية لا تستخدم التطابق، بل أشير، بالإضافة إلى عناصر أخرى
في هذا الكتاب، إلى الاختلاف الجوهرى بين الأهمية والمقياس من منطلق إسلامي.
يشير مايكل سيلز في دراسته البديعة في استخدام اللغة الدينية من منتصف القرن
الثاني عشر إلى مطلع القرن الرابع عشر بين المسيحيين واليهود والمسلمين إلى أن
«الخطاب الديني عاش بعد تلك الفترة في شعر إيزاك لوريا، وجاكوب بوهيمي، وغير
التقاليد الإسلامية»⁽³⁾. ولسوء الحظ، هناك اهتمام أقل – بل لا يكاد يُذكر – للأهمية

(1) غالب، ديوان غالب، 2:187.

(2) Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, 72.

(3) لا توجد دراسة عن الإسلام تماثل دراسة روزالي كولي، التي قالت فيها إنه كلما قلت ظاهرة

الأساسية للتطابق في التكوين التاريخي للإسلام واستخدام الاستعارة⁽¹⁾.

حقيقة التصور الذاتي للمسلمين بوصفهم مسلمين؛ أي من منطلق إسلامي، وتصور المسلمين للإسلام، أمرٌ معروف ومعهود من خلال التطابق، وفي هذا تتابع عملي ضروري لمكانية الوحي. إنه التكوين المكاني للوحي بعناصره الثلاثة والنمو التسلسلي للحقيقة والمعنى في الكثير من الأبعاد المتناقضة ومسارات التسلسل الهرمي الذي أدى إلى لغة خطاب الاكتشاف الذاتي والتعبير الذاتي للمسلمين، وعلى هذا الأساس، وهذه الدرجة، ظهرت نظرية وممارسة الاستعارة والتطابق. ومن ثم، يقول كيشافراز: «على الرغم من أن الفكر الديني للرومي كان أساساً أصيلاً لشعره، إلا أنه لم يمنعه من استخدام التطابق»⁽²⁾. وبكل احترام أقول إن هذه المقالة ينقصها أن لا شيء غير الفكر الديني لدى الرومي -إسلام الرومي- كان مصدراً وسبباً لحاجته إلى استخدام التناقض.

التطابق في عصر النهضة الأوروبي كان للتطابق اهتمام أكبر بوصفه سمة للخطاب الصوفي.
انظر دراسة:

Fatemeh Keshavarz, *Reading Mystical Lyric*,

وأيضاً دراسة:

Kashani, "Le Secret et le Paradoxal."

تُعد «الشاديات» صنفاً من أصناف الكلام عند الصوفية معروفاً فيه الاستخدام الفاحش للتطابق، ولكن الشاديات تُعد نظاماً استثنائياً لا يتكرر كثيراً. وفي هذا الصدد انظر الدراسة الآتية:

Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985.

الأمر المدهش هنا هو أن عدد الدراسات المتخصصة لدراسة التطابق ليس بالكبير، أقصد موجهاً للتطابق كونه أداة أدبية عند مجتمعات المسلمين. إلا أن هناك استثناء في الدراسة الآتية:

Jaroslav Stetkevych, "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning," *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989) 81-96;

وانظر أيضاً:

Geert Jan van Gelder, "Beautifying the Ugly and Uglifying the Beautiful: The Paradox in Classical Arabic Literature," *Journal of Semitic Studies* 48 (2003) 321-351.

(1) Sells, *Mystical Languages of Unsayng*, 5.

(2) Keshavarz, *Reading Mystical Lyric*, 47.

من أهم الأمثلة الكاشفة عن الإدراك المتأصل في مجتمعات المسلمين لضرورة التطابق بالنسبة إلى تصور الإسلام، أن صديقاً لي، وهو رجل بنجابي باكستاني ابن أحد ملاك الأراضي من قرية على بعد مئة وخمسين ميلاً من لاهور، حكى لي أنه عندما كان في العاشرة من عمره (في سبعينيات القرن الماضي) سمع بعض الرجال يتجادلون حول ما إذا كان حق للمرء قبول أفكار محيي الدين بن عربي مؤمناً أو كافراً (وهو أمر قديم ذكرناه في الفصل الأول عندما عرضنا للقول بما إذا كان ابن عربي هو الشيخ الأكبر أو الشيخ الأکفر)⁽¹⁾. فذهب مغاضباً وسأل أمه التي قالت له: «الأمر جد بسيط، من يقبل بأفكار ابن عربي كافر، ومن لا يقبل بها أيضاً كافر، خذ هذا في اعتبارك»⁽²⁾.

تحدثت كاترين إيونغ عن «الغموض بوصفه أداة بلاغية توفيقية تعمل من أجل توفيق القيم المتناقضة والأفكار المتنازعة». تقول: «في بعض السياقات التاريخية القليلة فقط لاحظنا الطرق التي صارت فيها الأمور الغامضة ذات أهمية بارزة. يعتمد الأفراد على الغموض، عبر توظيفهم للغة والأساليب الثقافية الأخرى في مواقف اجتماعية بعينها، من أجل المناورة لتحقيق أهدافهم الاجتماعية»⁽³⁾. مقصدي هنا يتمثل في أولاً: لتصور الغموض، والتعددية، والتناقض، والإسلام، نحتاج إلى الاهتمام أكثر بالأنماط الخاصة والحاكمة للبلاغة التي استخدمها المسلمون، وخصوصاً الاستعارة والتطابق. ثانياً: أن الاستعارة والتطابق لا يعملان فقط للتسوية، ولكن لتوضيح التناقض، ولذا فإنهما وسيلة لمعالجة التناقض بوصفه أمراً متناغماً مع الوجود، وثالثاً: لا يحقق كل من الاستعارة والتطابق أهدافاً اجتماعية فحسب، بل أهدافاً وجودية بالمثل أيضاً.

دعنا، مرة أخرى، نترك الكلمة الأخيرة عن الموضوع في تجربة شعرية أخرى:

المعرفة التي تفرق بين الأبيض والأسود

(1) Kātib Chelebi, *Th Balance of Truth*, 80–83.

(2) « الأمر جد بسيط، من يقبل بأفكار ابن عربي كافر، ومن لا يقبل بها أيضاً كافر، خذ هذا في اعتبارك».

(3) Katherine P. Ewing, "Ambiguity and *Sharī'at*," 3. Ewing is drawing on Michael Silverstein, "Shifts, Linguistic Categories, and Cultural Description," in Keith Basso and Henry Selby (editors), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1967.

لا تفرح أنها تفهم سر الحقيقة كما هي!
ولكني نطقت بكلمة، فقط بعد أن وصلت إلى الكمال،
فستفهم لاحقاً عندما لا تتمكن من الفهم!⁽¹⁾

في مطلع هذا الكتاب، وفي هذا الفصل أيضاً، كنت قد اقتبست مقولة لهيرقليطس يقول فيها: «إنهم لا يفهمون كيف لأمر مليء بالاختلافات أن يوجد على نحو منسجم؛ هذا انسجامٌ تابع الذات، كما القوس والقيثارة». هذه الاستعارة قد تساعدنا على التفكير أكثر في حالة التناقض المتناغم التي علمها الإسلام. فنحن نمتلك بين أيدينا تناغم القيثارة؛ «حيث التنوع أساسي، فإذا ظلت الأوتار على تناغمها، أو إذا شدَّ الموسيقى على وترٍ واحد فلن تنتج موسيقاً»⁽²⁾. بمنطوقٍ آخر، لدينا القوس حيث «تترك الأسهم الأوتار وتجذب الأيدي الأوتار في ناحيةٍ أخرى وأجزاءٍ أخرى من القوس». يتلخص القصد من هذا المثال (عبر التعبير الأدبي الهادف) في هذا النظام الذي تعمل فيه التوترات المادية في اتجاهاتٍ مختلفة نموذجاً ورمزاً لمبدأ التقابل العام⁽³⁾. وفي حالة الإسلام، القوس هو الوحي، أمرٌ كامنٌ في عملٍ دينامي ينتج توتره من حركة أسهم الحقيقة، فلا تُترك إلا بجذب الجسم إلى الخلف بصورةٍ متناغمة، ولكن في اتجاهاتٍ معاكسة، وكذلك الأقطاب، تنجذب بعضها إلى بعض، ثم تنطلق في مساراتٍ متعددة تجاه هدفٍ واحدٍ ذي مغزى.

(1) Bīdil, *Rubā'īyyat*, 287; cited in Faruqi, "Stranger in the City," 49.

(2) Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 199.

(3) انظر:

Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 198–199.

بناءً على ما قاله المفكر الكلاسيكي الشهير من القرن التاسع عشر لويس كامبل: حيث أفاد: «كلما ترك السهم الوتر جذبت الأيدي في الناحية المقابلة باتجاه أجزاءٍ مختلفة من القوس، وتُسمع أصوات القيثارة الحلوة، كل ذلك بسبب توترٍ مماثلٍ، وسر الكون كذلك». انظر:

Lewis Campbell, *The Theaetetus of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1883 (2nd edition), 244.

الخلاصة: للتعايش مع التناقض الواضح، كما فعلت مجتمعات المسلمين، يتوجب على الفرد أن يتمكن من فهم التناقض بطريقة يكون فيها الأخير متناغماً وذا مغزى في منظومة قيم المرء وحقائقه. وهذا الأمر ليس بالممكن ما لم يدرك المسلم حقيقة التناقض بوصفه أمراً صادراً ونتاجاً مباشراً من الدينامية التكوينية والمكانية للوحي الذي نزل على محمد بعناصره الثلاثة. وفي حال لم يفعل المسلم ذلك، فلا سبيل له. يكشف لنا التاريخ أن المسلمين فعلوا ذلك من خلال وعيهم بأن ظاهرة الوحي تولد بالضرورة حقيقة (إسلامية) ومعنى (إسلامي) في مسارين مميزين مكانياً؛ التراتبية والعلاقة الخارجية الداخلية. كما أنهم أدركوا جيداً أن تلك المواضع تعمل في نطاقاتٍ مختلفةٍ من الحقيقة والمعنى، وفقاً لمصادر الحقيقة (مرئية أو غيبية، متعالية أو محايثة) التي تكون على علاقة بأنماطٍ طرائقية ومعرفية لإنتاج الحقيقة (الفلسفة، والصوفية، والفقهاء، وعلوم الدين... إلخ)، الأمر الذي يؤدي إلى معاني مختلفة وقيم مرتبطة بالحقيقة (تقييم سلبي لشرب الخمر والتصوير التجسدي على سبيل المثال، وأيضاً التقييم الإيجابي للأمر نفسه)، وقد تولد عن ذلك علاقة بالمواقع الاجتماعية المختلفة والتمظهرات الاجتماعية التي تتولد فيها عملية الحقيقة والمعنى والقيمة (خاصة وعامة، فردية وجمعية) بالإضافة إلى أنواع مختلفة من اللغة المستخدمة في تصور وفهم أنواع مختلفة من الحقيقة والمعنى والقيمة (أدبية ومجازية وتطابقية). تلك المبادئ الفعالة لتأسيس وموضعة حقيقة الوحي هي التي مكّنت المسلمين من وضع تصورٍ للإسلام من حيث صناعة المعنى المتناقض والتعايش مسلمين في وسط تلك الأنماط المختلفة للإسلام.

الفصل السادس

تطبيقات وأثار

التناقض المتماusk، الاستكشاف، الانتشار،

الشكل والمعنى، الحديث

﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

قرآن كريم⁽¹⁾

بمقدرونا، حال تصور الإسلام بوصفه صناعة الذات للمعنى من حيث مشاركتها التأويلية في تلك العملية الممتدة من الوحي إلى محمد بعناصرها الثلاثة: ما هو سابق على النص، والنص، والسياق؛ أي مع الظاهرة الكاملة لنشأة الوحي وعدم اختزالها في كونها مجرد نص موحى به؛ أن نرصد، ونستوعب ونفهم أيضاً، بشكل تصوري العلاقة بين التنوع والوحدة في التجربة «الإسلامية» بشقها البشري والتاريخي؛ ومن ثم تصور الإسلام وفق ما يتضمنه من تعارضات ترتبط عضوياً بنسيج واحد. ويظهر التعارض في صورة وجهة نظر متأصلة تتسق مع مكانية الوحي وتنبع مباشرة منها وتترابط معها عبر عناصرها الثلاثة: ما هو سابق على النص، والنص، والسياق؛ أي التعبير عن النص بصور مختلفة وفقاً للأبعاد الزمنية والمكانية لواقعة الوحي. وتلائم هذه الصياغة حقيقة مجتمع المسلمين البشرية والتاريخية من حيث إنها تمكنا من فهم كيف سمح المسلمون لظهور أشكال وادعاءات بالحقيقة ينظر إليها أحياناً على أنها متعارضة مع عقيدتهم، ومع ذلك ظلت حاضرة ومستمرة في الوجود وعلى تناغم مع الإسلام: أي بوصفها إسلامية.

إن التصور المقترح عن الإسلام، والإمكانات التحليلية الناتجة عنه تُمكننا الآن من استخدام مصطلح إسلامي بطريقة واضحة ودالة: إن كون الشيء إسلامياً يظل قائماً للمدى الذي يظل فيه واضحاً وفقاً للمقاربة التأويلية في تلك العملية من الوحي إلى محمد بعناصرها الثلاثة: ما هو سابق على النص، والنص، والسياق¹. إن المشكلات النموذجية، التي بدأناها في الفصل الأول، وهي تحديداً ما الإسلامي في الفلسفة الإسلامية؟ وما الإسلامي فيما يتعلق بالصوفية؟ وما الإسلامي فيما يتعلق بمجتمع ما متشعب بأشكال من المزيج الصوفي الفلسفي؟ ما الإسلامي في شعر حافظ الشيرازي؟ ما الإسلامي في الفن الإسلامي؟ ما الإسلامي في شرب الخمر؟ وهي تساؤلات لم تعد الآن تمثل إشكالاً من أي نوع. ومن الواضح أن ما هو إسلامي في الفلسفة والتصوف يكمن في أن لدهما تفاعلات تأويلية مع الشكل السابق على النص للوحي (وتطابق الفلسفة بين الشكل السابق على النص والعقل، بينما تطابق الصوفية بينه وبين الوجود). إن مجتمعاً متشعباً باللحمة الصوفية والفلسفية: مثل المجتمع الممتد من البلقان إلى البنغال، هو مجتمع تكون فيه فكرة بلوغ المعنى المباشر لما يسبق النص معيارية بكل بساطة: بمعنى أن الفكرة القائلة بأن ما هو سابق على النص قابل للمعرفة بشكل مباشر تمثل فكرة كامنة في عقول أفراد المجتمع يتعايشون معها بصورة طبيعية. إن مجتمعاً تكون فيه الأولوية لفكرة التفاعل مع الحقائق السابقة على النص على المعايير السائدة يكون مجتمعاً مكوناً من أفراد على وعي في حياتهم اليومية بمكانية الوحي، كما يتضح على نحو تفصيلي في التراتبية الخطابية والاجتماعية، وفي علاقة الداخل-الخارج الخطابية والاجتماعية. وهو مجتمع تكون فيه واقعة الوحي/ الإسلام بمنزلة حقيقة غير مؤطرة، وتكون معانها قابلة ومتاحة للاستكشاف، وليس مجرد حقيقة شرعية محدودة ومحددة. كما أنه مجتمع يكون فيه تشريع مبدأ صناعة المعنى متجاوزاً للحرفي أو يتجاوز الشكل القائم ليس فحسب في أنماط الكلام، ولكن في الأعمال الإبداعية والاستكشافية المتنوعة كافة؛ كما يتمثل في جمهور الرسم التصويري، وخاصة الذين «يتطلعون للمعنى في الوجه أو السطح الخارجي»، أو من قبل شارب الخمر الذي يمثل «العالم بالإشارات، سواء الحقيقية أم المجازية». وهو مجتمع تكون فيه الحقيقة المجازية لهذا العالم متصورة كجسر

(1) سنشير بعد ذلك إلى العناصر الثلاثة التي يحددها المؤلف للوحي (ما هو سابق على النص، النص، السياق) بالعناصر الثلاثة فقط. كما يمكننا استخدام الترجمة التفصيلية لها حسب ما تقتضيه عملية الصياغة اللغوية. المترجم.

نحو الحقيقة الفعلية: وهو جسر يمرّ عليه المرء ذهاباً وإياباً إلى الأبد في فعل صنع المعنى. إن المجتمع، الذي تتوافر فيه المشاركة التأويلية مع الوحي بعناصره الثلاثة، لهو مجتمع يستكشف فيه الناس، ويعبرون عن المعاني المحتملة لحقيقة الإسلام من خلال آليات وأبنية صريحة تدعم الإنتاج المترابط وتحافظ على التوتر والتناقض الضروريين: وتحديداً المجاز والتناقض، كما هو ممثل في الأدب الحافظي (وإن لم تكن قاصرة عليه) ونمط حديثه المحدد، وهو الغزل. وكذلك فإنه مجتمع يستكشف فيه الناس، ويعبرون عن المعاني المحتملة للحقيقة من خلال آليات وأبنية اجتماعية تدعم الإنتاج المترابط وتحافظ على التوتر والتناقض الضروريين، مثل الاختلاف التراتبي الصريح بين النخبة والعامّة، والخاص والعام. إن الموضوع الخاص بالأسئلة، في الفصل الأول، التي ترصد علامات الظاهرة موضوع المناقشة، يظهر الآن ليس مثلاً على مشكلة غريبة بالإسلام، بل تعبيراً عن المعنى التأسيسي والتعريفى للإسلام. والأثر الآخر لتصور الإسلام بهذه الطريقة أننا نصبح قادرين على رؤية عملية صناعة الذات للمعنى وفقاً للإسلام/ من حيث هو إسلام، نتيجة مباشرة للديناميات المكانية للوحي بعناصره الثلاثة، التي تستخدم من خلال مجموعة كاملة من الممارسات والخطابات خاصة بمجتمعات المسلمين. إنّ تصوّر الإسلام بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع العناصر الثلاثة للوحي يجب أن يساعدنا في ترسيخ عادة تحليلية للبحث عن القيم الإسلامية، ووضعها ليس في عزلة صارمة، أو في قوقعة محلية لمجال ديني/ مقدس مفروض بديلاً للعلماني/ المندس، ولكن كما هي خارجة ومصاغة واقعياً في التداول الاجتماعي والخطابي والعملي في حياة المسلمين⁽¹⁾. ويمتحننا ذلك شعوراً بالحاجة إلى

(1) هناك عمل يساعدنا على إحاطة القارئ بهذه الظاهرة لمفردات المعنى الإسلامي المنتشرة بشكل كبير خلال الخطاب والممارسة الاجتماعية وهو:

Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994;

انظر أيضاً:

Annemarie Schimmel, *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

وهناك قيمة بالغة الأهمية بالنسبة إلى مجال تعليمنا في المفردات الأكبر عن الإسلام، وهي القواميس الموسعة للمصطلحات والمفاهيم والموضوعات المستخدمة في التعبير الأدبي، مثل التي وضعها العالم الإيراني سيروس شميسة:

Farhang-i ishārāt: asāṭir, sunan, ādāb, i'tiqādāt, 'ulūm, Tehran: Firdaws, 1377 sh [1987].

تصور مقولات المعنى الإسلامي، وليس مجرد خطابات الشريعة، والحديث، وتفسير القرآن والدين، إضافة إلى السجلات البارزة في صنع المعنى والتعبير عن الذات التي لا تقتصر فقط على مجالات التصوف والفلسفة والتأريخ: مثل الخطابات التخيلية والخيالية في الشعر، والسرد، والموسيقا، والفن⁽¹⁾.

وهناك قاموس كبير للمفاهيم الصوفية التي تحمل أفكار مؤلفها المخضرم كما تحتوي على اقتباسات من مصادر أولية، وهو:

Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, London and New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, (1986–2000).

وهناك سجل ممتاز لمفردات الطريقة الصوفية الأكبرية وهو الحكيم: المعجم الصوفي. وأفضل مقدمة قرأتها للمفردات الصوفية:

Shāh Sayyid Muḥammad Zawqī, *Sirr-l dilbarān*, Lahore: Fayṣal, 2008 (2nd edition).

وهناك مرجع لا غنى عنه لفهم المفردات المفاهيمية للعلوم الإسلامية، وهي قواميس المصطلحات الفنية المتأخرة والمفاهيم المكتوبة للعلماء مثل: محمد علي الطحناوي: كشف اصطلاحات الفنون، تحرير محمد وجيه وعبد الحق وغلان قادر، كلكتا، 1862، وعبد النبي بن عبد الرسول أحمد ناجاري: دستور العلماء، تحرير قطب الدين محمود بن غيث الدين الحيدري، دائرة المعارف العثمانية، 1911-1913 (وكلاهما من أعمال القرن الثامن عشر).

(1) من اللافت أنه حتى تلك الجهود، التي تسعى لمد نطاق تكوين الإسلام، لا تلي تماماً هذه الحاجة. وعلى سبيل المثال إن إرا لايبيدوس (Ira Lapidus) يرى أن هناك «نوعاً خاصاً من الدين» يصفه بـ«الإسلام السني الصوفي»؛ حيث يكون «الإشباع الديني» مفعلاً من خلال القيم المنصوص عليها في خطابات الفلسفة، واللاهوت، والفقه، والتصوف. وبشكل مضطرب إلى حد ما، في ضوء النظرية السنية الصوفية التي طوّرت للغاية، وأصبحت مقبولة اجتماعياً لتجسيد الحقيقة الربانية في الجمال، والممارسة الاجتماعية المعروفة جيداً للتأمل في الوجوه الجميلة وسيلةً لشكر الله، فإن لايبيدوس يصر على أن «الشهوانية غريبة على الإسلام الصوفي السني، كما في علم الجمال-الاستغراق في جمال المظهر». وبالفعل إن الشواهد التاريخية تشير إلى العكس، وتحديدًا من الصعب الحديث عن الإسلام السني-الصوفي دون معرفة وجود النزعة الشهوانية والنزعة الجمالية بوصفها عناصر مكونة غامضة ومتناقضة (انظر التناول الكلاسيكي: Helmut Ritter, *Ocean of the Soul*، وكذلك العمل الأحدث: Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*, Columbia: University of South Carolina, Press, 2011).

وعلى نحو غير مرضي نوعاً ما، لا يحدد لايبيدوس مجتمعاً تاريخياً يسود فيه الإسلام وفق نمطه، لكن الأمر الموحى أكثر هنا ملاحظة أنه يربط هذا النوع من الإسلام بتطابق مع أدب: أي أنّ «الأشكال الأخلاقية والعملية التي نظمت حياة المسلم الصالح» تُعدُّ مصادر ممثلة للأدب

كما يجب أن يعطينا ذلك انطباعاً إضافياً بأهمية وضع الأشكال الإسلامية ليس فحسب في مقولات أحادية للتشريع المعرفي السلطوي، ولكن في نقاش وتفاوض متعدد الأطراف ومستمر لإدراكات مختلفة تكونت في تصورات مختلفة للحقيقة قام بها مسلمون⁽¹⁾؛ أي نقاش وتفاوض حول أشكال تتم بين مسلمين داخل المجتمع وداخل عقولهم وذواتهم.

ولتطبيق صياغتنا لما هو إسلامي بشكل محدد على قضية شائكة: يمكننا القول الآن إن الفن إسلامي إلى الحد وبالطريقة التي يعبر بها عن المعنى وفقاً للعلاقة التأويلية الخاصة بالوحي لعنصر أو أكثر من العناصر الثلاثة. يتم إنتاج الأشكال الفنية (سواء بأصالة أم بتقليد) وإعادة إنتاجها بدقة؛ لأن المجتمع الذي يترابط بها يجدها بطريقة ما تعالج القيمة والمعنى، وأشكالاً قادرة على توصيل القيمة والمعنى:

وطبيعة «الإشباع الديني» وفق مسكويه والغزالي وابن خلدون، وليس ابن عربي والرومي، وهو ما لم يؤدّ إلى قلق كتاب الأدب القانوني مثل نظامي والحافظ والسعدي وجامع وغيرهم، الذين من دونهم لا يمكن القول إن ثمة أدباً في مجتمعات من البلقان إلى البنغال، الذين تفتح كتاباتهم الباب أمام الشهوانية والجمالية. وهكذا إن محاولة لابيدوس المهمة لتوسيع مجال «الإشباع الديني في الإسلام» تهاوى على وجه الدقة؛ لأنه يحجم مسبقاً مدى المصادر للمعنى الإسلام؛ انظر:

Ira M. Lapidus, "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam," in Barbara Daly Metcalf (editor), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley: University of California Press, 1984, 38–61.

وفي مقال حول حدود الأرثوذكسية الإسلامية يسعى نورمان كالدر أيضاً لتوسيع مفهوم الإسلام. يؤكد: «من الممكن اقتراح أن التقليد الفكري ككل للإسلام السني يمكن أن يختزل في قائمة من الموضوعات الأدبية، التي وجدت تعبيراً عنها في ضوء فهمها لعلاقتها مع الله ورسوله، والقائمة الكاملة كما يأتي (بخصوص الجماعة السنية): قصص الأنبياء، وسيرة النبي؛ والقرآن، والحديث، والفقه، والكلام، والتفسير، وشرح الحديث: *The Limits of Islamic Orthodoxy*," 74–75. ومن الواضح غياب التصوف عن قائمة كالدر إلى جانب الفلسفة، وأي أثر لخطابات الأدب. وهنا أيضاً، لدينا صياغة مفاهيمية ضعيفة للإسلام/ الإسلامي.

(1) حول ذلك انظر:

Shahab Ahmed, *The Problem of the Satanic Verses and the Formation of Islamic Orthodoxy* (forthcoming).

أي أشكال الفن التي تحمل تعبيرات، وتشكيلات، وانعكاسات، ومعالجات دقيقة للمعاني والقيم. وهكذا، إن السؤال، الذي يجب أن نطرحه عند معاينة كل قطعة فنية، يكون: كيف أصبح هذا الفن ذا قيمة أو معنى وفقاً للقيم الناتجة عن التفاعل التأويلي مع الوحي لعنصر أو أكثر من عناصره الثلاثة؟ وهكذا، إن السؤال: «ما هو الفن الإسلامي؟» يتحول لأن يكون في الحقيقة السؤال: «ما الذي تعنيه هذه القطعة الفنية وفقاً للإسلام؟ (ومن ثم كيف يعنيه ذلك)؟ وما الاختلاف الذي يلحق بالقطعة الفنية بوصفها كذلك بامتلاكها أو عدم امتلاكها معنى وفقاً للإسلام؟ وما الذي يمثله الإسلام من ثَمٍّ بالنسبة إلى القطعة؟ وكيف، وما الذي تحققه القطعة في معناها من ارتباطها بالإسلام/ الإسلامي، وكيف وما الذي نجنيه من رؤية القطعة كإسلام/ إسلامية (وكيف وماذا نفقده وتفقده القطعة الفنية من عدم إقرارنا بهذا الارتباط في المعنى)؟ وكما يقول النحويون العرب: «ما لا يوجد طائل من ورائه لا معنى له»⁽¹⁾.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ستحدّد لنا ما هو إسلامي في الفن (الإسلامي). ومن خلال الصياغة المفاهيمية للإسلام بوصفه ارتباطاً تأويلياً مع الوحي لعنصر أو أكثر من عناصره الثلاثة، نكون قادرين على تجاوز المشكلة الخاطئة حول ما يجب فعله مع القطع الفنية «العلمانية» بوصفها تقع على النقيض من القطع الفنية «الدينية». إن كأس خمر ما تكون إسلامية ليس على الرغم من وظيفتها، لكن بسببها. إنها إسلامية بكلّ دقة بسبب القيم والمعاني (المتضادة)، السلبية والإيجابية، التي للخمر في التفاعل التأويلي للمسلمين مع العناصر الثلاثة للوحي؛ أي أنها كذلك نظراً إلى تجسيد القطعة الفنية في مصفوفة صناعة للمعاني إسلامية فريدة. إنّ صورة كأس الخمر تجسد وتنقل مجموعة معقدة وفريدة من القيم والمعاني وفقاً للإسلام لا تملكها وفقاً لصناعة المعنى بلغة أخرى: إن كأس الخمر المغولية، أو العثمانية، أو الصفوية، أو المملوكية، أو العباسية، تعني شيئاً ما بسبب موقعها وموقفها الاجتماعي والخطابي فيما يتعلق بالإسلام لا يعنيه كأس خمر من أسرة مينج (في الصين) أو مديتشي (في إيطاليا)؛ لأنه لا يقع في إطار الإسلام وغير متعلق به⁽²⁾. وعلى

(1) ترد هذه البدهية المعروفة جيداً في:

R. M. Frank, "Meanings Are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians," *Le Muséon* 94 (1981) 259–319, at 264.

(2) وهكذا، إنني أختلف مع توماس باوير عندما يقول: «إن الإشارة إلى «كأس خمر إسلامية» يجعل المعنى أوضح من الحديث عن «الزنى المسيحي». وعلى العكس، إن وصف كأس خمر

نحو مشابه عندما ننظر إلى القطع الفنية التي تصور أو تقدم موضوعات مثل البطولة، أو الملك المثالي، أو الحب، فإنه يجب أن نطرح سؤالاً عن كيفية تجسيد كلٍ من هذه الموضوعات في القطع الفنية، وكونها معروفة من قبل مصفوفة اجتماعية—وخطابية أكبر لصنع المعنى وفقاً للإسلام—وكيف تخبر هذه القطع المعنى والقيمة وتصنعه وفقاً لهذه المصفوفة⁽¹⁾.

ولهذا الغرض يمكن للقارئ أن يسترجع من الفصل الثالث أن القطعة الفنية، التي حفزت روبرت إروين على تقديم صياغة تصويرية للإسلام وفقاً لمفهوم فتغنشتاين عن «التشابه العائلي»؛ كانت تصور عاشقين: «على الرغم من أن همامي وهمايون في حديقة يعد عملاً إسلامياً لا تخطئه العين، فإنه من الصعوبة بمكان فهم لماذا صنّف

بـ«الإسلامي» يخبرنا أن هذه الكأس محددة في المعنى في شكل خاص ومصفوفة معاني مختلفة عن التجسيديات الأخرى ومصفوفات المعاني؛ أي أن كأس الخمر ذات معنى وفق الإسلام. إن القصور التحليلي لباير هنا هو أنه طوال كتاب يعبر عما يطلق عليه «ثقافة الغموض»، يتمثل في مواصلته لاتباع تصنيف الديني والعلماني والمقدس. وهكذا فإنه يقول: «على الرغم من نسبة كبيرة من القطع المعروضة في متاحفنا عن الفن الإسلامي جاءت لأسباب دنيوية علمانية، فإنه لن يعلن أحد تدمره عندما يرى كأس خمر معروضة في كتالوج المتحف تحت عنوان «قطعة معدنية إسلامية»... أي أن جميع مجالات الحياة العلمانية قد اصطبغت مفاهيمياً بصيغة مقدسة من خلال وصف «إسلامي»؛ Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 193–194. إن القيمة الاصطلاحية ليست في «تقديس» ما هو مفترض أنه «حياة علمانية»، لكن صنع معنى للحياة وفق الإسلام.

(1) إن طرح هذه الأسئلة وفق الإسلام، من جهة التفاعل التأويلي مع الوحي بعناصره الثلاثة، يمكن أن يفيد على نحو دال في لفت الانتباه إلى محاولة إرنست جروب (E. Grube) لتناول مسألة الفن الإسلامي في سياق صياغات إرنست بانوفسكي حول علم الأيقونات (-Iconology): «إن المعنى أو المحتوى الباطني / الجوهري لصورة ما لا يمكن تحقيق الفهم الكامل للمدى الكامل للقوى المسؤولة عن صياغة صورة محددة...» إن مؤرخ الفن سيكون عليه فحص ما يعتقد أنه معنى باطني للعمل أو مجموعة الأعمال... ويقابلها بما يعتقد أنه معنى باطني كما تشير وثائق الحضارة المرتبطة تاريخياً بهذا العمل أو مجموعة الأعمال بقدر ما يستطيع:

Ernst Grube, "Iconography in Islamic Art," in Robert Hillenbrand (editor), *Image and Meaning in Islamic Art*, London: Altajir Trust, 2005, 13–33, at 13–14.

وانظر عمل حول إروين بانوفسكي:

"Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Renaissance Art," in Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: University of Chicago Press, 1955, 26–54, at 26–40.

كذلك»، ويضيف إروين: «أن الموضوع المعني ليس دينياً بشكل واضح، وإن كانت القصيدة التي نظمها خواجو الكرمانى -التي تصور هذه القصة- كانت رمزاً متخفياً لسعي الروح إلى الله في شكل علاقة عاطفية بين أميرين»⁽¹⁾. ويمكنني القول إنه لا يوجد شيء مدهش بخصوص فهم لماذا يُعدُّ همائي وهمايون في حديقة (الشكل رقم 5) عملاً ينتمي إلى الفن الإسلامي: إن ما يجعل هذا العمل الفني تحديداً عملاً إسلامياً على وجه الدقة واقعة أنه تصوير لمشهد في رواية ملحمية عن الحب قدم للتدبر من قبل مجتمع تكون فيه فكرة الحب، كما رأينا، ذات معنى وقيمة خاصة (يحركها ويذكرها أخلاقيات ثرية في المجتمع خاصة بمذهب العشق).

وبالفعل، إن الرسم يخبرنا الكثير. وفي قصيدة خواجو الكرمانى (1281-1361)، إن البطل هوماي يقع في حب الأميرة همايون (التي تعيش على بعد آلاف الأميال في الصين) من خلال رؤيته لها في لوحة تجسد وجهها. ثم بعد ذلك رأى البطل في أحد أحلامه أميرته جالسة في حديقة (وهو المشهد المصور في هذه المنمنمة التي رسمت في حرات في قلب المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال في نحو العام 1430)، يلقي عليها أبياتاً من قصيدة خواجو، التي تبدو في لوحة بخلفية غير مزخرفة، والتي تُعدّ، بطبيعة الحال، جزءاً لا يتجزأ، وفي قلب المشهد الذي تجسده القطعة الفنية:

وسطك نحيل كخصلة شعر- بل أنحل من خصلة شعر، هل يوجد ذلك!

إنني نحيل، من الحزن، كخصلة شعر- خصلة مجدولة، هل يوجد ذلك!

كالهندي الذي في ضفيرتك أجلس على النارمتأججاً!

من شمس محياك أشعر بضوء النار!

ومن صورة وجهك بحثت عن شبيهه:

هل قلت «صورة»؟ لا؛ لأنني لم أسمع أبداً عن شبيه لك!⁽²⁾

(1) Irwin, "Introduction," 3.

(2) Abū-l- 'Aṭā Kamāl-ud- Dīn Maḥmūd b. 'Alī b. Maḥmūd Khwājū-yi Kirmānī, *Humāy va Humāyūn* (edited by Kamāl 'Aynī), Tehran: Bunyād-l Farhang-l Irān, 1348 *sh* [1969], 70.



الشكل رقم 5: «هماي يلتقي همايون في حديقة كالحلم». منمنمة تعود إلى العام 1430 تقريباً. وهي تصور مشهداً من قصيدة هماي وهمايون للشاعر خواجه الكرماني.

(Bridgeman Images / Musée des Arts Décoratifs, Paris).

في الشطر الأول يمتدح هوماي (الذي صور على يمين اللوحة ويداه على قلبه؛ أما همايون فإنها الشكل المتوّج المقابل له، محاطين من الجانب بسيدة تنتظر) جسم معشوقته، كما يميل العشاق المفوهون (ثم يعبر بمهارة عن تردي حالة العاشق من خلال استخدام الكلمات نفسها التي يمتدح بها صورة معشوقته). ويمثل الشطر الثاني العاشق على أنه يحترق من الحب بسبب قربه من المحبوبة (صورة الهندي المحروق على ورقة البردي مجازاً مألوفاً للخصلة السوداء على الوجه المشرق للمحبوبة). كما يصور الشطر الثاني العاشق وهو يضيء بفضل ضوء المعشوق كضوء الشمس؛ أي أن الحب يجعله يضيء؛ والمحبوبة ممثلة هنا على أنها مصدر للضوء في مثال تقليدي للسهروردي. وفي الشطر الثالث يبدأ هوماي بإخبار همايون أنه رأى تصويراً لها (البورتريه)، لكنه وهو يرى الآن همايون الحقيقية (والتي ليست حقيقية في واقع الأمر لأنّ كلّ ذلك مجرد رؤيا، هي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة) يكتشف أنها مثلما يذكر القرآن عن الله ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽¹⁾. وغير مشمول في هذه اللوحة السطر التالي من القصيدة الذي يفترض أنه ظهر على الورقة التالية من المخطوط المبعثر الآن:

إنني مولع بصورة وجهك

إن عبادته ستصبح شاغلي!⁽²⁾

بعبارة أخرى، إن هوماي في هذه الحالة من العشق المجازي وهي جسر إلى العشق الحقيقي: لقد مر من الولع التمثيلي الشكلي الخارجي لذاته (التصوير الجسماني لهمايون) إلى الولع للتمثيل الشكلي الذي حدث في رؤيته من خلال خياله (النبوي/الرؤيوي)، لكنه لم ينل أبداً همايون الحقيقية لأنه لا توجد صورة لشكلها الحقيقي. أي أنه لا توجد صورة معبرة بشكل كاف. لكن مع نهاية القصيدة الملحمية، التي يجول فيها في الصين، ويخوض العديد من المعارك، ويفر من الفخاخ والعثرات، ويتغلب على عقبات كؤودة متعددة، إلى أن ينجح هوماي في النهاية في التوحد بالزواج من همايون (الحقيقية)- أي أنه يمكن القول أنه يعبر الجسر لكي يصبح متوحداً مع الشيء الحقيقي في حبه. وهكذا فإنه نجح في اتباع النصيحة العظيمة التي قدمت له سابقاً في القصيدة من قبل (الجنية) التي وجهته لما يجب عليه/ علينا أن نفعله عند النظر للوحة:

(1) القرآن الكريم، الشورى: 11.

(2) Khwājū-yi Kirmānī, *Humāy va Humāyūn*, 70.

تجاوز الصورة، واذهب إلى المعنى!

كن مجنوناً، لتصل إلى ليلي!⁽¹⁾

إن الجمهور الأصلي لهذه اللوحة، الذي هو أيضاً جمهور القصيدة، قد فهم، كما هو مفترض، على نحو جيد جداً، مغزى نصيحة الجنية على التقييم الفني، وكان الجمهور قادراً على اتباعه (إن لم يفهموا الموضوع الذي تدور حوله القصة، وعندها، إن الفنان سيكون مضيعاً لوقته وعمله في إنتاج هذه الصورة لجمهور غير قادر على تقييم معناها وقيمتها). إن الفهم الجيد جداً للغة هذا الشكل - أي اللغة الشكلية - حيث يمكن لجمهور اللوحة الانتقال من الشكل والمضي إلى المضمون، تمت وفق شروط المعنى في الإسلام. إن المضمون الإسلامي قد صيغ بالفعل من خلال التفاعل التأويلي الاستكشافي للوحة مع مصفوفة الوحي الكاملة: أي ما هو سابق على النص (الذي تم التعبير عنه في العلاقة بين الشكل/المجاز/المرئي والمعنى/الحقيقة الفعلية/حقيقة/غير المرئي الذي يقع فيما وراء الشكل)، مع النص (في إشارة ليس كمثله شيء)، والسياق (مجنون ليلي - الذي سيضم لاحقاً كعناصر للسياق من قبل هماي وهمايون). وفي إلزام نفسها بعملية صنع المعنى من خلال التفاعل التأويلي مع الوحي، إن هماي وهمايون في الحديقة يُعدُّ فناً إسلامياً على نحو لا يمكن أن تخطئه عين وبمعنى واضح (وعلى نحو جميل).

والآن، يبدو أننا - على غير شاكلة هوماي - نفتقر إلى أسباب صنع الرحلة الشاقة للانتقال من الشكل إلى المعنى. وفي هذه الأحوال قد يبدو لنا أن هماي وهمايون في حديقة يعد فناً إسلامياً لسبب وحيد يتمثل في الشكل والسمات؛ وبالفعل، إن أشكال الفن تكون إسلامية مادامت تحتوي على مفردات نص سياقي وضعت وفق

(1) Khwājū-yi Kirmānī, *Humāy va Humāyūn*, 32; cited also in J. C. Bürgel, "Humāy and Humāyūn: A Medieval Persian Romance," in Gherardo Gnoli and Antonio Panaino (editors), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies. Part 2. Middle and New Iranian Studies*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990, 347–357, at 348.

ولتناول متعلق برسم المنمنمة محل الدراسة، انظر:

Teresa Fitzherbert, "Khwājū Kirmānī (689–753/1290–1352): An Éminence Grise of Fourteenth-Century Persian Painting," *Journal of Persian Studies* 29 (1991) 137–151, at 145.

حدود الإسلام. وبعبارة أخرى، يمكن القول إننا، على المستوى الظاهري، نعترف بأشكال الفن بوصفه إسلامياً، حتى عندما لا تتمكن من فهم المعنى الذي يصنعه الفن، وأن المعنى المصنوع يكون نتيجة للفن؛ تماماً كما يمكن أن نقر بأن لغة أجنبية معينة يتم التحدث بها حتى إن لم نكن نفهم معنى ما يقال من خلالها. إن مؤرخ العمارة ناصر رباط قد أكد أن ذلك «تأثير الإسلام – من النواحي التشريعية والروحية والرمزية والسياسية والوظيفية والسلوكية وحتى الشكلية- على العمارة وفق رؤية واستخدامات الناس الذين يمنحون هذه العمارة تصميمها الإسلامي»⁽¹⁾. إن ما يثيره عبارة المؤرخ رباط «أثر الإسلام» تتم صياغته وفهمه على نحو أفضل كعملية لصنع المعنى وفقاً للإسلام؛ حيث إن المعنى الممنوح له يعطي تعبيراً ويصنع علامته كلفة إسلامية مميزة وقابلة للتحديد ومُعترف بها، بما فيها المفردات والأشكال. إن أولئك الذين يتحدثون عن صنع اللغة للمعنى من داخلها، يمضون في ضرب أمثلة مثل هوماي، ومثل جمهور من البلقان إلى البنغال لقصيدة خواجو، وهذا الرسم الجميل، وما يثيره من الشكل إلى المعنى، بينما أولئك الذين اطلعوا نوعاً ما عليها، لكنهم لا يتحدثون بها، يمكنهم تعريف وتحديد اللغة التي يتم التحدث بها حتى إن لم يفهموا ما تعنيه⁽²⁾.

(1) Nasser Rabbat, "What is Islamic architecture anyway?" *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 1–15, at 15.

(2) يمكن أن تساعدنا هذه الصياغة المفاهيمية على رؤية الفن الحديث، الذي لا يطلق عليه على وجه التأكيد فناً إسلامياً. وفي دراسة حول الخط المعاصر حملت عنوان: «إسلامي أم غير إسلامي» تكتب فريشتي دفتري: «في لحظتنا الحالية التي تتسم بالاستقطاب، إن المصطلح محمل بنصوص فرعية سياسية ودينية، ولا ينطبق على الفنانين الذين لن يستخدموه بالضرورة لوصف عملهم، والذين لا يعيشون بشكل دائم في مناطق إسلامية، والذين ينتجون فناً للمنافذ الفنية الأوروبية والأمريكية التي لا يمثل الزائرون المسلمون فيها إلا قطاعاً صغيراً من الجمهور». وتختتم بأن القطع التي تناولتها غير معنية بالثنائية الحالية في السياسة سواء ثقافية أم عالمية؛ بما فيها مسألة إسلامي أم غير إسلامي. انظر:

Fereshteh Daftari, "Islamic or Not," in Fereshteh Daftari (editor), *Without Boundary: Seventeen Ways of Looking*, New York: Museum of Modern Art, 2006, 10–27, at 10 and 25.

وفي منح الإسلام معنى ثنائياً فيما يتعلق بالغرب، إن الصياغة المفاهيمية لدفتري تفشل في طرح سؤال إن كان، وبأية طريقة (بأية حال: بوعي أم بغير وعي، خالصة أم غير ذلك، أو غيرها من الثنائيات) تشتق جميع هذه القطع وتحقق معنى داخل مجال الإسلام، وكيف يمكن أن

يمكن أن تساعدنا هذه الصياغة المفهومية أيضاً على التفكير في المعنى الإسلامي لأُمور الحياة اليومية، وقد قادت هذه الأمور أوليغ غرابر إلى أن يطلق على الفن الإسلامي «فن الأشياء»، على أساس أن أغلبه أدوات مزينة بقيمة جمالية مرتبطة بوظائف الحياة اليومية: الغسيل، الصب، الأكل، القراءة، لعب الشطرنج، الجلوس، والكتابة. يمكننا أن نستنتج أن الطاقة الإبداعية المتضمنة في الفن الإسلامي هي إضافة غير مبررة تماماً إلى وضع الحياة، إنها متعة خالصة للحواس، تكمن خصوصيتها في أنها امتدت إلى عدد أكبر بكثير من التقنيات والمستويات الاجتماعية بصورة أكبر من معظم التقاليد الأخرى. إن آثار الفن الإسلامي يمكن النظر لها في واقع الأمر على أنها وثائق إثنوغرافية وثيقة الصلة بالحياة⁽¹⁾.

يمكنني أن أقترح أن الطاقة الإبداعية المستثمرة والموظفة داخل تزيين وتجميل هذه العناصر من الحياة اليومية للمسلمين بطريقة تعبيرية دقيقة لانتشار المعنى الإسلامي من خلال المجتمع في سياق النص ومن خلاله، ويكون بذلك ذا دلالة عرضية لتصوير خاص لحياة لايومية كأمر له معنى. إن أشياء الحياة اليومية هي أشياء تقع في علاقة حميمية يومية؛ إنها ممارسات يومية وإطار لبيئته الحياتية. إن استخدام هذه الأشياء الحميمية، من خلال التزيين والتجميل والتصميم والتنميط والكتابة، يحولها من أشياء أدواتية صرفة إلى أشياء تتمتع بالجمال؛ بمعنى أنها تؤثر في ما أطلق عليه ج. م. روجرز (J. M. Rogers) «صقل المكان العام»⁽²⁾. إن هذه الأشياء مرتبطة معاً ليس فحسب بمشاركتهما المشتركة في لغات الجمال التشكيل/التزيين/التجميل فيما توجد فيه جميع هذه الأشياء، ويكمن في جميع هذه الأشياء (أي في الوضوح المتبادل لهذه اللغات المتعلقة بالتجميل، كما هي متعلقة باللغات المنطوقة والمكتوبة في المجتمعات المختلفة للعالم الممتد من البلقان إلى البنغال؛ وهو ما يقترح بقوة من خلال التداول لهذه الأشياء عبر مجتمعات دار الإسلام). إن مركزية النقوش

تعني شيئاً أقل أو مختلفاً دون مجال المعنى هذا. وفي هذا الوضع والقياس تكون إسلامية (أو لا تكون كذلك).

(1) Oleg Grabar, "An Art of the Object," in *Islamic Art and Beyond: Constructing the Study of Islamic Art, Volume III*, Aldershot: Ashgate Variorum, 2006, 13–29, at 15 (first published in *Artforum* 14 [1976] 36–43).

(2) J. M. Rogers, *The Uses of Anachronism: On Cultural and Methodological Diversity in Islamic Art*, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994, 19.

النصية للفن الإسلامي المتعلقة بالشيء تحتاج إلى تأكيد؛ إن هذه النصوص (مثل شعر الحافظ على أواني الخمر) تعمل على نقل الإجراءات، التي يتعين القيام بها مع الموضوعات لتسجيل المعنى بما يتجاوز الأداء المادي للأفعال بمفردها. وفيما يتجاوز النص المقروء بوضوح، نحتاج، على أية حال، إلى التفكير الأعمق في كيف أن نقوش هذه الأدوات اليومية، مع التزيين والحلي والتصميم والنمط الهندسي وغير الهندسي والنص المقروء، لها الأثر نفسه في نقل الأدوات المزينة، إلى أن تسجل معنى يتجاوز هذه الأدوات نفسها⁽¹⁾. وبشكل عام، وفي سياق نصي يتشكل ويتحرك في إطار علاقة مفهومية للمكان المشترك بين الجمال والحقيقة، وبين الشكل والمعنى (كما نوقش في معالجة موضوع المجاز في الفصل 5)، إن جمال هذه الأشياء، بوصفها أشياء تم التعبير عنها بصورة فردية أو بوساطة مجموعة محلية، يحمل برهاناً، مثل الشاهد الجميل، لقيمة أعلى تتجاوز بيئة الحياة اليومية الآتية. إن الارتباط الحسي والبصري لمجموعة من هذه الأدوات في أداء أعمال الحياة اليومية (مثل الغسل، والصب، والأكل، والقراءة، ولعب الشطرنج، والجلوس، والكتابة... إلخ) يدعو المستخدم، وفقاً لتوجيه الحكاية لهوماي، إلى الارتباط بشكل (جميل) للشيء بهدف «التجاوز من الشكل والمضي قدماً نحو المعنى. بعبارة أخرى، إن تفاعل تلك الأشياء هو تأثير إعادة تعزيز قيمة هذه الإجراءات اليومية ومعناها في وعي الفاعل. الفن الإسلامي يصبح على هذا النحو فن الحالة المزاجية أو التأثير؛ أي أنه يصبح بالفعل فن الوعي: استخدامه اليومي يعتبر صرفاً أو توجيه الوعي نحو الحالة القائمة لمعنى الحياة اليومية كارتباط تأويلي مع الوحي بعناصره الثلاثة⁽²⁾.

(1) هناك دراسة أصولية في هذا الاتجاه:

Oleg Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

(2) إن ما يثير الفكر هنا، على وجه الخصوص، نظرية جوان-كريستوف بورجل في أن «الزخارف في الفن الإسلامي يمكن أن تعرف على أنها بناء متكرر محكوم بقطبين من الجذب والشد، ومن ثم إنها تنقل معنى الشعور بالعظمة التي تتم من خلال الخضوع. وتأتي الزخارف من خلال الخضوع لقوانين هندسية صارمة وتعكس أبنية كونية، إن الزخارف وينطبق ذلك على الخط أيضاً- ليست مقتصرة عادة على السطح، بل تتوغل في الشيء نفسه. بعبارة أخرى: إن الشكل يسيطر على المضمون، والمضمون تابع للشكل... ويأتي التأثير من خلال تناغم مثالي بين عاملي الشد والجذب:

Johann-Christoph Bürgel, "Mightiness, Ecstasy and Control: Some General Features

إن الموضوعات الفنية تكون إسلامية في النهاية من حيث إنها –وبالسبب الخاصة- أدوات فنية جمالية للمعنى. ولا تقع جميع الموضوعات على قدم المساواة من حيث القراءة الدالة لها، ولكن السعي إلى التعرف إلى ما هو إسلامي داخل ما هو فني هو بالضرورة، وفي المثال الأول، مسألة تحتاج إلى قدرة تنظيمية من القارئ؛ ولأجل إنجاز تلك المهمة، يجب علينا، بداية، تجهيز ذواتنا وثقيفها على النحو الواجب لإدراك المعنى الباطن للموضوع الذي يتحدث. ما لم نتمكن من فهم مجموعة من الأساليب والمسارات والمفردات عن طريق الوسائل، التي جعلت من المسلمين صانعين للمعنى من خلال المشاركة التأويلية مع الوحي بعناصره الثلاثة، لن نكون قادرين، من ثم، على فهم ما هو الإسلامي في الفن الإسلامي. وما لم نكن قادرين على فهم نطاق الأنماط والمسارات والمفردات التي يصنع من خلالها المسلمون المعنى من التفاعل التأويلي مع العناصر الثلاثة، لن نكون قادرين على فهم ما الإسلامي بخصوص الفن الإسلامي⁽¹⁾.

وهناك مثال على تحفة فنية إسلامية تشمل وتؤطر (بالمعنى الحرفي) عملية صنع المعنى من خلال التفاعل التأويلي مع «الحلول الكامل للوحي»، كما تم التعبير عنه في التراتبية والعلاقة الخارجية-الداخلية، ومع العلاقة المرافقة للمجاز والتناقض بين التشابه-الاختلاف للحقيقة والمعنى المنتشر في الحياة اليومية في العالم المشهود والعالم الغيبي، كما تم التوصل إليها من خلال النشاط الخطابي والتعارض للخيال الإنساني الاستكشافي، أعني المنمنمة الشهيرة التي صنعت في هيرات في البلاط الصفوي نحو العام (1526) من قبل السيد العراقي السلطان محمد لتصوير غزال من ديوان الحافظ الشيرازي، الذي يظهر منه البيت التالي المنقوش في لوحة عند قمة الرسم:

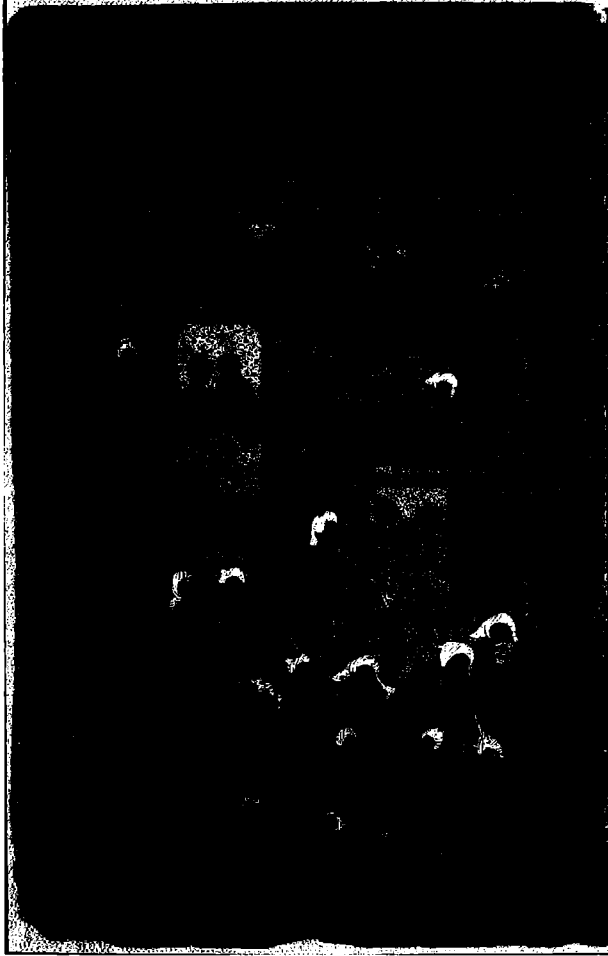
of Islamic Arts,” in Robert Hillenbrand (editor), *Image and Meaning in Islamic Art*, London: Altajir Trust, 2005, 61–72, at 72.

إن قطبي الشد والجذب اللذين يتحدث عنهما بورجل يرتبطان، على نحو طريف، بمسارات صنع المعنى المناقضة للتشريع والكشف الذي تمت معالجته في هذا الكتاب.

(1) وهناك جهد أخير مهم: «لاستكشاف مواقف المسلمين تجاه الصور المرئية، واقتراح استراتيجيات للصبياغة المفهومية لطبيعة التصوير وطرق مواصلة فهم المرئيات والصور في سياقات عديدة للمسلمين»، انظر:

Jamal J. Elias, *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, 3.

ملاك الرحمة يرفع كأس المتعة للرفقة الحميمة؛
من الرشفة: على خد الحورية والجميلة: مسحة الورد⁽¹⁾!



الشكل 6: ملاك الرحمة يرفع كأس المتعة للرفقة الحميمة. منمنمة رسمت في هيرات في العام (1520) تقريباً بواسطة السلطان محمد، وهي تصور بيتاً من قصيدة حافظ الشيرازي

(Courtesy, the Harvard Art Museums and the Metropolitan Museum of Art, Gift of Mr. and Mrs. Stuart Carey Welch).

(1) لا يظهر هذا البيت في طبعة خانلاري لديوان الحافظ، التي أشرت إليها حتى الآن في هذا الكتاب، لكنه يظهر في الطبعة القياسية الحديثة الأخرى:

سيلاحظ القارئ بنفسه أنّ الرسم (انظر الشكل 6)⁽¹⁾، الذي يصور بناءً في أربعة مخططات غير متساوية أكبرها هو «المستوى الأرضي»، وشكلاً يمثّل بستاناً خارجياً، منخفضاً قليلاً، ومرتفعاً قليلاً؛ ساحة داخلية ذات درابزين منفصل، ومنخفض بينهما، وبوابة ودرجات بين الساحة والحديقة، وحديقة داخلية مسوّرة ذات أشجار مزهرة، ومستودع نبيد مركزي. أمّا في المستوى الثالث فيوجد الطابق الأول (أو الثاني

Khawājah Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ-i Shīrāzī, *Divān-i Ḥāfiẓ* (edited by Muḥammad Qazvīnī and Qāsim Ghanī), Tehran: Zuvvār, 1320 sh [1941], 292. كما يظهر أيضاً في الديوان المعلق عليه باللغة العثمانية في القرن السادس عشر الميلادي، والذي وضعه Südt, *Sharḥ-i Südt bar Divān-i Ḥāfiẓ*, 4:1832؛ وفي العمل الموضوع في القرن السادس عشر بالهند Khātāmī, *Sharḥ-i 'irfāni-yi ghazal-hā-yi Ḥāfiẓ*, 4:2682. وفي جميع النسخ المطبوعة منه في الهند في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي رأيتها مثل الترجمة والتعليقات الأردية الشهيرة لديوان الحافظ:

Mir Valī-Allāh Adīb Ābātābādī, *Lisān-ul- Ghayb ya'nī Urdū sharḥ-i Divān-i Ḥāfiẓ ma'a mufaṣṣal savāniḥ- 'umrī-yi Khawājah-i Ḥāfiẓ*, Lahore: Shaykh Mubarak 'Ali, 1916, 2:612

(1) حظي هذا الرسم بدراسيتين وثيقتين استفدت منهما بشدة، انظر:

James W. Morris, "Imagining Islam: Intellect and Imagination in Islamic Philosophy, Poetry and Painting," *Religion and the Arts* 12 (2008) 294–318, وخاصة الصفحات 309-317.

و:

Michael Barry, "The Allegory of Drunkenness and the Theophany of the Beloved in Sixteenth-Century Illustrations of Hafiz," in Leonard Lewisohn (editor), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London: I. B. Tauris, 2010, 213–226 (with 4 plates), وخاصة الصفحات 216-221.

ولزيد من أمثلة المنمنمات التي تجسد عمل كاتب شرعي آخر في قانون من البلقان إلى البنغال، هو فريد الدين العطار، انظر:

Michael Barry, "Illustrating 'Aṭṭār: A Pictorial Meditation by Master Ḥabīballāh of Mashhad in the Tradition of Master Bihzād of Herat," in Leonard Lewisohn (editor), *'Aṭṭār and the Persian Tradition: The Art of Spiritual Flight*, London: I. B. Tauris, 2006, 135–164, with 12 plates.

وقدم مايكل باري إسهاماً مهماً لطريقة تفكيرنا عن رسوم المنمنمات الإسلامية في عمله:

Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herāt (1465–1535).

في التقليد الأمريكي) من البناية، المكوّن من شرفة ناحية الجانب المطلّ على البستان الداخلي والشارع؛ وتظهر فيه غرفٌ تطل علينا بنوافذها. ويوجد في قَمّة المبنى حديقة مستطيلة على السطح محاطة بدرابزين ثريّ في زينته. وسيلاحظ القارئ أنّ «المستوى الأرضي» من الرسم يصور -بأسلوب بالغ الواقعية للحياة اليومية- حفلةً شرب خمر والبستان (بصحبة الموسيقى). ويبدأ الحضور بالشرب في الساحة الداخلية؛ حيث يوجد شخص ذو لحية بيضاء في أقصى اليمين، مغطّى برداء مخطّط من الداخل بذهب مضيء يدير النخب الأول. وبعبارة أخرى، إنّ ذلك أشبه بتجمّع خاصٍ بشكل واضح؛ حيث يتحكّم في المدخل الأيمن مضيف، أو مسؤول الحفلات. ثمّ يبدأ الحضور في السكر رويداً رويداً، ثمّ يتجهون إلى البستان؛ ويمكننا أن نرى رجلاً ذا حظوة يحظى بمساعدة خارج الباب، وهبط الدرجات بينما يمكنه الوقوف. ويمكننا أن نرى في الحديقة عدداً من الحضور في حالات متنوّعة من النشوة/ السكر. وبعضهم يرقص، والبعض يعزف بألات موسيقية، وبعضهم يتأبطون الأذرع معاً، وزوج منهم يمران ببساطة على العشب، ويتبعهما واحد ذو بشرة داكنة، يسمو عبر الشراب والتعبد، وينزع عمامته، ويحاول تقبيل قدم رفيقة له جميلة الوجه لتتحف رداءً قرمزيّاً؛ ويُعدّ المشهد أحد مشاهد الفوضى العامة والهجران الممتع⁽¹⁾. وفي السطح الثاني من اللوحة، الذي لا يزال على الطابق الأرضي من المبنى، ثمة شخص يحصل على الخمر من مستودع الخمر؛ حيث توجد كميات وافرة من النبيذ محتفظ بها في أوانٍ فخارية من بينها واحدة يحملها غلام له وجه مستدير بين ذراعيه. وفي المستوى الثالث، على أقصى يسار الطابق الأول من المبنى (الثاني وفق التقليد الأمريكي) يوجد شخص في الشرفة يحصل على مؤونته، وهو في هذه الحالة قدر من الخمر، من خلال رفع حبل من الشارع إلى حيث خاط ممثل «خدمة التوصيل المنزلية التابع له» قارورة صغيرة (وتمت تدلية الحبل من الشرفة لهذا الغرض التعبيري). وهناك رجل توصيل آخر يحمل قارورة خمر كبيرة على ظهره، يخرج ليحمل أوانيه لزيائن آخرين

(1) يحدد باري المشهد على أنه سماع صوفي «الاستماع الروحي للدراويش» (The Alle-gory of Drunkenness," 217). لكن لا أعتقد أن هذه هي الحال؛ على الأقل ليس رسمياً أو مؤسساتياً. أرى أن الحالة تجمّع اجتماعي لشرب الخمر (مجلس شراب)؛ حيث تكون الاستجابة للموسيقا من قبل الحاضرين قد اتخذت بعض الأشكال السلوكية التي يمكن أن يراها المرء في مجلس سماع؛ مثل الرقص مع رفع الأيدي. وفي رأبي، إنّ ذلك يظهر كيف كان مجلس السماع الصوفي يصور اجتماعياً؛ بمعنى أن مجلس السماع تحول ببعض التغيير إلى مجلس سماع صوفي.

في مكان آخر خارج الصورة كما يمكن أن نقول. وفي مستوى الشرفة نفسه يظهر زوج في نافذة يشربان الخمر معاً بشكل أهدأ على نحو واضح في دليل على التفاهم المتبادل: ينظران إلى ما يحدث في الأسفل، لكنهما لا يبدوان متأثرين بالمرءة. وفي نافذة أخرى مباشرة فوق متجر الخمر، وبشكل غير ملاحظ بالمرءة من قبل أولئك الذين في الخارج، يجلس شخص وحيد -تابع منزوٍ ذو لحية بالغة التجعيد- وزجاجة خمر وكأس عند قدميه، ويفترض أنه بهيئته، بوصفه شخصاً جاحظ العينين، يحمل كتاباً في يده (تؤخذ هذه الصورة في الغالب على أنها للحافظ نفسه). وفي الوقت نفسه يوجد في المستوى الأعلى من الرسم، على سطح المبنى، حفل شرب خمر آخر غير ملاحظ وغير مرئي -يمثل الغيب- للجميع. وهنا، إن الرفقة التي تحتسي الخمر تمثل ملائكة مجنحة تجتمع معاً في أوضاع توحى بالخشوع -وقد وضعت أجنحتهم في وضع الراحة- في تناقض مختلف عما يحدث في الأسفل. وهنا، نترك مجال الواقعة المادية، ووصلنا، عبر الخيال، إلى تجمع شرب الخمر المثالي. وهنا: «إن ملاك الرحمة يرفع كأساً للملذات في الرفقة الحميمة:»/ «رفع ملاك الرحمة كأس الملذات للرفقة الحميمة؛ من الشربة: على خد الحورية والجميلة: مسحة الوردة».

وفي ذكر ما هو بديهي، يصور الرسم المقيمين سواء في العالم المشهود أم عالم الغيب منتشرين عبر لوحة كاملة من الوجود المصور في الرسم: وهو شرب الخمر⁽¹⁾، ويمكن أن يقول المرء إن وجه الصفحة بأكملها مغرق بالورد. ومع هذا، على الرغم من أنّ نشاط شرب الخمر هو نفسه في أنحاء الرسم كافة، من حيث وظيفته وأثره وما يترتب عليه؛ أي معناه بالنسبة إلى المشاركين في النشاط، نجدته مختلفاً على مستويات مختلفة من التراتبية الأفقية للوحة. وفي المستوى الأدنى يتجسد الخمر وسيطاً للتقارب الاجتماعي، والطاقة المرتفعة والاحتواء المتبادل. وعند رؤية هذا الرسم نتذكر ما قاله ملاحظنا العلمي الذي سبق أن قابلناه في الفصل الأول، العالم الموسوعي أبو زيد البلخي الذي عاش في القرن العاشر، يمكن تذكر ما لاحظته خاصة عن الخمر التي تكون بها راحة الأبدان والأرواح، الخاصة بـ:

السعادة والحركة، التي تقدمها للروح. وهذا شيء فريد بالنسبة إليها بين

(1) يقول جيمس موريس عن «الشخص ذي اللحية الرمادية بالقصيدة المصورة»: إن الكتاب المنير بالقلب هو الخمر الذي يريده (انظر 313 Morris, "Imagining Islam"), لكن الواقع أنّ الزجاجة والكأس عند قدميه، وأن الزجاجة نصف فارغة، ما قد يشير إلى أن الشاعر كان يشرب، وأنه عندما يتوقف عن القراءة سوف يصب على الأرجح لنفسه كأساً أخرى.

جميع الأطعمة والمشروبات، التي لا يملك أيُّ منها أيُّ شيء يجلب اللذة المنقولة من الجسم إلى الروح، مما يسفر—كما يفعل هذا الشراب—عن قدرٍ هائل من السعادة، والنشاط، والانفتاح، واليسر، والإشباع الذاتي، والتحرر من المخاوف والأسى⁽¹⁾.

وفي المستوى الثاني من التراتبية الأفقية الموجودة يتمّ رفع الخمر (عبر حبلٍ مشدود) إلى مستوى كونه مصدراً لنقاشٍ ذي مغزى. وفيما يخصّ الشخصين في النافذة على اليسار يمكن أن يؤكد أبو زيد:

ومن بين فضائله أنّه الشيء الذي يخلق سبباً للأصدقاء للتجمّع حوله في نقاش وصحبة حميمة... كما أنّه معروف أنّ المجتمع يصبح متلذذاً بالاستماع أو بالنقاش... وأنّه من الاستماع والنقاش تزدهر هذه الرفقة والسعادة في التجمعات الاجتماعية؛ وأنه لا شيء يجعل الاستماع والنقاش أكثر قبولاً ولذّةً من المشاركة في شرب الخمر. إنّ الخمر هو الذي يوفر للمجتمع وللنقاش تميزهما... وليس هناك شيء يجعل علاقات الودّ والثقة الممكنة بين الأصدقاء أكثر قيمةً وسعادةً وفعالية كما يفعل شرب الخمر معاً. وهذه الطريقة يجد المرء أنّ الشخص الأعزّ لأيّ شخص من بين جميع المشاركين معه هو شريكه في الشراب الذي يشرب معه⁽²⁾.

وبملاحظة الرجال ذوي اللحي في كتابه، وهم يشربون من كؤوس خمر نصف فارغة، يمكن أن يضيف أبو زيد:

ومن بين فضائله أنه يعمل على إنتاج أثر هائل داخل قدرات الروح... إنه... يزيد ما هو حاضر فعلاً في شخص ما: مثل قدرات الفهم، والذاكرة، والفكر، والفصاحة، وثقافة الفكر؛ لأنه معروف أن جميع هذه الفضائل تزيد في شخص ما عندما يصل إلى حالة منتصف الطريق في الشرب—قبل أن يغلبه السكر⁽³⁾.

إنّ الواقعية التامة والواضحة للمشهد الاجتماعي بأكمله أسفل المستوى السماوي لا يترك لنا مكاناً للشك، في بعد واحد، في أن الرسم تصوير لهذه القيم الحقيقية لشرب الخمر. على أية حال، إن الرسم يدور حول ما هو أكثر من ذلك.

(1) Abū Zayd al-Balkhī, *Maṣāliḥ al-abdān wa al-anfus*, 417.

(2) Abū Zayd al-Balkhī, *Maṣāliḥ al-abdān wa al-anfus*, 418.

(3) Abū Zayd al-Balkhī, *Maṣāliḥ al-abdān wa al-anfus*, 417.

إنّ تصوير حفل شرب الخمر في عالم الغيب للملائكة يضيف بعداً آخر إلى معنى الخمر بالنسبة إلى البشر. وبينما يتم احتساء الخمر من قبل البشر في الرسم من الأواني الفخارية، هو نفسه الذي يمكن أن تحصل عليه اليوم في الزجاجات في المحال الكبيرة (الأسواق الكبيرة)، فالخمر ليس مجرد شراب لهذا العالم المشهود، بل هو شراب لعالم الغيب (ويخبرنا القرآن الكريم أنه شراب أهل الجنة)⁽¹⁾. إن فعل شرب الخمر في العالم المشهود مرتبط ومتصل بالعالم الآخر: في الفعل، إن شاربي الخمر على الأرض يدخلون في هذه العلاقة، ويطبقون الصلة -وهي علاقة مشتركة ذات معنى- بين المشهود وغير المشهود، ومن خمر إلى الخمر (يمكن القول إن شاربي الخمر على الأرض يفعلون. عبارة متى 6:10 الخالدة «لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ. لِتَكُنْ مَشِيئَتُكَ كَمَا فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ عَلَى الْأَرْضِ»⁽²⁾). إنّ الخمر وسيط مشترك يربط موجودات العالمين المشهود والغيبّي: إنّ شرب الخمر يعني المعرفة والتجربة التي تشبه نوعاً ما عالم الغيب؛ لأننا لا يمكننا رؤية عالم الغيب. ويدخل شاربو الخمر الأرضيّون في ديناميّة الارتقاء إلى أعلى المعبر عنه في الرسم في الأيدي المرتفعة للراقصين، والأشجار الباسقة التي تزهر كلّما ارتفعت، والطابقين بالمبنى اللذين فهما أعداد كبيرة من المقيمين المختلفين، وبطبيعة الحال، رفع الخمر عبر حبل مشدود (والخمر مرسومة على أنها ترتفع بحدّ ذاتها، وأنها تأخذك إلى أعلى)⁽³⁾. وبعبارة أخرى، إن خمر الحياة

(1) انظر في: «أنهار من خمر» في الجنة، القرآن الكريم، سورة محمد: 15.

(2) *Holy Bible, Containing the Old Testament, and the New: Newly Translated out of the Originall Tongues: and with the former Translations diligently compared and reuised, by his Majesties speciall Commandment*, London: Robert Barker, 1611.

(3) يؤكد باري، في دراسته للرسم، الحركة الهابطة للمعان الضوء الرباني كما تم التعبير عنه في مجاز الخمر (انظر: Barry, "The Allegory of Drunkenness," 220–221)، بينما يشير موريس إلى كل من «التجارب والمرفقات المتجهة إلى الخارج من هذا العالم إلى حالتها الواقعية والمتغيرة «كليات» وحضور رباني، وفي الوقت نفسه «قلل» الخمر المتغيرة من توجهها الروحي الأساسي والحب والإلهام والحكمة مرة أخرى داخل المجتمع الإنساني عبر التاريخ (Morris, "Imaging Islam," 312). وفي رأبي، إن تأكيد سلطان محمد في هذا الرسم يكون على الحركة إلى أعلى لتحويل الوعي عبر مجاز الخمر. ومن المؤكد أنّ هذه الحركة الصاعدة سليمة منطقياً بافتراض أنّ الحركة إلى أسفل على نحو مثالي إلى المادة، أما الحركة إلى أعلى فإتّامها رحلة العودة لتحوّل الذات، لكن ليس الانبعاث إلى أسفل، في تقييمي، هو المصور هنا. إنّ الأمر المحوري في مقولتي باري وموريس عن الحركات إلى أسفل هي الزجاجاة والحبل على يسار الصورة. ويقول باري إنّ الزجاجاة تم خفضها، بما يرمز إلى تحدر «الخمر»، أحد التشبيهات الصوفية

اليومية الأدنى والواقعية والمادية في العالم المشهود تنقل وتحوّل محتسي الخمر إلى أعلى نحو وعيٍ ومعرفةٍ وتجربةٍ (متغيرة) لخمر عالم الغيب الأعلى والحقيقي والمثالي والأبدي. ومع ارتفاع النظر إلى أعلى من أسفل الرسم، يذهب المرء من عالم المادة إلى عالم الفكر أو العالم المثالي. ويُعدُّ الخمر وسيلة تنتشر عبر الرسم في الأكوان: إنّ الفعل نفسه لصنع المعنى يتم على الأرض وفي السماء وفيما بينهما.

أما الخمر من الأحواض، فإنه يصبح فجأة شيئاً مادياً يقود إلى تغيير الوعي، ومجازاً مغيباً للوعي: إنّ الرسم يعبر، على نحو مثالي، عن فكرة أن المجاز قنطرة الحقيقة. وليس واضحاً إن كان الخمر، الذي يتم شربه من الأحواض، هو نفسه الخمر الذي يتم شربه في عالم الغيب؛ بمعنى أنه قد يكون شيئاً مشابهاً نوعاً ما كما تشير حقيقة أنّ إناء الخمر للملائكة من تصميم وتزيين المستخدم نفسه في الشارع والمشدود بحبل -أو ربما يكون من غير نوع الخمر نفسه لعالم الغيب- وهو الأمر الذي تشير إليه حقيقة أنّ السقف العلوي منعزل مادياً بالفعل عن الفضاءات في الأسفل، ولا يوجد شيء مشترك بين الاثنين، ما يشير إلى أنّ الملائكة ربما لا يحصلون على الخمر نفسه كأولئك الذين في الأسفل (وربما يكون للملائكة خمر أعلى من حيث الجودة، وأندر من حيث النوع -أفضل وأقدم- وربما، كما هو مفترض، أبديّ في القينة نفسها). إنّ النقطة التي أودّ التأكيد عليها هنا هي الدقة في تعمد إظهار الغموض والتجسد المتبادل لجانبي الحقيقة في الدنيا/ الحقيقة في عالم الغيب: أي الغموض التجريبي التكويني المتبادل لعالم المجاز وعالم الحقيقة؛ حيث تكون تجارب ومعاني الواحد المفرد متحوّلة وذات معنى من خلال تجارب الآخر. كما أن الرسم، بطبيعة الحال، يتضمن معنى الانجذاب والحب -الحقيقي والمجازي- كما هو واضح في الاستسلام المولع لمقبل الأيدي والنشوة المتبادلة للزوجين اللذين يشريان معاً. كما أنه يتضمن مستوى من المعنى الداخلي/ الخارجي. إن الجمع، كما ذكرنا، جمع

المفضلة...» (Barry, "The Allegory of Drunkenness," 218). بينما من وجهة نظر موريس «الرسم يتركه غير محدّد على نحو مقصود تماماً، وبناية كبيرة، سواء تم رفعه تلك الخمر المصورة مرفوعة من خلال العمامة الطويلة على اليسار... أم خفضت» (Morris, "Imaging," 312). وأعتقد أنه ليس هناك شك، من الشكل المصور للشخص عند أسفل الجبل (فتى التوصيل)، أن الخمر يتم رفعها وليس إنزالها؛ فالفتى يرفع كأس الخمر بيد بينما ينظر بشكل مباشر إلى أعلى إلى الرجل عند الشرفة. وبطبيعة الحال، ليس ذلك منظر شخص يستقبل زجاجة خمر هابطة؛ إنّ هذا الشخص سينظر مباشرة إلى الزجاجة، وسيقبض عليها بكتنا يديه من أجل تفادي سكبها على الأرض.

خاص لكتّه جمع اجتماعي؛ أي أنه مجال للمعنى الخاص-العام (كما أنه يتضمن جمعاً للملائكة). إنّ الطبيعة الخاصة-العامّة لفضاء المعنى تمّ التعبير عنها على وجه الدقة في الكلمة التي يستخدمها الحافظ لوصف طبيعة العلاقة الاجتماعية هنا وهي «الحميمة»، التي تنقل الأفكار الأصولية عن «المجتمع الحميم» «واللذة»؛ أي تلك اللذة التي تصبح ممكنة وذات معنى من خلال حقيقة الصحبة الحميمة. وعندما يقول الحافظ: «يأخذ ملاك الرحمة العشرة الصغرى» فإنه يقول على وجه الدقة إن ما يؤخذ إلى أعلى هو لذات استهلاك الخمر في صحبة حميمة.

إن هذه المصغرة الرائعة، التي وضعها سلطان محمد -يسمها صادق باق أفسر «تصويراً للمعنى»- تفعل على وجه الدقة، كما رأينا في الفصل الأول، في مقدمة المجموعة الفنية للسلطان أحمد الأول العثماني، الذي يقول إن أي رسم يجب القيام به: ويمثل معرضاً «ملوناً» للأشكال «من أجل الاستحواذ على رأسمال علوم الحكمة الفلسفية، وإحدى الوسائل الناجعة لصقل العينين أخلاقياً. علاوة على ذلك، إنه يخدم بالتأكيد، وعلى وجه الدقة، (بوصفه مقدمة للمختارات الأدبية للسلطان العثماني أحمد الأول لما يجب أن يكون عليه الرسم) «للإسراع في التفكير العميق وتمهيد الوعي المدرك وإنارة قلب الشخص المتشكك في إمبراطور ذروة الدرجات المتصاعدة»⁽¹⁾. أو بالفعل، لأيّ شخص يتطلّع إلى ذروة الدرجات العال! وتلك هي النقطة: كما كانت الحال في قصة هوماي وهمايون في الحديقة، إن جمهور سلطان محمد، مثل الرسام نفسه، قد فهم المستويات المتعددة والآليات التي عمل وفقها الرسم؛ أي أنه كان هناك غرض -قليل- ذو قيمة في خوض الرسام العديد من الآلام لإنتاج مثل هذا العمل لجمهور جاهل بكيفية «تحديد» و«رسم» «هذا الخلق»-أي المعنى- لهذا الرسم. إن التناقض الواضح، بطبيعة الحال، يكمن في حقيقة أنّ رسماً تصويرياً عن الخمر؛ أي التعبير عن ممارستين يمنعهما التشريع، يقدّم خدمةً هنا لتوجيه المسلمين وسيلةً لمعنى الحقيقة. إنّ كلاً من الرسم وشرب الخمر يصبح لهما معنى هنا في إطار الإسلام، وإنّ الإسلام له معنى في إطار الرسم وشرب الخمر. إنّ الرسم في حد ذاته إجابة تناقضية مثالية لسؤال: ما الإسلام؟⁽²⁾

(1) انظر ترجمة المقدمة للمختارات الأدبية للسلطان أحمد الأول في الفصل الأول.

(2) يبدو من الإفراط القول عند هذه المرحلة أنني أرى خطأً تصميم أوليفر ليمان في كتاب حول الجماليات الإسلامية Islamic Aesthetics بأنّ «أنواع العمل التي توصف بشكل عام على أنّها فن إسلامي يمكن الوصول إليها على نحو مثالي من الناحية الجمالية دون أي فهم خاص

ويحتوي سكر السلطان محمد الدنيوي والأخروي على نشاط آخر لا ينظر له على نحو عادي بوصفه شيئاً يمكن أن يكون مستحقاً لكلمة إسلامي: ويقصد تحديداً الموسيقى. ومن اللافت ملاحظة أنه على غير مثال الجدل الدائر حول كلمة «إسلامي» في «الفن الإسلامي» أو «الفلسفة الإسلامية»، لم يستخدم مصطلح الموسيقى الإسلامية أبداً تقريباً؛ وفي حال استخدامه فإنه يقصد به الموسيقى التعبدية (أي الدينية)⁽¹⁾. ومن ثم فإن كل أنواع الموسيقى غير التعبدية تصبح منطقياً غير دينية ومن ثم غير إسلامية. ومع هذا، فإنه في التعبير الذاتي الخاص بالمسلمين نجد أن الموسيقى تكون ذات مغزى على نحو دقيق وفقاً للارتباط التأويلي مع الوحي بعناصره الثلاثة؛ أي وفق المبادئ الإسلامية.

وهكذا، إن الأمير خسرو الكبير، صاحب القبة المعوجة، هو الشخص المؤسس في التقليد الموسيقي لدى مسلمي جنوب آسيا، ويُنظر إليه شعبياً على أنه مخترع آلتين موسيقيتين في شمال الهند هما الطبل والسيتر، وعدد من الموضوعات الموسيقية المحددة مثل الخيال والقوالي والطرنة (tarana)، والموضوع الجديد والمبتكر «راجس» (ragahs)⁽²⁾. ويقول في شطر فارسي بلغته الفارسية في رسالته حول فرع جذور وفروع الموسيقى:

للسياق الثقافي الذي أنتجت فيه هذه القطع. ولا يعني هذا القول أن مثل هذا التحول السياقي تافه، لأنه سيساعد في توجيه المشاهد أو المستمع إلى ما يقع أمامه، وهو أمر مفيد للغاية. غير أن المسألة: ما مدى جوهرية ذلك لفهم القيمة الجمالية، والإجابة هي أن ذلك ليس أمراً جوهرياً. Leaman, Islamic Aesthetics, 186. إن كان الجمال ذا معنى فإن فهم ما هو الجمال والنزعة الفنية في قطعه ما يكون أمراً مرتبطاً تماماً بمعناها في المجتمع الذي أنتجت فيه، واحتفظ بها، وأصبحت ذات قيمة فيه، وفهمها كونها جميلة وفنية. وإن كان القارئ يشعر بأن تناولي للقطع الفنية المعالجة في هذا الكتاب لم تضيف إلى فهمه الجمالي لهذه القطع، فإن ليमान سيكون محقاً بالفعل. وإن نال البعض فهماً إضافياً فإن ليमान سيكون مخطئاً.

(1) الموسيقى الإسلامية هي موسيقى دينية إسلامية تغنى أو تعزف في المناسبات العامة أو الخاصة: "Islamic Music," *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_music (viewed on 28 June, 2013).

(2) حول الصورة الموسيقية لأمير خسرو انظر:

"The Debate on Amir Khusrau's 'Inventions' in Hindustani Music," *Journal of the Indian Musicological Society* 39 (2008) 220–231.

إن الموسيقي (مؤلف الموسيقى أو العازف) أحد أدوات المعنى-
 إن لم تلتبس علامة الفحش السوداء
 وعندما تُمعى هذه العلامة من وجهه،
 يصبح الموسيقي معنى حقيقياً⁽¹⁾.

وينغمس أمير خسرو هنا في نوع لطيف من التلاعب بالكلمات: إن الاختلاف الإملائي بين كلمة موسيقي أو مغنيّ (بالعربية/ الفارسية/ الأردية/ العثمانية)، وكلمة المعنى/ المعاني مجرد نقطة سوداء. ويقول كبار الموسيقيين وبدقة كبيرة إن الموسيقي (عندما ينقى ويرتقي فوق فخاخ الإغواء البذيء) يكون ذا معنى حقيقي (سيكون ذلك واضحاً للقارئ في ضوء تشخيص صادقي بيك أفسار للرسم التصويري المتعلق بالعلاقة بين الشكل والمعنى؛ الوارد في الفصل الأول). وبالفعل، إن خسرو، في مواضع أخرى، يصف أعضاء مجالسه الموسيقية (التي يطلق عليها مجالسنا الخاصة)⁽²⁾ بقوله تزينها نجمة من المغنيات: وهي مغنية أولى تسمى: تورماتي خاتون كان خسرو يقول عنها إنها «تمنح الحياة للعاشقين عبر تصوير الرغبات»⁽³⁾؛ لأنها «من أولئك الذين يعرفون علوم المعاني»⁽⁴⁾. ويصور معنى الموسيقى للمؤدين والجمهور من قبل

(1) Amīr Khusraw, *Dar inshī'āb-i ūṣūl o furū'-i mawsīqī*, in Amīr Khusraw, *I'jāz-i Khusrawī*, Lucknow: Naval Kishōr, 1876, 2:275–291, at 2:282.

وقعت هذه الرسالة بين يدي عن طريق الترجمة والدراسة القيمة التي قام بها شهاب سمردي (الذي توفي قبل إتمام النسخة النهائية من هذا المخطوط)، لكن ترجمتي للنص مختلفة تماماً لترجمته. انظر:

Shahab Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music in Rasā'il ul 'Ijāz better known as I'jāz-i Khusrawī (Risāla II, Khaṭṭ 9, ḥarf iii)* (edited by Prem Lata Sharma and Françoise "Nalini" Delvoye), Kolkatta: ITC Sangeet Research Academy, 2004, 11.

(2) *majālis-i nihānī- 'i mā*, Amīr Khusraw, *I'jāz-i Khusrawī*, 2:281 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 10).

(3) Amīr Khusraw, *I'jāz-i Khusrawī*, 2:277 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 6).

(4) Amīr Khusraw, *I'jāz-i Khusrawī*, 2:277 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 5).

أمير خسرو في الأبيات العربية من الرسالة نفسها:

طوبى لمن يستطيع في لحظة واحدة أن يحرك آخر

للبياء، الضحك، اليقظة، النوم!⁽¹⁾

جاوز الله عن أقوام إذا كان تغنت

قام حشرها بغنائهم وترى الناس سكارى!⁽²⁾

أوتار عودك يا حكيم المزهري

إذ هو للعشاق مثل الأبحر!⁽³⁾

ويحتوي المقطع الأول على مفهوم أصيل لتجربة الموسيقى في تاريخ المجتمعات الإسلامية: وهي الفكرة الخاصة بالطرب أو النشوة، وهي تجربة يمكن نقلها، سواء من خلال البيهجة أم الأسى، من حالة شعورية ما، أو حسية، أو واعية، إلى أخرى؛ إن الموسيقى مطرب؛ أي من يؤثر في حركة الآخرين⁽⁴⁾. وهكذا، إن دعوة خسرو لحلول «البركة على من يستطيع، في لحظة واحدة، شخص آخر لحالة النحيب، والضحك، والتيقظ، والإغفاء»؛ لأن مثل هذا الشخص المغني الحقيقي الذي تؤثر موسيقاه وتنتج حالة (طرب/ أطرب) للمستمع لحالة أخرى.

أما المقطع الثاني فإنه يتحدث على وجه الدقة عن خبرة النقل؛ وينقل هذه

ولاستكشاف المسلمين لفكرة أن الموسيقى شيء ذو مغزى، وتتطلب فهماً، انظر مجموعة من النظريات حول الموسيقى لدى الفلاسفة المسلمين في:

Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*,

(1) Amīr Khusraw, *Ijāz-I Khusravī*, 2:277 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 5).

(2) Amīr Khusraw, *Ijāz-I Khusravī*, 2:281 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 10).

(3) Amīr Khusraw, *Ijāz-I Khusravī*, 2:283 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 14).

(4) حول الطرب انظر:

A. J. Racy, *Making Music in the Arab World: The Culture and Artistry of Ṭarab*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, especially at 191–225.

وانظر أيضاً سرد الدواني حول السماع في الفصل 4.

الخبرة من خلال تورية قرآنية جاذبة على نحو غير ملحوظ. أما العبارة المكتوبة بخط مائل في الشطر الثاني من المقطع «وترى الناس سكارى» هي اقتباس مباشر من آية قرآنية التي تصف مشهداً من مشاهد يوم الحساب: ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى﴾⁽¹⁾. ويطلق على يوم الحساب في القرآن يوم الجمع، الذي يرد مباشرة في المقطع باسم الحشر، ويوم القيامة (أي قيامة الأموات)، وترد بشكل مباشر في المقطع بكلمة قام (الفعل الذي يمثل مصدر كلمة القيامة). وهنا يشبه الأمير خسرو المشهد في مجالسه الموسيقية الخاصة، حيث يجثو «بالعارفين لعلوم المعاني» على أقدامهم لدى تورماتي خاتون، وينقلون إلى (لا) وعي يتجاوز وعيم الرصين بحقائق العالم، إلى مشهد في يوم القيامة عندما تحشر أجساد الرجال قسراً بلا حيلة لهم، وتوضع حقيقة الخلق الحقنة علناً دون مقاومة. إن العلاقة المشتركة بين هذه التجربة الدنيوية والتجربة الأخروية قد تأثرت بشكل دقيق بتوزيع العبارة القرآنية: في الحشر الإلهي، وفي حشر أهل الموسيقى يظهر الناس في حالة السكر نفسها؛ أي أن كلاً من الله ومن يباركهم من كبار المغنين يملكون هذه القوة لتحويل الشعور. ولا شك في أن هناك سخرية في آية خسرو؛ وهناك أيضاً غموض عميق، ومن خلال هذا الغموض يوجد معنى عميق. إن تجارب تحويل الشعور في مجالس خسرو تمت تجربتها ولها معنى في المصطلحات الإسلامية الخالصة والفريدة.

أما المقطع الثالث فإنه يحتوي على تشبيه قرآني آخر ربما أكثر قوة. وهنا يقدم الأمير خسرو صورة العاشقين -التي تتطابق مع مذهب العشق- يمرون بخفقان جزاء موسيقيا العود، يشبه الخفقان الذي يسري في الجسم بسبب سريان الدم في حبل الوريد. والآن، ربما تكون الآية المفردة، التي يشعر المسلمون عند تلاوتها بوجود الله أكثر قرباً منهم، هي الآية التي يقول فيها الله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾⁽²⁾. ولا يمكن لأي مسلم حتى لو كان لديه القدر الأدنى من معرفة القرآن أن يسمع هذا المقطع في عمل خسرو دون أن يردد في نفسه هذه الآية القرآنية. وفي هذا المقطع، إن خبرة المسلم بالموسيقيا وخبرة المسلم بالله تقع في الشعور نفسه المهم ذي الدلالة؛ وهو شعور نابض لا تكون هناك حياة ولا نفس دونه. مرة أخرى، إن تجربة ومعنى الموسيقيا لمسلم ما يكون محددًا ومعبرًا عنه بمصطلحات إسلامية لا لبس فيها وفريدة.

(1) القرآن الكريم، سورة الحج: 2.

(2) القرآن الكريم، سورة ق: 16.

ويثني أمير خسرو موسيقياً على نظرية السماع التي عبّر عنها أستاذه ومحبوبه نظام الدين أوليا:

سأل الشيخ بدر الدين الغزناوي شيخ شیوخ العالم (نظام الدين أوليا) (قدس الله سرهما): من أين تأتي غفوة أهل السماع؟

ورد حضرته، شيخ شیوخ العالم: «إنهم يسمعون نداء أأست بربكم؟»؛ وهو أول ما يقال من الله للجنس البشري: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف 172⁽¹⁾.

إن الصوت الذي يسمع به «أهل السماع» الآية الإلهية «أأست بربكم؟»، وهي أول ما قيل لبني آدم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾⁽²⁾. وهكذا إن السماع الموسيقي نقل إلى سماع غير واع للصوت وحقيقة كلام الله.

ويتوج خسرو كل ذلك في الابتهاال العربي الآتي:

نحمد الهادي إلى طرق الخير هو السميع هو المصلح للحن (عدم التناغم) هو الحكيم⁽³⁾.

إن الله هو الهادي لطرق الخير بكل تأكيد، والهادي اسم من أسماء الله التسعة والتسعين الواردة في القرآن مثل السميع. ومن هنا، إن الله هو الحضور النهائي لموسيقا مجلس خسرو. كما أن الله هو واضح موسيقا المجلس الذي «يصوب» جميع الأخطاء (الحن) في التناغم. كما أنه الحكيم الذي يعرف الحكمة أو الحكمة الشاملة المتضمنة في الموسيقا والمعبر عنها من خلالها.

(1) Muḥammad b. Mubārak Kirmānī Amīr Khwurd (d. 1312), *Siyar-ul- awliyā'*, Delhi: Maṭba'ah Muḥibb-ul- Hind, 1885, 509–510 (cited by Aditya Behl, *Love's Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 322; compare the translation).

(2) القرآن الكريم، سورة الأعراف: 172.

(3) Khusraw, *I'jāz-I Khusrawī*, 2:283 (compare Sarmadee, *Amīr Khusraw's Prose Writings on Music*, 14).

وقد كتب الأمير خسرو، بطبيعة الحال، في مجتمع يختلف فيه المسلمون على نحو كبير بعضهم مع بعض على شرعية الموسيقى بوصفها نشاطاً للمسلمين؛ وهم ما يمكن أن نقول إنهم يختلفون حول معنى الموسيقى فيما يتعلق بسؤال: ما الإسلام؟⁽¹⁾. ويستمر هذا الخلاف حتى يومنا الحالي مع الوضع التشريعي المهيمن، الذي أسس أساساً على نصوص الحديث النبوي، ولا يسمح وفقاً لها إلا بالموسيقى لأغراض تعبدية؛ كما أنّ ذلك مشروط باستخدام عدد معين من الآلات مع منع صوت المرأة أمام الرجال، وقيود أخرى متفرقة⁽²⁾. وذلك هو الموقف التحريمي الغالب للخطاب الشرعي الذي قاد عالمة الموسيقى هيرموني لورين ساكاتا للتحدث عن «التناقض الذي يطرأ من التفاوت بين النظرية -الموقف غير المؤيد للموسيقى في الإسلام- والممارسة؛ وجود الموسيقى بوصفها جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه تقريباً في الحياة الاجتماعية الإسلامية»⁽³⁾؛ وهو ظرف متناقض تصفه هيرموني بأنه «نقيض مكمل للموسيقى والدين»⁽⁴⁾. على أية حال إن الإسلام والموسيقى، بالنسبة إلى أمير خسرو، غير متعارضين؛ ففي رأيه إن الموسيقى تتعلق مباشرة بحقيقة سابقة على النص، وتنقل النفس إلى تجربة ومعرفة الحقيقة ما قبل النصية، بينما يخدم النص خسرو بلغة يمكن التحدث بها عن معنى الموسيقى وفق مبادئ معترف بها إسلامياً. إن التفاعل

(1) ولا يزال هذا النقاش جارياً، انظر:

See, e.g., Farhana Mayer (editor), *Proceedings of the Conference on Islam and Music: "Much Ado About Music,"* London: Education Society of the Association of Muslim Researchers, 1993.

(2) وردت أحاديث تحرم الموسيقى في «ذم الدنيا» لابن أبي الدنيا التي تعود إلى القرن التاسع؛ انظر: James Robson, *Tracts on Listening to Music, being Dhamm al-malāḥī by Ibn abī-l-Dunyā and Bawāriq al-ilmā' by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*, London: Royal Asiatic Society, 1938.

وبالنسبة إلى عمل معاصر يطرح موقف الإسلام من الموسيقى، وقد يختلف معه عمل أمير خسرو، انظر:

Khalid Baig, *Slippery Stone: An Inquiry into Islam's Stance on Music*, Garden Grove: Openmind Press, 2011.

(3) Hiromi Lorraine Sakata, *Music in the Mind: The Concepts of Music and Musician in Afghanistan*, Kent: Kent State University Press, 1983, 35.

(4) Hiromi Lorraine Sakata, "The Complementary Opposition of Music and Religion in Afghanistan," *World of Music* 28.3 (1986) 33-41.

التأويلي لخسرو لا ينفذ في أي سجل راسخ لأيّ من العلوم الكلامية/الدراسية: إنه ليس فلسفة خالصة، وليس تصوفاً خالصاً، كما أنّه ليس لاهوتاً أو قانوناً، كما أن ارتباطه التأويلي لا يتم في السياق المتعلق بموضوع تفسير القرآن الكريم. إن ارتباط خسرو التأويلي يُعدُّ عند نقطةٍ ما دلاليّاً وعضوياً تخلط فيه جميع هذه العناصر المتنوعة؛ أبياتُه عن الموسيقى تكوّن وتصنع مقولاتٍ قيمية يمكن النظر إليها بوصفها فلسفة وتصوفاً ولاهوتاً وتفسير قرآن وقانوناً؛ وتمزج لاستكشاف وصنع معنى للنفس في الموسيقى داخل الإطار الإسلامي.

إن معنى خسرو -أو إسلام خسرو هنا- تمّ التعبير عنه في صورة موسيقاه وفي ما يقوله عن الموسيقى، ومن ثمّ إنّه دخل في، وأصبح جزءاً من؛ سياق معاني الإسلام المتاحة للنقل والتلقي والأداء من قبل أجيال تالية من المسلمين، ومن أجل التفاعل التأويلي لهذه المجتمعات المسلمة مستقبلاً التي تقوم بصنع المعنى لنفسها وفق مبادئ الموسيقى والإسلام. وعندما ننظر إلى الموسيقى من منظور الإسلام يجب ألا نتحدث وفق المعارضة التقليدية «للدين» و«الحياة الاجتماعية»: إنّ المعارضة والتناقض بشأن الموسيقى يقومان بين المسلمين ومسلمين آخرين؛ وهي قائمة داخل الإسلام. إن التناقض والمعارضة والثنائية تكتسب صفة الإسلام.

نأتي هنا إلى تناول قضية مهمّة سبق أن طرحت نفسها في الفصلين الثالث والخامس، لكنني لم أعالجها بطريقة مباشرة حتى الآن؛ وتمثل تحديداً في النتيجة المترتبة على إعادة صياغة تصوّرنا عن الإسلام في طريقة التفكير، والتحدث عن العلاقة بينه وبين ما نطلق عليه اليوم «العلم»؛ ونعني العلوم الطبيعية، أو دراسة الطبيعة. إن «العلم»، بطبيعة الحال، في الحالة المعرفية الحديثة، يتم تمييزه تصنيفاً عن «الدين» بوصفه حقيقةً تمّ إنتاجها عن طريق «العقل» وليس «الإيمان». بعبارة أخرى، إنّ العلم، مثل العلمانية، أحد الثنائيات التي حددت «الدين»: إن العلم الطبيعي الحديث علماني بطبيعة الحال⁽¹⁾. ويميل مؤرخو العلم بشكل ظاهر إلى

(1) ثمة دراسة صغيرة حديثة متميزة تتناول المشكلات المفاهيمية المتعلقة بتطبيق مصطلحي «العلم» و«الدين» في دراسة التداخل بين علم النفس والفلسفة واللاهوت في المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث، في:

Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, New York: Routledge, 2013, 95.

استخدام هذه اللغة المزدوجة، والتمييز بين «المعرفة الدينية» و«المعرفة العلمية»؛ حيث تتكون «المعرفة الدينية» في حالة الإسلام من خلال القرآن والحديث (النص المقدس)، واللاهوت وما وراء الطبيعيات، بينما تكون «المعرفة العلمية» حاضرة بفضل «العلوم العقلية» و«العلوم البحتة»، أو من خلال التمييز المباشر للمجالين المحددين «العلم والدين، أو العقلاني والمقدس»⁽¹⁾.

ولقد اقترحت خريطة معرفية يضع المرء، وفقها، جانباً مفهوم «الدين»، عندما يصوغ مفهوم الإسلام/ إسلامي على وجه التحديد؛ لأنه يجبرنا على الدخول في ثنائية الدين/ العلماني، التي تمارس تأثيرها السلبي بطرق عدة (كما في الفصل 3) على الهدف المفاهيمي. وقد أشرت أيضاً (في الفصل 5) كيف أنّ مشروع الفلاسفة للمعرفة، في المجتمعات التاريخية للمسلمين، من خلال التوجه العقلاني الخالص، كان مدركاً من قبل ممارسي هذا المشروع بوصفه عملاً لكشف الحقيقة الربانية للنص السابق على عقلانية الوحي، الذي أعلنه الفلاسفة، على نحو كامل و متماسك، بوصفه حقيقة إسلامية. إنّ هذه العلاقة المنطقية مع الحقيقة السابقة على النص تنطبق تماماً على عالم الطبيعة الإسلامي أيضاً. وسيتذكر القارئ من الفصل السابق كيف «حدث ذلك التوازن (أو حتى التطابق) بين ما جاء به الوحي القرآني وبين اكتشاف الكون من قبل العديد من الكتاب المسلمين في العصور الوسطى الذين لاحظوا المقاطع القرآنية العديدة التي استشهد فيها الوحي بخلق الطبيعة»⁽²⁾. إنّ مجال عمل العالم الطبيعي هو -على وجه الدقة- الكشف عن الكون الذي يشكل آفاق خلق آيات الله التي تحدث عنها القرآن: ﴿سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾⁽³⁾، ويسعى عالم الطبيعة المسلم، عبر النزعة العقلية، للتعبير عن الحقيقة الربانية مباشرة من تشريعها وتوظيفها في ظاهرة الأكوان فيما وراء النص. ومن خلال تسخير العقل وتطبيق آياته يحدد علماء الطبيعة أعمال العلة الربانية، التي يصفها العقلاني حميد البلخي من القرن العشرين «بالعقل المدبر»، الذي ترتفع من خلال أعماله البروج، وتجري الأرض في سيرها⁽⁴⁾. إن العقل البشري هو الوسيلة التي يصل

(1) E.g., Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, New Haven: Yale University Press, 2010, 19, and 111.

(2) Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 71.

(3) سورة فصلت: 53.

(4) Pūrjavādī, *Zabān-I ḥāl*, 635.

من خلالها علماء الطبيعة إلى الحقيقة الربانية لغير المرئي؛ لأنه يكمن فيما وراء مشهد الطبيعة. وهكذا فإنها المنهج والمعرفة التي، في لغة البلخي شديدة المجازية العلمية والعملية، تعمل «كصمام للحق، وميزان للعدل، وأسطرلاب للتأكد والمعرفة»⁽¹⁾ من أجل تأكيد حقيقة أكوان الله. ولهذا السبب يكون هناك اختزال مفاهيمي عند استخدام مصطلحات «العلم» و«الدين» في تمييز تصنيفي عند الحديث عن تصورات/ مشروعات العلم الطبيعي التي تمت في المجتمعات التاريخية للمسلمين. إن التمييز في الإسلام يكون بين التصورات التي تسعى للوصول إلى الحقيقة الربانية للنص السابق على الوحي من مصادر تتجاوز النص، والتصورات التي تسعى للوصول إلى الحقيقة الربانية السابقة على الوحي. إن العلم الطبيعي، كالفلسفة، مشروع عقلاني لمعرفة وعقلنة ما هو سابق على الوحي.

وفي ضوء تنحيتي لمفهوم «الدين» من إعادة صياغة تصوراتنا عن الإسلام، أودّ التأكيد، على الرغم من أنني لا أجد ذلك ضرورياً، على أنني لا أزعم أبداً أن «كل شيء هو الدين». وفقاً لتصوري، إن العلم الإسلامي – أو الجانب الإسلامي في العلم- لا يتشكّل من خلال جنوح المسلمين المحدثين لفحص آيات القرآن وحديث النبي للكشف عن معرفة علمية للعالم الطبيعي⁽²⁾. لكن هناك جنوحاً تاريخياً ممتداً من قبل المسلمين لاستخدام وتطبيق العقلانية في دراسة الظاهرة الطبيعية في محاولة لكشف الحقائق الكونية التي هي، بفضل واقع كونها حقائق كونية اكتشفت عن طريق العقل، حقائق أصيلة للكون الذي خلقه الله. وهكذا، إن مؤرخ العلم روبرت موريسون يكتب عن الفلكي ومفسر القرآن نظام الدين النيسابوري (ت 1328):

كان ترتيب السماوات لدى النيسابوري علامة واضحة على حكمة الخالق، وأن معرفة هذا الخالق ساعدت على صعود الروح بالتدرج من المادي إلى المجرد... وقد قاد القرآن النيسابوري إلى الفلك المتعلق بالملاحظة، وقاد الفلك النيسابوري إلى معرفة لاهوتية حول كيف يدير الله الكون الذي يراقبه النيسابوري.

إن نجاحات النيسابوري لا تعتمد على التفرقة بين عمله الديني والعلمي. لقد كان العلم الطبيعي جزءاً من علم النيسابوري الديني، وشكل علمه الديني العلم

(1) Pūrvādhī, *Zabān-i ḥāl*, 635.

(2) لعرض تاريخي موجز ونقد لهذا التوجه، انظر:

Dallal, *Islam, Science and the Challenge of History*, 169–176.

(الطبيعي) الذي توصل إليه. علاوة على ذلك، إن الطرق العقلية التي استخدمها في تأملاته الدينية والعلمية كانت متشابهة في غالب الأحوال... لقد رأى تدخل الله في العمليات الطبيعية، واستخدم مفاهيم مستعارة من الشريعة الإسلامية لفهم كيف يتحكم الله في الطبيعة... وقد أكد نتائج الفلك النظرية في كتابه (غريب القرآن) ليفند تشكك الرازي المتمثل في المادية العلمية في التفسير الكبير (للازدي)⁽¹⁾.

إن ما يمكن استخلاصه من هذا الوصف يتوافق بسهولة تامة مع الحالة المعرفية التي نود التأكيد عليها؛ حيث يتم التوصل إلى «التوازي (أو حتى التطابق) بين وحي القرآن ووحى الكون» من واحد من علماء المسلمين يضعهما في نقاش واحد ومشابه بوصفهما تجليات لحقيقة واحدة هي الحقيقة الربانية. وبالفعل، إن لغة «الديني» و«العلمي» توضح لنا طريقة عمل نظام الدين النيسابوري: إنه لم يعمل أبداً وفق ثنائية «العلم» و«الدين»، لكنه يبحث عن معرفة الحقيقة الربانية كما وجدت فيما هو سابق على الوحي، وكما توجد في نص الوحي، وسعيًا لصياغة مفهومية لعلاقة العلم الطبيعي بالإسلام. وهكذا، إن صحة هذه الحقائق المتعلقة بما هو سابق على الوحي تكون نسبية في ضوء الحقائق النصية. وعندما كرس علماء الطبيعة المسلمون جهودهم نحو كشف أعمال الكون، كانوا يؤكدون، على وجه الدقة، قدرة الإنسان على معرفة الحق الرباني عن طريق العقل. وعندما يقبل أو يرفض المختلفون معهم صحة المعرفة التي يتحصلون عليها، فإنهم يقبلون أو يرفضون ادعاء الحقيقة السابقة على الوحي.

وقد أكد أحمد دلال ظهور مقاربة معرفية في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر استبعدت «استكشافات العقل النهائي من العلوم»؛ ما يعني أن هذه المقاربة تقضي بأن العلم الطبيعي ليس لديه أمر محدد أو موثوق به ليخبرنا شيئاً ما عن الله. وكان أثر ذلك، وفقاً لدلال، «تجريد المعرفة العلمية للمعنى الديني (بغض النظر عن معجزات خلق الله)... والآن، إن العلم يمكن أن يدعي بجرأة سلطة قائمة على العقلانية العلمانية... وهذا المثال للحياة، من الممكن أن تلحق العلوم الطبيعية بنظيرتها الفكرية على نحو مستقل عن أية صلة بالدين»⁽²⁾. وليس مؤكداً للغاية لديّ أن هذا الفصل بين المجالات كان، بمفاهيم إنسانية، أمراً يسيراً من حيث

(1) Robert G. Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizām al-Dīn al-Nisābūrī*, London: Routledge, 2007, 29, 42, and 146.

(2) Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 146–147.

تأثيره. وحتى إن كانت الحقيقة التي يدعيها العلم الطبيعي قد طالبت باستبعاد مفاجئ لله، فإن ذلك لا يعني أن العلم الطبيعي قد توقف عن أن يكون على ارتباط وأولي مستمر مع ما قبل الوحي. ومادامت النظرة إلى الكون على أنه ليس بـ«معجزات» بقدر ما هو «حقائق» من خلق الله، ومادامت الفكرة السائدة لدى المسلمين الأوائل هي أن هذه الحقائق قابلة للتوصل إليها خارج النص، فإن المعرفة المستقاة من مشروع العلوم الطبيعية هي أحد أوجه المعارف التي تكشف عن حقيقة الله.

إن ادعاء العلم الطبيعي معرفة حقيقة عمل العالم تبرهن على صحتها الذاتية عن طريق الاستدلال، والتفاعل، وقدرة تلك الحقيقة على علاج الظواهر وتفسيرها. وعندما تنتشر هذه العناصر الذاتية على نحو ناجح في المجتمع لصالح خير الإنسان وصلاحه فإنّ اتساق العلم الطبيعي مع الحقيقة الربانية يظهر بطريقة أكثر تجلياً واختياراً من ناحية الإقناع والقوة. وهكذا، على حد ملاحظة سيد حسين نصر، بينما «نمت العلوم الطبيعية من قبل المسلمين بشكل عام... فإن هناك الكثير من التعبيرات عن وحدة الطبيعة، واعتماد كل الموجودات على بعضها وعلى مصدرها الإلهي»⁽¹⁾، فإن ترتيبها يكون ذا معنى لحقيقة العلم الطبيعي التي تُظهر للناس علاقتهم بالحقيقة وسلطة المصدر الرباني؛ أي حقيقة وقوة ما هو سابق على النص.

إن المدى الاجتماعي الواسع، الذي استمرت مشروعات العلوم الطبيعية في العمل عليه (كما يتضح، أكثر من أي شيء آخر، من خلال العدد الكبير من المخطوطات المتاحة التي تتناول العلوم الطبيعية) عمل على تحويل ممارسات وموضوعات العلوم الطبيعية إلى عنصر حاضر دائماً في لغة مجتمعات المسلمين ووعياهم. إن مفردات العلوم الطبيعية قد أصبحت، كما يخبرنا سونجا برنتيس، جزءاً وربطاً لفكرة صناعة المعنى لدى المسلمين:

أصبحت الفنون الجميلة، والأدب، وخاصة الشعر، شريكاً مهماً للعلوم. وتم توظيف المصطلحات والموضوعات العلمية لتحقيق أغراض أدبية، بينما رحب المؤلفون العلميون بشكل متزايد بالصور الشعرية... وقدمت العديد من القصائد العربية والفارسية نفسها على أنها نقاشات بين أنصارتشتق أفكارهم بشكل مباشر من العلوم -مثل علم الفلك والتنجيم والطب- والفلسفة⁽²⁾.

(1) Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, 280.

(2) Brentjes, "The Interplay of Science, Art and Literature," 454.

باختصار، يجب أن ينظر إلى العلوم الطبيعية في تاريخ مجتمعات المسلمين على أنها مشروع للالتزام التأويلي مع الحقيقة السابقة على الوحي، وهو يُعدّ بذلك جزءاً من مشروعات عقلانية أخرى كانت تهدف إلى إنتاج المنطق والحقيقة السابقة على النص، وقد كانت مترادفاتهما متاحة في السياق جزءاً مكماً لوسائل صناعة المعنى من قبل المسلمين وفق الإسلام، حتى «كمقياس للحقيقة، وميزان للعدالة، وأسطرلاب¹ على وجه اليقين». وبالفعل، سترى بعد قليل كلفة وجود هذا المثال الدارج في الشواهد، سواء في التطابق الذاتي للمسلمين مع تصوراتهم عن الشخصية الملحمية للمشروع العالمي للعلوم الطبيعية، أم في التطابق التقليدي في النظرية السياسية لمجتمعات من البلقان إلى البنغال للحاكم المسلم المثالي -أي خليفة الله الذي يقيم النظام الإلهي على الأرض- مع أكثر علماء الطبيعة الذين لا يمكن الاستغناء عنهم، وهو الطبيب.

إن إعادة صياغة التصور الخاص بالإسلام بوصفه ارتباطاً تأويلياً مع العناصر الثلاثة المتعلقة بالوحي؛ بمعنى صنع المعنى للذات وفقاً لما هو سابق على النص، والنص، والسياق، قد انتشرت عبر قطاع واسع من النشاط الخطابي والتطبيقي، بطريقة يمكن أن تساعدنا بشكل أفضل في الإجابة عن السؤال الذي سبق أن طرحناه، والمتمثل في: هل ثمة مغزى في أن يتم استخدام مصطلح «إسلامي» لوصف غير المسلمين وأعمالهم أم لا؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي ظروف إمكان فعل ذلك؟

وعند معالجة هذا السؤال: إن فكرة سياق النص بوصفه غلاًفاً سيميائياً أنتج تاريخياً من مترادفات وأدوات صنع المعنى، وفقاً للإسلام، تُعدّ جلية على نحو خاص. وسنستدعي من الفصل (5) القول إن سياق النص هو القاموس الكلي للمعاني الناتجة والخارجة من التفاعل التأويلي السابق مع الوحي، التي تحضر بالفعل في سياق زمني ومكاني مجددين مثل الإسلام. كما سنستدعي أيضاً فكرة أنّ السياق هنا يتضمّن بالضرورة الموسوعة الكاملة للمعارف، والتفسيرات، والهويات، والأشخاص، والأماكن، وأبنية السلطة، والنصوص، والنصوص البينية، والموضوعات، والرموز،

(1) * الأسطرلاب ويقال له أيضاً: الأسطرلاب هو آلة فلكية قديمة أطلق عليها العرب ذات الصفائح. وهو نموذج ثنائي البعد للقبة السماوية، وهو يظهر كيف تبدو السماء في مكان محدد عند وقت محدد. المترجم.

والقيم، والمشكلات ذات المغزى، والإجابات الهادفة، والاتفاقات والاختلافات، والتشابهات والتأثيرات، والجماليات، وأنماط القول، والفعل والوجود، والحقائق الأخرى، ومكونات الاستكشاف الوجودي وصنع المعنى التي نشأت في ظل الإسلام، بحيث يعمل المسلمون بوصفهم مسلمين على إنتاجها، والتي يعمل المسلمون وفقاً لها بوصفهم مسلمين منخرطين في عملية التفاعل التأويلي. ونتجاً لارتباط تأويلي سابق مع الوحي؛ أي السياق، بحيث يكونان قابلين للإسناد مرجعياً ودلالياً لنص و/ أو ما هو سابق على النص عندما كان السياق مفصلاً. وهكذا، إن السياق يشكل معجماً متراكماً بشكل كامل من مسالك الإسلام ومعانيه التي ولدت تاريخياً وسُجلت حتى لحظة معينة. وعندما يسعى مسلم لصنع معنى في ظل الإسلام فإنه يقوم بذلك في ارتباط مع، وفي، استخدام المصطلحات الموجودة للارتباط؛ أي المفردات المتوافرة للإسلام؛ إن استخدامه لمفردات السياق هو الذي يجعل خطابه وأعماله معترفاً بها بوصفها إسلامية الصفة.

هل يمكن أن تكون المعاني المنتجة من غير مسلمين جزءاً من السياق؟ بوضوح تام: نعم. إن أية وحدة من المعنى أنتجها غير مسلم، ووظفت من قبل مسلمين آخرين من أجل صناعة المعنى تكون جزءاً من السياق، ومن ثم يكون إدخالها من قبلهم إلى عملية التفاعل التأويلي مع الوحي جزءاً من السياق؛ ويعني ذلك القول أنها تصبح «وحدة معنى» في ظل الإسلام. وثمة نموذج على درجة بالغة من الأهمية في هذا الصدد هو خطاب صنع المعنى لدى أرسطو وأفلاطون وما تلاه من فلسفة أفلاطونية جديدة تبناها المسلمون وأدخلوها بأنفسهم عنصراً أصولياً في نشاط صنع المعنى لدى المسلمين؛ ومعنى هذا أن نشاط صنع المعنى للإسلام (كما يشير فرانز روزنتال بوضوح بقوله إن «الحضارة الإسلامية كما نعرفها لم تكن لتوجد دون الموروث الإغريقي»⁽¹⁾). وعندما قدّم المؤلف، من القرن الثالث عشر، لـ(معجم سير أعلام الحكماء)، فإنه بدأ عمله بالرجوع إلى قول منسوب إلى الرسول «الحكمة ضالة المؤمن حينما وجدها فهو أحقُّ بها»⁽²⁾. إن المجاز المدمج في قول الرسول يخبرنا بكل دقة أن المؤمن المسلم ينظر إلى الحقائق «الضالة» للحكمة الفلسفية على أنها الحقائق الخاصة بالمسلم؛ حيث

(1) Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge, 1992, 14.

(2) Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Tārīkh al-ḥukamāʾ: Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrah*, Tripoli: Jam'iyyat al-Da'wah al-Islamiyyah al-'Alamiyyah, 1988, 34; cited in Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, 34.

كانت وحيثما وجدها عنده. وإلى الحد (الهائل) الذي وصل إليه أرسطو، وفي نمط خاص به، لدى المسلمين الذين وصفه فلاسفتهم بأنه «المعلم الأول»، وأفلاطون، الذي أطلقوا عليه «أفلاطون الإلهي»، قد قدما معاني مفهومة (وضرورية) في التفاعل التأويلي المسلم مع حقيقة الوحي، فإنه ذو معنى، ومن الضروري أن نصف كلاً من هذين الشخصين البارزين بآتهما إسلاميان. ولا يقتصر الأمر على كونه ملائماً، لكنه ذو معنى، وضرورة القول إنَّ أرسطو إسلامي وإن أفلاطون إسلامي؛ وهو ما يعني أن أرسطو وأفلاطون قدما معاني واضحة لها موضع خاص في التفاعل التأويلي الإسلامي مع الوحي. كما أنه على القدر نفسه من الأهمية كان الحديث عن «أرسطو إسلامي» و«أفلاطون إسلامي»؛ بمعنى أن هناك بعض العناصر لدى أفلاطون أو أرسطو لن يكون لها معنى إلا من خلال، وفي، التفاعل التأويلي الإسلامي مع الوحي. وربما هناك طريقة مهمة لنا لجعل هذا التمييز الدلالي في خطابنا يتم من خلال أداة صورية بالإشارة إليهما، عندما نتحدث عن أرسطو الإسلامي أو أفلاطون الإسلامي، بالأسماء التي عُرفا بها لدى المسلمين: وهي أرسطو وأفلاطون (وفيما يتعلق بذلك، وعلى وجه محتمل، إن ذلك التناول به لمحة من الفن: وتحديد أشكال الفن تكون إسلامية مادام التعبير عن المفردات التي تتم بها المعاني يتم وفق الإسلام). إن هذه الذريعة البسيطة يمكن أن تساعدنا في تأكيد أهمية التوضع الدلالي لهذين الحكيمين: إنَّ أرسطو لا يعني، بوصفه ظاهرة تاريخية، معنى كلمة (Aristotle) نفسه، كما أنَّ أفلاطون لا يعني الأشياء نفسها التي يعنها (Plato). بل إنهما يدخلان في سياق آخر، ويجعلان الأمر ذا دلالة؛ بمعنى أنهما يشكلان، في حد ذاتهما، وفي إنتاج العلاقة لمعنى مضاعف، المحيط السيميائي لسياق نص الوحي الإسلامي. (وبالنسبة إلى هذا الأمر، لا يرد ذكر رسل العهد القديم بالقرآن بالاسم الذي ورد فيه في العهد القديم: فإبراهيم لا يماثل أبراهام تماماً، كما أن موسى لا يطابق موسى Moses، كما أن اسم عيسى لا يطابق تماماً اسم يسوع. وفي سياق الوحي الإسلامي إن الأسماء تعني شيئاً مختلفاً عما تعنيه في سياق الكتاب المقدس؛ أي شيء مفقود وشيء مكتسب في الترجمة). وتعدّ حقيقة أنَّ أرسطو وأفلاطون ليسا مسلمين غير مرتبطة بمعنى كونهما إسلاميين. وقد حدّد المسلمون أفكار المعلم الأول وأفلاطون الإلهي بوصفها أمثلة في عالم الحقيقة لما هو سابق على النص، بل إنهم بالطريقة نفسها عرفوا قوانين الطبيعة على أنها قوانين الله، وعدّوها وسيلة للمعنى وفق الإسلام. ويعني القول أنَّ الفكر الإسلامي فكر أفلاطوني جديد، وأن الفكر الأفلاطوني الجديد قد أصبح جزءاً من الإسلام ومكتملاً

له، وأنه قد وضعه المسلمون. ومن ثمَّ إنَّ الإسلام صُنِعَ، جزئياً، من خلال الفكر الأفلاطوني الجديد. بعبارة أخرى، لن تصبح «المبادئ القانونية الرومانية أو النزعة الأفلاطونية الجديدة إسلامية بمجرد تفسيرها وفقاً لنظام المعرفة الرمزية المشتق من المبادئ القرآنية والإسلامية الأخرى»⁽¹⁾؛ كما أنَّ النزعة الأفلاطونية الجديدة والمبادئ القانونية الرومانية تكون إسلامية عندما تستخدم نفسها أساساً للمعاني التي تشتقَّ وفقها من المبادئ القرآنية والإسلامية الأخرى. إنَّ المسألة لا تتمثل فحسب في أن أرسطو وأفلاطون قد أصبح لهما معنى وفق الإسلام بحقيقة اندماجهما في السياق الإسلامي، بل إنَّ أرسطو وأفلاطون قد دخلا في عملية صناعة المعنى وفق مبادئ الإسلام بحقيقة اندماجهما في سياق النص.

وهناك، بطبيعة الحال، عدد لا يحصى من هذه الأمثلة التاريخية؛ حيث كان الاندماج في سياق النص الإسلامي لإنتاج المعرفة والمعاني تدخل في عملية صناعة المعنى في ظل الإسلام، بما في ذلك العلوم الطبيعية، مثل طب جالينوس، وفلك بطليموس. ولقد ناقشنا للتو كيف أن الكون باتساعه، وهذا العالم على وجه الخصوص، يتم تصويره على أنه التأريخ في/ مثل رؤية الحقيقة العقلانية للنص السابق غير المرئي للوحي. ومن ثم، في تكريس أنفسهم لدراسة العلوم الطبيعية، كان العلماء المسلمون يكرسون جهودهم للبحث عن تطابق حقيقة الله في خلقه. ونكرر: إن ادعاء العلم الطبيعي معرفة حقيقة عمل العالم تبرهن على صحتها الذاتية عن طريق الاستدلال، والتفاعل، وقدرة تلك الحقيقة على علاج الظواهر وتفسيرها. وعندما تنتشر هذه العناصر الذاتية على نحو ناجح في المجتمع لصالح خير الإنسان وصلاحه، فإن اتساق العلم الطبيعي مع الحقيقة الربانية يظهر بطريقة أكثر تجلياً. وتلك هي النتيجة ذات المعنى لحقيقة العلم الطبيعي التي تظهر علاقتها بحقيقة المصدر الإلهي؛ أي الحقيقة السابقة على النص. إن طب جالينوس وفلك بطليموس قد اتخذا من قبل المسلمين وسيلةً قويمَةً يمكن من خلالها توفيق حقيقة خلق الله كما توجد في جسم الإنسان وفي السماء: أي القول إنهما قد تم قبولهما كحقائق فاعلة في الكون (أو حقائق كونية) يمكن تطبيقها على المحيط الإنساني، وأنها تتسق كذلك مع الحقيقة الإلهية في إطار الفهم البشري. وهكذا، لأكثر من ألف عام، إن الحقائق الكونية لجالينوس والمجستي (المجستي البطلمي) كانت جزءاً لا يتجزأ من التفاعل التأويلي الذي حدد فيه المسلمون حقيقة خلق الله ومعناه؛ أي أنها كانت

(1) Woodward, *Islam in Java*, 63.

حقائق إسلامية⁽¹⁾. إن درجة تطابق المسلمين الذاتي مع هذه الحقائق الكونية، التي تطبق الحكمة الإلهية، تم التعبير عنها في التطابق الذاتي للمسلمين مع ما قدمه العلماء والفلاسفة الإغريق من حقائق. ويُعدّ ذلك واضحاً، كما ذكر سونجا برينتيس، من خلال:

إن كني مثل الإمام أبوقراط أو الشيخ إقليدس. ومديح العلماء المسلمين لعلماء مثل هبقراتيس (أبقراط) أو أفلاطون أو جلينو أو بطليموس، في عصرهم، لم يكن عنصراً نادراً للغاية في العملية التعليمية... وعلى سبيل المثال، إن السخاوي يسمي قطب الدين الرازي بكنية أفلاطون زمانه... ويقتبس المحيي عن أبيه قوله إن كبير أطباء دمشق ابن غزال الحمصي كان أبقراط وقته وزمانه وجالينوس عصره⁽²⁾.

وبجعل جالينوس وأبقراط وأفلاطون وإقليدس تجسيدات لغير الحاضر في الحاضر ضمن سياق الحقيقة الظاهرة، كان المسلمون يقومون، بكل دقة، باتخاذ شخصيات غير مسلمة مثلاً لهم وتحويلهم إلى شخصيات إسلامية من حيث دلالتهم، وكانوا يجعلونهم عارفين بالحقيقة الإلهية وفق مفاهيمهم غير الإسلامية، ليصبحوا بذلك شخصيات إسلامية.

وهناك مثال شهير آخر، لكنه مستمد من الخيال، لخلق سياق جديد من خلال استحضار شخصيات غير إسلامية وأسلمتها من حيث دلالتها. ويتمثل ذلك في تبني المسلمين للأساطير الملوكية والبطولية لإيران ما قبل الإسلام، ممثلة في القصيدة

(1) لتناول الاحتضان، الذي قامت به النخب الحاكمة للعلوم الطبيعية في مجتمعات المسلمين، بما فيها منطقة من البلقان إلى البنغال. انظر:

Sonja Brentjes, "Courtly Patronage of the Ancient Sciences in Post-Classical Islamic Societies," *Al-Qanṭara* 29 (2008) 403–436.

(2) Brentjes, "On the Location of the Ancient or 'Rational' Sciences," 58, and 69, footnote 58.

وعلى نحو مشابه، إن وزيراً أكبر هو أبو الفضل اللامي، الذي يشار إليه على أنه معاصر له، والحكيم أبو الفتح جيلاني بلقب جالينوس الزمان، وهو تطابق استمر بين مسلمي جنوب آسيا؛ حيث إن «جالين كان بطلاً لأدبيات الطب الأردية. وتثير معظم النصوص اسمه وتبارك المؤلفون بوصفهم «جالين عصورهم».

الملحمية الفارسية في القرن العاشر التي حملت اسم (شاهنامه الفردوسي) (ت 1020). وبينما تعد الشاهنامه ملحمة عن شخصيات غير مسلمة في عصر ما قبل الإسلام، وقد ألفها شاعر مسلم (الفردوسي) لحاكم مسلم (هو السلطان محمود الغزنوي (ت 1030)، أصبحت الحكايات الدرامية والبطولية والأخلاقية لشخصياتها غير المسلمة ملحمة في الملك بالنسبة إلى الملوك المسلمين في المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال. وحتى نقلها إلى أوروبا في القرن التاسع عشر لم تقرأ الشاهنامه إلا في سياق المجتمعات الإسلامية، وفي السياق الإسلام، وقد أصبحت الملحمة نفسها جزءاً منه. إن مثلاً كاشفاً لكيفية منح الشاهنامه المعنى في السياق ومن خلاله، وكيف أصبحت جزءاً من السياق، يظهر في سطور لقصيدة مدح تناولها الشاعر خاقاني الشيرواني (1122-1199) للأتابك مظفر الدين أرسلان إديجيز (تولى 1186-1191) الذي كان أبوه شمس الدين إديجيز عبداً عسكرياً تركياً من القبشاق في خدمة السلاجقة الذين أصبحوا حكاماً لأذربيجان:

الخليفة تيسان هورستم الذي استولى على توران،

والذي نقل ملك كاي خسرو إلى إديجيز!

وفي لمعة واحدة من كأس خمره يتجسد عالمين-

لشدة وضوحه

إن نبع الخير ومرآة حياة الإسكندر قد تحولتا

إن الأتابك كفريدون: لا يوجد خوف يمكن حتى لغير المؤمنين/ في سوء زهاك

أوفي شرالتين، أن يصدوه!

إن الأتابك، بالتأييد الرباني، مثل محمد. يشبه في صفاته الإسكندر:

فالاثنتان يتيمان لكنهما حافظا على الأملاك التي بلغتهما!⁽¹⁾

(1) Afzal-ud- Dīn Badīl b. 'Alī Najjār Khāqānī Shīrvānī, *Divān-I Khāqānī Shīrvānī* (edited by Ziyā-ud- Dīn Sajjādī), Tehran: Zavvār, 1357 sh [1978], 113, cited by Assadullah Souren Melikian-Chirvani, "Le Shāh-nāme, la gnose soufie et le pouvoir Mongol," *Journal Asiatique* 272 (1984) 249–337, at 293–294 (compare the French translation).

وهنا يقدم قزل-أرسلان، في المقام الأول، على أنه أعظم بطل محارب للشاهنامة رستم بطل الحاكم كاي خسرو، الذي هزم جميع أعداء كاي خسرو، ومن ثم ثبت حكمه على توران. ومن هنا قدم قزل أرسلان، الذي خلف في النهاية إديجيز، في الشطر التالي، على أنه كاي خسرو نفسه من خلال صورة لكأس خمره التي صورت على أنها كأس خمر كاي خسرو وبها، وفقاً لرواية الشاهنامة، يمكن رؤية هذا الملك غير المرئي. وفي المقابل تم الربط بين كأس خمر قزل أرسلان وشخصين آخرين هما الخضر والإسكندر (الأكبر) اللذان يملكان سبب وجود مزدوجاً؛ فكلتا الشخصيتين وردت في القرآن والشاهنامة. إن تبعية/ استبدال الاثنين في شطر واحد يستدعي تجسيدهما في الشاهنامة (يرتبط الخضر، في القرآن، بالنبي موسى)؛ حيث يرافق الإسكندر الخضر من أجل ماء الحياة الأبدية. وفي هذه الرواية يقوم بها الخضر إلى نبع حياة الخلود، ويحصل على الخلود، لكن الإسكندر يضل طريقه. ويصبح الإسكندر، بطبيعة الحال، خالداً من خلال أعماله في الدنيا، ومنها اختراع المرأة تحت رعايته: وهو اختراع يعمل كأهم صورة في الأدب الذي يعبر عن سعي المسلم لمعرفة الحقيقة على وجه الدقة كما هي. وهكذا، إن الشكل رقم (7) منمنمة مغولية من القرن السادس عشر تصور الحكاية في الإسكندرنامة المعاصرة للخاقاني، نظامي (1209-1141) لاختراع المرأة بحضور الإسكندر وبلاطه (تم تصويرهم جميعاً في هذا الرسم المغولي تماماً وبشكل أصيل). ويشمل النص في الرسم الأسطر الآتية:

وأنتم، إن نظرتم في هذه المرأة

ستأخذكم يد دستور الإسكندر!

وتشمل الفقرة:

تعال يا ساقى! هذا الكأس الذي يشبه المرأة

أعطني إياه! لأن اليد أفضل مكان لكأس الخمر!

وعندما أصبحت، من هذه الكأس، دستور كاي خسرو،

لذا هل سأكون، من هذه الكأس المنيرة، رؤية للعالم!⁽¹⁾

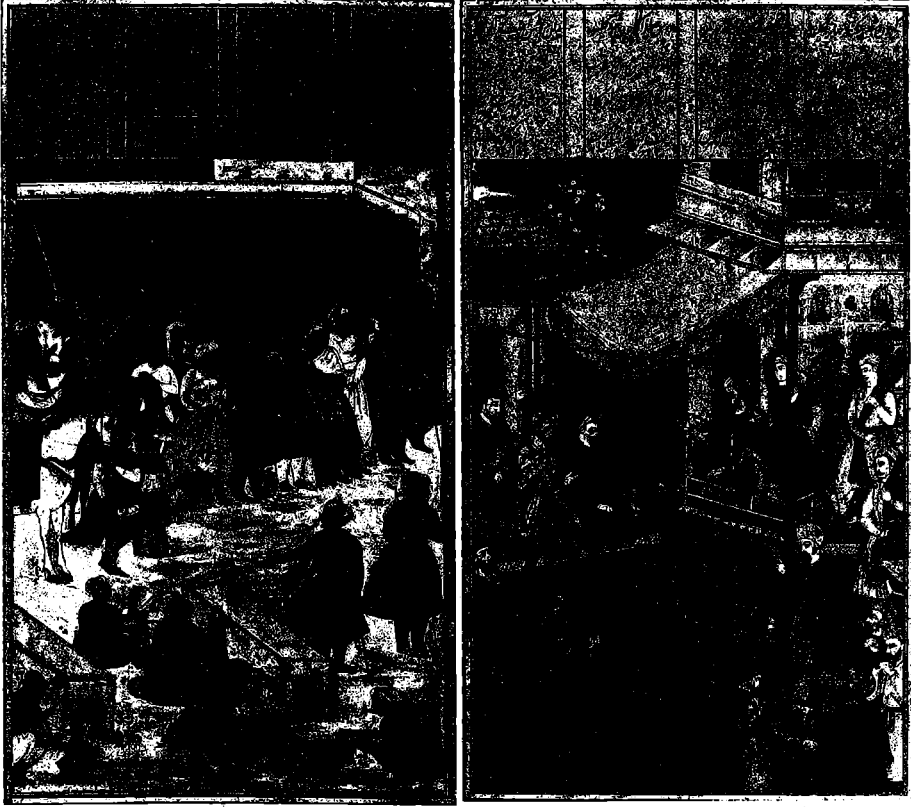
(1) Nizāmī, *Kulliyāt-i Nizāmī*, 2: *Sharafnāmah*, 123, line 1704, and 124, lines 1709–1710.

كما روي أن الإسكندر قد نصب أعلى فنار الإسكندرية مرآة يمكن رؤية كل شيء فيها من مسافة ستين فرسخاً؛ إنها مرآة العالم. إن أهمية ارتباط الإسكندر بمرآة العالم يمكن أن تلحظ من واقع أن خسرو أمير دلهي يحمل لقب عينا الإسكندر (مرآة الإسكندر). بعبارة أخرى إن مرآة حياة الإسكندر تتكون في عكسها للعالم المحسوس (المرئي)، بينما ماء نبع الخضر يوجد في عالم الخلود (غير المرئي). أما الحاكم المسلم الكبير فإن رؤيته تشمل الاثنين⁽¹⁾. وهكذا إن هذا المفهوم كان محورياً في بناء الحكم قد تمت الإشارة إليه من خلال إعادة تفعيل الخاقاني للصورة نفسها في نثر آخر، وهذه المرة لسيد الكبير، أبو المظفر أحيستان، حاكم شيروان وكرباغ⁽²⁾، وقد أعلنه الخاقاني، «انظر لملك العالم الذي، مثل كاي خسرو، يعكس بلمعة واحدة من كأسه العالمين»⁽³⁾. وفي سياق مجتمع من المسلمين، إن الانطباع الأول لفكرة «العالمين» هي المرئي وغير المرئي؛ أي جانبي وحي الحقيقة. (ولقد لاحظنا بالفعل كيف أنه بعد خمسمئة عام كأس خمر جاهنجير (Jahangir) أعلنه «العارف بالإشارات، الحقيقية والمجازية»؛ أي إشارات عالم الإسكندر وعالم الخضر. وهنا، إن كأس خمر كاي والتجسيدات غير القرآنية للخضر والإسكندر تعد جميعها إسلامية في معناها.

(1) إن العلاقة المتصلة للإسكندر في وعي المسلمين بمجتمعات من البلقان إلى البنغال يمكن أن تفسرها حقيقة أن مشروعى بجمع الكتب المطبوعة في مراحل مبكرة في الهند قد وجد بها نحو 25 طبعة مختلفة على الأقل من إسكندرنامة للنظامي منشورة في لوكنو وكنبور ودلهي ولاهور وبومباي في الخمسين عاماً بين 1864 واندلاع الحرب العالمية الأولى في العام 1914 (انظر: the online catalogue of Harvard University library).

(2) Ž. Sajjādī, "Akestān," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982—, 1:718–719.

(3) Khāqānī, *Dīvān-i Khāqānī Shīrvānī*, 118, cited in Assadullah Souren Melikian-Chirvani, "Khawāje Naṣīr and the Iranian Past," in N. Pourjavady and Ž. Vesel (editors), *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophe et savant du xiiiie siècle*, Tehran: Presses Universitaires d'Iran / Institut Français de Recherche en Iran, 2000, 69–104, at 85 (compare the translation).



الشكل 7: منمنمة في لوحتين مرسومة في لاهور نحو العام 1595 على يد نانه (Nanha)، نسخة الإسكندرنامة (Sikandarnamah) لنظامي أعدت لصالح الإمبراطور المغولي أكبر، التي تصور اختراع المرأة بحضور الإسكندر الأكبر (متحف الفن، بلتيمور).

أما البيت التالي، «فإن الأتابك كفريدون: لا يوجد خوف يمكن حتى لغير المؤمنين/ في سوء زهاك، أو في شر التنين، أن يصدوه!»؛ وهو مثال مباشر جداً لذلك. وهنا فإن الأتابك مرتبط بأحد الشخصيات الرئيسية للشاهنامة وهو الملك البطل والصالح فريدون، الذي حارب وقتل الشخصية رمز الشر وهي زهاك. والذي يقتل أيضاً (في الأفيستا) الثعبان-النين (أزهدا) وهو تجسيد للشر الذي يمثل زهاك في الشاهنامة⁽¹⁾ (انظر الشكل 8، حيث صور زهاك مع الأفاعي التي تتصاعد من كتفيه).

(1) Dj. Khaleghi-Motlagh, "Aždahā ii. In Persian Literature," in Ehsan Yarshater (editor) *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York



الشكل 8: منمنمة مرسومة في إيران نحو العام (1544) تصور مشهداً من الشاهنامة للفردوسي، وتحكي قصة ملوك إيران قبل الإسلام، وتصور زهاق الشرير يأتي خاضعاً أمام الملك البطل فريدون. انظر عاليه لكيفية تحديد الشاعر المسلم خاقاني لسيدته المسلم إيديجيز مع فريدون غير المسلم (مكتبة جامعة برنستون)

والآن إن ما يلفت النظر هنا هو أن الأتابك مرتبط بفريدون في قدرته محارباً من أجل الإسلام ضد الكفار (الذين تم ربطهم بزهاك والأفعى التنين). ولكن، كما هو واضح، (ولا نتحدث هنا على نحو محدود)، فإن فريدون كان هو نفسه كافراً. ومن خلال تشخيص قزل أرسلان المحارب الإسلامي على أنه فريدون المحارب غير المسلم، فإن البيت يستخدم فريدون وأعماله بالقيمة نفسه بوصفه حاكماً مسلماً وأعماله: ومن ثم إن فريدون اعتبر مادة للمعنى الإسلامي (بل إنه يمكن القول إنه أصبح «بطلاً إسلامياً»، بالطريقة التي يمكن أن يصبح خلالها شخص وافد - غير مواطن- في دولة معينة ممثلاً لهذه الدولة في منصب «حاكم فخري»).

أخيراً إن البيت الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن المجتمع الذي يوجد فيه جمهور هذه القصيدة ينظرون لأنفسهم وحكامهم على أنهم ورثة الإسلام بشكل تام (وستنذكر هنا أن جميع السلاجقة الذين يقولون لا بيدون عنهم، كما ذكرنا في الفصل (3)، «لا يعتبرون إسلاميين بالوراثة»⁽¹⁾، وأن كل «الأمراء والملوك والسلطين» الذين كانوا، كما يقول كرون، «مكرسين للوضع التشريعي والتميز الأخلاقي»، والذين لا يمكن «أن ينظر المسلمون في مملكتهم إليهم بوصفهم إسلاميين بشكل جوهري»⁽²⁾. إن الأتابك السلجوقي يحكم مثل النبي محمد من خلال التأييد الإلهي؛ ما يعني أنه يقيم الناموس الإلهي في الدنيا؛ وهو يقوم بذلك، بدوره، من خلال صفاته المشابهة للإسكندر. وهنا إن الجمع بين الإسكندر ومحمد في صفة واحدة مشتركة، مع الجمع بين الأتابك ومحمد والإسكندر معاً، في كونهما يتيمين وصلاً إلى حكم العالم⁽³⁾. ولم يكن الأتابك وحدهم الذين يشبهون الكفار، لكن نبي الإسلام قد أصبح له معنى بالنسبة إلى الكفار وبالنسبة إلى الإسكندر، مثلما أصبح الإسكندر، بدوره، له معنى وفق حدود نبي الإسلام⁽⁴⁾. إن

(1) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," 13.

(2) Crone, *God's Rule*, 146-147.

(3) K. A. Luther, "Atābakān-e- Ādarbayjān," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-, 1:890-894.

(4) للاطلاع على محاولة إظهار الإسكندر على أنه «غاز، وفيلسوف، ونبي» في إسكندرنامة للنظامي. انظر:

Johann-Christoph Būrgel, "Conquérant, philosophe et prophète: l'image d'Alexandre le Grand dans l'épopée de Nezāmi," in Christophe Balay, Claire Kappler and Živa

حكم الأتابك قائم ومستند شرعاً على القواعد المتبادلة للحكم المحمدي والشاهنامة في مجال واحد متكامل وأبدي من المعنى الإسلامي. إن هذه النماذج لما قبل الإسلام قد أصبحت إسلامية في سياق الوحي الإسلامي.

وهكذا، كان أرسطو وأفلاطون وجالينوس ورستم وكاي خسرو والإسكندر جميعاً بمنزلة تجسيدات لأمثلة لا تحصى لدمج عوامل المسلمين وشروطهم لوحداث المعنى لمصدر غير إسلامي في سياق النص الإسلامي. ما الذي نفعه إذأ إزاء الحالة الأخرى: بمعنى كيف نسمي العامل غير المسلم الذي يأخذ وحدات المعنى من السياق الإسلامي ويدمجها في سياقه الخاص لكنه يظل غير مسلم؟ سنتذكر من الفصل (3) أن تلك كانت إحدى المشكلات التي حاول المارشال هودغسون حلها من خلال كلمته المستحدثة (أسلمية) (Islamicate) لوصف الأفكار والسلوكيات التي ترتبط بوضوح بالإسلام لكن يتم التعبير عنها من خلال غير المسلمين (وسيدكر لاحقاً، فيما يتعلق بهودغسون أن الإيمان يشمل المعايير الأسمى «للإسلام/الإسلامين»، وأنه لا يزال يصر على أن «الإسلامي» لا يمكن أن يصدر إلا عن مسلمين: أي أنه لا يمكن لأفكار وسلوكيات غير المسلمين أن يتم وصفها بالإسلامية).

أريد هنا أن أقدم نموذجاً من الريف الهندي. تاريخياً. عندما كان مصارعو السيخ، في قرى البنجاب، يخوضون صراعاً، كانوا يبدؤونه بالصياح بلفظة «يا علي!»⁽¹⁾. بالإشارة إلى الخليفة المسلم الرابع علي بن أبي طالب ابن عم الرسول محمد وزوج ابنته، والذي ذكرت مكانته بوصفه نموذجاً للشباب الفتي والفراس والمحارب الشجاع في الفصل الخامس، وقد لُخصت في القول العربي الشهير والذائع عبر مجتمعات من البلقان إلى البنغال وما وراءه: «لا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار». وفي القتال دفاعاً عن الإسلام، نظر المقاتلون المسلمون في منطقة من البلقان إلى البنغال -سواء كانوا أباطرة أم جنوداً بسطاء على حد سواء- نظروا إلى أنفسهم على أنهم تجسيدات لمثال «علي أسد الله». بعبارة أخرى، إن علي بن أبي طالب يصبح وحدة دلالية في سياق نص الوحي الإسلامي؛ أي أن «علياً» أصبح عنصراً معجماً في مفردات الإسلام، التي يصوغ من خلالها المسلمون المعنى، ويصنعونه بخصوص

Vesel (editors), *Pand-o Sokhan: Mélanges offerts a Charles-Henri de Fouchécour*, Tehran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995, 65-78.

(1) شهادة من أحد شعراء السيخ منشورة على موقع يوتيوب:

<http://www.youtube.com/watch?v=FPRffjNrYAs>.

القتال من أجل الإسلام. وبالنسبة إلى أولئك المسلمين، الذين يحشدون الوحدة الدلالية «علي» في سياق القتال من أجل الإسلام، إن كون المرء مقاتلاً من أجل الإسلام يعني أن يكون مقاتلاً شاباً مثل «علي». والآن إذا قمنا بتحليل فعل المصارع غير المسلم، الذي يصبح «يا علي»، فإننا نجد أنه، بفعله المباشر لذلك، يصنع المعنى لنفسه من خلال التفاعل التأويلي مع النص السياقي لوعي الإسلام. وفي اللحظة التي يذهب فيها المصارع لخوض قتال، عندما يستجمع شجاعته لمكان العراك، يكون وجوده وهويته - كما هو - أولاً وقبل أي شيء: المصارع، والمحارب، والشاب البطل الصغير الذي هو علي، ويقدم المصارع من الشيخ معنى لذاته من خلال هذا التفاعل مع سياق نص الوعي الإسلامي. وفي هذه اللحظة، ليس مصارع الشيخ مسلماً، لكنه ألزم نفسه بصنع معنى وفق الإسلام. إن عمله عمل إسلامي على وجه الدقة؛ وهو ذو معنى وفق الإسلام. تماماً كمسلم يصنع معنى لنفسه وفق الإسلام من خلال التفاعل مع سياق نص الوعي؛ وهو المعنى المشتق في النهاية من التفاعل التأويلي مع ما هو سابق على النص و/ أو النص؛ وهو ما يفعله غير المسلم أحياناً. وذلك هو الالتزام بالنفس لصنع معنى وفق التفاعل التأويلي مع وحي الإسلام، الذي يجعل عمل الفاعل غير المسلم عملاً إسلامياً. وبطبيعة الحال، لا أدعي أن ذلك لا يمثل أيضاً، وفي الوقت ذاته، فعلاً سيخياً من قبل فاعل سيخي، بل إنه كذلك. إن مصارعنا السيخي لا يتوقف عن كونه سيخياً عندما يصبح يا علي، كما أنه لا يتوقف عن تصور عمله في صنع المعنى بوصفه منتبهاً إلى طائفة الشيخ. إن النقطة هنا هي أن العملية نفسها - أو المرآة المقابلة - تتم لفئة «الشيخ» كما تتم لفئة «الإسلام»؛ إذ إن الإسلامي يصنع من قبل السيخي، ويصنع السيخي من قبل الإسلامي⁽¹⁾. إن الفعل واحد، لكن المعاني التصنيفية للفعل أكثر من واحدة⁽²⁾.

لنأخذ مثلاً آخر: يوضح فيليب فاجونر، في دراسة شقيقة، كيف أنه عندما وجد بلاط الحكم في مملكة فيجايانا جار في جنوب الهند، خلال القرن الخامس عشر،

(1) وبالطريقة نفسها التي يعاد تقديم علي بها وفق تقاليد الشيخ، إن سمة الإسلامية تجعل منه سيخياً.

(2) وقد قدم ماهر سول عدداً من الأمثلة الجيدة في غرب أفريقيا لكيفية توغل الإسلام في الكثير من المعاني هناك، وتشكيل وعي الناس بمختلف درجاتهم في المجتمعات. انظر:

Mahir Şaul, "Islam and West African Anthropology," *Africa Today* 53 (2006) 3-33, at 3-4, 23, 25, and 24.

نفسه في جزيرة هندية داخل محيط تحدّده الأشكال والقيم الإمبراطورية الإسلامية، لم يقتصر الأمر على اللقب الذي حمله الحاكم «سلطان بين ملوك الهند»، لكن البلاط نفسه ارتدى زياً ملكياً بدلاً من ثوب البراهمة، «وهي أنواع الأقمشة التي وجدت في العالم الإسلامي»؛ الكاباي على وجه التحديد، وهي سترة طويلة (tunic) مشتقة من العربية (قبع)، والكولايا، وهي غطاء رأس مخروطي مرتفع من نسيج مطرز مشتق من التركية-الفارسية كوله (kulah)». ومع ملاحظة أنه لم يحدث تحول لاعتناق الإسلام، أو حدوث توفيق مذهبي مصاحب لهذه العملية، يجد فاجونر أن من الملائم تبني ما يطلق عليه تمييز هودغسون «المهم» بين الإسلامي (الديني) والإسلامي (الثقافي)، ويصف العملية على أنها على المحك؛ لأن «الأسلمة هي عملية تصبح أسلمية»؛ أي يمكن النظر إليها بوصفها «تحولاً ثقافياً». وبالنسبة إلى فاجونر، إن الظاهرة التي يحددها على نحو بارع ليست أكثر من «استراتيجية سياسية... تأثرت من خلال تبني أشكال وممارسات ثقافية إسلامية معينة، وتتعلق -في ضوء الطبيعة السياسية للعملية- بشكل كبير بالمجال الأوسع للثقافة العلمانية، كمضاد لنطاق أضيق من الدين الرسمي»⁽¹⁾ (والذي سيطلق عليه لاحقاً، وهو محق في ذلك، وفق مصطلحات فاجونر بخصوص هودغسون، «أسلمة» وليس «تأسلماً»⁽²⁾). والآن، إن المشكلة، فيما يتعلق بتشخيص فاجونر، تتعلق بتصميمه على أن الحدود بين الدين والثقافة تنتج، بدورها، رؤيته للحدث التاريخي، وتضعها على المحك وفق قواعد شكلية وأدواتية (استراتيجية سياسية)، كما لو أنها، بطريقة ما، «الكلبي والمتماسك»⁽³⁾، وإن خلع زي البراهمة في بلاط فيجاياناچار وتبني زي «سلطاني» لا يعبر بأية طريقة كانت عن إعادة صياغة للتصور وإعادة تعزيز للجسد بقيم إسلامية، وهو بمنزلة تحول في المعنى. وبالتأكيد كان فاجونر على وعي بحقيقة أنه «في النظم الهندية، قبل تأثير الثقافة المتأسلمة، كان ينظر إلى الجسد على أنه جانب مكمل للشخص، وهكذا كان يعكس الحالة الداخلية وسمات الفرد»، إلى درجة أنها تجعل إعادة صياغة التصور «للتأسلم تقف في تعارض مباشر» بسبب أن «الجسم العاري يُعدُّ عرباً مخزباً، ويقال إن الله

(1) Phillip B. Wagoner, "Sultan Among the Hindu Kings": Dress, Titles, and the Islamization of Hindu Culture at Vijayanagara," *Journal of Asian Studies* 55 (1996) 851-880, at 853-855.

(2) Wagoner, "Sultan Among the Hindu Kings," 855.

(3) Wagoner, "Sultan Among the Hindu Kings," 868.

ألبس الإنسان الملابس ليكسو عريه»⁽¹⁾. ومن الصعب رؤية كيف أن تبني الملابس الإسلامية لا يتعلق بتحول في معنى الجسد؛ وهو جانب عميق إلى حد كبير (أي أنه ذو معنى) لتصور الذات في أي مجتمع، عوضاً عن المجتمعي الهندوسي/ الهندي. وهنا، تدعي فكرتي أنه مع تبني ارتداء الزي الإسلامي، دخل بلاط الفيجاياناجاري في مجال المعنى الإسلامي، ويغطي حرفياً تماماً جسده بهذا المعنى؛ أي بالإسلام⁽²⁾. إن أفعال البلاطات الملكية وثياهم في الفيجاياناجاري إسلامية من هذا الوجه؛ تعطي معنى للذات وفقاً للإسلام (وهي القواعد الحاضرة التي تم اقتباسها/ مستقاة من المحيط السيميائي لسياق الوحي). وكما في حالة مصارع السيخ، إن الفعل الإسلامي (المتأسلم) هنا يقوم به الهندوس، والهندوسي فعل من خلال الإسلامي (المتأسلم).

يُعدّ المثالان السابقان مثالين محليين مترابطين لغير المسلمين اعتماداً على العناصر الدلالية لسياق الإسلام من أجل صنع المعنى للذات. وفي كلا المثالين، من الواضح أن الطريقة ذات المعنى، التي يتم وفقاً لها صياغة هذه الأعمال المحلية، تُعدّ إسلامية. كيف، إذاً، نصوغ ونصنف تصورات أكبر لصنع المعنى من قبل جماعات غير إسلامية تعتمد بشكل جوهري على النص السياقي للإسلام بوصفه خطاباً لاهوتياً وشرعياً للجماعات اليهودية التي عاشت لقرون، ليس في ظل حكم المسلمين فحسب، بل في بيئة للمعنى متشعبة بالإسلام؟ قالت سارة سترومسا عن اللاهوت اليهودي: «إن تطور اللاهوت النظامي اليهودي يقع في ظل الإسلام وغالباً باللغة العربية... ومع بدء حلول العربية محل العبرية والآرامية كلغة الثقافة الرئيسة لليهود، أصبح النشاط الثقافي لليهود الشرقيين جزءاً لا يتجزأ من المشهد الإسلامي الثقافي. وإجمالاً إن أعمال «الكلام» اليهودي مصاغة وفق مبادئ «كلام» المسلمين نفسه. وتوظف الفنيات والصيغ الجدلية نفسها، وتستكشف المواضع التقليدية نفسها... إن هذا الموضوع العام يشبه بقوة كلام المسلمين، الذي يبدو للوهلة الأولى مجرد استشهادات بنصوص قديمة لتبدو مختلفة»⁽³⁾. ولاحظ جويل ل. كرايمر أن «الفكر

(1) Wagoner, "Sultan Among the Hindu Kings," 864–865.

(2) والواقع أن تبني الزي الإسلامي، كما يذكر فاجونر لم يتم إلا في البلاط، ولم يتوسع، على سبيل المثال إلى أداء الطقوس الهندوسية، ما يعني بقاء نوع من الخصوصية في هذه المجتمعات.

(3) Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (editors), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 71–90, at 73–74.

اليهودي القروسطي قد ازدهر تحت لواء الحضارة الإسلامية من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، عندما انتقل المسار إلى الغرب المسيحي. وكانت لغته العربية، وتحدد اهتماماته بمسائل مثارة في سياق الفكر الإسلامي⁽¹⁾. وسيتذكر القارئ من الفصل الثاني الملاحظات الختامية لسارة بيسين في دراستها التي تحمل عنوان (أثر الفكر الإسلامي على موسى بن ميمون): «وكما هو واضح من الاقتباسات الظاهرة من المصادر الإسلامية المشار إليها في هوامش الدراسة، إن فهم السياق الفلسفي الإسلامي للمعلم أمر رئيس لل غاية لفهم تعقيدات فكر الميامنة»⁽²⁾. وربما نذكر أيضاً أنّ الكثير من الباحثين «أكدوا وجود تأثير كبير للفقه الإسلامي في القضاء لدى الميامنة»⁽³⁾. وإن كانت اهتمامات اللاهوت اليهودي في هذه الفترة قد تأثرت بالسياق الإسلامي وتشكلت من خلاله (محددات بالقضايا المثارة في السياق الإسلامي) إلى درجة أنه يأخذ الأشكال الأساسية نفسها، ويسأل الأسئلة الأصولية نفسها أيضاً، فمن أجل فهم معنى اللاهوت اليهودي يحتاج المرء إلى فهم السياق الإسلامي، وعندما لم لا نتذكر هذه العمليات حيث يقوم اليهود بصنع المعنى اليهودي لأنفسهم وفق قواعد الإسلام «الفكر اليهودي الإسلامي»؛ وهو ما سيشكل مثلاً ذا معنى أكبر من أيّ مثال لدينا هنا؟ وكما ذكرت في الفصل (2)، لا توجد لدينا صعوبة في وصف الفلسفة الإسلامية بالأفلاطونية الجديدة (وليست مكتسبة الصفة الأفلاطونية شكلياً)؛ ويبدو أن الاعتبار الوحيد الذي يمكن أن يقيد قولنا أنّ مفكراً ما من الميامنة مفكراً يهودياً إسلامياً يتمثل في المخاوف الراسخة (إن لم تكن المرعبة) من خلال وصف تصنيف «ديني» معين بأخر، كما لو أن فعل ذلك يعني نوعاً ما انتهاك التصنيف «الديني» لشخص ما بأخر. ولكن إذا نحينا جانباً تصنيف «الدين»، وركزنا على المعنى، فإنّ «اليهودية الإسلامية» ستكون هنا، بشكل أكثر مباشرة ودون تحيز ما، المصطلح الأكثر تعبيراً عن المعنى⁽⁴⁾.

(1) Joel L. Kraemer, "The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy," in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (editors), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 38–68, at 38.

(2) Pessin, "The Influence of Islamic Thought on Maimonides."

(3) Stroumsa, *Maimonides in His World*, 66.

(4) أخذ مصطلح هودغسون «الأسلمية» (Islamicate) في الفترة الأخيرة في عنوان دورية أكاديمية معنونة بـ: *The Intellectual History of the Islamicate World*, تصف المشروع على النحو الآتي: «في عالم الإسلام في العصور الوسطى والوسطى المتأخرة وما قبل العصر الحديث،

وهكذا، سواء أكان الفاعل المسلم على وعي بما إذا كان الفعل الذي يقوم به في جوهره إسلامياً أم لا، لا يشكّل فارقاً في المعنى المتوقع. بل إنّ ما يشكل فارقاً هنا هو الوسيلة المؤدية إلى المعنى، وإلزام النفس بهذا المعنى؛ إن ما يهم في مسألة غير المسلم هو التفاعل التأويلي مع النص السياقي للوحي المنزل على محمد. وذلك هو التفاعل التأويلي مع الوحي الذي يجعل عمل غير المسلم إسلامياً⁽¹⁾.

وثمة بديلان إضافيان سيكون من الأفضل تناولهما لتحقيق الشمول لهذه الفكرة. ماذا لو كان هناك شخص غير مسلم يقارب سياق الوحي دون أي توظيف لهذا الارتباط / التقارب لإنتاج معنى لذاته نفسه؟ يأتي مثالان توأماً إلى الذهن. أولهما معماري غير مسلم يصمّم مسجداً؛ ولهذا يرتبط بشكل موسّع وعميق بمفردات وأشكال السياق، لكن دون أن يصنع بالضرورة معنى لنفسه خارج المفردات والأشكال (ربما أقلل من قيمة دلالة علاقة المعمارى مع منتجه). هل هذه العملية إسلامية؟

شكّل المسلمون واليهود والمسيحيون مشتركاً ثقافياً وفكرياً، وتشاركوا في لغة واحدة هي العربية (وأحياناً الفارسية)، التي تحدثوا بها في الحياة اليومية، واستخدموها في كتاباتهم الدينية والفلسفية والقانونية والعلمية. علاوة على ذلك، كانوا يقرؤون الكتب نفسها تقريباً، ما مكّهم من تبادل أفكار ونصوص وأشكال خطاب على نحو متواصل ومتعدد الأبعاد، وكان ذلك هو الأمر السائد وليس الاستثناء». وتقدم الدورية منتدى للبحوث التي تعبر على نحو منتظم الحدود بين ثلاثة تخصصات أكاديمية رئيسة هي: الدراسات الإسلامية، والدراسات اليهودية، ودراسات المسيحية (الشرقية):

<http://www.brill.com/publications/journals/intellectual-history-islamicate-world>.
http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/islamwiss/Intellectual_History_in_the_Islamicate_World/index.html.

(1) قام آلان باك بمحاولة جديدة بالذكر لتوسيع نطاق مصطلح «الإسلامي» في «الفلسفة الإسلامية»: يمكننا أن نعرف، إذًا، «الفلسفة الإسلامية» على أنها «التناول الفلسفي من خلال النصوص والتقاليد والتجارب التي خاضها المسلمون». وهذه الطريقة إن الفلاسفة المسلمين لا يحتاجون إلى أن يكونوا مسلمين مؤمنين... لكنهم لا يزالون بحاجة إلى الاستجابة إلى التفكير في موضوعات الثقافة السائدة:

Allan Bäck, "Islamic Logic?" in Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (editors), *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Dordrecht: Springer, 2009, 255–279, at 260.

ووجهة نظري هنا أن هؤلاء المسلمين وغير المسلمين لا يفكرون ويستجيبون فحسب، بل يصنعون المعنى من أجل أنفسهم وفقاً للإسلام، ويصوغون ويلزمون أنفسهم بهذا المعنى.

الإجابة هي أنه بينما عمل المعمارى ليس إسلامياً، فإنّ ناتج العمل إسلامى من حيث إنه صنع معنى وفق الإسلام من قبل أولئك الذين ينظرون إلى المسجد، ويدركون من مفردات السياق دلالة شكله، أو من قبل أولئك الذين يصلون فيه، ويجعلون المسجد ذا معنى من خلال تعبيرهم عن المعنى (الصلاة)، وجعل تعبيرهم عن المعنى ذا معنى من خلال (الصلاة في) المسجد. إن منتجاً إسلامياً ما يمكن أن يصنع على نحو مثالى من قبل غير مسلم. وهناك مثال آخر يمكن أن يتمّ تقديمه هنا، وهو أوانى الخمر المصنوعة من الرخام في الصين للتصدير إلى أسواق العالم الإسلامى، والتي كان يتم تصنيعها حاملة نقوشاً من ديوان الحافظ. وهنا إنّ المعنى الإسلامى لآتية الخمر قد صُنِع، في المقام الأول، من خلال النقش عليها، وهو لا يعنى شيئاً بالمرّة لصنّاعه الصينيين، لكنّه يعنى كلّ شيء لمُشتريه ومستعمله المسلم⁽¹⁾.

وهناك مثالٌ موازٍ وهو لباحث غير مسلم يتخصص في الإسلام، ويرتبط بشكل موسع وعميق مع النص والسياق لإنتاج عمله العلمى عن الإسلام. هل هذه العملية إسلامية؟ مرة أخرى، إن الإجابة هي أنّ عمل العالم غير المسلم بإنتاج عمله العلمى غير إسلامى، لكن إن كان عمله العلمى عن الإسلام يَعدُّه المسلمون جزءاً من عمل صنع المعنى وفق الإسلام، فإنه يدخل، عندئذٍ، في السياق الإسلامى ويصبح إسلامياً. وعلى سبيل المثال، إن أخذ مسلم ما رأياً صنّعه عالم غير مسلم ضد موثوقية الحديث، ويستخدمه في وضع مقولة معيارية عن الإسلام، فإنّ الرأى العرضى للعالم غير المسلم يصبح جزءاً من النص السياقى للإسلام.

ويصل بنا التحقيق الأخير إلى إحكام غلق دائرة السؤال: وهو متعلّق بممارسة المسلمين للأفكار والأعمال التي تأتي من منطق غير إسلامى بالمرّة، والتي تبدو معادية للإسلام. وكما يصف تيموثى دانيالز المسلمين في جاوا المعاصرة:

إنّ تفسيراتهم وممارساتهم للزيارة، والدخول في حالات النشوة، وعيد سلاميتان (المشهور حتى اليوم في جاوا)، تشير إلى استمرار واسع النطاق للتباين الدينى. فقد اختلط لدى الناس الكثير من اعتقاداتهم، وتفاعلم الطقوسى، وتواصلهم مع الأسلاف والأرواح والآلهة من البوذية- الهندوسية، والمفاهيم، والمصطلحات، مع الممارسات الإسلامىة في مجموعة من الطرق المتشابكة. وعلى

(1) هناك مثال جيد من القرنين السادس عشر/ السابع عشر لمثل هذه الآتية في:

Peabody Essex Museum in Salem, Massachusetts (object number AE 85783).

الرغم من تأكيد شعب معين أو آخر عبر المجتمع المحلي على هذه الاستمرارية، ليست هناك تقسيمات واضحة بين نوع الخلط وغيره؛ وكلها تؤدي إلى بعضها بطرق معقدة. علاوة على ذلك إن الناس يغيّرون التزاماتهم إزاء معتقدات وممارسات بعينها بمرور الوقت بخصوص إحكام قبضتهم أو تخفيفها على موارد ثقافية خاصة [بينما ينسجون عوالمهم من المعنى والفعل... ويبدو «إسلام جاوا» واقعاً في نطاق معقد من التغيرات... ومن موارد وأنماط ثقافية متنوعة للتفسير على طول هذا الطيف الإسلامي⁽¹⁾... إضافة إلى ذلك إن الأهالي المحليين لا يزالون يختلفون في معاني هذه التصنيفات والعناصر الثقافية التي يفترضون أنهم يحملونها، ويدعون جميعاً أنهم مسلمون «حقيقيون» أو مسلمون «صالحون» بطرق مختلفة⁽²⁾.

ويصف دانيالز نوعَ المشهد الذي تمّ تقديمه مراراً (وإن لم يكن بوساطته) بوصفه مثلاً مذهلاً على «الزعة التوفيقية» (syncretism) على حواف العالم الإسلامي. ويقوم مفهوم الزعة التوفيقية على فكرة أنّ ثمة «شكلاً خالصاً» للإسلام يتفاعل مع شيء آخر ليس إسلامياً لإنتاج شيء ما -ناتج عن التوفيق- وهو شيء «غير الإسلام الخالص»؛ أي أقل من الإسلام (ي) الصحيح⁽³⁾. وعندما تتم إعادة تصور الإسلام بوصفه التزاماً تأويلياً مع ما يسبق النص، والسياق، فإننا نكون قادرين الآن على الانتقال من المنظور الضيق لـ«الزعة التوفيقية» إلى فهم أكثر رحابة. لقد رأينا على نحو متكرر أن فكرة وجود حقيقة سابقة على النص وتجاوزته قد مكّنت المسلمين باستمرار من العثور على معنى ما قبل نصي في شكل نصّ إضافي. وهنا، إن العناصر «البوذية الهندوسية» المتنوعة تظلّ في رأي مسلي جاوا متسقة مع حقيقة ما هو سابق على النص للوحي الشاملة/ الكلية. وعندما «يخلط» مسلمو جاوا بطرقهم المختلفة معتقداتهم، وتفاعلهم الطقوسي وتواصلهم مع الأسلاف والأرواح

(1) Timothy Daniels, *Islamic Spectrum in Java*, Farnham: Ashgate, 2009, 47–48, 50.

(2) Daniels, *Islamic Spectrum in Java*, 50.

(3) حول أوجه قصور مفهوم «الزعة التوفيقية»، الذي يقوم على فرضية أنّ أولئك المستوعبين قد خلطوا، على نحو غير مناسب، فئات ثقافية ودينية غريبة بعضها عن بعض، انظر: Tony K. Stewart and Carl W. Ernst, "Syncretism," in Margaret A. Mills, Peter J. Claus, and Sarah Diamond (editors), *South Asian Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2002, 586–588, at 586.

والآلهة مع المفاهيم والمصطلحات والممارسات البوذية الهندوسية والإسلامية بطرق معقدة للغاية، «فإنهم يفعلون جميعاً الشيء نفسه بطريقة مختلفة: وهو تحديداً صنع أشياء وأفعال ذات معنى (نسج عوالم من المعنى والفعل) وفق مفردات الإسلام، ومن ثمَّ صنع السياق الخاص بالإسلام في هذه العملية⁽¹⁾».

إن ما يصفه دانيالز على أنه «مزج» -أي خلط شيء بآخر- يكون، على هذا النحو، قد تمّت صياغته بشكل أكثر قيمة من حيث المعنى كفعل لجعل الأشياء متماسكة؛ أي جعل الأشياء ذات معنى معاً وفق الشروط نفسها. كما أنّ ما يكون لدينا ليس مزيجاً متماسكاً، وليس حلاً (بمعاني الكلمتين نفسها)، لكن وضعاً معلقاً تخلط فيه الأشياء معاً على نحو بدائيّ، ثمَّ يمكن بعدئذٍ الفصل بينهم بسهولة⁽²⁾. ويصنع المسلمون معنى للأشياء والأمور المصاحبة الجديدة لها في إطار الإسلام على نحو دقيق عندما يعيدون صياغة تلك الأشياء والأفعال بصورة متماسكة مع كونهم مسلمين (أي متسقين مع الإسلام). وبمجرد أن يصبح للشيء أو الفعل -سواء أكان هندوسياً أم بوذياً أم شرفياً- معنى وفق الإسلام، فإنّه يمتلك وحدة دلالية إسلامية داخل سياق الوحي. ويمكن أن يكون تماسكه مقبولاً من البعض ومختلفاً عليه من آخرين (ويتنازع الأهالي المحليون حول معاني هذه التصنيفات) لكن جميع المختلفين يقدمون مقولة تماسك المعنى للذات وفق الإسلام (والجميع يدعون كونهم مسلمين «حقيقيين» أو مسلمين «صالحين»).

ربما كان من الجيد التوجّه هنا إلى سؤال لا يمكن الهروب منه الآن، أو في هذا العصر: هل يمكن للمرء التحدث على نحو ذي معنى عن «عنف إسلامي»؟ طالما أن الفاعل المسلم في صنع فعل العنف يرى أنّ ثمة معنى بالنسبة إليه وفق الإسلام -وفق العناصر الثلاثة للوحي- فإن الحديث عن فعل العنف على أنه عنف إسلامي يكون مناسباً وذا دلالة. إن قضية التخصيص هنا لا تعني أن الإسلام هو السبب في

(1) من أجل معلومات أكثر حول استمرار هذه العملية عند الطرف الآخر من العالم الإسلامي، انظر:

Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*.

(2) اكتشفت فقط بعد كتابة هذه الفقرة أن ستيوارت وإرنست يستخدمان مجاز «التشويق والحل» نفسه لتحليل «التلفيق»، ما يجب معه قول شيء ما عن الأعمال المجازية لدى العلماء! انظر:

Stewart and Ernst, "Syncretism," 587.

هذا العنف؛ بل إن هذا العنف قد أصبح له معنى من خلال الفاعل داخل الإطار الإسلامي، تماماً كما في حالة العنف الهائل الذي يقوم به جنود يعيشون في ظلّ الدول الديمقراطية، ويصبح له معنى لهم ومن قبلهم وفق مبادئ الدولة الوطنية، وربما، من هنا، يمكنهم تسميته على نحو له معنى بـ«العنف الديمقراطي» أو «العنف الوطني» (أو يمكن تسميته على نحو محدد نسبة إلى دولة وطنية معينة مثل «العنف الأمريكي» أو «العنف الإسرائيلي»⁽¹⁾).

وفي حالة العنف، كما في الحالات الأخرى، يمكن أن يختلف المرء المسلم مع مسلم آخر حول ما إذا كان نمط صنع المعنى شرعياً أم لا؛ أي يمكن التساؤل حول ما إذا كان ذلك يتسق مع مصدره أم لا. ويمكن، اعتماداً على مبادئ عدم التماسك هذه، وصف عامل مسلم بأنه غير مسلم (إن التكفير في مجمله هو نزاع حول الترابط المنطقي) لكن ليست هذه هي القضية. إن القضية هنا -كما في كل الأماكن الأخرى- ما إذا كان الفاعل يجعل الفعل ذا معنى له في إطار الإسلام أم لا.

لقد ورد في بداية هذا الفصل أن إعادة تصور الإسلام بوصفه التزاماً وأولياً مع العناصر الثلاثة للوحي يجب أن يساعدنا على تحقيق التراكم التحليلي للبحث عن المعايير الإسلامية ووضعها في مواقعها، وليس التعامل معها على أنها حالات فردية معزولة عن سياقها، ولكن، بوصفها مبادئ إسلامية تكونت، في الواقع، على نحو مختلف، وتمت صياغتها في محيط اجتماعي وخطابي متوالٍ في حيوات المسلمين. وبالفعل، فيما سبق، واجهنا مجموعة كبيرة ومتنوعة من المبادئ والمعايير. لقد كان هذا هو الحال دائماً بصورة جلية، وهو ما يدفعنا إلى القول بأنه يجب علينا أن نتخلى، مرةً واحدة وللأبد، عن التقليد الشرعي الفقهي الذي يصر على أن: «احترام التعددية المعيارية (الاختلاف) ليس ممكناً إلا لأن علماء الفقه يؤمنون بالاختلاف الوجودي (الأنطولوجي) بين المعرفة كما أظهرها الله في النصوص القرآنية، أو سنّة الرسول، أو إجماع الأمة من جهة، والمعرفة التي يتحصل عليها الناس عبر عقولهم»⁽²⁾. ويمكن

(1) بالفعل، في حالة العنف الذي تقوم به دول ديمقراطية، تكون العلاقة القائمة أو الصلاحية بين البنية الموجهة ذات المعنى (الدولة القومية) والعنف شيئاً أكثر مباشرة للغاية.

(2) Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 65–66.

أن تكون تلك هي حالة التعددية الفقهية التي «لا تكون ممكنة إلا لأن علماء الفقه يقتنعون بوجود اختلاف وجودي» (وهو اختلاف يميز بين الشريعة كشرعية إلهية والفقه على أنه منتج بشري يحتمل الفهم الخاطئ للشريعة)، كما أنّ التعددية القيمية في الإسلام أكثر تنوعاً وتعقيداً -سواء من الناحية الوجودية أم في المجتمع- أكثر من الارتباط بعمل علماء الفقه. وكما رأينا، إنّ مصادر التعددية القيمية في الإسلام الإنساني والتاريخي، في المقام الأول، تتجاوز بشدة ما وراء وما فوق التشريع؛ وهي تقع في المنطق المرتبط بصورة قوية بموضع الوحي وعناصره الثلاثة. إن التفاعل التأويلي تجاه العناصر الثلاثة للوحي يولد حقائق قيمية متنوعة ومتعارضة من خلال مجموعة أكثر اتساعاً بكثير من المسارات والناقلات والمعرفيات الخاصة بعلماء الفقه.

في الواقع، قد تكون معايير التعددية التشريعية⁽¹⁾، على الرغم من أنها لا تقل أهمية في ذاتها، أضيق وأقل من حيث تعدديتها لتلك الموجودة في أيّ من خطابات المسلمين، وذلك لسبب بسيط يتمثل في أنّ الحقيقة الشرعية تكون عامة، وإلزامية، وقدر الإمكان لا لبس فيها، كما قال جورج مقدسي عن خيارات الفقه في أيّ وضع معين «يكون هناك إما القبول وإما الرفض؛ ولا يدع النظام متسعاً أمام الامتناع

ولكي نكون أكثر إنصافاً لجوهانسن، فإنه يقدم أطروحته في سياق مقال حول الفقه الإسلامي بوصفه قانوناً مقدساً "The Muslim Fiqh as a Sacred Law"؛ ومع هذا، كطبيعة علماء الفقه الإسلامي، «القياس الإسلامي» خاص بالشريعة وحدها، ويحفظ بفكرة أنه قد يكون هناك مصدر «للتعددية المعيارية» غير «القانون الشرعي» (انظر الاقتباس المؤيد لهذه المقولة (Asad, *Formations of the Secular*, 244). إن الأمر المعياري في الأدبيات هو المقولات القياسية مثل: الاختلاف الذي يطبق أساساً في نطاق الفقه. إن عقيدة الإسلام وتعاليمه الأخلاقية ليست مفتوحة أمام الاختلاف. مع وضع عدم التسامح مع أيّ اختلاف على معيارية الاعتقاد في أسس الإيمان، وأعمده الخمسة، في الاعتبار. على سبيل المثال:

Muhammad Hashim Kamali, "The Scope of Diversity and *Ikhtilāf* (Juristic Disagreement) in the *Sharī'ah*," *Islamic Studies* 37 (1998) 315–337, at 316.

(1) تتحقق التعددية التشريعية في الواقع، وخاصة من القرن الثالث عشر فصاعداً، من حقيقة أنّ المذاهب السنيّة الأربعة قد قبلت، كأمر واقع، بصحة وجهة نظر كل مذهب ومنهجياته وأرائه وأحكامه حتى عندما تختلف هذه المنهجيات والأراء والقواعد وتتعارض كلية. وعُدّت هذه الأراء المختلفة بمنزلة المخرجات الأمانة والمخلصة والمعترف بها لشرح شريعة الله. هناك دراسة مهمة:

Jean-Paul Charnay, "Pluralisme normative et ambiguïté dans le fiqh," *Studia Islamica* 19 (1963) 65–82.

عن الفعل»⁽¹⁾. وبكل وضوح إنّ الحالة لا تكون هكذا فيما يتعلق بالخطابات الاستكشافية الخاصة (العامة) // (العامة) الخاصة، التي ظلت قائمة في حالة من الغموض والتناقض -تعليق الحكم- والاحتفاء بمجموعة كبيرة ومتنوعة من المعايير والتناقضات التي لا يمكن للقانون التشريعي، بوصفه أمراً عملياً، الحفاظ عليها.

وكما رأينا في الفصل الأول، كانت الخطابات الفلسفية والصوفية ذائعة الصيت، وكشفت عن أنّ الحقيقة تتجاوز الأمور الفقهية ومدجة داخل منطق المعرفة والوحي الإلهي. وبكل بساطة إن النطاقات المختلفة للوحي تنتج من مصادرها المختلفة، ومن خلال وسائلها المختلفة، ما يعرف بحقائقها المختلفة عن حقائق الشريعة: وهكذا، إن هناك مجالات ذات معنى للوجود الإسلامي إلى جانب مجالات القانون الشرعي، سواء في الفكر أم في الممارسة. والمسألة هنا تتمثل في أن هذا المجال المعرفي والحقيقي والفكري والفعلية يُنظر إليه على أنه يخالف في الوقت نفسه القانون الشرعي، لكنه يقع داخل حدود الإسلام؛ وهو ما يبرر، كحقيقة اجتماعية وتاريخية، لماذا تؤكد التعددية المعيارية في مجتمعات المسلمين نفسها جيداً فيما يتجاوز معايير القانون والتعددية القانونية، وغالباً دون النظر إلى ادعاء سلطة الخطاب القانوني الإسلامي معياراً للصحة⁽²⁾. ويتصف هذا الموقف عادةً بأنه «تناقض للقوانين». وأفكر هنا بمصطلحي «شبه قانوني» و«فوق قانوني»، وذلك من أجل تأكيد أن هذا النموذج لا يفرض نفسه على وجه الضرورة كثيراً ضد القانون، كما أنه يقع بجوار ووراء وفوق القانون.

إن السؤال الذي يطرح هنا يتمثل فيما إذا كانت عملية تطوير تقليد تحليلي لإعادة تصور الإسلام كالتزام تأويلي، للبحث عن معايير إسلامية في نطاق اجتماعي غير نظامي، والاعتراف بوجود القيم شبه القانونية وفوق القانونية في مجتمعات المسلمين، يمكن أن تساعدنا -هذه العملية- في صياغة القانون الإسلامي نفسه في وجهة نظر أكثر اتساعاً للحقيقة والمعنى والقيمة الاجتماعية والتداولية. أو، لنصغ ذلك بطريقة مغايرة، كيف يمكن لمراكمة التقليد التحليلي للبحث عن معايير

(1) George Makdisi, "Freedom in Islamic Jurisprudence: *Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom*," in George Makdisi, Dominique Sourdel, and Janine Sourdel-Thomine (editors), *The Concept of Freedom in the Middle Ages: Islam, Byzantium and the West*, Paris: Société d'Édition, 1985, 79–88, at 83.

(2) يمكن أن نذكر أنفسنا بالقاضي ابن عقيل الذي اقتبسنا عنه في الفصل الأول: "The Sufis turned the Law into a name!" Ibn al-Jawzī, *Talbis Iblis*, 325.

إسلامية في مجال تأويلي واجتماعي وتداولي، والاعتراف بوجود القيم شبه القانونية وفوق القانونية في مجتمعات المسلمين، أن تساعدنا في إعادة بناء تصورنا للقانون التشريعي وفق شروط تتجاوز قواعد القانون نفسه؟⁽¹⁾

لا يزال الاتجاه السائد ممثلاً لوجهة النظر التي ترى القانون الإسلامي بوصفه مجرد بناء قائم على خطاب الفقهاء باستخدام منهجية نصوصية سائدة لأصول الفقه، والتي تتطور من تأويلات النصوص المقدسة: بعبارة أخرى إن ما يجعل القانون الإسلامي «إسلامياً» مفهوم على نحو مباشر على أنه فهم الفقهاء الذي يشتق القانون في النهاية من نص الوحي. ولكن، كما رأينا - على سبيل المثال في فتوى أبي السعود حول المتصوفة الذين يغوصون في بحر لا حدود له من الحقيقة الربانية- إن الفقهاء، الذين عاشوا وفكروا وعملوا وكتبوا في مجتمعات المسلمين، قد شهدوا تيارات مختلفة من معتنقي خطابات للمعنى متنوعة شهدت تفاوتاً في الصعود والهبوط داخل المحيط الاجتماعي. إن المجتمعات، التي كان يعمل فيها الخطاب الفقهي، كانت بالمثل مجتمعات تسود فيها أفكار تتجاوز القانون مستمدة من فلسفة ابن سينا والسهورودي، والصوفية الأكبرية (نسبة إلى محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر)؛ كما أنها كانت مجتمعات مسكونة بوجود مادي ورئيس لثلة من المتصوفين الذين أطلق عليهم أحمد كارا مصطفى «أصدقاء الله الجامحين»⁽²⁾، أولئك الذين يكشف سلوكهم العام، الذي تمّ إضفاء الشرعية عليه من خلال الواقع الوجودي المتمثل في تعاملهم المعيش مع الحقيقة الغيبية (حقيقة سابقة على النص)، عن عدم التزامهم الكامل للمعايير القانونية السائدة (ويُعرف هؤلاء المتصوفة في شبه القارة الهندية جماهيرياً بـ«اللاشرعيين»)⁽³⁾. إن مجتمعات الفقه كانت أيضاً مجتمعات

(1) أتفق تمام الاتفاق مع مقولة عزيز العظمة هذه: «لا يمكننا، من خلال القانون الفقهي، فهم التجربة التاريخية الإسلامية، لكن الأمر يمكن أن يتم بالعكس؛ أي أنه من خلال الدراسة التاريخية الدقيقة والموضوعية لهذه التجارب، يمكننا أن نكون قادرين على تفسير القانون الفقهي وفهم الطريقة التي تأثر بها، أو فشلت في التأثير، أو تفاعل مع ممارسات وتصورات التعددية. إن العالم لا يمكن فهمه وهو واقف على رأسه»:

al-Azmeh, "Pluralism in Muslim Societies," 14.

(2) Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

(3) لدراسة تاريخية في السياق الهندي، انظر:

Simon Digby, "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the

تعدُّ الممارسات شبه القانونية للحب، ورسم المنمنمات وشرب الخمر والموسيقا، مقبولةً، وكان يتم ممارستها والاحتفاء بها في أغلب الأدبيات الشائعة في ذلك الوقت. إن السؤال، الذي نادراً ما يتمّ طرحه، يمكن صياغته على النحو الآتي: كيف يفيدنا هذا الإطار المكون من المعايير الإسلامية في فهم طرق نظر المسلمين للقانون الشرعي، ودستوره، وقيمه، وتوظيفهم المثالي له؟ هل تم وضع تصور مفاهيمي للقانون في مجتمعات المسلمين بشكل واضح وتكوّنه من خلال اعتبارات القيمة، التي لم يتم تشكيلها من الفقه، وزرعها في المسار المنهجي لأصول الفقه؟ وما هي التأثيرات على فهمنا إن كنا سنقوم بصياغة مفاهيمية للقانون الإسلامي ليس فحسب في خطابات فقهية صارمة من قبل الفقهاء، لكن في ظل التفاعل التأويلي الأوسع مع الوحي في عناصره الثلاثة في المجال الاجتماعي والتداولي للحقيقة في مجتمعات المسلمين؟

أقترح هنا، بدايةً، أن النظر إلى القانون الإسلامي بهذه الطريقة—أي وضع القانون الإسلامي في السياق، ومن هنا في وجهة النظر التاريخية والاجتماعية والثقافية والتخيلية والمعيارية- يمكن أن يساعدنا في تجاوز مأزق مفهومي بخصوص مشكلة كبيرة للغاية وأصولية تاريخية في دراسة الفقه الإسلامي الذي وصل إلينا على وجه الدقة نتيجة للإصرار على تحديد الفقه الإسلامي برمته وفقاً للقانون الذي حدّده الفقهاء. وهذا سؤال متعلق بكيف نتصوّر (وليس مجرد أن نصف) العلاقة بين الشريعة أو الفقه من جهة⁽¹⁾—وهو ما يطلق عليه بشكل عام القانون الرباني، أو القانون الديني، قانون الفقهاء، وهو القانون الذي فسره علماء الفقه المسلمون، أو الفقهاء، من المصادر النصوبية للقرآن والحديث، في المقام الأول، من خلال

Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries," in Yohanan Friedmann (editor), *Islam in Asia*, Jerusalem: Magnes Press, 1984, 108–1:60

ولدراسة معاصرة انظر الفصول:

"The Qalandar Confronts the Proper Muslim" and "The Qalandar as Trope" in Katherine P. Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Durham: Durham University Press, 1997, at 201–292.

ولمفهوم الظاهرة التاريخية لعلوم التصوّف انظر العمل الكلاسيكي غير المترجم للأسف: Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîliler*, Istanbul: Devlet Matbaası, 1931.

(1) لا يجانبنا الصواب عندما نقول إنّ الشريعة هي قانون الله في المطلق أو الشعور المثالي بالقانون كقانون رباني، وكما تم تبليغه من قبل الله؛ حيث إن الفقه (أو حرفياً الفهم) هو الفهم والتطابق الإنساني مع قانون الله.

استدلالات قياسية وجدلية ومناهج أخرى- ومن جهة أخرى السياسة أو القانون؛ أي «قانون الحكم»، أو «قانون الحاكم»؛ أي القانون الذي يضعه الحكام بسلطتهم الخاصة، ويطلق عليه بشكل شائع من قبل المؤرخين «قانون الدولة العلماني المتميز عن الشريعة»⁽¹⁾.

اعترف المؤرخون، في وقت حديث نسبياً، أنّ هناك قدراً كبيراً من الفقه تم إنتاجه تاريخياً وتطبيقه في مجتمعات المسلمين- وخاصة في (لكن ليس حصراً على) المجالات الرئيسية للقانون الإداري (ولاسيما القوانين التي تدير النظام القانوني نفسه)، وقانون الأراضي، والقانون الجنائي- كان في الواقع بمنزلة «قانون الحاكم» وهو السياسة أو القانون، وليس قانون الفقهاء أو الفقه أو الشريعة. وقد جاء القدر الأكبر من القانون الذي أنتج وطبق تاريخياً في مجتمعات المسلمين من قبل السلاطين في قصورهم، وليس من قبل الفقهاء في مدارسهم. إنّ السياسة أو القانون، اللذين تمّ توجيههما كشأن عملي، تاريخياً، لم يكونا يصنعان من قبل الفقهاء باستخدام منهجية أصول الفقه التي تطورت عبر تأويلات النصوص المقدسة. وبدلاً من ذلك، اتجهت المصادر الأولية لقانون الحاكم إلى أن تشكل عقلية (فردية أو جماعية)، وتتحوّل إلى تقليد أخلاقي وتجربة جماعية أو عرف، ويمكن فهم العنصرين الأخيرين، على نحو فعال، بوصفهما تجسيدات للعقل الجمعي⁽²⁾. وهكذا، في معالجة مهمة

(1) في صياغة تُعدّ ممثلة تماماً في هذا المجال، إنّ مؤرخ القانون العثماني ريتشارد ريب، في مقال كلاسيكي له، يعرف القانون العثماني في أوسع مفهوم له على اعتبار أنه البنية المكتوبة لقانون الدولة العثمانية بوصفه أمراً مميزاً عن الشريعة:

Richard C. Repp, "Qānūn and Sharī'a in the Ottoman Context," in Aziz al-Azmeh (editor), *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London: Routledge, 1988, 124–145, at 124.

(2) هناك معالجة واضحة وموجزة لمكانة العرف في النظرية القانونية الفقهية مقدمة في:

Gideon Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2003, 68–79.

وقد عدّت هذه الدراسة قول الرسول «ما يراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» مبرراً شرعياً لاعتبار العرف أحد مصادر القانون. ويُفهم العرف على أنّه شكل من الإجماع، ومن ثم يشمل الحديث النبوي: «لا تجتمع أمي على باطل». وتحتوي الدراسة بأكملها على أمثلة تفصيلية للعمل القانوني للعرف.

للعلاقة بين الحاكم والقانون، جمع المؤرخ العثماني المنتعمي إلى القرن الخامس عشر تورسون بيك الفئات الثلاث لقانون الحاكم والعقل والعرف في فئة واحدة عندما تحدث عن قانون لم يتم كشفه عن طريق الرسول بوصفه «نتاج العقل الخالص لترتيب العالم المرئي... السياسة السلطانية (العرف السلطاني) والسياسة الإمبراطورية التي تسمى في استخدامنا «عرفاً»⁽¹⁾. إن مصطلحي عرف سلطاني وعرف باديشاهي (إمبراطوري) هما تعبيران معياريان يشيران إلى قانون الحاكم⁽²⁾. بينما يأسا (yasag) هو القانون الوثني الذي أسسه جنكيز خان. ويمكن أن نعود إلى الوراء قليلاً إلى إشارة تورسون بيك للتقليد الوثني إلى جانب السياسة السلطانية نموذجاً لقانون الحاكم الذي وضع «وفق عقلانية خالصة لترتيب العالم المشاهد»، لكننا لن نقوم بذلك. وبشكل منتظم إن قانون الحاكم كان مرهوناً بسيادة التقليد غير الإسلامي: وبالفعل إن اليأسا الكبير اعتُبر من قبل الحكام المسلمين ذوي الأصول التركية مثلاً لقانون الحاكم. كما أنّ الطريقة، التي أدمجت بها التقاليد الإسلامية، وتمّ تفعيلها باعتبارها قانون الحاكم، صورت على نحو جديد بمثال قانون نامة (Qānūn-nāme) الذي أصدره السلطان العثماني بايزيد الثاني في نهاية القرن الخامس عشر، الذي قنن قواعد وتنظيمات التعديدين في البلقان؛ حيث كانت تأتي الفضة إلى دور سكة العملة في الإمبراطورية العثمانية. وكما يشير المؤرخ القانوني العثماني سترينا بوزوف، إن أحد هذه التعديلات السلطانية القانونية تمثل في تبني السلطان لقوانين العمل المهنية لأصحاب المناجم من الساكسون، بينما كان التعديل الآخر «هو تبني قانون الملك الصربي ستيفان دوسان، الذي تبني بدوره قوانين أصحاب المناجم الساكسون كما هو الحال مع السلاطين العثمانيين»⁽³⁾. إن الاحتضان المتواصل، الذي تمّ من قبل حكام المسلمين المتأخرين للعادات المحلية وتكييفهم معها، ساعد على تحول تلك العادات إلى قانون مؤسساتي في ظلّ الدول التي حكموها باعتبارهم «ظلّ الله على الأرض»، ويتوازي هذا بشكل مباشر مع الظاهرة التي تمت في الفترة المبكرة

(1) Tūrsūn Beg, *Tārīh-i Ebū-l- Feth* (edited by Mehmed 'Arif), Istanbul: Aḥmed İhsān, 1912, 12.

(2) Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 1973, 169.

(3) Snjezana Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers: Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture," PhD dissertation, University of Chicago, 2005, 120.

للإسلام بالتبني الكامل من قبل الخلفاء المسلمين العرب لتشكيلة واسعة من القانون الإمبراطوي البيزنطي والساساني القائم والعادات المحلية كقانون في ظلّ الخلافة، وهو القانون الذي تم «تطبيع» قانوناً إسلامياً. وكما يقول المؤرخ البارز عبد العزيز الدوري بشكل مباشر تماماً في دراسته الكلاسيكية عن النظم الإسلامية المبكرة بخصوص الأساس التشريعي للخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب (حكم 632-642)، الذي عُدَّ تشريعه أحد مصادر التشريع في علم أصول الفقه. «استفاد عمر من الأنظمة الساسانية والبيزنطية في إقرار الضرائب، وأبقاها مع بعض التعديلات الضرورية»⁽¹⁾. وهكذا، وبشكل متواصل طوال القرون التالية، كان الحكام المسلمون اللاحقون يقومون بمحاكاة أسلافهم من الخلفاء الراشدين على نحو تام. ومن هنا أصبح قانون الحاكم، في المقام الأول، عقلياً وعرفياً، وينتقل إلى حيز التنفيذ من أجل تلبية حاجات الوضع المحلي.

والآن، في إعادة التصور السائدة للمجال الحديث في دراسة القانون الإسلامي، أو لكون القانون إسلامياً (وليس «قانون الدولة العلماني») فإنه يجب أن يصنع من قبل الفقهاء باستخدام منهجية أصول الفقه، التي تتطور من تأويلات نصوص الوحي. ونظراً لأن قانون الحاكم/السياسات/القانون تم صنعه من العقل والعادة، وليس من تأويلات النصوص المقدسة، فإن قانون الحاكم نظر إليه، في التصورات السائدة في العلم الحديث، على أنه «تدخل في مجال القانون الإسلامي الخالص والمثالي»؛ أي أنه في أفضل الأحوال ضرورة غير مرحب بها، وفي أسوأها تطفلاً على «الشكل النموذجي للقانون الإسلامي» الذي يُعدّ «مستقلاً عن الدولة»⁽²⁾.

وهكذا يكون السؤال ما إذا كان قانون الحاكم/السياسات/القانون لا يصنعه إلا الفقهاء باستخدام منهجية أصول الفقه، التي تتطور من تأويلات النصوص المقدسة، فما هو الآن السبب الذي يجعل قانون الحاكم إسلامياً؟ إذا كان المسلمون

(1) الدوري، عبد العزيز، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة، وزارة المعارف العراقية، بغداد، 1950. انظر أيضاً:

Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law: Harun-Al- Rashid's Codification Project*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

(إنّ بيانات جوكيك التاريخية مهمة حتى وإن لم يقبل المرء تماماً تفسيره)

(2) Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: *Siyāsah* and *Shar'ah* under the Mamluks," *Mamluk Studies Review* 16 (2012) 71–102, at 71–74.

ينظرون إلى قانون الحاكم على أنه شيء آخر غير الإسلامي، فهل لا يمكن اعتباره فعلياً بوصفه الإطار القانوني للنظام الذي يحكم حياتهم (وربما مجموعة كبيرة من القوانين المحددة التي يعيشون في ظلها) على اتفاق مع الحقيقة والقيم الربانية؟ وعندما نصنف قانون الحاكم باعتباره «قانوناً علمانياً للدولة» -أي أنه شيء آخر غير القانون الإسلامي- هل نعكس على وجه الدقة كيف يتصور المسلمون قانون الحاكم؟ أو هل يتصور المسلمون قانون الحاكم بوصفه جزءاً من القانون الإسلامي ومكماً له؟ وإن كان ذلك صحيحاً فكيف يكون؟

في السنوات القليلة الماضية تبنى العديد من الأدبيات بشكل متزايد الاعتراف، على اعتبار أنه أمر عملي، بأن قانون الحاكم وقانون الفقهاء قد تم النظر إليهما (بطريقة ما) من قبل المسلمين بوصفه كياناً نظامياً يعمل بشكل منتظم. وهكذا، إن مؤرخة القانون كريستين ستلت أكدت، فيما يتعلق بمصر وسورية المملوكيتين، أنّ عمل منصب المحتسب، المنظم للتعاملات والسلوك في الأسواق والأماكن العامة الأخرى (ومن ثم المسؤول القانوني المفرد الذي يتعامل معه أغلب أفراد المجتمع في الغالب)، كان متأثراً بما أطلقت عليه «إطار فقه السياسة»⁽¹⁾. وثمة مؤرخ قانوني آخر لعصر المماليك وهو يوسف رابابورت أكد أنه في الحالة القانونية المملوكية: «الحكام تدخلوا بقوة في التشريع والتقنين وتطبيق الشريعة». ويؤكد رابابورت أنّه بخصوص الدولة المملوكية «كانت سياسة الدولة عنصراً مكماً وشرعياً من الشريعة»⁽²⁾. ويمضي في القول إنّ ثمة حقيقة معترفاً بها على نطاق كبير هي أن «الإمبراطورية العثمانية، وهي الدولة الإسلامية التي لدينا عنها وفرة كبيرة من السجلات القانونية، أتاحت التأزر بين قانون الحاكم والقانون الإسلامي. وقد أضاف القانون العثماني إلى القانون الديني في أمور متعلقة بالنظام العام، والضرائب، والمضاربة، وملكية الأراضي. وفي الوقت نفسه قُبل القانون بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القانونية التي تتطلبها الشريعة؛ على اعتبار أن كلاً منهما يكمل الآخر»⁽³⁾. وقد أكد جي بورك أنّ الدولة العثمانية تدخلت

(1) Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*, New York: Oxford University Press, 2011, 208.

(2) Rapoport, "Royal Justice and Religious Law," 102.

(3) Rapoport, "Royal Justice and Religious Law," 74.

حول حالة النظم القانونية العثمانية انظر الأعمال القيمة للغاية لحايم جيرير في عمله السابق النقل منه: *Islamic Law and Culture*.

بشكل قوي في التصور الفقهي للمذهب الحنفي من أجل المشاركة في جعله المذهب الرسمي للدولة: «وقد ادعى السلطان سلطة تنظيم المحتوى القانوني الذي يجب على أعضاء المؤسسة الإمبراطورية تطبيقه... وهي نسخة محددة من المذهب الحنفي»⁽¹⁾. وكما يلخص ذلك كنوت فيك: «إنّ السلطان العثماني «وحدّ» القانون في قانون يشتمل على الشريعة»⁽²⁾. إن كل ذلك يقود إلى القول إنه بطرق مختلفة وفي أماكن مختلفة وأوقات مختلفة، قام الحكام المسلمون بوضع القوانين، انطلاقاً من سلطتهم الخاصة، بالاعتماد أساساً على العقل والتقليد دون أن يعدّوا أنفسهم خارج حدود شريعة الله أو انتهاكاً لإرادة الله، بل على النقيض من ذلك: وفقاً لتصور هؤلاء الحكام المسلمون إنهم يقومون بوضع قوانين وفقاً لشريعة الله. ويبدو أن السياسة والقانون، مع أخذ مشاركة الفقهاء في تفعيل النظام القانوني والاتفاق عليه بشكل كبير في الاعتبار⁽³⁾، كانت، في السياق العثماني جيد التوثيق، مطبقة أيضاً على القضاة الفقهاء الذين كانوا يقومون بالتدريب في مدارس القضاة⁽⁴⁾.

وتقدم لنا الدولة العثمانية المثال التاريخي الأكثر تعبيراً. وقد أدارت الدولة العثمانية العدالة في الولايات شاسعة المساحة، التي تقع تحت نفوذها من خلال علاقة تشاركية (الاعتماد المشترك) بين ما يطلق عليه العثمانيون سرايات («قانون رباني» كما يحدده الفقهاء) وما يطلقون عليه («قانوناً سلطانياً»). كما استثمرت الدولة العثمانية مبالغ كبيرة من ثروة الدولة في تعليم الفقهاء وفي صرف مرتباتهم باعتبارهم مسؤولين في الدولة؛ أي في فرعها القضائي، في شبكات ممتدة من المحاكم والقضاة، وهكذا أنتج هؤلاء الفقهاء، سواء بوصفهم علماء أم قضاة، قدراً كبيراً

(1) Guy Burak, "The Abū Ḥanīfah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th-17th Centuries)," PhD dissertation, New York University, 2012, 21–22.

(2) Knut S. Vikør, *Between God and Sultan: A History of Islamic Law*, New York: Oxford University Press, 2005, 212.

(3) بطبيعة الحال، هناك فقهاء لا يتفق معهم.

(4) في أزمنة وأماكن أخرى طبق قانون الحاكم بشكل عام في سياسة مستقلة – أو محاكم المظالم التي كان القضاة المعينون بها مسؤولين إداريين- عسكريين تابعين للدولة، أو في محاكم يجلس فيها المسؤولون الإداريون والعسكريون والقضاة الخيرة بالفقهاء بعضهم إلى جانب بعض (وكان السلطان نفسه يقيم أحياناً ما يشبه محكمة الاستئناف العليا سواء من أجل الحكم أم السجن).

من النصوص القانونية في شكل كتب عن النظرية الفقهية/ القانونية، والقانون الوضعي، والرسائل، والفتاوى. وفي الوقت نفسه وضع السلاطين العثمانيون قدراً كبيراً من القوانين عبر القوانين السلطانية. ولم يكن هذا الوضع هو السائد فحسب؛ حيث تم تعطيل النص بطريقة مباشرة. كما اتخذ التدخل القانوني السلطاني، في بعض الأحيان، شكل أن يختار الحاكم بين تفسيرين مختلفين للفقه، ويعتمد أحدهما دون الآخر، ومن ثمّ أن يقوم بدور القاضي بنفسه، ويضع سياسة قانونية للقضاة كي يتبعوها في المحاكم (تماماً كما فعل السلطان العثماني سليمان عند الحكم على أحد الأشخاص المدانين بالكفر، حين رجح الرأي الذي قاله بعض فقهاء الحنفية الجدد من استتابة الكافر في مقابل رأي فقهاء الحنفية الأقدم بعدم استتابته)، وفي أحوال أخرى أخذ تدخلهم شكل مبادرات مباشرة من قبل الحاكم لترخيص قانون (مثلما الحال عندما حدد سليمان، بتأييد من شيخ الإسلام في عهده القاضي الأكبر أبي السعود، النسبة القانونية للفائدة بـ 11.5%)⁽¹⁾.

ويقدم ما سبق فهماً للمدى الذي بلغه قانون الحاكم في تاريخ مجتمعات المسلمين. ومن المؤكّد أنّ هذا التوجه لم يكن مجهوداً فردياً أو نتاج مجهود شخصي متمثلاً في حاكم، كما لم يكن عمل قاضي أو مجموعة من القضاة، لكنه كان بمبادرة سلطانية. وكان ذلك متمثلاً في القرار الصادر عام (1265) من قبل السلطان المملوكي بيبرس -الذي ثبت ملكه بفضل إنجازه الكبير المتمثل في إنقاذه ما تبقى من العالم الإسلامي بهزيمة جميع جيوش المغول الكاسحة في معركة عين جالوت؛ حيث أصبح بذلك شخصية قيادية غير مسبوقه تتمتع بنفوذ وشرعية لا محدودة- بتعيين رئيس للقضاة من جميع المذاهب السنية الأربعة. وكان الإصلاح المذهبي للسلطان بيبرس قد أدى بسرعة، وبالتقاطع مع التغييرات الأخرى في المواقف، إلى تكوين ثقافة قانونية معيارية؛ حيث وافق القضاة الأربعة للمذاهب الفقهية السنية -كأمر قانوني- على صحّة وجهة نظر كلّ مذهب وأحكامه الفقهية حتى عندما كانت هذه الأحكام محلّ خلاف واضح. إنّ التقاليد المتعددة لقانون القضاة تدين في تأسيسها التاريخي إلى تدخل القانون السلطاني⁽²⁾.

(1) أخذت هذين المثالين من:

Gerber, *Islamic Law and Culture*, 62–63.

(2) حول الأسباب والآثار القانونية لإجراء بيبرس، انظر:

Rapoport, "Legal Diversity in the Age of *Taqīd*."

كان التدخل القانوني من جانب الدولة في بنية التشريع وتطبيق السياسة والقانون، يُنظر إليه تاريخياً من قبل المسلمين بوصفه جزءاً مكماً لعمل القانون الإسلامي⁽¹⁾. لكن بينما تقدم هذه النتائج وصفاً للواقعية التاريخية، فإنه ليس واضحاً كتصوّر كيف يكون الأمر هكذا: أي على أي أساس تصور المسلمون «إطار الفقه السياسي» على أنه تعبير شرعي عن قانون الله، أو القانون الإسلامي على أنه يشتمل على «السياسة بوصفها جزءاً من الشريعة» أو القانون الإسلامي، حيث يتولى السلطان سلطة «تنظيم المحتوى القانوني» للمذهب الفقهي؟ في غياب مثل هذه القواعد التصورية، يظهر قبول المسلمين لقانون الحاكم حجةً برأغمائيةً بحته دون الاستناد إلى قاعدة معيارية تتعلق بتعاليم الإسلام.

لن نجد إجابة جاهزة عن المسائل القانونية الأصولية في النصوص التي نلجأ إليها دائماً معياراً في مسألة القانون الإسلامي. لكن إن كنا مستعدين للبحث عن القيم الإسلامية في أماكن أخرى – أي في المجال الفكري والخطابي والاجتماعي – فإننا سنجد الإجابة عن مثل هذا السؤال الأصولي بصورة وافية في موضوع غير قانوني: وتحديداً الخطاب الأخلاقي المتأثر أساساً بالفكر الفلسفي. وتحت مظلة التصور الأخلاقي التي مال المسلمون تاريخياً إلى مناقشة النظرية السياسية في ضوءها؛ أي موضوع كيف يدبر المسلمون شؤونهم الجماعية في ظل نظام سياسي ما. إن العمل المهم في هذا الموضوع بالنسبة إلى مجتمعات من البلقان إلى البنغال كان الكتاب المذكور سابقاً لنصير الدين الطوسي بعنوان (الأخلاق النصيرية) الذي كان، على مدى نصف الألفية بعد وفاة مؤلفه، وكما سنرى لاحقاً، يتم الرجوع إليه والاقتراب منه ومقارنته بشكل منتظم في المناقشات التي تتناول علاقة الحاكم بصياغة القانون.

ونظراً لأن معالجة الطوسي لهذا الموضوع كانت مستقاة، كما قال هو نفسه، بشكل كبير من الكتابات المتعلقة بالنظرية السياسية «للفيلسوف الثاني»، وهو الفارابي (على اعتبار أن الفيلسوف الأول هو أرسطو)⁽²⁾، فإننا يجب علينا أن نبدأ

(1) من المؤكد أنّ علينا أن نتخلّى عن التقاليد الاستشراقية العتيقة التي تلخصها عبارة برنارد لويس: «إن الإسلام لم يسمح بقوة تشريعية؛ لأن القانون لا يمكن أن يستمد إلا من الله عبر الوحي، لكن القانون العرفي والتشريع المدني وإرادة الحاكم، ظلت بشكل غير رسمي، وباعتراف محدود من قبل القضاة». انظر:

Bernard Lewis, *The Arabs in History*, New York: Harper and Row, 1960, 134.

(2) Ṭūsī, *Akhḫlāq-i-Nāsiri*, 248; Wickens, *The Nasirean Ethics*, 186.

دائماً بكتابة الفارابي، في بغداد في القرن العاشر، للكتاب الذي لم يحظَ فعلاً بتقدير كافٍ كعملٍ تأسيسي للنظرية السياسية في تاريخ مجتمعات المسلمين، وهو كتاب (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)، التي تحققت في رأي الفارابي للمرة الأولى في عهد «نبي» جمع بين كونه حكيماً وفيلسوفاً وإماماً تواصل معه الله عز وجل عن طريق الوحي بتوسط من العقل الفعال»⁽¹⁾. ولا يأتي مثل هؤلاء الرجال لكلّ جيل (كما توقف إرسال الرسل تماماً)؛ لكن «الشرائع والعادات التي شرعها النبي سيتم تبنيها في الأجيال التالية»⁽²⁾، ومع توالي الرؤساء إن الفارابي يضع «ستة شرائط» لهم:

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسير، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل، أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة، كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه ست شرائط. أحدها أن يكون حكيماً، والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتدياً بأفعاله كلّها حذو ذلك بتمامه، والثالث أن يكون له قوة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتدياً حذو الأئمة الأولين؛ والرابع أن يكون له قوة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث ممّا ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة؛ والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتدى فيه حذوهم؛ والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة؛ فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم،

(1) Abū Naṣr al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' āra ahl al-madīnat al-fāḍilah)* (edited and translated by Richard Walzer), Oxford: Oxford University Press, 1985, 244 (compare Walzer's translation at 245).

(2) al-Fārābī, *Mabādi' āra ahl al-madīnat al-fāḍilah*, 250 (compare Walzer's translation at 251).

والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة؛ فإذا تفرقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة عرضة للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك⁽¹⁾.

إن ما أودّ أن ألفت الانتباه إليه هنا هو أن الفارابي يضع تأكيداً كبيراً على الوظيفة المهمة – والمحددة بطبيعة الحال – للحاكم فيما يتعلق بالقانون: فالحاكم هو من يتولى صيانة القوانين والعادات الأصولية لنظام الحكم التي تمّ توارثها من السابقين الأوائل (المتأثرة بالوحي الإلهي)، والذي يضع القوانين الجديدة على مبادئ (أو حدودها قياساً أو معياراً أو مثلاً) هذه القوانين والعادات الأصولية. إن قدرة الحاكم على القيام بذلك تشتق من حقيقة أنه من جهة فيلسوف (حكيم) ومن الجهة الأخرى صاحب اليد العليا في قوانين المدينة. ولديه القدرة والأهلية على «توجيه الناس للقانون بالخطاب». والجدير بالذكر أنه إن لم يكن هناك رجل كفاء لمثل هذه المهمة، فإن الفارابي يسمح بأن يكون منصب الحاكم متوافراً لمجموعة تلي معاً الصفات المطلوبة للحاكم.

وبعد ذلك بنحو ثلاثمئة عام، كتب نصير الدين الطوسي في البداية (كما ذكرنا) كتابه المتميز لأحد الحكام الإسماعيليين، لكنّه أكمله في النهاية في البلاط، وأهداه إلى هولاكو خان الحاكم المغولي الوثني الذي غزا العالم، وتناول فيه مسألة العلاقة بين الحاكم والقانون في الفصل الذي وضعه حول التمدن:

والتمدن مشتق من المدينة. والمدينة هي مكان اجتماع الأفراد، الذين يتعاونون من خلال أنواع الحرف والصناعات تعاوناً يكون سبباً للمعاش. وكما قلنا في الحكمة المنزلية من أنّ الغرض من المنزل ليس المسكن، بل هو اجتماع أهل المسكن على وجه خاص. وهنا أيضاً يكون الغرض في المدينة ليس مسكن أهل المدينة، بل هو الاجتماع المحدد بين أهل المدينة.

(1) Abū Naṣr al-Fārābī, *Mabādī' arā ahl al-madīnat al-fāḍilah*, 250 and 252 (compare Walzer's translation of al-Fārābī's famously idiosyncratic Arabic at 251 and 253).

هذا هو معنى ما قاله الحكماء: الإنسان مدنيٌّ بطبعه؛ يعني يحتاج بطبعه إلى الاجتماع المسمى التمدن.

ودواعي أفعال البشر مختلفة، وتتوجه حركاتهم لغايات متنوعة، فقصد أحدهم مثلاً يتمثل في تحصيل اللذة، وقصد الآخر اقتناء الكرامة. بناء عليه لا يتصور تعاونهم. إذا مضوا بطبائعهم، فالمتغلب يجعل الجميع عبيداً له. والحريص يريد المقتنيات لنفسه. وإذا ما وقع نزاعٌ فيما بينهم، ينشغل كل واحد بإفناء الآخر وإفساده. ولهذا قضت الضرورة بوجود نوعٍ من التدبير يجعل كل واحد على قناعة بالمنزلة التي يستحقها وينال بها حقه، ويكف يد كل واحد عن التعدي والتصرف في حقوق الآخرين، وينشغل بالعمل المتكفل به من أمور التعاون. ويسمى هذا التدبير بالسياسة.

وكما قلنا، في المقالة الأولى في باب العدالة، من أنه يحتاج في السياسة إلى الناموس والحاكم والدينار، وبناء عليه فإن وقع هذا التدبير وفق وجوب الحكمة وقاعدتها، وأدى إلى الكمال الذي هو في النوع والأفراد بالقوة، فإنه يسمى السياسة الإلهية، وإلا أضيف إلى شيءٍ آخر هو سبب تلك السياسة.

إن من السياسة ما يتعلّق بالأوضاع، كالعقود والمعاملات، ومنها ما يتعلق بالأحكام العقلية كتدبير الملك وترتيب المدينة.

ولا يستطيع أيّ شخص أن يقوم بواحد من هذين النوعين دون رجحان التمييز وفضل المعرفة؛ إذ يستدعي تقدمه على الغير دون ميزة خصوصية التنازع والاختلاف. وبناء عليه يُحتاج في تقدير الأوضاع إلى الشخص الذي يتم اصطفاؤه بالإلهام الإلهي عن الآخرين، حتى ينقادوا إليه. ويقال لذلك الشخص بعبارة القدماء: صاحب الناموس، وتوصف تشريعاته: بالناموس الإلهي. وبعبارة المحدثين يسمى: الشارع، وتشريعاته: الشريعة.

ويحتاج في تقدير الأحكام إلى الشخص المصطفى بالتأييد الإلهي عن الآخرين، حتى يتيسر له إتمامها. ويقال لذلك الشخص في عبارة القدماء: الملك المطلق، ولأحكامه: صنيعه الملك. ويقال له في عبارة المحدثين: الإمام، ولفعله: الإمامة. ويسميه أفلاطون: مدبر العالم. وأرسطوطاليس: الإنسان المدني؛ أي الإنسان الذي يتوقّف قوام التمدن على وجوده ووجود أمثاله.

وبالإجمال، لا يُحتاج في كلّ زمن وقرن لصاحب الناموس؛ إذ تكفي شريعة واحدة لأهل عصور كثيرة. ولكنّ العالم يحتاج إلى مدبّر في كلّ وقت؛ لأنّه إذا انقطع التدبير يرتفع النظام، ولا يتصور بقاء النوع على الوجه الأكمل. ويجب على المدبّر القيام بحفظ الناموس، وتكليف الناس بإقامة تعاليمه، ويكون له ولاية التصرف في جزئيات الناموس بحسب مصلحة كلّ وقت وكلّ زمن⁽¹⁾.

وأهل المدينة الفاضلة متفقون بالحقيقة، وإن تفرقوا في أقاصي العالم، فإنّ قلوبهم متوجهة إلى بعضهم بعضاً، ويتحلون بحبّ بعضهم بعضاً. وهم كشخص واحد في التآلف والتودّد كما يقول الشارع عليه السلام: «المسلمون يد واحدة على من سواهم والمؤمنون كنفس واحدة». ويتصرف ملوكهم الذين يدبرون العالم، في أوضاع النواميس ومصالح المعاش، التصرفات التي تلائم الوقت والحال وتناسبهما. ولكن، تصرفاً جزئياً في أوضاع النواميس، وكلياً في أوضاع المصالح. ومن هنا يكون سبب تعلّق الدين والملك الواحد بالآخر، كما قال ملك العجم وحكيم الفرس أردشير بابك: الدين والملك توءم لا يقوم أحدهما إلا بالآخر. فالدين هو قاعدة والملك أركان، وكما أنّ الأساس دون ركن يكون ضائعاً فإنّ الركن دون أساس يكون خراباً. وكذلك الدين بلا ملك دون فائدة والملك بلا دين وإه.

وبناء عليه، إن تصرف اللاحق، الذي يكون بحسب المصلحة في أحكام السابق؛ لا يكون مخالفاً له، بل هو تكميل لقانونه. وبالمثل لو أنّ اللاحق وجد في ذلك الوقت لوضع القانون نفسه، ولو أنّ السابق كان حاضراً في هذا الوقت لتصرّف التصرف نفسه؛ فطريق العقل واحد.

ومصداق هذا القول هو ما نُقِلَ عن عيسى عليه السلام الذي قال: ما جئت لأبطل التوراة، بل جئت لأكملها⁽²⁾.

ويتضح من هذا أنّ الحكمة المدنيّة هي دراسة القوانين الكلية التي تؤدي

(1) Tūsī, *Akhlāq-i Nāṣirī*, 252–254 (compare the translation of Wickens, *The Nasirean Ethics*, 191–192; and of Wilferd Madelung, “Naṣir al-Dīn Tūsī’s Ethics between Philosophy, Shi’ism and Sufism,” in Richard G. Hovannisian (editor), *Ethics in Islam*, Malibu: Undena Publications, 1985, 85–101, at 95–96.

(2) Tūsī, *Akhlāq-i Nāṣirī*, 285 (compare the translation of Wickens: Tūsī, *The Nasirean Ethics*, 215; and by Madelung, “Naṣir al-Dīn Tūsī’s Ethics,” at 96).

إلى مصلحة العموم، مادام أنها تؤدي من خلال المشاركة إلى الكمال الحقيقي... وبالطريقة نفسها التي يتمكّن فيها الطبيب من علم الطب؛ وكونه خبيراً في حرفته، يصبح قادراً على الحفاظ على صحة جسم الإنسان وإزالة المرض منه؛ كذلك سيد هذا العلم، بحكم كونه ماهراً في حرفته، يصبح قادراً على الحفاظ على سلامة دستور العالم الذي يسمّى حالة التوازن الحقيقي- وإزالة أي اعتلال. حقاً، هو طبيب العالم⁽¹⁾.

إن السياسة، كما يوضح الطوسي، تتعلق بالتدبير. ووظيفة هذا التدبير توفير حالة يمكن لكلّ فرد فيها أن يحصل على حقوقه، وأن يكون راضياً عنها؛ أي يمكن القول إنّها حالة العدل. وإن كانت هذه السياسة/ التدبير بما يتفق مع الحكمة، فإنّها تسمّى سياسة إلهية/ ربانية؛ بمعنى أنّ الربانية تعني الحكمة. وتنتج السياسة/ التدبير، وفق الحكمة الربانية، الدولة المثالية.

أما بخصوص الشريعة، فإنّ هذه الحكمة المقدّسة متاحة من خلال الإلهام الإلهي الذي يقدم «أسس» الشريعة الإلهية، الذي سمّاه الفلاسفة القدماء الناموس (باليونانية: nomos)، والذي يُطلق عليه «المحدثون» الشريعة. وفي كلّ مكان وزمان، إن السياسة/ التدبير/ الحاكم مطلوبون لضمانة أن يحيا الناس وفقاً لأسس الناموس/ الشريعة/ الحكمة. ومن أجل ضمان أن يحيا الناس وفق القانون الإلهي، فإنّ السياسية/ التدبير/ الحاكم له ولاية التصرف، التي تعني حرفياً سلطة استخدام أو نزع شيء وفقاً لتصرفه. وبخصوص القانون الرباني، الذي وضع أساسه، فإنه حكم الشريعة لتحديد هذا القانون وتخصيصه «وفق ما هو مطلوب لمصلحة كل زمان ومكان». وفي أمور أخرى إنّ الحاكم له سلطة مطلقة لوضع قانون أصيل آخذين في الاعتبار المصلحة العامة. وفي كلّ من هذه الممارسات لسلطة الحاكم المطلقة، وهي ممارسة الحكمة الإلهية، يجب أن تكون جميع القوانين «وفقاً للقوانين العامة أو الكلية التي يكون تطبيقها في كلّ زمان ومكان مقتضياً للمصلحة».

وإن كان ما لدينا هنا ليس دائرة كاملة، فإنّه يجمع في الغالب قوسين متقابلين ومتقاطعين. في الأول هناك تحديد للقانون الرباني الذي وضع أساسه، ويجب أن يتحقق من خلال تدريب العقل لتحديد المصلحة. أمّا في القوس الآخر فإنّ الوسيلة

(1) Tūsi, *Akhlaq-i Nāsiri*, 254–255 (compare the translation of Wickens, *The Nasirean Ethics*, 192–193).

إلى تحقيق المصلحة تحدّد من خلال الاختبار العقلاني/ المنطقي للقوانين العامة والكلية؛ أي أنّها مبادئ القوانين التي تحقّق المصلحة على نحو واضح. بعبارة أخرى إنّ الأمر المشترك في القانون الرباني وقانون الحاكم هو أنّهما تعبيرات عن العقل الكلي الذي يصدر من المصلحة العامة. كما أنّ كلاً من قانون الحاكم والقانون الرباني يقوم بالأمر نفسه: إنهما يصنعان قانوناً محدداً وفقاً للقوانين الكلية التي تنتج المصلحة؛ تماماً كما يحدد الطبيب القوانين الكلية التي تحكم الصحة، ويقدم وصفات محددة وفقاً لهذه القوانين.

إنّ الفقرة السابقة المستقاة من الفارابي والواردة في (الأخلاق النصيرية) تصبح الأساس الاستقرائي للمناقشات التالية، التي دارت حول العلاقة بين الحاكم والقانون في المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال. وبعد قرنين من الطوسي، أعدّ الفيلسوف جلال الدين الديواني (1422-1506) كتابه عن الأخلاق والنظرية السياسية (الأخلاق الجلالية) لصالح السلطان أذون حسن (1423-1478) المنتمي إلى جماعة الأقب قويونلو (Aq-Quyunlu)، وهو سني حنفي من جماعة التركمان الإثنية التي حكمت أغلب ما يعرف حالياً بدول إيران والعراق وأرمينيا وأذربيجان وسورية. وكان الهدف من الكتاب أن يحقّق الانتشار المطلوب، سواء بين النخبة الحاكمة المغولية أم العثمانية، وهي رؤية جديدة للأخلاق النصيرية التي يقوم فيها الديواني بالتحريّر وإعادة الترتيب والتلخيص والإضافة لنص الطوسي.

قال الفلاسفة إن الإنسان مخلوق مدنيّ بحكم الطبيعة؛ أي أنّه يحتاج، بالفطرة، إلى التفاعل في هذا التجمع الخاص الذي نسميه «الحضارة»... وكلّ منهم مجبول على السعي وراء مصلحته، حيث توجّههم غرائزهم... ويقوم كلّ منهم، في سعيه وراء مصلحته، بإيذاء الآخر، ومن ثمّ يؤدي ذلك إلى العنف والاضطراب. وفيما لا يمكن المقارنة فإنّه يجب أن يكون هناك قدرٌ من التدبير يتحقّق من خلاله رضا كلّ شخص بحقوقه، فينصرف، من ثمّ، عن التعدي على حقوق الآخرين. ويسمى هذا التدبير السياسة العظمى.

وفي هذا الصدد (كما ورد في الفصل الخاص حول العدل) هناك، بطبيعة الحال، قانون (ناموس)، وحاكم، وعملة (دينار). وبالنسبة إلى الناموس، إن صاحبه شخص مميّز عن الآخرين من خلال الإلهام والتواصل الإلهمي لإرساء شروط العبادة وأحكام المعاملات التي تقود إلى الصالح في هذه الحياة وفي الآخرة.

ويطلق الفلاسفة على هذا الشخص صاحب الناموس، ويطلقون على أحكامه الناموس، بينما يطلق عليه عادةً في حكم المحدثين اسم نبي، وصاحب الشريعة، ويطلقون على أحكامه الشريعة.

وبالنسبة إلى الحاكم، يكون شخصاً مصطنعاً من خلال التأييد الرباني؛ بحيث يكون قادراً على تهيئة الناس بوصفهم أفراداً في المجتمع، وترتيب مصالحهم الجماعية. ويسمي الفلاسفة هذا الشخص بأنه «ملك مطلق»، ويسمون أحكامه بـ«صناعة الملك»، بينما يطلق عليه المحدثون إماماً وعلى أحكامه إمامة. ويسميه أفلاطون «مدبر العالم»، ويعني الرجل الذي يجعل شؤون المدينة على نحو مناسب. وفي جميع العصور، إن مدبر العالم، أولاً وقبل أي شيء، يقيم أحكام الشريعة. ولديه سلطة تقديرية في خصائص الأمور وفقاً لما هو مطلوب من أجل المصلحة في وقت معين بشكل ما وفقاً للمبادئ الكلية للشريعة. ومثل هذا الشخص يكون بالفعل «ظل الله»، و«خليفة الله»، و«نائب رسول الله».

وتماماً كما يحافظ الطبيب على توازن مزاج جسم الإنسان، يجب أن يواصل هذا الشخص مراقبة صحة مزاج العالم -الذي يسمى بالاعتدال الحقيقي- عندما ينحرف عن هذا المسار، ويجب أن يعود إليه لإحداث التوازن. وعندها سيكون بحق طبيب العالم⁽¹⁾.

إن ما قدمه الدواني عن الأداء المثالي لنظام الحكم المتمدن يضع تأكيداً كبيراً على الدور البارز «للحاكم» -أي ما كان يطلق عليه «ملكاً»، أو «إماماً»، أو «مدبراً للعالم» أو «إنساناً مدنياً»- في صياغة قوانين محددة للحفاظ على المصلحة البشرية. ويخبر الدواني السلطان أذون حسن أن مهمة السلطان المحددة هي خلق حالة اجتماعية؛ بحيث يكون «كل شخص راضياً بحقوقه، ويبعد عن إلحاق الأذى بحقوق غيره»؛ أي لخلق الظروف المهيّنة للعدل. إن مسؤولية السلطان تُعدُّ عظيمة للغاية، ويُنظر إليها على أنها ليست أقل من «السياسات العظمى». ومن أجل القيام بمهام هذا العمل

(1) Davvānī, *Akhlaq-i Jalālī*, 221–223 (compare Thompson's translation, *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, 322–326).

درست الفقرة السابقة من قبل:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, 214–217.

فإنَّ السلطان أذن حسن يجب أن «يقيم أحكام الشريعة»⁽¹⁾، التي تكون مفهومة بشكل عام في الأدبيات القانونية بوصفها القيمة الشرعية التي حددها الوصف الإلهي لفعل ما: سواء أكان فعلاً واجباً أم مباحاً أم مسموحاً أم حراماً⁽²⁾. إنَّ ما يعنيه لفظ وظيفة الحاكم، بوصفه مقيماً «لأحكام الشريعة»، يتضح في الفقرة التالية مباشرة: «إنَّ للحاكم سلطة تقديرية في خصائص الأمور وفقاً لما هو مطلوب من أجل مصلحة ما في وقت محدد في هذا الشكل، بما يتفق مع المبادئ الكلية للشريعة. ويقدم الدواني هنا إضافة مهمة لصياغة الطوسي⁽³⁾، بإضافة حاجة الحاكم إلى التوافق مع «المبادئ الكلية للشريعة». إنَّ مبادئ الشريعة لهذه «الكليات» أو «الضرورات» قد حُدِّدت، على نحو مستمر، بداية من القرن الثالث عشر الميلادي على الأقل، في أدبيات أصول الفقه، على أنها القيم الكلية والضرورية للمجتمع الإنساني: حفظ الدين (التزام الإنسان تجاه الله)، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال. وأحياناً يلحق العرض بالدين أو بالنسل، ويضاف أحياناً بوصفه قيمة منفصلة. (ونظراً لأنَّ الدين يشمل التزامات تقع على عاتق الإنسان أمام الله، فإنَّه يمكننا القول إنَّ مسؤولية الحاكم في إقامة أحكام الشريعة تقع في نطاق حفظ الدين). إنَّ هذه المبادئ الكلية للشريعة تحدد بشكل شائع أيضاً على أنها مقاصد الشريعة⁽⁴⁾. ويعني ذلك القول أنَّ سياسة الحاكم العظمى تتكون من إقامته الشريعة على نحو دقيق من خلال تفعيله مثل هذه القوانين المحددة؛ لأنها مطلوبة لمصلحة الإنسان في ظروف مؤقتة معينة

(1) يقول الطوسي: «يقوم المدير بحفظ الناموس، ويُلزم الرجال بإقامة مراسمه».

(2) يعترف علماء الأصول حكم الشريعة بأنه تواصل من مانح الشريعة بخصوص سلوك الشخص المكلف، الذي يتكون من أمر واختيار أو فعل.

Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991, 321.

(3) في الأخلاق للطوسي: «لقد كلف السلطة الكاملة لتحديد الخصائص التي تتطلبها المصلحة في كل زمان وعصر».

(4) انظر:

Ahmad al-Rasyuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2005, 22–37; Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purposes of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to the 8th/14th Century*, Leiden: E. J. Brill, 2010, 67, 157–159; and Muhammad Hashim Kamali, "Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law," *Islamic Studies* 38 (1999) 193–208.

بشروط أن تحفظ هذه القوانين الدين والنفوس والعقل والنسل والمال والعرض. إنّ الوفاء بهذا العمل هو ما يجعل وظيفة صنع القانون تجعل من الحاكم «ظل الله»، أو «خليفة الله»، أو «نائب الرسول». وتجدر الإشارة هنا، على سبيل الحقيقة التاريخية، إلى أن السلطان حسن قووصون أصدر بالفعل عدداً من قوانين السياسات سماها البعض باسم «قانون نامه» (qānūn-nāmehs)، والبعض الآخر أطلق عليها وفق التقاليد التركية المغولية «ياسا الكبير» (yasāg-nāmehs)⁽¹⁾.

وهناك أمران واضحان في فقرة الدواني، أولهما: اختصاص صنع القانون من قبل السلطان؛ أو يمكن أن نسميه المرشد القانوني لظل الله، وخليفة الله، ونائب الرسول، وهو اختصاص واسع للغاية وممتد وفق أقصى التصورات الممكنة. وعلى وجه التأكيد إن مهمة صنع القانون، التي يقوم بها السلطان، لا تفقد شيئاً بالمقارنة بما يعتاد دارسو الشريعة الإسلامية توليته للفقهاء؛ وهو وضع قانون خاص وفقاً لمبادئ الشريعة. والاختلاف هنا هو المعايير والاعتبارات التي تقيد مشروعات صنع القانون، وتوجهه من قبل السلطان: والاعتبار المحدد للسلطان هو «تهيئة الأفراد وترتيب مصالحهم الجماعية». وبعبارة أخرى، إن السلطان يصبح أقلّ اهتماماً بنصّ القانون المتوارث (الذي قد يلبي أو لا يلبي حاجات مصلحة المجتمع في زمن وظرف محددين) مقارنة بتأثيره في مقصد القانون، الذي يلبي على وجه الدقة حاجات مصلحة المجتمع في الوقت والظرف المحددين.

وهكذا، وثانياً: إن الاختبار العملي النهائي لنجاح سياسات الحاكم يتمثل في تحقيق مصلحة الجماعة. وبالطريقة نفسها إن الاختبار العملي النهائي لنجاح الطبيب، الذي يشخص ويعالج ويصف العلاج للمريض، يتمثل في تحقيق الشفاء الملاحظ ومصلحة مريضه (ويأخذ الدواني هذه المقارنة مع الطبيب من الطوسي الذي يأخذها بدوره من الفارابي)، لذا إن الافتراض المسبق هنا هو أنّ المصلحة، مثل صحة البدن، تكون شيئاً معروفاً عملياً يمكن إدراكه من خلال الملاحظة والعقل. وتعمل العلوم الطبيعية والعلوم السياسية بالحرص نفسه على تحديد وتطبيق

(1) للنظر في قانون نامة للسلطان أذون حسن، الذي حُصص لمسألة ضرائب الأراضي (وهي أمر مهم للمصلحة العامة) انظر:

V. Minorsky, "The Aq-Qoyunlu and Land Reforms," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955) 449–462, at 449–450; see also Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, 82–83.

الحقائق الكلية لعمل العالم. إن هذا الرسم للتوازي بين التشخيص السليم وتطبيق المصلحة من قبل الحاكم في مهمته الربانية بصنع القانون، والتشخيص السليم، وتطبيق الدواء من قبل الطبيب، يكون تجسيداً مؤثراً على نحو خاص لوجود فكرة الوصول المباشر والذاتي لمجالات الحقيقة في ما يسبق النص. وفيما سبق أكدت على كيفية التلازم مع فكرة أنّ النص هو تعبير جزئي ومحدود لمعرفة الحقيقة السابقة على النص التي يمكن معرفتها؛ هي الفكرة الإضافية التي تجد حقيقة سابقة على النص تعبيراً عنها في العالم والكون فيما وراء النص. ويمكن أن تكون الحقيقة، في هذه المواضع، موجودة - عبر وسائل متسقة معها، سواء من قبل عقل الفلاسفة أم التجربة الوجودية للمتصوفة - وموقوفة ومعروفة ومعبر عنها على نحو تواصلية. وبهذا المنطق، ونظراً لأن هذه الحقائق في العالم والكون فيما وراء النص تُعدّ هي ذاتها حقيقة ما سابقة على النص، فإنّ تجربتها واستيعابها يعني جعل المرء نفسه في اتساق وتناغم مع حقيقة ما سابقة على النص، ومن ثمّ تحقيق الرفاه والسعادة؛ وهو هدف كل من الفلاسفة والمتصوفين. وتعمل العلوم السياسية والعلوم الطبيعية بالمنطق نفسه، وفي مصفوفة الحقيقة نفسها. إن تحديد الحاكم الصحيح للحقيقة الكلية لما هو سابق على النص وصياغته الصحيحة لتطبيقه في وقت وظرف محددين، يجعل المجتمع ككلّ في حالة اتساق وتناغم مع الحقيقة الكلية لما هو سابق على النص، ومن ثمّ تحقق رفاه وسعادة نظام الحكم.

ومن هنا، إنّ سياسات الحاكم تتمثل على وجه التحديد في وضع قوانين تتفق والمبادئ العامة للشرعية من خلال المراقبة والعقل لما هو ضروري من أجل هدف رفاه الإنسان في سياق الاحتياجات المرتبطة بالزمان والمكان. والأّن، إن صنع القوانين بما يتّسق مع، ومن أجل تلبية، المبادئ الكلية للشرعية، يُعدّ بمنزلة تعبيرات ومحددات للشرعية: وهكذا، إن المفترض التعامل مع سياسات الحاكم على أنّها مجرد تعبير عن الشرعية. ونظراً لأنّ اختبار السياسة، بوصفها أمراً متعلقاً بالشرعية، هو المصلحة (أي أنه إن كانت السياسة تحقق المصلحة فإنها تكون ذاتية الاستدلال وفق الشرعية التي يتم الاحتكام إليها)، فإنّ العكس ينتج أيضاً: فعندما يكون أيّ حكم حاملاً للمصلحة، فإنّه يكون متعلقاً بمقصد الله. وعلى نحو مؤكد كان ذلك هو المنطق لاثنين من الفقهاء الذين دافعوا بقوة عن المصلحة مصدراً لشرعية الفقهاء: وهما الطوفي والشاطبي، اللذين أكدا أنّ ثمة علاقة عارضة توجد بين موجبات القانون وأحكامه. ونظراً لأنّ المصلحة هي غاية الشرعية على وجه التحديد، فإنّ سبب وضع

أية قاعدة فردية، أو موجهاً القانوني، يكون بالمثل تحقيق المصلحة»⁽¹⁾. إن منصب الحاكم هو بالضرورة منصب لسنّ القوانين؛ أي أنّ سنّ القوانين جزء مكمل لعمل الدولة التي تهدف إلى «تكميل الأفراد وترتيب مصالحهم الجماعية»⁽²⁾، وإنّ المصلحة هي دليل سياسات الشريعة في النهاية.

وإذا كان التكرار ثابت الخطأ للمبدأ في مكانه البارز في مجتمع ما، يُعدّ قياساً ما لمعيارية هذا المبدأ، فإنه يمكن القول بثقة إن هذا المفهوم للعلاقة بين الحاكم والقانون كان معيارياً وفعالاً بالطريقة التي يتصوّر بها مسلمو مجتمعات من البلقان إلى البنغال الدولة: أي أنه مفهوم إسلامي معياري. وهكذا نجد، بعد مئة وخمسين عاماً من الدواني، وبعد أربعمئة عام من الطوسي، محسن فاني كشميري (توفي 1671)، الذي كان كاتباً في بلاط الإمبراطور المغولي محيي الدين محمد أورنكزيب (Awrangzēb) (تولى 1658-1707)، وأصدر كتاباً آخر عن الأخلاق اعتمداً على كتاب الطوسي في الأخلاق والنظرية السياسية، وهو الكتاب المعروف باسم (الأخلاق المحسنية):

لا يحتاج الأمر إلى صاحب الناموس أو الشريعة في كلّ عصر... غير أن هناك ضرورة في كل عصر لإمام يدبر أمر البشر، ويحفظ الخاصة والعامّة... وتكون مسؤولية الإمام، الذي هو مدبر البشرية، ومهمته، القيام على حفظ الناموس؛ أي حفظ الشريعة النبيلة وتنظيم إقامة مراسمها... وقد خول الولاية لتحديد خصائص الناموس وفقاً لحاجات المصلحة بحسب الوقت بطريقة لا تعطل منافع أيّ من المبادئ الكلية للشريعة. وهكذا، إن مثل هذا الشخص يكون بحق خليفة الله والقائم على رسالته⁽³⁾.

(1) Opwis, *Maṣlaḥa and the Purposes of the Law*, 346.

(2) وكما يشير جان بيتر هارتنج إن «معضلة مسألة الشرعية بالغة التعقيد؛ تكمن في أنّها حكم سياسي في مجتمعات المسلمين السابقة على العصر الحديث، أو في مرحلته المبكرة، ويبدو أنها متشابكة مع المفاهيم الأخلاقية والقانونية لمقاصد الشريعة والمصلحة، ومع النظام السياسي للخليفة: Jans-Peter Hartung, "Enacting the Rule of Islam: On courtly patronage of religious scholars in pre-and early modern times," in Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung (editors), *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to Nineteenth Centuries*, London: Routledge, 2011, 295–325, 314.

(3) Muḥsin Fānī-yi Kashmīrī, *Akhlaq-i Ālam-ārā: Akhlaq-i Muḥsinī* (edited by Kh. Jāvēdī), Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān, 1983, 162–163.

ومثل الدواني، لا يفصل محسن فاني الكشميري بين فئتي الإمام (وهو منصب يميل المحلل الحديث إلى تصنيفه بوصفه منصباً «دينياً») والمدبر (وهو منصب يميل المحلل الحديث إلى اعتباره منصباً علمانياً). ويؤكد على مسؤولية الإمام-المدبر، من جهة ما، في «الحفاظ على الشريعة النبيلة وتنظيم إقامة مراسمها». ومن جهة أخرى في «تحديد سمات الناموس وفقاً لحاجات المصلحة في وقت معين في شكل لا يغفل أياً من مبادئ الشريعة الكلية». وبالقول إن هذا الشكل لناموس الحاكم يجب «ألا يتعدى على المبادئ الكلية للشريعة (الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل، والعرض)، ويبدو أن محسن فاني الكشميري يمنح الحاكم سلطة أكبر في سن قوانين جديدة أكثر مما يفعل الدواني الذي قال إن ناموس الحاكم يجب أن يتفق مع المبادئ الكلية للشريعة؛ لأن أي قانون يتجاوز حدود مبدأ الشريعة الكلية يمكن أن يُنظر إليه على نحو أكثر سهولة على أنه لا يتفق مع المبدأ أكثر من وصفه بأنه يتعارض مع المبدأ.

وعند الطرف الآخر من منطقة من البلقان إلى البنغال في إسطنبول، وبعد قرن من الدواني، أُلّف قاضي عسكر الرميّة (في الواقع كبير القضاة في الإمبراطورية العثمانية) قنالي زاده علي أفندي (1510-1572) مراجعةً موسعة للغاية للأخلاق النصيرية وأخلاق الجلالى باللغة التركية العثمانية. وسرعان ما أصبح كتاب قنالي زاده (الأخلاق العلوية) العمل الأكثر قراءة حول الأخلاق والنظرية السياسية باللغة العثمانية. وهنا يسهب كبير القضاة في شرح موقف الدواني:

وبالنسبة إلى الحاكم، فإنّه ذلك الذي تميّز بالتأييد الرباني، ونال توفيقاً ربانياً لا ينتهي، ممّا جعله قادراً على ترتيب صلاح الملك وحماية أرواح العباد. ويطلق الحكماء على هذا الشخص «الحاكم المطلق». ويطلق عليه المحدثون «خليفة»، ويسمون عمله «خلافة»، بينما تطلق عليه الشيعة «إماماً» ويسمون عمله «إمامة». ويسميه أفلاطون «مدبر العالم»، ويسميه أرسطو «الإنسان المدني»؛ أي الملائم لمراقبة المدينة.

وحيث إنّ مقاليد نظام العالم وصلاح عمل أبناء آدم موكل للقوي الذي يصبح صاحب الدولة، وموثوقاً فيه أمر تديرها وسياستها، فإنّ البركة والسعادة تشتمل على أحوال الرياء والحرية، والأرواح العاجزة والمنحطة، من أعماق عجزهم ورياح سوء تديرهم، إلى قمة الكمال وشرف القرب من الملك الجليل (أي الله).

لكن إن كان مدبر العالم وصاحب السياسة العظيمة ليس من نوع الحكام ذوي الفضيلة، فإنّ سمة العصر تتحوّل إلى خواء من زينة العدالة والإنصاف، ولن تكون أركان العالم المشيدة خالية من صراخ المظلومين وأنات الباحثين عن العدالة. إنّ مانح الشريعة ليس بالضرورة في كلّ عصر؛ لكن ما هو ضروري أن يكون هناك حاكم يعمل على الشريعة ويطبقها، وعندما لا يكون هناك رأي واضح لمقدم الشريعة بخصوص أمور محددة، يجب عليه أن يقوم بالاستنباط ويأتي بالإبداع ويظهر القضايا الكلية. ويطلق العلماء المحدثون على هذه المقدرة الاجتهاد؛ وهي شرط ضروري لمن يعد خليفة على وجه الحقيقة⁽¹⁾.

إن ما يطلق عليه الناس «ظل الله» و«خليفة الله» هو صاحب الدولة. ونظراً لأن الظل يستقيم مع صاحب الظل، ويتصل به في جميع الأحوال والمقادير، فهو الشخص الذي لديه متصرف شكلي على العالم، ويتوجب عليه أن يتصل بالواحد الذي لديه متصرف حقيقي، والواحد المالك المطلق، وينشر العدالة والخير ويغمر الجود والخير، وأن يكون بعيداً عن ظلم الناس وعن إحداث الظلم في البلاد. ويجب أن يظهر فيض كرمه على الرعية التي يملكها بالاستحقاق والاستعداد بالنظر إليهم كونهم أحراراً (بقدر ما تسمح الطبيعة البشرية) عند نشر الريح والمكسب، من مصلحة شخصية ومطالبة بتعويض.

وبإيجاز، إن هذا الشخص كامل في نوعه؛ ويطبق مبدأ «تخلقوا بأخلاق الله»، حتى يلائم أن يطلق عليه ظل الله على الأرض، واستحقاقات امتلاك وتميز صفة الخلافة الحقيقية.

وهذا الحاكم هو طبيب العالم الذي، حال توافر توازن النظام في العالم، يحفظه، وإن فُقد، فإنّه يستعيده؛ تماماً كما يفعل الطبيب بالنسبة إلى شخص ما، فإن كان توازن الشخص حاضراً يحافظ عليه، وإن فُقد فإنه يستعيده⁽²⁾.

(1) نص فارسي.

(2) قنالي زاده، الأخلاق العلوية، تحرير عبد الوهاب داغستاني، مطبعة بولاق القاهرة، (بأمر من محمد علي باشا)، 1248 هجرية (1832 م)، 2، 75-76.

والواقع أنّ الأخلاق العلوية قد نُشر بأمر من حاكم مصر في غضون عشرة أعوام من إقامة مطبعة حكومته، ما يوحي بأهمية العمل في السياق العثماني الأوسع. لدراسة العمل: Ayşe Sidika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

إن ما قدمه قنالي زاده للعلاقة بين الحاكم والقانون مزج واضح لقيم ولغات الخطاب الفلسفي والصوفي والفقهية: إنه، بعبارة أخرى، تعبير جديد لما تمّ تحديده في الفصل الأول على أنه مزيج فلسفي-صوفي. ويعلن قنالي زاده مباشرة أنّ الحاكم يجب أن يكون مجتهداً وهو مصطلح فقهيّ للشخص الذي لديه صلاحية صنع قانون إسلامي جديد من المبادئ الكلية من خلال إعمال عقله. ومن ثمّ فإنّه ليست هناك احتمالية هنا لأن تكون قوانين سياسة الحاكم أيّ شيء آخر، على نحو وجودي وواضح، غير الشريعة: كيف يقتنع شخص ما بأنّ صنع قانون من قبل مجتهد (أو «خليفة الحقيقة»)، وفقاً للمبادئ الكلية للشريعة، شيء آخر غير الشريعة؟ أي أنّ صنع قانون جديد من المبادئ الكلية يُعدّ، على وجه الدقّة، ما أطلق عليه «تطابق حقيقة ما يسبق النص»، وهو واضح هنا أيضاً في تشخيص قنالي زاده لفضائل الحاكم على أنّه شخصٌ جعل من نفسه «بما يتفق مع تعاليم الله»، ومن ثمّ يكون «كاملاً في نوعه». إن قنالي زاده يثير هنا مفهوم «الإنسان الكامل» الذي يكمل نفسه من خلال اتباع الحديث، وهو أمر أصولي في التصور الصوفي: «تخلقوا بأخلاق الله»⁽¹⁾؛ أي أنّه جعله يعمل وفق تعاليم الله التي تجعل من هذا الشخص خليفة الله وخليفة الحقيقة؛ أي أنه خليفة حقيقة ما يسبق النص. وذلك ما يجعل منه أيضاً (في تعبير يذكر بوصفه حديثاً عن الرسول نفسه) «ظل الله على الأرض»⁽²⁾، الذي يرتبط بكل الطرق بمالك الظل بما في ذلك حكم الشريعة على العالم. وهكذا فإن القوانين التي يضعها الظلّ تكون شكلية أيضاً من حيث التعبير والصلة في مرثية الحقيقة الغيبية لمالك الظل⁽³⁾.

(1) لا يظهر الحديث في المجموعات القانونية، لكنه يسود في الخطاب الصوفي في مجتمعات من البلقان إلى البنغال. حول المفهوم انظر:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 21–26, and 283–286.

(2) إن فكرة أن السلطان هو ظلّ الله تبدو في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، وتقتبس بشكل مستمر في الأدبيات المتعلقة بالنظرية السياسية التي أنتجها الفقهاء المبكرون. وعلى سبيل المثال، إنه ينقل عن فقيه القرن الحادي عشر الشافعي الماوردي قوله في (أدب الدنيا والدين) (ص 121) أن: «السلطان هو ظل الله على الأرض، وكل شخص يؤثم بالخروج عليه»؛ كما ينقل عن الفقيه الحنبلي في القرن الثاني عشر أبو الفرج بن الجوزي قوله إنّ السلطان هو ظلّ الله على الأرض، وهو الذي يمنحه المشورة الصالحة». في عمله المصباح المضيء في خلافة المستضيء، تحرير نجية عبد الله إبراهيم، جامعة بغداد، بغداد، 1976، ص 147.

(3) ولتناول الفكرة القديمة للغاية القائلة إنّ الخليفة هو خليفة الله، انظر: Crone and Hinds، 4–23. لتناول الدور الفاعل للخلفاء في عملية صنع القانون خلال العصر العباسي، انظر:

كما أن الحالة التي يتحدث بها قنالي زاده هنا هي مجرد حالة عن حاكم نظري. وكما الحال مع الدواني والسلطان حسن قوصون فإنّ مصطلح «الخليفة الحق»، كما تحدث عنه هنا قنالي زاده، يشير، في المقام الأول، إلى حاكمه، السلطان سليمان المعروف في التاريخ بالقانوني. إنّ نشاط سن القوانين لسليمان القانوني يُنظر إليه في الغالب من قبلنا على نحو حاسم (كما ورد سابقاً) بوصفه مشروعاً لصنع «قانون دولة علمانية»، لكن العرض السابق، الذي قدمه قنالي زاده، يجب أن يعمل بوصفه أمراً مصححاً لذلك. إنّ التشريع الذي أدخله سليمان (وسلاطين آخرون) قد أصبح قانوناً فعلياً؛ أي قانون الحاكم؛ وباعتبار القانون قانوناً للحاكم فقد نُظر إليه على أنّه جزءٌ مكتمل لمشروع تطابق هذا العالم مع شريعة الله. وفي هذا التصور، ومن هذا المنطلق، يجب أن نقرأ مثل هذه المقولات الذاتية من قبل المسلمين على أنّها ديباجة لقانون نامة التي وضعها سليمان، والتي تذكر أنّ «الله، السيد الحق، الذي يقيم العدل... جعل السلطان سبباً لنظام العالم ونفاذ أحكامه على أهل الوبر والمدر كافة»⁽¹⁾. وتمضي قدماً في الاتجاه نفسه، وتقول: «إنّ دستور مبادئ حكم العالم وقوانين العرف العثماني المهمة لصلاح العالم والقطب في ترتيب شؤون الشعوب كافة»⁽²⁾. ومرة أخرى، إنّ قانون الحاكم رئيس في صلاح العالم، وهو على وجه الدقة هدف الشريعة الربانية.

وإجمالاً، إن فكرة جعل قانون الحاكم بشكل معروف -إلى حد ما- مشروعاً للحقيقة أو قانوناً «علمانياً» منفصلاً عن مشروع معلوم عن الحقيقة/ المشروع القانوني «غير العلماني» (المحدد بالفقه)، فكرة غير متماسكة وغير متوافقة مع

Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'ulāmā', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period," *Islamic Law and Society* 4 (1997) 1–36.

(1) نص العبارة بالعربية.

(2) انظر:

Qānūnnāmah- i Āl-ī 'Usmān: Sulṭān Süleymān Qānūnī emīrīleh cem' ve telfīq olanān qānūnāneh olub Vīyānah kutübhānah- i ĩmparātūrīsindeh mevcūd nushahsindan istinsāh edilmīştir (edited by Mehemmed 'Ārif), Istanbul: Aḥmad İḥsān, 1329r =1913, *hā'*. The *qānūnnāmah* is treated in H. İnalçik, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law," *Archivum Ottomanicum* 1 (1969) 105–135 (compare İnalçik's translation at 116).

التصور التاريخي الخاص بالمسلمين عن قانون الحاكم. وقد ظهر ذلك أيضاً من خلال أشهر نصّ لسليمان القانوني، وهو تحديداً النقش الموجود على البوابة الرئيسية للجامعة السلিমانيّة الكبيرة في إسطنبول:

عبد الله، المتمكّن بسلطة الله؛ خليفته الذي أصبح مقتدراً بحوله المجيد؛ مقيم تعاليم الكتاب المصون؛ ومنفذ أحكامه حتى نهاية أرجاء المعمورة؛ غازي أراضي الشرق والغرب بحول الله وبفضل جيشه المنتصر؛ سيد أملاك العالم؛ ظل الله على الأمم؛ سلطان سلاطين العرب والعجم؛ ناشر القوانين السلطانية؛ عاشر الخاقانات العثمانيين؛ السلطان، ابن السلطان، السلطان سليمان هان!«⁽¹⁾.

إن هذا البيان (الذي يجدر بالذكر أنّه قد وُضع من قبل شيخ قضاة الإمبراطورية العثمانية شيخ الإسلام أبي السعود)⁽²⁾ يجعل من صلاحيات الحاكم صنع القوانين، فيما يُعدُّ، بالنسبة إلى أولئك الذين يصرون على تقسيم العالم إلى ديني وعلماني، مؤسساً «دينيّاً» بشكل محض في النهاية، فقد كانت تلقى خطبة الجمعة على الحاضرين باسم سليمان⁽³⁾. وهنا إن وصف حاكم المسلمين بأنه «ناشر القوانين السلطانية» مقترن مع وصفه بخليفة الله، وظل الله على الأرض في الأمم، ومقيم القرآن، والمحارب الذي ينصره الله، في سياق ومكان، يمكن لجميع هذه الصفات السلطانية، وخاصة ما يتعلق بصنعه للقوانين، أن تكون مشاهدة ومقروءة حرفياً في تسلسل واحد جزءاً وجانباً مكماً للاتجاه نفسه: لا دينياً ولا علمانياً، بل إسلامياً.

(1) نقل النص بالعربية:

Cevdet Çulpan, "İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi," in *Kanunî Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1970, 291–299, at 293 (compare the translation of Halil İnalçık, "State and Ideology under Sultan Süleyman I," in Halil İnalçık, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington: Indiana University and Turkish Ministry of Culture, 1993, 70–94, at 78).

(2) Çulpan, "İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi," 297–298.

(3) ووصلني عن طريق السماع من أحد شهود صلاة الجمعة الآن أنّ الإمام يتلو دعوات بعد صلاة الجمعة لتحلّ البركة على روح السلطان سليمان الذي كان السبب في بناء المسجد.

كما يثير النقش الشرعي لسليمان في مسجده السلطاني النقاش مجدداً حول عنصرين يتمّ تجاهلهما في الغالب في الدراسة التاريخية للقانون الإسلامي وعلاقته بالحاكم. أولهما فكرة أنّ الحاكم مؤيد ربانياً ومكلف من الله، كما رأيناها متكررة في النصوص السابقة. إن هذه الفكرة، التي تبلورت في كون الحاكم «خليفة الله» و«ظل الله على الأرض»⁽¹⁾، تعمل، في حد ذاتها، على جعل عملية صنع القانون، التي تكون إحدى مهمات المؤسسة الحاكمة، متماسكة ومتسقة من حيث التصور مع نظام الوحي للحقيقة الربانية، وهكذا، بوصفها أمراً مشروعاً سياسياً واجتماعياً⁽²⁾. وعندما نثق في المؤسسة الحاكمة – التي تكون عمليات صنع القرار فيها ليس عن طريق فرد

(1) حول الفكر السياسي العثماني هناك رسالة دكتوراه رائدة:

Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Lawgiver (1520–1566)," PhD dissertation, Harvard University, 2005;

وحول الأفكار المغولية عن الملك انظر الأجزاء ذات الصلة:

Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, with special reference to Abu'l Fazl (1556–1605)*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1975, especially 339–417;

والدراسة الأحدث لأظفر موين (Azfar Moin) حول مفهوم صاحب القرن الذي تمكن الحاكم من خلاله من تحقيق مكانته وشرعيته وفقاً لموقعه في النظام الكوني للحقيقة، ويؤكد أنّ المغول طوروا نظاماً «تصبح فيه السيادة للزعيم السياسي والزعيم الروحي للمجال»:

Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York: Columbia University Press, 2012, 177.

وهناك دراسة رصينة عقلياً للغاية تتناول الوضع الاجتماعي للحاكم ومؤسسة الحكم في الفترة السابقة على مجتمعات من البلقان إلى البنغال:

Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, London: I. B. Tauris, 1997.

(2) وقد اختزل ذلك في مقولة تعود إلى القرن الثامن عشر في كتاب من جاوا عن أصول الرسل وضعته الملكة الجدة لجاوا راتو باكوبوانا (Ratu Pakubuwana) في شكل خطابات إلى الله على لسان النبي محمد: «أن تكون ملكاً يعني أن تكون كلّ أفعالك هي أفعال الله، وأعمالك هي أعمال الله، إن الملك المحمدي (المسلم) هو ملك معرفة الله». وهو قول مقتبس من مخطوط غير منشور لكتاب أسلوبية (*Kitab Usulbiya*)، في:

Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java*, 67 footnote 124 (compare Ricklefs' translation).

مفرد وهو الحاكم بل عن طريق الحكمة الجماعية للنخبة الاستشارية والإدارية- بوصفها مؤسسة للقانون السابق على النصّ، فإننا سنكون قادرين عندها على فهم كيف نظر المسلمون إلى قانون الحاكم على أنه قانون إسلامي⁽¹⁾.

أما العنصر الثاني، الذي ورد باستمرار في النصوص السابقة، فيتمثل في مركزية قيم العدالة والمصلحة البشرية لدستور الدولة أو المجتمع الكامل أو الفاضل. إن أية جماعة تحدد أفكار العدل ومصلحة الإنسان على أنها أمر محوري في تصورها الذاتي للفضيلة والتميز يجب أن تفكر وتتحدث عن دستور هذه القيم في قلب نقاشاتها الأوسع نطاقاً كجماعة، ومن ثم إنها توجب علينا أن نستمع ونهتم، خلال تصور قيم هذا المجتمع، بالموقع والمحتوى الاجتماعي والخطابي الأوسع لهذه النقاشات عن العدل والمصلحة البشرية⁽²⁾. وليس للافتراض المعد سلفاً الذهاب إلى أن خطابات الفقهاء كانت تحتكر فهم هذه القيم وبنائها. وكما يشير فضل الرحمن: «من الطوسي فصاعداً بدأ فلاسفة الأخلاق المسلمون في التأكيد على فضيلة العدل. وأحد أسباب ذلك يتمثل في أنه مادام جوهر كل الفضائل هو «التوسط» بين طرفي نقيض، فإن العدالة نفسها تشكل جوهر جميع الوسائط. وهكذا، إن الشخص الذي لديه العدالة تكون لديه بالضرورة جميع الفضائل الأخرى»⁽³⁾. وكان هؤلاء الحكام أنفسهم واعين ذاتياً على نحو عميق بمسؤوليتهم المحددة في إدارة العدل، وهو شيء رأيناه محفوراً على كؤوس الخمر الثلاث للإمبراطور جهانتجير

(1) استخدمت مصطلح «مؤسسة الحكم» هنا ليس فحسب في تعريف الفارابي المذكور سابقاً لفكرة «السيادة الجماعية»؛ لأن منصب الحاكم كما نشأ لا يمكن اعتباره مجرد تكوين فردي، لكن من خلال جهاز حكم كامل الشرعية للدولة، أما عملية صنع القرار -بوصفه حقيقة تاريخية- في دول ما قبل العصر الحديث، فقد تم الوصول إليها من خلال عمليات التشاور داخل نخبة مرتبطة بالحاكم.

(2) انظر الفصل 1. إن مركزية مفهوم العدل بالنسبة إلى الحاكمية في تاريخ سياسة المسلمين قد تم تناولها مؤخراً في:

Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, Oxford: Routledge, 2013.

(3) Fazlur Rahman, "Aklāq," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-, 1:719-723, at 722.

(مرزا نور الدين محمد خان سليم)، التي تتحدث عن الحاكم على أنه «قمر في سموات العدالة»، وكيف أن «العالم بأسره غارق في نور عدله»⁽¹⁾. وهو تعبير لطيف عن تغلغل قيمة العدل التي تصاحبها القوة. تلك القيمة التي أكد عليها معاصر جهانجير خواشال خان (Khwushhal K). زعيم قبيلة الكاتاك (Khatak) في بوشتنس (Pushtuns)، الذي، كما يجدر تكرار ذلك هنا، كتب عمله دستورنامة (Dastarnāmah) بلغة البشتو الأفغانية (Pashto) «توجهاً ونصحاً لأولادي وإخواني وأصدقائي ومريدي»:

إن الكافر، إن كان عادلاً، أفضل من حاكم مسلم يحكم بالجور.

اشغل نفسك بالعدالة والإنصاف،

لا بالدين واللادين،

ولأولئك الذي يتوجب عليهم حفظ الدولة؛

إن العدالة والإنصاف التي يظهرها كافر

أفضل من جور حاكم يحافظ على الدين!

وكان أنوشروان كافراً، لكنه طبق العدالة في إدارته لشؤون دولته، فكال له

النبي المديح.

إن الرسول الذي صنع بصر العالم وضوءه

في عصرنشروان

قال، «أنا بريء من الظلم-

لأنني ابن عصرنشروان!»

وهناك حديث عن النبوة: «العدل ساعة خير من عبادة ستين سنة؛ قيام

بالليل وصيام بالنهار».

إن الولاية، والملك، والحكم، والخلافة هبة من الله عز وجل، وليست أمراً

مهنياً. إن الحاكم العادل خليفة الله؛ والحاكم الظالم والحاكم القاهر خليفة

الشیطان. وكما يقول أحد الأحاديث: «إن الحاكم إن كان عادلاً فإنه يكون خليفة الرحمن الرحيم؛ وإن كان ظالماً فإنه يكون خليفة الشيطان»⁽¹⁾.

إن من يخلف في الحكم يجب أن يسير جميع الأمور بما يكون موافقاً للشرع، بفراسسته، وبالعرف، والصلح، والصلاح، من أجل خير الرعية⁽²⁾.

وهنا يضع خان -بشكل لا لبس فيه- العدلَ فوق الدين بوصفه قيمة تشكل خلافة الله في الأرض. فالعدل قيمة ربانية، لكتّها منفصلة عن تعبدنا: وهكذا، يمكن للمرء أن يطبق قيمة ربانية سواء أكان مؤمناً أم لا -ومن هنا إن الكافر العادل أفضل من المسلم الظالم. ولكي يكون الحاكم عادلاً فإنه يجب عليه العمل بموافقة الشرع- وهو الأمر الذي يستلزم تطبيقه استخدام حكمته، واتباع العرف، وإعطاء الأولوية للصلح والصلاح. إن نموذج العدل المقدم هنا، والذي أشار إليه الرسول محمد نفسه مثلاً عليه، هو الإمبراطور الساساني خسرو الأول أنوشروان (501-579)، الذي تولى الحكم في فترة ما قبل الإسلام. ووفقاً لذلك كان أنوشروان واحداً من الشخصيات السابقة على الإسلام التي أصبحت تجسيداً لقيم إسلامية في السياق الإسلامي، كما أنه تجسيد سياقي لقيمة العدل الإسلامية⁽³⁾. ويخبرنا خان أنّ العدل قيمة كلية أكبر

(1) Khwushhāl Khān Khaṭak, *Dastār-nāmah*, 107 (compare the translation of V. V. Kuschev, "A Pashtun Ruler and Literary Figure of the Seventeenth Century on Political Ethics," *Manuscripta Orientalia* 6.2 (2000) 20–38, at 22, and 30–31).

إن الانتشار واسع النطاق للقيم التي عبر عنها خواشال خان كاتاك يمكن أن تأتي من واقع أن الأبيات الافتتاحية نفسها تظهر في عمل آخر من القرن السادس عشر حول الأخلاق من جنوب آسيا وباللغة الفارسية وهو الأخلاق الجاهانجورية *Akhlaq-i Jahāngīrī*، بينما تبدو مسألة تعليق النبي محمد على عدل نشروان في العمل المبكر *Tuḥfah-i Quṭb-Shāhī*، انظر: Alam, "Sharī'a, Akhlāq and Governance," 73.

(2) Khwushhāl Khān Khaṭak, *Dastār-nāmah*, 108.

(3) وصف العثماني الكبير مصطفى علي السلطان سليمان القانوني في إقامة القانون بأنه «يشبه أنوشروان العادل»، «وأن سليمان القانوني هو واضع القانون العثماني. إنّ مكان أنوشروان في السياق له أساس قوي في تاريخ الفقه الإسلامي؛ إذ إن أنوشروان هو الذي وضع في مكانه قبل فتح الخلافة، وفرض الخراج الذي سيصبح مؤسسة واضحة لضرائب الأراضي في التاريخ الإسلامي. وبالفعل، إن الخراج يشار إليه في الأدبيات التاريخية للقرون الأولى من الإسلام على أنه «خراج خسرو». كما أدارت دولة الخلافة الأولى الجزية وفق مبادئ أنوشروان، انظر: الدوري: النظم الإسلامية: 110-116. لدراسة موجزة لوضع أنوشروان في الكتابات التاريخية،

من أن يتم احتواؤها وحصرها في المثال النبوي وحده. وهكذا، فإنّه في مسألة التفكير بخصوص قيمة العدل مكوناً لخلافة الإنسان لله في الأرض -أي أنها مكونة للإسلام- نحن بحاجة إلى التفكير فيها والنظر إليها فيما وراء النص.

هناك ست ملاحظات موجزة يمكن تقديمها هنا على أساس ما سبق. أولاً: أنّ الفقرات السابقة من الفارابي والطوسي والدواني ومحسن فاني كشميري وقنالي زاده، تجسد تقليداً ملحاً ومستمراً من الأخلاق والنظرية السياسية القائمة على الفلسفة في قلب مدرسة القطاعات الحاكمة المتعلمة لمجتمعات المسلمين في المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال طوال قرون. ثانياً: أن هذه الكتابات، التي كانت مصحوبة بأمثلة لا حصر لها عن قانون الحاكم في التطبيق، تظهر أنّ المقولات المعيارية المحددة عن واحد من أهم العناصر المؤثرة في تصوّر القانون في مجتمعات المسلمين -وهو تحديداً العلاقة بين الدولة والقانون، وبين القانون الذي يضعه الحكام والقانون الذي يضعه الفقهاء، وبين القانون الذي يوضع من جهة العقل الخالص والعرف الاجتماعي، والقانون الذي يوضع وفق تأويلات النصوص المقدسة، وبين السياسة والفقهاء- لا توجد في موضوع نصوص الفقه في حد ذاتها، ولكن في الأعمال التي تتناول الأخلاق. ثالثاً: أن هذه الخطابات المعيارية لا تقوم بتصوّر قانون الحكام وقانون الفقهاء على اعتبار أنّها منفصلة وجودياً، بل بوصفها جزءاً مكماً لتحديد الحقيقة الضرورية لصالح المجتمع. رابعاً: أيّاً كانت المصادر، وأيّاً كانت الإجراءات التي تقام وفقاً لها قوانين الحاكم، بقدر ما تكون هذه القوانين متفقة أو على الأقل لا تنهك المقاصد العامة للشريعة (حماية الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض)، يُنظر إليها على أنّها تلبّي أغراض الشريعة؛ وهي طريقة أخرى للقول إنها يُنظر إليها على أنّها تعبيرات عن الشريعة. خامساً: أن أعمال الحكام أنفسهم والفقهاء المشاركين في جهاز الدولة التشريعي، تشير إلى أن هذا التصوّر قد تمت مشاركته من قبل أغلب الأطراف العاملة في المشروع الأكبر من تصوّر القانون وإدارته وتطبيقه. إنّ العلاقة الطبيعية، التي فهم في إطارها قانون الحاكم وقانون الفقهاء، ليست علاقة تضاد (على الرغم من إمكان حدوث ذلك في بعض الأحيان والتعبير عن ذلك)، بل مزيداً من

انظر:

Muhammad Taqī Īmānpūr, Zuhayr Şiyāmiyān Garjī, and Sānāz Raḥīm Bigī, "Sarkūb-gar-i bid'at va namād-i 'adālat: Ānūshīrvān dar tārikh nigārī-yi Islāmī," *Muṭālī'āt-i Tārikh-i Islām* 2.16 (Autumn 1389 sh [2010])28-7.

الشراكة الفقهية الفاعلة التي يطرح فيها كل شريك أولوياته ومناهجه على الطاولة. سادساً: أن القيمة التي تظهر بوصفها أمراً سائداً في هذا التصور للشريعة الإسلامية هي قيمة العدل التي تتطلب، لتكوينها، من المسلمين، الاعتماد على مصادر للحقيقة تتجاوز النص.

تشير هذه الملاحظات الست إلى بعض النقاط الإضافية المهمة للحجج البارزة التي أقدمها هنا. أولها: أن ما لدينا هنا مثال مهم لحقيقة تمّ التأكيد عليها مراراً فيما تمّ ذكره سابقاً، وهي أنّ التقاليد الإسلامية – فيما يتعلق بتصوير القانون وتفعيله كما نرى الآن- انتشرت من خلال خطابات مجتمعات المسلمين وممارساتهم. إن تفعيل قانون الحاكم يناسب تصور الإسلام بوصفه التزاماً تأويلياً مع العناصر الثلاثة للوحي. ويتجاوز الحاكم النص إلى ما قبله لتحديد شكل الحقيقة: أي القانون المحدد، التي ستكون ذات معنى للمكان والزمان الآني من خلال توليد المصلحة. وبمصطلحات بنوية، إن الحاكم يفعل بالضبط ما يقوم به الفقهاء عندما يحاولون وضع الحكمة المقدسة -الحكم أو القيمة أو القاعدة- بما يلائم حالة أو ظرفاً معينين. ومن المهم هنا إعادة مقولة إبراهيم موسى المقتبسة في الفصل الخامس:

هناك مضمون كوني للأهوت القضاء الإسلامي أو نظرية قانونية (أصول الفقه). وبمكّننا هذا السرد الكوني من إقامة جسريد بين المجالين التجريبي والغبيي ليدراً الانقسام المنطقي بينهما... إن الحكم الأصولي ذو طبيعة غيبية، لا يكون الحكم العملي/ التجريبي إلا تجسيداً مؤقتاً له... وبالنسبة إلى الفقهاء الكلاسيكيين والمنتمين إلى العصور الوسطى، إن مصطلح حكم كان يمزج بين البعدين الأبدي والعارض... ويأخذ الفقيه على عاتقه كشف النقاب عن القاعدة القائمة بالفعل من خلال «كشف الغطاء» عن المؤشرات التجريبية التي تدل على القاعدة المتعالية⁽¹⁾.

وهذا ما تقوم به على وجه الدقة المؤسسة الحاكمة؛ إذ تشارك المؤسسة الحاكمة بفاعلية في عملية كشف شريعة الله من خلال تحديد المصلحة وتطبيقها في أيّ وضع؛ أي ما يريده الله.

(1) Moosa, "Allegory of the Rule," 2, 7, 16, 19.

كما يقوم الفقهاء بذلك: كما أشار أنور إمامون عند مناقشة دور المصلحة في شريعة القضاة: «إن المصلحة موضع تصوري حيث تنصهر طبيعة الحقيقة والقيمة معاً... إن المصلحة مفهوم وسيط بين مقصد الشريعة، والقانون الوضعي لنظام حكم جديد»⁽¹⁾. إن العلاقة بين المصلحة ومقصد الشريعة مختلطة تماماً، كما يقول محمد هاشم كمال؛ حيث إن «المصالح تصبح اسماً آخر للمقاصد، وقد استخدم العلماء المصطلحين على نحو متبادل في الغالب»، ويستخدم كمال نفسه مصطلحي المصالح والمقاصد مترادفين⁽²⁾. إن الاختلاف بين عملية صنع القانون لدى الحاكم وعملية صنع القانون لدى الفقيه - أي بين نمط قانون الحاكم في تحديد ما يريد الله، ونمط شريعة الفقيه في تحديد ما يقصده الله - يُعدُّ أحد المناهج والمصادر، أو، لنكن أكثر دقة، إن الاختلاف يكمن في الثقل والاعتبار والمسار المتاح لعناصر سابقة على النص عديدة داخل السياق الأكبر للمناهج والمصادر ووسائل بلوغ الحقيقة. إن التشديد على فكرة ترادف المصالح والمقاصد؛ حيث طرحت باستمرار على أنها معيار أولي لتشريع الحاكم، يغير بشكل كبير دستور الشريعة من خلال التغيير المطلق لموقعها في أبعاد مسألة الوحي: التأكيد على أن المصلحة تغير من طبيعة القانون من خلال التفاعل بقوة مع ما يسبق النص ومع سياقه. وقد نال ذلك التصور اهتماماً كبيراً؛ لأن المصلحة هنا (المقاصد) تقوم على فكرة مؤداها أن الشريعة حاضرة في موضع الخطاب الفكري - وتحديداً الأخلاقي - ويكون المبدأ المحرك لتصورها وتقييمها، أعني المصلحة، تقليداً تاريخياً راسخاً للعقل الفلسفي الكلي الذي ينظر إليها على اعتبار أنها تتسق مع الحكمة الكلية ومقصد الناموس السماوي. إن أثر هذا الخطاب هو وضع العقل في مركز إقامة الحاكم لقوانين إسلامية جديدة تتسق مع الحكمة الكلية ومقصد الناموس السماوي⁽³⁾.

(1) Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, New York: Oxford University Press, 2010, 194.

(2) Kamali, "Maqāsid al-sharī'ah," 195.

(3) ولكي نوضح ذلك من وجهة نظر الخطاب الفقهي: يقر الفقه بأن عملية الاستنباط الفقهي الواحدة يمكن أن تقود إلى أكثر من إجابة واحدة؛ أي أكثر من حكم صحيح. وبالفعل، إن المبدأ الأساسي للتعددية الفقهية الإسلامية هو أن أية قاعدة يتم التوصل إليها من خلال عملية فقهية سليمة تكون صحيحة. وهكذا، إن المدرستين الفقهييتين يمكن أن تصلا إلى قواعد متناقضة بشكل مباشر بخصوص القضية الفقهية نفسها، لكن كلا المذهبين سيقبل كل منهما بقاعدة الأخر على أنها حكم صحيح. بعبارة أخرى إن القيمة المستقاة نفسها يمكن

وأعتقد أنه ليس من قبيل المبالغة أو التعميم القول إنّه حيثما يواصل الفقهاء عملية صنع القانون في المسار الذي ينتقل من المصادر النصوبية إلى العالم بغية قراءة المقصد الإلهي، تستمر عملية صنع القانون لدى الحاكم في مسار قراءة المقصد الإلهي من العالم (بما في ذلك العالم غير المرئي) إلى المصادر النصوبية. وبمصطلحات فضفاضة، إن قانون الحاكم يمثل معكوس المسار التأويلي للقضاة، وإعادة تشكيل علاقة العمل بين العناصر المكونة ومصادر الشريعة. وهكذا، إنّ خطاب النظرية السياسية الفلسفية، التي تقدم على أنّها جزءٌ من سياق الوحي؛ أي جزء من هيئة المعاني التي يرتبط بها تاريخياً مفهوم الوحي، والتي يصبح من خلالها

أن تظهر نفسها بوصفها قيمتين مؤقتتين متناقضتين. والآن، إن هذا الفهم الفقهي له أربع نتائج بنوية مهمة: أولها أنه يفترض أن مقاصد (أو المعاني الواقفة وراءها) الشريعة الربانية يمكن تحديدها. ويشمل ذلك الهدف المحدد للتشريع الإلهي بقدر ما، وهي مقاصد الشريعة. ثانياً أنها يفترض أن أهداف (أو المعاني وراء) الشريعة الربانية - مقاصد الشريعة - يمكن تليبيتها من خلال صور من التشريع (مثل العرف) تشتق من مصادر غير النص. ثالثاً أنها تفترض أن المقاصد نفسها يمكن تليبيتها بأكثر من طريقة. رابعاً أنها تفترض أن هناك طريقة لاختبار ما إذا كان هدف الشريعة الربانية يمكن تحقيقه أم لا؛ أي المصلحة يمكن تحقيقها أم لا بالنسبة إلى الموضوعات التي تخدمها الشريعة. وبدوره، إن ما سبق يقود إلى خامساً، وهو أنّ المصلحة نفسها تكون محل شك في التحديد. إنّ النصوص السابقة حول نصوص أخلاق المنصب الفقهي للحاكم يبدو أنها لا تحتوي على شيء من هذه التناقضات السابق ذكرها. وبدلاً من ذلك إن المبدأ الموجه الأصولي، الذي تم تكراره في النصوص السابقة، هو أنّ مسؤولية الحاكم في صنع قوانين محددة استجابة لمصالح الناس في إطار الزمن المحيط. ولا يعني ذلك أنّ الفقهاء والحكام لا يختلفون كأمر واقعي في مواقف معينة من تشريعات الحكام، وإن كانت تتفق مع الشريعة الربانية أم لا، لكن النقطة هنا هي أنّ هذا الاختلاف لا يمنع خلافاً في الجوهر بالنسبة إلى الاختلافات التي يألّفها الفقهاء مع بعضهم. ولهذا إنّ الفقهاء توصلوا إلى أنّ أية قاعدة/ حكم يتم التوصل إليها من قبل فقيه كفاء يعمل بإخلاص ويلتزم بالمنهج الفقهي يمكن أخذ رأيه على أنّه متنسق مع الشريعة الربانية. إن فرضية أن أهداف (أو معنى) الشريعة الربانية معروفة يُعدّ، بطبيعة الحال، مبدأً أصولياً تبناه الفقهاء؛ وبعد كلّ ذلك، هل كانت أغراض الشريعة الربانية، إذ لا يمكن إدراكها من قبل المشروع الفقهي برمته، أمراً من الماضي ولا يجب النظر إليها. وكما يلاحظ برنارد وايس (B. Weiss) «أنّ الفقهاء توصلوا إلى رأي يقول إن الهدف الرباني كان دائماً قابلاً للكشف من حيث المبدأ، حتى عندما لا يكون مكتشفاً في الواقع»، انظر:

Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: University of Georgia Press, 1998, 64.

الوحي دالاً ذا معنى- تكلف الحاكم مسؤولية صنع قانون جديد لصالح مصلحة العصر: أي لمصلحة أهل الزمن المحدد. إنَّ مفهوم المصلحة ليس حصراً على أدبيات الأخلاق، بل إنه لصيق بالخطاب الفقهي مبدأً لصنع القانون⁽¹⁾. لكن -وهذا أمر مطلق- بالنسبة إلى غالبية الفقهاء، إن المصلحة مبدأ فرعي لا يؤخذ في الاعتبار إلا بعد توجيه الاهتمام والاعتبار الأساسي للمصادر النصية⁽²⁾.

على أية حال في الخطاب الأخلاقي تُقدّم المصلحة على أتمها الأساس -إن لم تكن المبدأ والقيمة القانونية الأصولية- بالنسبة إلى الحاكم؛ أي أتمها المبدأ؛ القيمة الحاكمة في إقامة قانون الحاكم. بعبارة أخرى إن ما لدينا هنا هو تصور بديل للقانون؛ بديل من حيث أولوياته (ستكون هنا: المصلحة)، ومركز صنع القانون (ستكون هنا: الدولة)، ومصادر القانون (ستكون هنا: العقل والعرف)⁽³⁾. لكن هذا التصور لا ينشأ مباشرة من مكانية الوحي بعناصره الثلاثة، التي تقدم قانون الحاكم بوصفه تعبيراً عن حقيقة الوحي ومعناه. المسألة، إذاً، ليست مجرد أن قانون الحاكم

(1) سنشير من الآن إلى الشريعة بوصفها قانوناً، وسنفرق بين القانون بوصفه تشريعاً إلهياً والقانون بوصفه تنظيمياً مدنياً بحسب متطلبات السياق. المترجم.

(2) يمنح الفقيه الأولوية لتراتبية المصادر (القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة والعرف)، التي يربكها معاً في عملية تأويلية للعقلانية والجدل، من أجل الوصول إلى حكم يؤثر في هذا العالم بتبني قيمة الحكم للعالم الآخر. وبينما يضع الفقه التأكيد الأكبر على التأويلات النصية -مع جعل النصيب الأكبر من أعمال أصول الفقه مكرساً لأنماط ومشكلات البناء اللغوي والدلالي للنصوص، وأنماط القراءة، وتفسير النصوص- كما يقرّ الفقيه أيضاً بالحقيقة الواضحة أن قراءة النص القرآني (الذي يحتوي على قدر ضئيل نسبياً من التشريع)، وجزءاً أكبر من الحديث (ومهمته على وجه الدقة تكمن في صياغة الشكل المحدد للشريعة الإسلامية ووصفها)، غير كافية (حتى باستخدام القياس) بالنسبة إلى العدد الكبير من المؤسسات والحالات المحلية المتنوعة والناشئة، التي تتطلب تنظيمياً قانونياً. وهكذا، إن تلبية «مقاصد الشريعة» تتطلب من الفقهاء استخدام «القواعد الفقهية»، القائمة على القرآن والحديث، لمساعدتهم في وضع وتحديد الاستحسان والمصلحة. ولدراسة واضحة عن المصلحة حظيت باستقبال كبير في خطاب الفقه في القرون الثمانية الأولى من الإسلام، انظر: *Opwis, Maṣlaḥa and the Purposes of the Law*.

(3) وهكذا، حتى إن كان تدخّل الحاكم في ظرف معين لا يمتدّ فيما وراء الاختيار بين مواقف مختلفة أو متناقضة توصّل إليها الفقهاء، فإنّ المعايير التي سيُوضع القرار وفقاً لها لا تكون من خلال تقييم استنباط العملية القانونية التي تم من خلالها الوصول إلى هذه المواقف، لكن عبر الموقف الذي يمكن اعتباره أكثر ترجيحاً للمصلحة.

قُدِّم في أدبيات الأخلاق على أنه أكثر قدرةً ومرونةً بشكل محتمل في تصوّر الشريعة الإسلامية من قانون الفقهاء، لكنّ الفكرة هنا هي أنّ قانون الحاكم قُدِّم على نحو مباشر بوصفه شكلاً من أشكال الشريعة الإسلامية.

وبالوضع في الاعتبار أنّ العقل والعرف هما المادتان الرئيستان لتحقيق المقصد الإلهي، فإنّ قانون الحاكم يظهر على شاكلة ما يعرف اليوم بالقانون الطبيعي، ويعمل فيه قانون الحاكم وفقاً لفرضيّة أن المقصد الإلهي (الحفاظ على الدين والحياة والنفس والعرض والمال والكرامة) يمكن تحديده من مراقبة السلوك الطبيعي للإنسان في العالم واختباره، ويمكن تلبيته على أساس القوانين المشتقة على أساس التمييز العقلي⁽¹⁾. كما أن قانون الحاكم يقيس نجاح محاولته لتلبية المقصد الإلهي الأكبر أو الأعم من خلال قياس إذا كان ممكناً (أو لا) تتبع القانون لخدمة مصلحة الحفاظ على سلامة رعاياه. إنّ الفكرة القائلة إنّ قوانين الحاكم تمثّل سياسات وعرفاً وصلت عن طريق منطق فردي وجماعي، وشعور عام، وأخلاقيات جماعية وتجربة مجتمعية؛ أي يمكن القول، بناء على ذلك، إنّ القوانين، التي وضعت من خلال التفاعل مع المصادر والمؤشرات خارج النص؛ تكون قادرة على تلبية مقاصد الشريعة الإلهية؛ أي مقاصد الشريعة من خلال تقديم المصلحة؛ ما يعني أنّ هذه المنهجيات والمعرفيات القضائية غير الفقهية تعمل أيضاً بوصفها أداةً عملية لكشف القانون الإلهي لما هو سابق على النص مكاناً وزماناً. ويعني هذا، في المقابل، أنّه توجد علاقة مشتركة ومتصلة بين هذه المصادر غير النصية أو الطبيعية للقانون والشريعة الإلهية لما هو سابق على النص، تماماً كما توجد هناك علاقة مشتركة أو متصلة بين

(1) ليس هناك تعريف واحد «للقانون الطبيعي»، لكنّ هناك تعريفاً تقليدياً: «ما هي مبادئ القانون الطبيعي؟» هناك (أ) مجموعة من المبادئ العملية التي تشير إلى الأشكال الأساسية من ازدهار البشر، مثل السلع، لكي يسعون ويتحققون، وتُعدُّ بطريقة ما أو بأخرى مستخدمة من قبل الجميع ممن ينظرون فيما يفعلون، وإن كان ذلك في وعي صامت؛ (ب) مجموعة من المتطلبات المنهجية للسببية العملية (التي تُعدُّ في حدّ ذاتها أحد أشكال ازدهار البشري)، التي تميز التفكير العملي السليم من غير السليم، وتوفّر معايير للتمييز بين الأعمال المقبولة عقلياً والأعمال غير المقبولة عقلياً؛ أي بين طرق العمل التي تُعدُّ صائبة من الناحية الأخلاقية أو خاطئة من الناحية نفسها، ما يمكن المرء من صياغة (ج) «مجموعة من المعايير الأخلاقية العامة».

النص والشريعة الإلهية لما هو سابق على النص. إنَّ سبب إمكانية بلوغنا الشريعة الإلهية لما هو سابق على النص يتمثل في أنَّ هذه الحقيقة السابقة تظهر في النص. وعلى نحو مشابه، إنَّ سبب تمكُّننا من التوصل إلى الشريعة الإلهية السابقة على النص من دراستنا للطبيعة - أي من الدراسة والتجربة التاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية للسلوك الإنساني على أنه منتج للمصلحة والضرر - يجب أن يكون الشريعة الإلهية/ الناموس/ الشريعة لما هو سابق على النص ظاهرة في تفشيها في الطبيعة (الإنسانية).

في الواقع، تُعدّ تلك فكرة شائعة نسبياً في تاريخ المجتمعات الإسلامية؛ على الأقل تكون شائعة نسبياً إن نظرنا إليها في انتشارها في ما وراء خطابات الشريعة، كما يُنظر لها على نحو تقليدي وصارم. ويستحقّ كلام الطوسي، الذي قدم في الفصل (2)، المراجعة هنا:

إن الفلسفة العملية هي معرفة المكاسب في الحركات الطوعية والأعمال المنضبطة من جانب الكائنات البشرية، بطريقة تؤدي إلى تنظيم حياة الإنسان الآن وفي الآخرة... ويجب الاعتراف بأنَّ مبادئ الأعمال والفضائل النافعة من جانب الجنس البشري (بما يتضمّن تنظيم شؤونهم وحالاتهم) تكمن، أساساً، إما في الطبيعة أو الاتفاق. إن مبدأ الطبيعة ينطبق في حالات اتساق خصوصياتها مع فهم الناس لرؤية وتجارب الرجال الحصيفة والثابتة والراسخة مع اختلافات العصور أو ثورات أنماط السلوك والتقاليد. وحيث يوجد المبدأ في الاتفاق، فإنّه إذا تمّ قبول سبب الاتفاق لدى المجتمع؛ فإنّه يكون بمقام السلوكيات والتقاليد؛ وبأية حال، إن كان سبب الاتفاق هو نفاذ رأي رجل عظيم، تعزّزه مساعدة إلهية، مثل رسول أو إمام، فإننا نتحدّث هنا عن أوامر إلهية⁽¹⁾.

ولم تكن هذه الرؤية قاصرة على فلاسفة وفلاسفة المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال. وأود هنا أن أصور الوجود الكلي الجغرافي والديني لفكرة الوصول إلى الحقيقة الإلهية من خلال العقل والعرف، من خلال مقولتين مفهومتين من عصرين ومكانين مختلفين: بغداد القرن التاسع، وملايو القرن العشرين. فمنذ أكثر من ألف عام مضت، كتب ابن قتيبة (828-885) الأديب البغدادي وعالم القرآن والمدافع المتميز عن حركة الحديث المبكرة ضد رجال الدين الأوائل في كتابه الموسوعي (عيون الأخبار):

(1) Tūṣī, *The Nasirean Ethics* (translated by Wickens), 28-29.

فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشريعة الدين وعلم الحلال والحرام، دالٌّ على معالي الأمور، مرشد إلى كريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبح، باعث على صواب التدبير، وحسن التقدير، ورفق السياسة، وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كلّ الخير مجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطُّرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة وصالح الدين بصالح الزمان، وصالح الزمان بصالح السلطان، وصالح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وسلامة البصيرة⁽¹⁾.

إن ابن قتيبة، الذي يذكر على نحو معتبر أنّ كتابه موجه إلى طالب الدنيا والآخرة⁽²⁾، يقول هنا إنه توجد حقيقة وفضيلة مهمة وضرورية كان منشؤها وجوهرها خارج الوحي الإلهي وتعاليمه: «وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كلّ الخير يكون مجتمعاً في تهجد الليل والصيام وممارسة الحلال وتجنّب الحرام؛ بل الطُّرقُ إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة، وصالح الدين بصالح الزمان وصالح الزمان بصالح السلطان». ذلك اقتباس مهم وضروري عن حقيقة الزمان وفضله: أي أنه بشري في طبيعته. بأيّ حال، إن ابن قتيبة يتجاوز ذلك بقوله إن نجاح ارتباط الإنسان بالحقيقة الإلهية يعتمد على التطبيق المناسب للحقيقة والفضيلة البشرية/ الزمانية: «وصالح الدين بصالح الزمان، وصالح الزمان بصالح السلطان، وصالح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وحسن البصيرة».

بعبارة أخرى، إن التطبيق الناجع للدين، الذي يمثله القرآن والسنة والشريعة والصلاة والصوم وما إلى ذلك، يعتمد على المبادرة الإنسانية الصحيحة، التي تمثلها الأخلاق النبيلة والإدارة التزّهية، والسياسة المعتدلة، والقيادة الصحيحة، والفهم السليم. ما يعني أنّ الأخلاق النبيلة والإدارة التزّهية، والسياسة المعتدلة، والقيادة

(1) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، كتاب عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة؛ 1925، 1. ولقد صحّحت في نقاط محدّدة من الترجمة الرائدة Josef Horowitz، "Ibn Quteiba's 'Uyun al-Akhbar (Translated into English)," *Islamic Culture* 4 (1930) 171-198، at 173-174.

وسترد أهمية هذه الفقرة في: Noah Feldman، "The Ethical Literature," 110، وفي مناقشة آتية.

(2) Ibn Qutaybah، *Uyūn al-akhbār*، 1:5؛ Horowitz، "Ibn Quteiba's 'Uyun al-Akhbar," 175.

الصحيحة، والفهم السليم؛ هي الأمور التي ينبغي أن يتم ترسيخها داخل المجتمعات؛ لأنّ التطبيق الناجع للدين مرهون بها. أمّا غيابها فلن يحقق غاية الإنسان والمصلحة البشرية (في هذا العالم وما بعده). ويقول ابن قتيبة بوضوح: «ما يعرفونه عن الدين هو ما يعرفه الدين فقط؟»⁽¹⁾. وهكذا، إنّ إدراكات الإنسان وحكمه جزء صحيح وسليم وضروري من مشروع الوحي الأكبر؛ إنّ اتباعهم واتباع النص من خلالهم يصل بالمرء إلى الغاية الإلهية.

وعلى أساس التشابه المتبادل بين الحقيقة التي أرسلها الله والحقيقة التي توصل إليها البشر، يمضي ابن قتيبة في استحضار الحكمة الفارسية لما قبل الإسلام (التي تعود إلى الملك أردشير الأول) تلك التي استحضرها الطوسي أيضاً، والتي أصبحت، كما يذكر نوح فيلدمان، «أمراً شائعاً في الكتابات الأخلاقية الإسلامية»⁽²⁾: «السلطان والدين صنوان، لا يمكن لأحدهما أن يدوم دون الآخر»⁽³⁾. (وفي رواية الطوسي: «توءم»). إن هذا الاعتماد المتبادل بين السلطان، الذي يعني به ابن قتيبة الحكم الرشيد، وهو على وجه الدقة ممارسة الأخلاق النبيلة والإدارة العادلة والسياسة المعتدلة والقيادة الصحيحة والفهم القويم، والدين أمرٌ ضروري ورئيس لتحقيق الحياة الناجعة في نهاية الأمر من أجل حياة إسلامية فاضلة. والواضح في هذه الصورة أن الصنوان، السلطان والدين، يتشاركان الأصل نفسه؛ أي أن كلاً منهما يعود إلى الأصل نفسه أو المصدر نفسه، ويمكن أن نقول إنهما يتشاركان في الصفات الوراثية نفسها. وإن هذين الصنوين متسقان ومتناغمان مع بعضهما. ووفق ما قدمته هنا، إن ما يقوله ابن قتيبة ينطبق تماماً على نص الوحي مشتق من حقيقة ما قبل النصيب، ويعيد استخدامها، لذا إن القدرات البشرية المتراكمة/ المصقولة مستقاة من تلك الحقيقة، وتعيد استخدامها: وكل منهما من المصدر نفسه، وكل منهما وسيلة للغاية

(1) فيما يتعلق بكسب غير المستعمر: «وما الذي يجب أن يعرفوه عن إنجلترا التي يعرفونها فقط؟»:

Rudyard Kipling, "The English Flag" (1891), in Rudyard Kipling, *The Complete Verse*, London: Kyle Cathie Limited, 1990, 178–179, at 178.

وكذلك:

C. L. R. James, *Beyond a Boundary*, London: Hutchinson, 1963, 11.

(2) Feldman, "The Ethical Literature," 111.

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1: 5. انظر العمل الأصولي لمسكويه حول الأخلاق: تهذيب الأخلاق، 142، وترجمته: 128. Zurayk, *The Refinement of Character*.

نفسها، وكل منهما ضروري للآخر. إن حجية الشعور والإدراك البشري المتراكمة تؤكد على وجه الدقة حقيقة أن هذه القدرات البشرية تعد أيضاً، مثل نص الوحي، جزءاً ظاهراً من الحقيقة؛ أي مثلها مثل النص، وأن هذه القدرات البشرية توجد في وتتسق مع الحقيقة، ومن ثم تساعد على كشفها. وهذا الاتساق للفضائل البشرية مع ما يسبق النص هو ما يحول هذه الفضائل الإنسانية إلى وسيلة يمكن من خلالها بلوغ الحقيقة ما قبل النصية.

دعونا الآن ننتقل إلى زمان ومكان مختلفين تماماً: مآثورات المينانكاباو الملايو الشهيرة، أو «التي تعني حرفياً الأعراف والأمثال»، والتي نشرت للمرة الأولى في سياق علمي داخل «عمل ميداني» من قبل الإداري الاستعماري البريطاني في الملايو أندرو كالديكوت في العام (1918) (لكنها كانت ذائعة الصيت بطبيعة الحال قبل ذلك بوقت طويل)، ووصفت من قبل عالم أحدث من مجتمع المينانكاباو على أنها مجرد «افتراض مقدس مطلق»⁽¹⁾، ويأتي فيها:

العرف صنو الشرع؛

والشرع صنو كتاب الله.

إن كان العرف قوياً فلن يعتل الشرع؛

وإن كان الحكم قوياً فلن يعتل العرف.

فأصل الشرع هو التوافق (موافقات)

وأصل العرف هو التوافق⁽²⁾.

(1) Michael G. Peletz, *Social History and Evolution in the Interrelationship of Adat and Islam in Rembau, Negeri Sembilan*, Singapore: Institute of South East Asian Studies, (Research Notes and Discussion Paper No. 27), 1981, 17.

(2) A. Caldecott (and R. O. Winstedt), "Jebebu Customary Songs and Sayings," *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* 78 (1918) 3–41, at 26

وكذلك الترجمة المتعلقة:

Michael G. Peletz, "Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11," in Robert W. Hefner (editor), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton: Princeton University Press, 2005, 240–272, at 263.

إن كلمة «الحكم» هي الاختصار الملايوي العامي لأحكام التشريع (الشريعة) (hu-kum syarak)، وتعمل هنا مقابلاً للفظ الدين عند ابن قتيبة، بين العادات والأحكام، التي تعني على وجه الدقة الحكمة الجمعية التي يحكم بها الناس أنفسهم، تكافئ هنا لفظاً «الأخلاق النبيلة، والإدارة النزيهة، والسياسة المعتدلة، وقيادة الحق، والفهم المناسب». إن العلاقة بين العرف والدين صورت هنا من خلال مفهوم صنو/ متعلقة به (وتعني كلمة Sendi بالملايوية حرفياً كلمة مشترك أو دعامة)، وهي صورة واضحة بشكل خاص في مثل هذه الثقافة الغنية بالأعمال الخشبية كما ثقافة المينانكااباو؛ وهو ما يعبر عن علاقة متوازنة ومكملة وحركية وداعمة على نحو متبادل تربط الأعراف البشرية بالشريعة الإلهية⁽¹⁾.

وفي هذه الصورة الحرفية يرتبط العرف بالقانون الإلهي في تفاعل بنيوي لإنتاج التوازن الفعال في مجتمع المسلمين، ويؤسس التحرك الداعم على نحو متبادل لنقاط القوة توازناً متناغماً في العالم. وهذا الأمر يعود إلى اشتراكهما في مصدر واحد، أو كما تدعي الروايات: «أم واحدة» مشتركة. وهذا تعبير يذكر بشكل لافت بأسلمة الفكر الفارسي ما قبل الإسلام (أي جعله إسلامياً) المقتبس عالياً، حيث أصبح العرف والدين «أخوين». إن الأم -المصدر المشترك هنا هو الموافقات، أو الاتفاق أو التوافق- هي التي تعطي في سياق مرتبط شعوراً بالتوازن أو التناغم⁽²⁾. إن الكيانين المشتركين معاً يعتمدان على بعضهما، وهما، بوصفهما أخوين، وبفضل أصلهما المشترك، يعملان في تناغم⁽³⁾. وهكذا إن المثل، الذي يختصر حقيقة الانتشار الواسع للعادات وتطبيقها في مجتمع المينانكااباو⁽⁴⁾، يصور الشريعة والعرف بوصفهما

(1) R. J. Wilkinson, *A Malay-English Dictionary*, Mytilene: Salavopoulos and Kinderlis, 1932, 2:432. Also: "sindī . . . joint, articulation. Penīakit kan-pada segala sindī-nia pains in all his joints . . . sindī jāri joints of the fingers," William Marsden, *A Dictionary of the Malay Language*, London: Cox and Baylis, 1812, 187.

(2) كان شعار العائلة الملكية بجوهور (Johor) هو «التناغم بركة»:

Wilkinson, *A Malay-English Dictionary*, 2:147.

(3) إنَّ التوجه من جانب علماء الملايو المحندين اهتم بالقانون العرفي بما يتفق مع القانون الفقهي، وبما يتفق مع القاعدة الدائنة هناك: «العرف يعتمد على الحكم»، ومن ثم إخضاع العرف للحكم. وفي تقييمي، إن ذلك تركيب خاطئ للعلاقة التي يتم التعبير عنها، وهي علاقة الاعتماد (المتبادل) المشترك، وليس الاعتماد الأحادي.

(4) وقد سجل كالديكوت (Caldecott) هذا القول في العام (1918)، ويذكر (Pletez) سماعه

مترابطين ومتناغمين ومعتمدين على بعضهما، ويعودان إلى المصدر نفسه (تماماً كما رأينا في صياغة ابن قتيبة). إن هذا المعنى للعرف على أنه يعمل بتناغم مع المقصد الشامل لشريعة الله ينقل في فقرة أخرى تقول:

إن أحكام العادات ثلاثة أمور.

أولاً: عادات العشب الطويل، وتلك الظاهرة.

ثانياً: عادات الأعمدة، التي توافق عليها الناس.

ثالثاً: عادات كتاب الله، وهي أحكام القرآن⁽¹⁾.

يمكننا أن نستخلص مما سبق ثلاثة أمور تتعلق ببناء الأحكام: قانون الطبيعة القائم على ذاته، الذي يقدم نفسه دون مقاومة كما العشب الطويل، والقانون الذي شُيد بالتوافق بين الرجال، والمشيد كالعمود، والقانون الذي أرسله كتاب الله. إن كلاً من هذه الأقسام الثلاثة مؤشر ومنتج لعاداته؛ عاداته أو تقاليده الخاصة به. وتُقدّم خيرات الطبيعة والعقل البشري هنا (كما عند ابن قتيبة) على أنهما مستودع وقواعد للحكمة التجريبية الجماعية، نوعاً من «الفلسفة العملية» الجماعية التي تحدد أياً منها يحقق المصلحة. والواقع أن هذه الحكمة التجريبية الموروثة في العادات تحولها إلى

«مرات عديدة خلال عمله الميداني في ولاية نيجيري سيميلان في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين»:

Peletz, "The Cultural Politics of Legitimacy," 263.

(1) Caldecott, "Jebebu Customary Songs and Sayings," 26

ويترجم كالديكوت الجملة الأولى: «العرف ينقسم إلى ثلاثة أفرع»، وهو ما يؤدي، في تقييمي، إلى أثر ملتبس ينتج شعوراً بأن أحكام الله فرع للعادات؛ حيث تفهم العادات بمعناها التقليدي بوصفها عرفاً بشرياً، وليس بمعنى أن أحكام الله لها عرفها الخاص؛ ويمكن للمرء أن يقول إنه ثمة «عرف إلهي». ومن ثم إن القيم، التي تنتج من خلالها هذه الأحكام، تكون بشرية بحكم العادة. ويقترح م. ب. هوكر «أن يحل محل مصطلح عرف جملة من قبيل «أن الشريعة لها ثلاثة أفرع...»:

M. B. Hooker, *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government and Religion*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972, 39.

ولقد اقتفيت رأي كالديكوت (وكذلك قاموس ويلكنسون) في ترجمة (tiyang) على أنها «عمود» (بمعناها المعياري في شبه الجزيرة الماليزية)، وفي السياق، انحزت كثيراً لفهم (tiyang) على أنها تعني «الإنسان» (كما في لغة جاوا).

نوع من «الحكمة الشائعة» أو «العقلانية الجماعية» (التي يمكن أن نسميها بالعربية عقلاً عاماً أو عقلاً مشتركاً). وهنا يتوافر لدينا معنىً قوي يتشابه مع ما أطلقت عليه سابقاً «قانوناً طبيعياً» إسلامياً: فكرة أن خلق الله، والعقل البشري، وكتاب الله، مشتقة جميعها من الحقيقة نفسها الأكبر، وهي في النهاية تعبيرات عنها؛ وهو ما نسميه الآن الحقيقة ما قبل النصية، التي تنصهر عاداتها في الطبيعة، والبشر، وفي كتاب الله. وعلى أساس عملي، يمكن لجميع المسلمين التصرف وفقاً لمقتضياتهم، ويجب عليهم تسوية أمورهم والحكم في الأمور كافة⁽¹⁾. كان ذلك على الأقل التصور السائد حتى العام (1951)، عندما أعلن قسم الشؤون الدينية لفرع الريمباو في المنظمة الوطنية للملايو المتحدة أنّ أحكام «العرف في قانون الميراث، التي طالما تمّ تطبيقها، قد أصبحت حراماً؛ أي أنّها تمثّل انتهاكاً للإسلام. وكما يشير على نحو صحيح مايكل بيليتز إنّ «الجدل يصور المدى الذي أصبحت عليه مجالات العادات والإسلام... والاستقطاب الذي حدث بينهما بحلول منتصف القرن العشرين»⁽²⁾؛ أي أنّ ذلك يصور تداعي أخوة الدم-التغريب الحديث لعلاقة القرابة التاريخية بين الأخوين «العادات والحكم». وقبل هذا التدخل من قبل الدولة الحديثة، كانت العادات وحكم الشريعة لا يمثلان أقطاباً متعارضة أو وجودية، لكنهما كانا معاً التصور المحوري للإسلام (ولسوف نعود إلى التدخل في الحديث نهاية هذا الفصل).

خلاصة القول أن ما قدمته هنا يتمثّل في الوجود واسع الانتشار في المجتمعات التاريخية للمسلمين لفكرة الشريعة الإسلامية، التي ظهرت بوصفها التزاماً تأويلياً

(1) لاحظ م. ب. هوكر أن هناك غموضاً إلى حد ما في النمط المثالي للتفاعل بين قانون ديني (الإسلام) والعادات. ويلاحظ أن الأول «يحاول التعبير عن تمييز بين نظم قانونية، لكنه يصنع، في الوقت ذاته، واحداً معتمداً على الآخر»، وتوصل إلى أنه «يقول إن معايير وقيم العادات والدين مترابطة معاً، وتعتمد تماماً على اعتقاد في (التصور الإسلامي ل) الله». وفي الثاني إنه «يميز قانوناً طبيعياً، ويجب على المرء (في ضوء الإيمان بالله) أن يربط هذا القانون بالدين؛ لأن جميع الأشياء، بما فيها قانون الطبيعة، ترجع إلى الله في النهاية.

M. B. Hooker, *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government and Religion*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972, 37, 39 and 47.

إن تطبيق مفهوم النص المسبق للوحي يوضح العلاقة بين العادات والحكم بالنسبة إلى بعضهم بعضاً، وبالنسبة إلى الحقيقة الربانية.

(2) Peletz, *Social History and Evolution in the Interrelationship of Adat and Islam in Rembau*, 40 .

مع الوحي بعناصره الثلاثة؛ حيث تم تصور الشريعة الإسلامية بوصفها عملية إنتاج للقيم والأحكام التي تم الوصول إليها من الوجود السابق على النص بفضل قوة الطبيعة، وبفضل العقلانية والتجربة البشرية الجماعية، ومن خلال قراءة النص، وكلّ ما هو موجود في المحيط الاجتماعي استقرائي، وهو ما دفع المسلمين إلى أن يأخذوه طوال الوقت في الاعتبار في تقييمهم لأمر المصلحة المرتبطة بزمان ومكان محددين. هذا هو مفهوم الشريعة الإسلامية التي تكون مختلفة بشكل واضح عن تلك التي من الممكن أن نحصل عليها إذا اقتصرنا على دراسة الأعمال التي تنتمي إلى مجال علم أصول الفقه وحده. وذلك من أجل فهم كيف نظرت مجتمعات المسلمين التاريخية - وليس مجرد تاريخ أصول الفقه لدى المسلمين - إلى الشريعة على أنها توجد فيما وراء الخطابات الفقهية، وأن مفهومها والقيم المرتبطة بها يوجدان في الخطابات الأوسع للمجتمع.

بوصفه دليلاً على انتشار التصور السابق للشريعة الإسلامية واندماجه داخل المجتمعات التاريخية للمسلمين، أودّ أن أقدم هنا تقويماً موجزاً وتحليلاً لما قد يكون «القضية الشرعية» الأكثر شهرة في التاريخ الإسلامي؛ ألا وهي قضية القاضي همذان، التي كانت حالة من حالات القانون السلطاني. و«قضية» قاضي همذان قصصية. وكما قد يلاحظ أي شخص يقرأ حول القضية، تمت روايتها في نص تأسيسي لأدبيات البلقان-البنغال، وهو كتاب جسد وظيفة ما يسميه طلال أسد «التشكيل الأخلاقي للذات». والكتاب الذي أشير إليه هنا لا يُعدُّ تفسيراً للقرآن أو الحديث النبوي، أو نصاً تشريعياً، أو عقائدياً؛ بل هو نص قصصي معروف، كما يمكن التأكيد بثقة تامة، لكّن من لديه القدرة على القراءة في المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال طوال خمسمئة عام، على الحقيقة البسيطة التي تقول إن النص عمل بوصفه نصاً تأسيسياً لتعليم النثر الفارسي الجيد (على الرغم من أن العمل تُرجم إلى لغات عديدة)، وكان يُتلى شفاهياً مرات عديدة على الأُميين الآخرين. الجولستان (أو الكلكستان) (Gulistan) (روضة الورد) لسعدي الشيرازي (ت 1291؛ ووضع الكتاب في العام 1258، في العقد نفسه الذي وضع فيه الطوسي الأخلاق النصيرية)، مع مجلده القرين (البستان)، وهو عمل قصير عن الأخلاق والآداب يُقدّم في شكل قصصي قصير (مزيناً بالشعر والأمثال وكذلك بآيات من القرآن)؛ إذ قدمت القيم والأخلاق للتدبر كما تكشف عناوين الفصول الآتية: «سلوك الملوك»، «أخلاق

المريدين»، «فضل التواضع»، «فوائد الصمت»، «الحب والشباب»، «ضعف الكبير»، «آثار التعليم»، «آداب النقاش والصحبة»⁽¹⁾، «العدل، والرأي، وتسيير حكم العالم»، «الإحسان»، «الحب المتقد»، «الورع»، «القبول»، «التواضع»، «التربية»، «الامتنان»، «التوبة»، «الحديث مع الله»⁽²⁾.

دون شك، إن الأخلاق مقدمة من قبل المؤلف أو جمهور المتلقين على أنها تنسجم تماماً مع، أو كونها بالفعل تعبيراً عن وتقديراً ل؛ ما تعنيه بالعيش مسلماً في مجتمع فيه مسلمون آخرون. ببساطة، إن هدف هذا الكتاب كالاتي: جعل المسلمين يدركون كيفية العيش في مجتمع ما. وهكذا إن الكلكستان والبستان قد نُظِرَ إليهما من قبل مجتمعات المسلمين على أنهما عمليين عن الأخلاق الإسلامية؛ أي أنهما «عن كيف يجب أن نعيش. وما يجعل العمل طيباً، والبعد عن الآثام، وماذا يجب أن تكون أهدافنا؟»⁽³⁾. وهكذا فهم مؤلف الكتاب من قبل جمهوره التاريخي على أنه يصور الأخلاق الإسلامية، ويعرضها من خلال عمل أدبي تضمن على نحو دقيق إشارة الناشر إلى نسخة معروضة من (ديوان السعدي) (الأعمال الكاملة)، معدة من قبل نساخ كشميري في العام (1686)، يشار إلى السعدي فيها على أنه «أفصح الفصحاء، وأنجب الشعراء، وشيخ الملة والدين»⁽⁴⁾. إن اللقب التبجيلي شيخ الملة والدين (حسبما اتفق عليه، كان يذكر في المجتمعات التي يُقرأ فيه عمله بالشيخ السعدي) يمنح السعدي وضعاً تقديرياً شاملاً بوصفه معلماً للمجتمع المسلم لدينه؛ وهذا في إلمام تام بحقيقة

(1) فصول من الجولستان.

(2) عدل ورأي وتدبير. إحسان وعشق ورضا وقناعة وتربية وشكر وتوبة ومناجاة.

(3) Peter Singer, "Introduction," in Peter Singer (editor), *Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 3–13, at 3.

(4) انظر:

MS Montréal, McGill University Islamic Studies Library 178, a *Divān of Sa'dī*

نسخ في العام 1696/1087 من قبل در الله كشميري لسيدته خواجه حاج محمد باندي. انظر:

Adam Gacek, *Persian Manuscripts in the Libraries of McGill University*, Montréal: McGill University Libraries, 2005, 25.

ولصورة من البيانات في نهاية المخطوطة ذات العلاقة بالنسخ أو النشر (Colophon)، انظر: Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Leiden: E. J. Brill, 2012, 166, (Figure 117).

أن السعدي (بينما كان خريج مدرسة النظامية الكبرى في بغداد، التي كان قد أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك في العام 1065) كان مؤلفاً ليس لتفسير القرآن أو شرح الحديث النبوي، وليس نصّه نصّاً دينياً أو شرعياً، أو حتى نظرية صوفيّة، بل هو عمل أدبي. وكان في كتابته للأدب، تماماً كالحافظ والرومي ونظامي وغالب وغيرهم من كبار رواد أدب المسلمين، يُنظر إليه على أنه متلقٍ للحقيقة من اللامرئي إلى المرئي، كما تم تلخيصه على نحو جيد للغاية في تصوير منمنمة من منتصف القرن السادس عشر في نسخة من (العروش السبعة) للجامي تعهدا الأمير الصفوي إبراهيم ميرزا، وتظهر الملائكة تهبط بأطباق من نور لتلقمها على السعدي وهو ينظم أحد الأبيات (انظر الشكل رقم 9)⁽¹⁾.

وإضافة إلى عمله الشعري، هناك عمالان أدبيان نثران للسعدي هما (روضة الورود) (الكستان)، و(البستان)، ربما يكونان أكثر الأعمال المقروءة على نطاق واسع في الأخلاق الإسلامية في العصور كافة. يقول المترجم الأحداث للكستان:

يجب أن يكون كلستان السعدي أحد أكثر الكتب المقروءة على الإطلاق. فمنذ الوقت الذي كتب فيه كان أول كتاب يدرّس لأطفال المدارس في أرجاء العالم الناطق بالقارئ لـ الفارسية من القسطنطينية إلى البنغال، ومن وسط آسيا إلى شرق أفريقيا⁽²⁾.

(1) لدراسة هذا الرسم انظر:

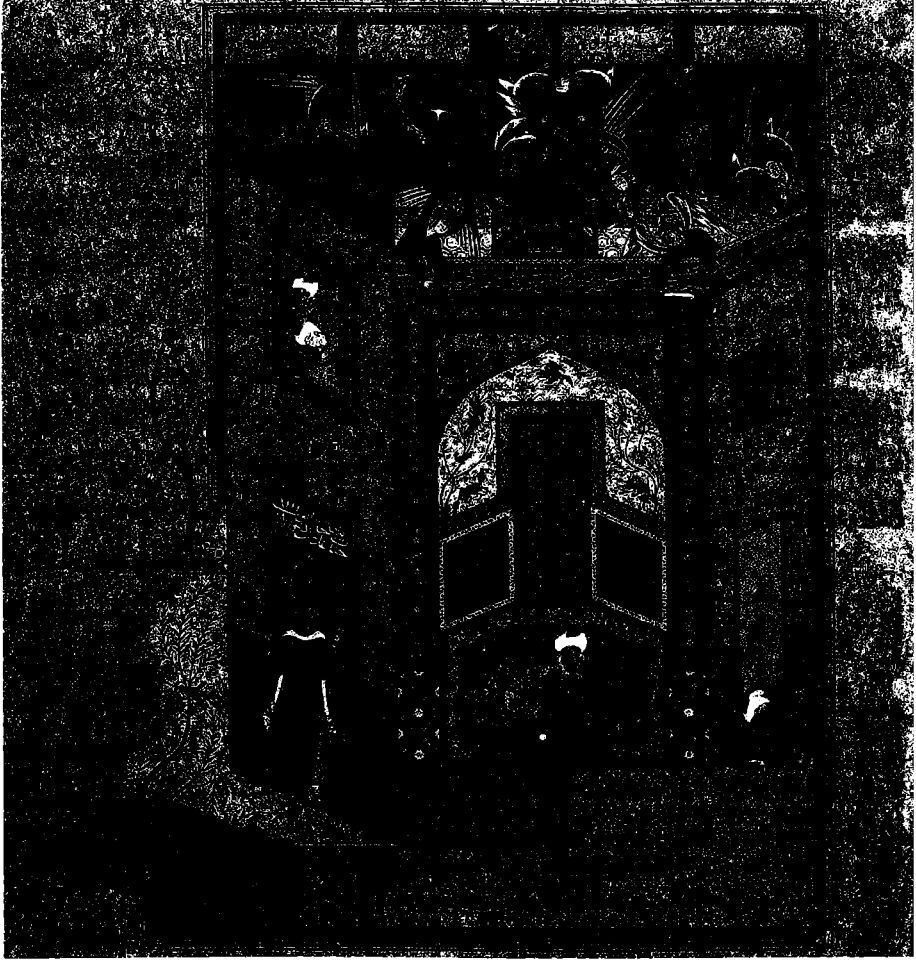
Marianna Shreve Simpson (with contributions by Massumeh Farhad), *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang: A Princely Manuscript from Sixteenth-Century Iran*, Washington, D.C.: Freer Gallery of Art, 1997, 149–151.

ولمنمنمة أخرى للمشهد نفسه انظر النسخة المعاد إنتاجها في مخطوط القاهرة لصحبة الأبرار للجامي داخل:

Okasha, *The Muslim Painter and the Divine*, 141 (Plate 28).

(2) Wheeler M. Thackston (translator), *The Gulistan (Rose Garden) of Sa'di: Bilingual English and Persian Edition with Vocabulary*, Bethesda: Ibex, 2008, iv.

وهناك إشارة للأهمية المتواصلة للكتاب يمكن استقاؤها في الواقع من حقيقة أن مكتبة وايدنر (في جامعة هارفارد) تملك وحدها حالياً (25) نسخة مختلفة من طبعة القرن التاسع عشر للكستان مطبوعة في القاهرة وإسطنبول وطهران ولوكنو وكلكتا وبومباي وكانبور ولاهور والجيرا ودلهي (وتعد المجموعة ممثلة أكثر لجنوبي آسيا أكثر من الأقاليم الأخرى بفضل المشروع السابق ذكره الذي بدأت فيه في العام 2008 لجمع الكتب الهندية المطبوعة



الشكل 9: منمنمة مرسومة في الفترة ما بين 1556 و1565 لنسخة من العروش السبعة (Haft Awrang) للجامي برعاية الأمير الصفوي إبراهيم ميرزا، تصور ملائكة تأتي بأوانٍ من النور لإلهام سعدي الشيرازي، وهو يؤلف بيتاً من الشعر (the Freer Gallery of Art and the Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington, DC [FGA 146.12 f 147a]).

إن قصة قاضي همذان تظهر في فصل الجوليستان (الكليستان) بعنوان

بكرراً لصالح المكتبة). كما توجد ترجمات مطبوعة مبكرة باللغات العثمانية والعربية والأردية البنجابية.

«الحب والشباب». وبالنسبة إلى القراء الذين لا يعرفون القصة، سأقدم هنا ملخصاً لها، سأقدمها أساساً بعباراتي، لكنني أحياناً ألجأ إلى لغة قريبة للغاية من لغة السعدي، أو على نحو أدق، بالطريقة التي رُويت بها القصة لجمهور أُمي بشكل كبير طوال قرون في أوضاع وظروف اجتماعية مختلفة. وتمضي القصة على النحو الآتي (ما يرد بين علامتي تنصيص مزدوجة هو ترجمة حرفية عن الفارسية لنص السعدي؛ أما ما يرد بين علامة تنصيص مفردة فيُعدّ صياغة جديدة لكلام السعدي):

وقع القاضي همدان في حبّ فتى يعمل حداداً «طويل كشجرة السرو»⁽¹⁾، وقد قوبلت محاولات الصبي في الشارع بالإهانات والقذف بالأحجار. وعلم أصدقاء القاضي ومريدوه ما حدث، وخشوا على سمعة القاضي المبجل ومنصبه الرفيع، ودعوه إلى «وَأد الشهوة المتقدمة»⁽²⁾، واقتنع القاضي بأن نصيحتهم صحيحة، وأنها «لمصلحة الوضع»⁽³⁾، لكنه قال إنه لا يمكنه التغلب على نفسه؛ «إن حدوة حصان قلبه تشتعل ناراً»، ولا يمكنه فعل شيء إزاءها: «لا يمكنك محو سواد رجل أفريقي» بأي حال، فإن اختصار ذلك أن الصبي استتبع في النهاية عن فعل ذلك، وسعى القاضي في النهاية إلى قضاء ليلة بمفرده معه، وقد قضاهما، وفق عبارة السعدي الملقّاة، «والكأس في رأسه، والشباب بين ذراعيه»⁽⁴⁾، وعن هذه اللحظة المبهجة يحرف السعدي القول:

ربما لن يصبح الديك الصغير في هذه الليلة عند ساعته:

إذ لم ينته المحبان من العناق والقبل!⁽⁵⁾

ولسوء حظ القاضي أخبر أحدهم المحتسب (المسؤول عن تنظيم معاملات

(1) Sharaf-ud- Dīn Muṣliḥ Sa'dī Shīrāzī, *Gulistān*, (with Urdu translation and commentary by Sajjād Ḥusayn), Multan: Fārūqī Kutubkhānah, n.d., (reprint of a 1920 edition), 186.

(2) Sa'dī, *Gulistān*, 187; ويمكن إضافة ترجمة محسنة هنا وفي بقية الاقتباسات من السعدي؛ Thackston, *Gulistan (Rose Garden) of Sa'di*, 120.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, 187.

(4) Sa'dī, *Gulistān*, 188.

(5) Sa'dī, *Gulistān*, 188.

السوق والأخلاق العامة) عن هذه الأمور، وسرعان ما انتقل الكلام إلى الملك عن «المنكر الذي يقع»⁽¹⁾، ولم يسع الملك أن يصدق أذنيه بأن هذا يمكن أن يكون حقيقة عن شخص «أعرف أنه أحد أكثر الشخصيات وقاراً في عصره»⁽²⁾، وانتابه الشك في أنه ثمة وشاية بالقاضي، وذهب شخصياً إلى غرفة نوم القاضي للوقوف على الحقيقة بنفسه. إن المشهد الذي ظهر فيه بنفسه هنا تمّ تصويره بوضوح من قبل السعدي في واحدة من سطورهِ الأكثر تخليداً في النثر المنظوم: «شمعة منتصبة، شاهد من موقع الجمال المقدس، نبئذ مسكوب، وأقداح مكسورة، والقاضي في حلم مخمور ذاهلاً عن عالم الخلق»⁽³⁾. ويرفق بالغ (كما يخبرنا السعدي في صياغة معبرة) أيقظ الملك القاضي من خدره. وبيقظته علم القاضي على الفور خطورة الموقف، وصاح: «من أي اتجاه تشرق الشمس؟». أجاب الملك: «من المشرق»، فصاح القاضي: «الله أكبر!»، «لهذا، فإن أبواب التوبة، وفقاً للحديث: «لا تُغلق في وجه عبّادي حتى تشرق الشمس من المغرب»⁽⁴⁾. أرجو عفوك، يا إلهي، أتوب إليك!»⁽⁵⁾. وقال الملك: «توقف لحظة!»، «تعرف الآن أنه قضي عليك. لهذا فات أو ان توبتك! هل نسيت أن القرآن يقول: ﴿لَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ (وهي آية في القرآن على لسان الله يسبقها قوله ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَخَدَعُوا أَنفُسَهُمْ بِالَّذِي كَانُوا بِه مُشْرِكِينَ﴾»⁽⁶⁾. وقبض القاضي على طرف ثوب الملك راجياً منه الرحمة. فقال الملك: «لا!»، «إن ذلك محال عقلاً ومخالف شرعاً»، وفي قولٍ آخر: «إن ذلك محال عقلاً ومخالف نقلاً»⁽⁷⁾: أن تفلت من ربة

(1) Sa'di, *Gulistān*, 189.

(2) Sa'di, *Gulistān*, 189.

(3) Sa'di, *Gulistān*, 190.

(4) لا يظهر الخطاب بأكمله في المصادر بوصفه حديثاً، لكنه إعادة صياغة لأحاديث عدة تنقل فكرة أنّ الفرصة للتوبة لا تنتهي «حتى تطلع الشمس من مغربها»، وتظهر في أشكال مختلفة في العديد من مجموعات الأحاديث بما فيها صحيح مسلم (8: 100) وسنن أبي داود (3: 2) (لا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها)، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت 869)، سنن الدارمي، تحرير أحمد دهمان، دمشق، مطبعة الاعتدال، (2: 240)، ومتفرقة خلال مسند أحمد بن حنبل (انظر: Wensinck, *Concordance et Indices*, 4: 475).

(5) Sa'di, *Gulistān*, 190.

(6) القرآن الكريم، غافر: 84-85.

(7) Thackston, *Gulistan (Rose Garden) of Sa'di*, 122; Sa'di, *Gulistān*, 191.

عقابي بحكم معرفتك وفصاحتك. بل إنني أحتسب المصلحة بأن أرمي بك من فوق أسوار قلعتي حتى يعتبر الآخرون ونعلمهم درساً⁽¹⁾. قال القاضي: «يا سيد العالم، لكن في هذه الحالة، ثمة أناسٌ كثير في ملكك ارتكبوا الفعل نفسه الذي ارتكبته. بإمكانك أن تأخذ أحدهم وتلقيه من فوق أسوار حصنك: وسأكون قد تعلمت الدرس بشكل أكبر عندما أراقب مصيره!، وعند هذه اللحظة لم يتمالك الملك نفسه، وانفجر ضاحكاً. «حسناً»، وقال: «أطلقوا سراح هذا الصاحب!». واحتج بعض رجال البلاط على القرار، لكن الملك قال لهم:

جميعكم تحملون خطاياكم:

لا تتهموا خطايا الآخرين!⁽²⁾

هناك العديد من النقاط البارزة، التي يمكن تحصيلها من قصة قاضي همدان. أولها أننا يجب ألا نشكّ في أنّ هذه القصة عن الشريعة؛ إنها عن: ما الشريعة؟ وما الغرض منها؟ وما القيم التي يجب أن تصاحبها؟ ومعرفة الدستور والتطبيق. إن الأبطال الرئيسيين المحركين للأحداث هما أعلى سلطتين قضائيتين في «مدينة المسلمين بامتياز»، وهما القاضي والسلطان (والجدير بالذكر أيضاً هنا أنّ السعودي كتب كلاً من (الكلستان) و(البستان) برعاية وتوجيه من الحاكم أتابك فارس (Fars) قطلج خان أبو بكر بن سعد الزنجي (حكم 1226-1260م)، الذي تم إهداء العملين إليه). إن القصة عن تجاوز القانون: إن القاضي يستسلم للضعف البشري، ويقضي الليل (سكيراً) في أحضان عشيقه الصبي، وتمّ ضبطه متلبساً في وضعه من قبل السلطان، في مشهدٍ سيصبح لاحقاً موضوعاً مفضلاً لدى مصوري وجمهور المنمنمات (انظر الشكل 10 من المخطوط المغولي لكلستان؛ والشكل 11⁽³⁾ من مخطوط عثماني لكلستان). تدخل السلطان للحكم على القاضي وفقاً

(1) Sa'di, *Gulistān*, 191.

(2) Sa'di, *Gulistān*, 191.

(3) ولمنمنمتين مغوليتين واضحتين من القرن السابع عشر تجسدان هذا المشهد، انظر الرسم المعاد إنتاجه ووصفه في:

Robert Skelton, "South Asia," in Steven Hooper (editor), *Robert and Lisa Sainsbury Collection. Volume III. Precolumbian, Asian, Egyptian and European Antiquities*, New Haven: Yale University Press, 1997, 230–279, at 246–24.

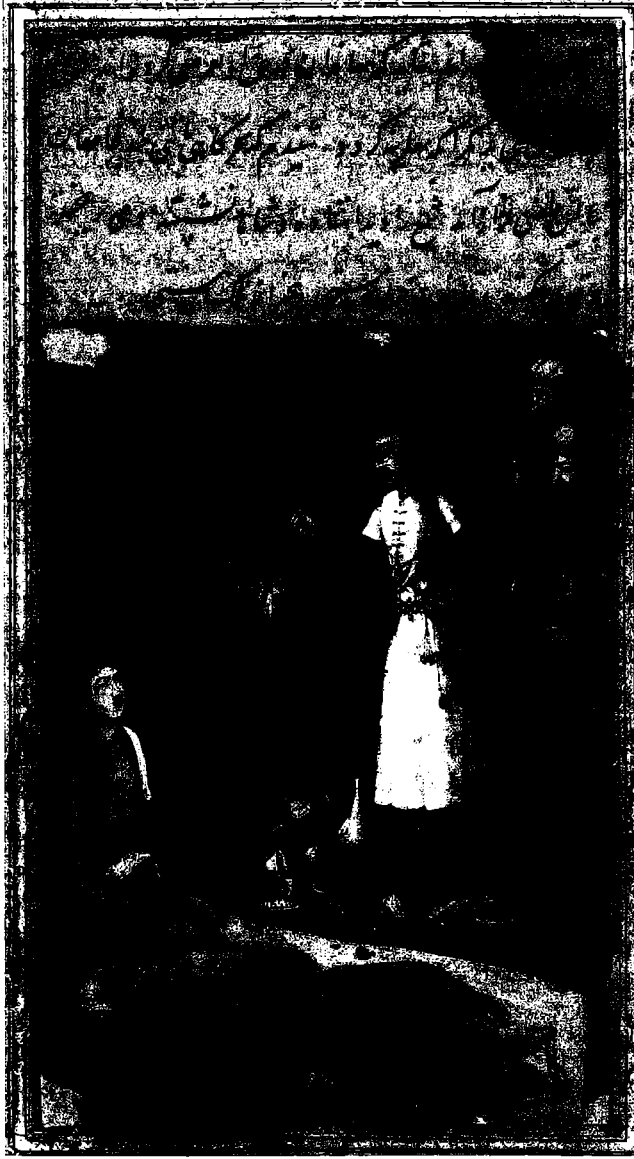
لاجتهاده، من خلال قانون الحاكم أو سياسته، وفي سبيل إصدار حكمه يضع السلطان الأولوية لحكم القرآن والحديث، ويذكر للقاضي بوضوح أنه على أساس الآية القرآنية ﴿لَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بِأَسْنَا سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾، فإنه من المستحيل عقلاً ونقلاً (أو في رواية أخرى «مستحيل عقلاً ومخالف نقلاً») أن أطلق سراحك. ثم يثير السلطان مبدأ المصلحة في تقرير وضع مثلاً للقاضي، حتى يتعلم الآخرون الدرس. وعندما يدفع القاضي عن نفسه التهمة؛ فإن كان هدف الحكم هو تعليم درس فإنه يمكن للسلطان كذلك أن يعدم شخصاً آخر مداناً بالتهمة نفسها (ونتيجة لها سوف يتعلم القاضي أيضاً درسه)، يضحك السلطان، ويغير فكره، ويطلق سراح القاضي. قد نعتقد أن السلطان يتصنع الهوى، لكنه ليس كذلك. وبدلاً من ذلك علينا أن نتذكر المبدأ الذي ذكرناه في الفصل الخامس: «إن الضحك تنتجه الروح العقلانية... عندما تدرك معنى شيء ما حال حدوثه، عبر تحديدها بجلاء، ما يستهدفه؛ الدعابة أو الجدية»⁽¹⁾. وتمنحه ضحكة السلطان وضوحاً حول معنى الموقف، وعن موضع المصلحة في الظرف الحالي، ولأي مقصد يوجد القانون هنا. إن وظيفة الحاكم -لنقل ذلك- هي «مواصلة الرقابة على سلامة عدل العالم» -أو ما يسميه الطوسي والدواني «الاعتدال الحقيقي»- حتى عندما ينحرف عن مساره، فإنه لا بد أن يعود إلى اعتداله وتوازنه». وهنا، يقرر الحاكم أن المصلحة في هذه الحالة لن تتحقق بإعدام القاضي، لكن بإظهار الرأفة: فقد تم تعليم الدرس، وحفظ الاعتدال، وتم الوفاء بمقصد الشريعة؛ أي كما رأينا من كتاب السياسات الصالحة (وإن لم يكن ذلك من كتاب الفقه الصالح). وبالنسبة إلى أولئك الذين يعتقدون أن الشريعة مجرد كتاب للجريمة والعقاب، فإن الحاكم يصدر التذكير الآتي: «جميعكم تحملون خطاياكم: لا تهموا خطايا الآخرين».

والرسم المعاد إنتاجه في:

Joseph M. Dye III, "Payag," in Pratapaditya Pal (editor), *Master Artists of the Imperial Mughal Court*, Bombay: Marg Publications, 1991, 119–134, at 133.

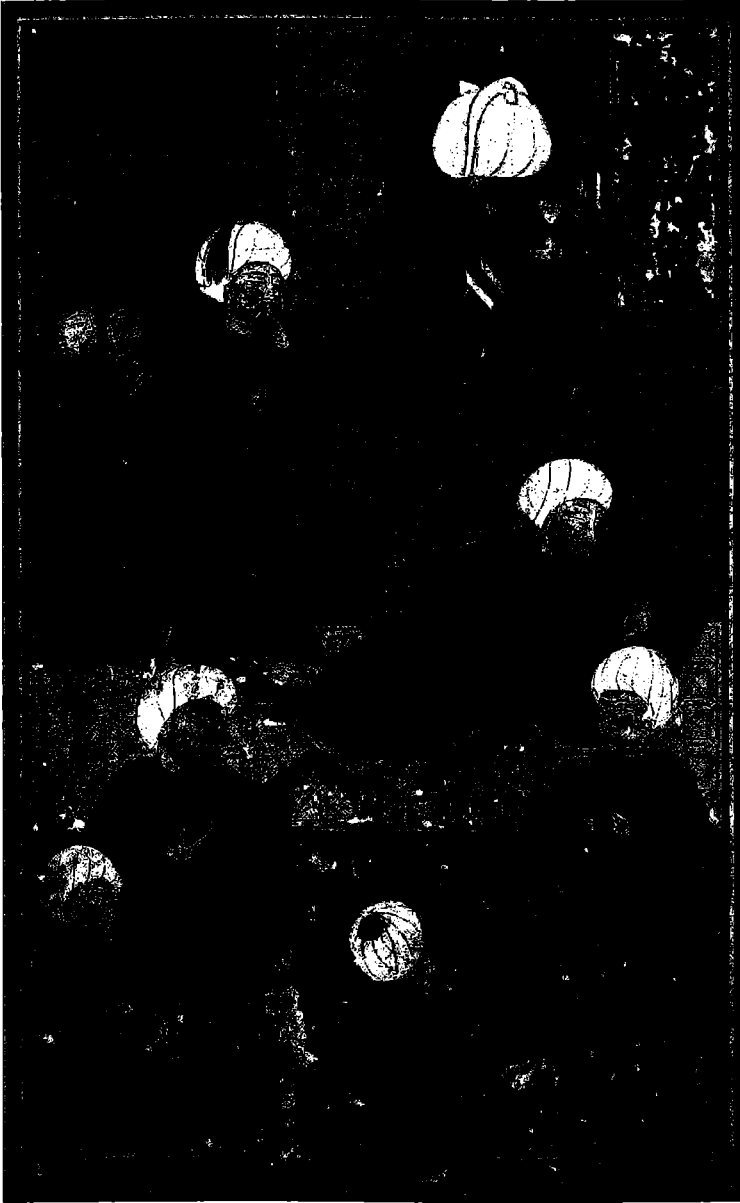
(كان هذا الرسم، في الوقت الذي نشرت فيه هذه الصورة، في مجموعة هاشم خوسروفاني؛ ولست على يقين من حالتها الحالية).

(1) Rosenthal, *Humor in Early Islam*, 134–135.



الشكل 10: منمنمة مرسومة في الهند نحو (1645) من قبل لالخانند (Lalchand) تصور مشهداً من «قصة قاضي همذان» في الجولستان للسعدي يصف النص المصاحب: «شمعة منتصبة، شاهد من موقع الجمال المقدس، نبيذ مسكوب، وأقداح مكسورة، والقاضي في حلم مخمور ذاهلاً عن عالم الخلق».

(Courtesy, the Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington, DC, Gift of the Art and History Trust in honour of Ezzat-Malek Soudavar [F1998.5.74]).



الشكل 11: القاضي همذان مخموراً. منمنمة رسمت خلال الحكم العثماني في نحو العام 1565، تصور المشهد السابق وصفه في الشكل 10.

(Courtesy, the Freer Gallery of Art and the Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington, DC [F1949.2 f. 110a]).

ولا يصرح السعدي في نهاية القصة إن كان يتفق أم لا مع السلطان. أو إن كان السلطان قد فعل الأمر الصواب أم لا، وهو سؤال يتركه «شيخ الملة والدين» لينظر فيه جمهوره. وبالفعل، إن المرء يمكنه تخيل، على نحو معد، ظرفٍ في فصل دراسي أو في مقهى حيث تُروى هذه القصة، والسؤال يُطرح على الجمهور: هل كان السلطان على حق؟ على أي أساس نعتقد، نحن جمهور المسلمين، الوجه الأنسب لإصدار السلطان لحكمه في هذه القضية؟ ما هي الاعتبارات والقيم التي كان يجب عليه التوقف أمامها قبل اتخاذ هذا القرار القانوني/الشرعي؟ وربما يستدعي قراء جوليستان إلى الذاكرة: كيف أن السعدي يبدأ الفصل الثاني من هذا الكتاب بقصة يتوجها بالتأكيد القوي على الحقيقة المقررة «ما الأعمال التي يملكها المحتسب داخل منزل ما؟⁽¹⁾ هل لهذا التقرير للحالة المختلفة في المجال الخاص قيمة يجب أخذها في الحسبان عند تناول القيمة القانونية الحالية؟ ما الدرس الأخلاقي الذي يجب استخلاصه من هذه القصة؟ إن الطريقة التي نحدد بها جريمة القاضي وحكمنا عليه، وما يستدعيه ذلك من إدانة تستمد أساساً من تصوراتنا عن الفعل الإنساني. كيف نحدد الطبيعة الإنسانية؟ كيف نحدد تجاوز القاضي؛ أي كيف نحدد الفعل الإنساني هنا، على أنه مرتبط وينبع من كيفية تحديدنا للطبيعة الإنسانية؟ ما القيم التي نستحضرها -ونجعلها مرجعية- في حكمنا على الأفعال الإنسانية؟ هل القارئ يتصرف وفقاً لشيء محدد على نحو لا لبس فيه وفقاً لقاعدة «الأسود والأبيض» (لاستحضر تشخيص بديل Bidil لهذا النمط من التفكيك)⁽²⁾ للتصنيفات الشرعية الجدلية «للحلال والحرام»، ومن ثم يستدعي تجاوز القاضي هنا العقاب؟ أم هل نحن، في هذه الحالة، نأخذ في اعتبارنا سطور حافظ الشيرازي الواردة في الفصل 1: «إذا لم تؤخذ قسوة المحبوب وخيانتته في الحسبان: فما الذي يعنيه فضل الله ورحمته؟» وعلى أي أساس هنا يجب أن يحكم الحاكم؛ أي ما الحكم وفقاً للغاية الإلهية؟ أين موضع التسامح -إزاء الضعف الإنساني وإزاء الاختلاف البشري- والرحمة (التي يشار إليها مرتين في افتتاح كل سورة من القرآن الكريم: الرحمن الرحيم) في تقييم الفعل البشري؟ هل الحاكم-القاضي/القاضي الحاكم له ما يبرره هنا في الاستناد إلى السطور، «تحملون جميعاً خطاياكم: لا تهموا خطايا الآخرين!»؟ هل له ما يبرره هنا بمضمون الرأي القرآني: ﴿لَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ

(1) Sa'di, *Gulistān*, 80-81.

(2) انظر الفصل 5.

الَّتِي قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ؟ (غافر: 85). كيف يمكن الجمع بين السياسة والدين هنا؟ وهل انتهك الحاكم المبادئ العامة للشريعة في عفوه عن القاضي: الدين، والحياة، والفكر، والأسرة، والملكية، والشرف، أم هل التزم بها؟ هل الحاكم يقتضي وصف ابن قتيبة باستخدام «الأخلاق النبيلة» و«سياسة الاعتدال» من أجل «خير الدنيا» و«خير الدين»؟ هل أظهر الحاكم، من خلال عفوه عن القاضي، «الاعتدال الحقيقي» الذي يتحدث عنه الطوسي وجلال الدين الدواني؟ أم هل كان سيحقق، في الواقع، هذا التوازن بإعدامه القاضي؟ هل حافظ على توازن متناغم بحيث تكون حكمة العرف معلقة بحكمة النص؟ أثبت الحاكم السياسة الجيدة؛ أي القانون السلطاني الجيد، والحكم القضائي الجيد، والإدارة الجيدة، والسياسة الجيدة، أم لا؟ لأنه، كما قال السعدي في مواضع أخرى في (الكليستان)، هناك «ثلاثة أمور لا تستمر: الثروة دون تجارة، المعرفة دون نقاش، والمملكة دون سياسات»⁽¹⁾. وهي تمثل طريقة أخرى للتساؤل: «هل فعل السلطان ما أراد الله؟». ويظل السؤالان المفتوحان أمامنا من كل ما سبق: ما الشريعة؟ وما العدل؟

تلك هي الأسئلة التي تهيمن اليوم على تصور الشريعة الإسلامية -والتي تركز تماماً على حكم الفقه- للافتراضات التي يمكن الرد عليها إسلامياً فقط من قبل الفقهاء على أساس مصادر الفقه. لكن الفيلسوف الدواني أكد، على نحو معبر وجلي، نقيض ذلك في كتابه الشهير (الأخلاق)؛ حيث قال: «الوجود المشترك في العدالة لا يمكن أن يتحقق إلا عندما نعرف ما يعنيه مبدأ العدالة؛ ومعرفة ذلك لا يمكن أن تتم إلا بمعرفة مبادئ هذا العلم (أي الأخلاق)؛ وهكذا، من الضروري أن يدرسه كل شخص»⁽²⁾. إن قصة قاضي همذان تخبرنا أن النقاش البشري والتاريخي

(1) Sa'dī, *Gulistān*, 232.

ويترجم ناكستون هنا السياسة أو الحكم على أنهما «عقاب»، وهو خطأ يستحق التصحيح: Thackston, *The Gulistan (Rose Garden) of Sa'di*, 149.

ويترجمه ساجد حسين على نحو صحيح في الأردية على أنه تدبير (إدارة)، وهي الصفة التي رأيناها متوافقة مع نصوص الأخلاق على أنها تعريف للحاكم الصالح.

(2) Davvānī, *Akhlaq-i Jalālī*, 224.

Thompson, *Practical Philosophy*: قارنها بترجمة:

Ba- (of the Muhammadan People, 328). وهناك مثال خاص بالإمبراطور المغولي بابور (bur)؛ حيث يُروى أن والده قد اتخذ حكماً «يحمل تشابهاً لافتاً مع أحد الدروس الأخلاقية للسعدي». انظر:

عن الشريعة وتصورها في مجتمعات المسلمين أوسع نطاقاً مما أصبح معتاداً لدينا بعد ذلك. إن هذا النقاش، وهذا التفاعل التأويلي لم يعبر عنه فحسب في خطابات الفقه، بل في خطابات الفلسفة والتصوف، وفي أدب الشعر والنثر. وتدعو القصة جمهورها، سواء أكانوا أجيالاً متعاقبة من المسلمين أم العالم الأكاديمي المعاصر للإسلام، إلى النظر في موضع الحقيقة، ويدعوننا، لفعل ذلك، إلى أن نحمل في أذهاننا فكرة أن الحقيقة ككل تدور حول اعتبارات القيمة من مصادر تتجاوز النص - أي ما قبله والسياق أيضاً- الموجودة في الخليط الاجتماعي والخطابي بوصفها قيماً شرعية إسلامية؛ أي جزءاً من الشريعة الإسلامية. إن هذا البناء للشريعة الإسلامية يجعل الشريعة نفسها شيئاً مختلفاً تماماً عما تكون عليه عندما يتم تصورها على نحو مهيمن بوصفها نصاً تأويلياً⁽¹⁾.

والواقع أن حقيقة الوجود التاريخي لنموذج معرفي منتشر وفعال للشريعة الإسلامية يتشكل وفقاً له قانون الحكم على اعتبار أنه مكوّن مركزي ومحوري تماماً؛ أي أنه نموذج معرفي يصوغ مفهوماً قانون الحاكم بوصفه قانوناً إسلامياً- وفيه تكون الحقيقة السابقة على النص متاحة في سياق الخليط الاجتماعي والخطابي من أجل تحقيق مصالح الرفاه في اللحظة والمكان الآنيين، على الأقل، هو أمر موحٍ للغاية للمسلمين اليوم، في ضوء المطلب الأولي الضروري في الفكر الإسلامي الحديث المتعلقة بإصلاح الشريعة الإسلامية. كما أن وجود هذا النموذج مثير للاهتمام بدرجة كبيرة للغاية في ضوء حقيقة أنّ الأداة الأكثر جذرية للإصلاح الحدائي للشريعة تتمثل في

Stephen F. Dale, *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483–1530)*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 179.

وكان بابور، كما لنا أن نتوقع، معتاداً على قراءة الجولستان والبستان، وأوردهما في مذكراته. (1) وهناك دراسة مهمة تؤكد على انتشار الأخلاق والتصوف القائم على الإسلام في سياق الهند المغولية. يقول مظفر علم: «إن الشريعة هنا تعني شيئاً آخر غير فكرة الفقيه عن الشريعة الإسلامية الصارمة. إن مصطلح الشريعة، في مثل هذه المقاربات، لا يتضمن المعنى نفسه في أعمال الفقه... إن أثر أدب الأخلاق يوجد أيضاً على نحو سليم تماماً في الخطابات حول العدل والاعتدال والتناغم والسياسة والعقل والدين... وواضح أن الشريعة، التي ترشد النموذج المغولي في الحكم، قد حملت أثر تقليد الأخلاق النصيرية؛ أي أنه يتأثر بالعالم الذي عاش فيه شعراء ومتصوفة في أوطانهم مدركون تماماً للفارسية، وهو عالم أصبح ممكناً فيه استخدام مصطلح الشريعة ليس بالضرورة وفقاً لمعناها الفقهي الضيق. انظر:

Alam, "Sharī'a, Akhlāq and Governance," 55, 60–61, 61, and 77.

وضع أولوية لمفهوم المصلحة. إن الآثار البعيدة في أولوية المصلحة بالنسبة إلى تصور الشريعة قادت المصلحين الجدد إلى توظيف نموذج «المقصد العملي للمصلحة» كألية مهمة لتغيير الشريعة وتطويرها بطريقة تعكس التجربة المعيشية للمسلمين المعاصرين»⁽¹⁾. ومن أبرز العلماء المصلحين المعاصرين المتبنين لهذا التوجه خالد أبو الفضل، الذي ذهب إلى أن «الشريعة في ظل مقاصدها تعمل على تهميش سلطة الفقه»⁽²⁾. كما أن واحداً من أشهر هذه الأمثلة يأتي من بداية القرن العشرين على يد المصلح المصري محمد رشيد رضا (1865-1935)، الذي وُصفت محاولته على النحو الآتي:

سيتم تقليص مقاصد رضا على نحو كبير إلى أن تكون موضوعاً فرعياً في تشريع الدولة، وهي كلمة فهمها رضا على أنها تنتمي إلى مجال التشريع الإيجابي... ويضع رضا الشريعة بأكملها في تصور محدود للغاية محكوم بالضرورة، والذي صادق عليه بدوره مبدأ المصلحة، ما يؤدي، في التحليل النهائي، إلى نفي تام للنظرية الفقهية التقليدية. ونتيجة لذلك فإنه يدور حول مفهوم ضئيل، وله تطبيق محدود للغاية، من أجل قمع بقيته. إن أي نص يتم كشفه يمكن تنحيته جانباً إن كان ينتمك هذه الاعتبارات. وبعيداً عن أمور الإيمان والشعائر الدينية، التي يصر على ضرورة أن تظلّ داخل معايير الوحي، فإنّ رضا يؤيد نظرية شرعية مرتبطة بقوة بالقانون الطبيعي، حيث تكون اليد العليا للحاجة والمصلحة والضرورة الإنسانية في توسع الكيان الشرعي... ومن ثم إنّ فكرته بمنزلة نظرية تشكّل تحولاً متطرفاً من الشريعة التقليدية، ذات التاريخ الطويل في تعزيز وجودها إلى حاجات اجتماعية متغيرة دون السماح لها ذاتها بالتغلي عن تفاعلها التأويلي مع الوحي⁽³⁾.

وفكرتي هنا ليست مساواة قانون الحاكم بالمصلحة (التوجه الإصلاحية) في العصر الحديث. لكن أودّ أن أقرّح ما يفيد أن مشروع المصلحين المحدثين لم يكن، في الواقع، جذرياً من الناحية التاريخية كما يتصوّر الكاتب المرموق للفقرة السابقة،

(1) Emon, *Islamic Natural Law Theories*, 194–195.

(2) Emon, *Islamic Natural Law Theories*, 188.

(3) Wael B. Hallaq, *Shar'ā: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 507–508.

وربما يكون له في الواقع ارتباطات وخلفيات مختلفة تماماً عن تلك التي يتخيلها المصلحون المحدثون أنفسهم⁽¹⁾. ويمكن أن تكون المصلحة، عند النظر إليها من وجهة نظر تاريخ صنع القانون من قبل الفقه التقليدي، على أنها «مفهوم صغير ذو تطبيق محدود للغاية». لكن المصلحة مفهوم رئيس ذو تطبيق واسع النطاق في تاريخ صنع القانون من قبل الحكام المسلمين، وتفكير وتحديد النخب بقواعد موسعة للإطار النصي الكامل للمدرسة المعيارية لمجتمعاتهم. إن مؤرخي القانون الإسلامي والمصلحين القانونيين المسلمين المحدثين قد نظروا دون اختلاف، على حد سواء، للعلاقات بين الفكر القانوني الإصلاحي وعناصر في الخطاب الفقهي التاريخي. إن المسالك الإصلاحية الحديثة تثير على نحو منتظم المصلحة ومقاصد الشريعة على أنها أمر مهم لإصلاح الفقه، لكن ليس هناك واحد من مؤلفيها يمكن إقناعه إلا بالكاد (كما هو الحال بالنسبة إلى مؤرخي القانون أو الشريعة) بأن معنى القيم الإسلامية من قبيل الدين والحياة والفكر والأسرة والملكية والشرف يمكن أن يكون التعبير عنها قد حدث، تاريخياً، على نحو معياري، في مشروعات مثل الفلسفة والتصوف والفن والأدب، وربما يتم السعي إليها على نحو استدعائي حالياً والعتور عليها فيها. إن معرفة التصورات الفلسفية والأخلاقية لقانون الحاكم على أنه الشريعة الإسلامية يجب أن يؤثر على نحو كبير في تصور المسلمين المحدثين لقواعد مشروع الشريعة وقيمه على أساس أنه متناثر ويتم التأكيد عليه في خطابات وممارسات مجتمعية أوسع. إن تصور قانون الحاكم على أنه الشريعة الإسلامية يستند إلى تصور أوسع للوحي تُعطى فيه الأولوية لإدراك العلة عن النص الحرفي، وهذا يعني، على وجه الدقة، عدم «التخلي عن التفاعلات التأويلية للوحي»؛ أي السعي إلى حقيقة الوحي من خلال استحضار ما يسبقه وما يتجاوزه.

ومن خلال تصور الإسلام، بوصفه تفاعلاً تأويلياً، من الوحي لمحمد بعنصره السابق على النص والسياق، ومن ثمّ تنبيه أنفسنا إلى واقع ونتائج حقيقة بنية

(1) لمعالجة دقيقة لمفهوم المصلحة في الخطابات المبكرة للحدائثة الإسلامية، انظر:

Dyala Hamzah, "From 'ilm to *Ṣiḥāfa* or the politics of the public interest (*maṣlaḥah*): Muḥammad Rashīd Riḍā and his journal *al-Manār* (1935–1898)," in Dyala Hamzah (editor), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, New York: Routledge, 2013, 90–127.

ومكانية الوحي، نصح أكثر استعداداً لأن نكون قادرين على أن نضع تركيزنا التحليلي على خصائص محددة ومعينة للتناقض في / مثل الإسلام. ونصبح أكثر قدرة على فهم سبب كون هذه الأنواع الخاصة للتناقض متوطنة عبر مجموعة تاريخية متنوعة من مجتمعات المسلمين المتنوعة تاريخياً وعلى نحو مريب؛ أي أنه يمكن القول إن ذلك سبب وجود تناقضات من أنواع متشابهة في عدد كبير من الجهات المتنوعة، إلى الحد الذي يمكننا فيه أن نسمي ذلك التناقضات الموحدة للإسلام.

وبسود وسط هذه التناقضات التوتر المتوارث - وهو حاضر أيضاً بوصفه تضاداً محايداً في قلب التصور الإسلامي - حول مكانية الوحي، بين الإسلام مبدأً أو معنىً، والإسلام شكلاً. ويعبر هذا التوتر عن نفسه بشكل دائم وشامل في مجتمعات المسلمين من خلال تساؤل شديد الإلحاح عما إذا كانت (وإلى أي مدى) تقع حقيقة الإسلام / الله، ويمكن إدراك معانيها وقيمها في أشكال مختلفة يتم التعبير عنها واعتبارها حقيقية وصالحة؛ أو ما إذا كانت (وإلى أي مدى) تقع تلك الحقيقة ويمكن إدراكها في تقاليد محددة ومحدودة يتم التعبير عنها وينظر إليها على أنها الحقيقة المعبرة عن جوهر الإسلام. إن هذا التوتر بين الإسلام، كما يتشكل في المعاني والقيم الضمنية (غير المرئية / المسكوت عنها)، والإسلام، كما يتكون في الأشكال المحددة الفوقية (المرئية / المصرح عنها)، هو السبب الرئيس في الالتباس المؤدي إلى خلافات عديدة بين المسلمين في الإجابة عن سؤالنا: «ما الإسلام؟».

إن كان المرء سيتبنى الرؤية القائلة إن الإسلام - كما خطابات الفلسفة والصوفية - يتكون من حقيقة ضمنية / غير مرئية / مسكوت عنها / معاني عامة سابقة على النص / يمكن أن تصبح حاضرة في مجموعة متنوعة من الأشكال، فإن النتيجة اللازمة عن ذلك أن الإسلام يشكل تعددية مفرطة على نحو كامل في المعتقدات، ويتجسد في ممارسات تتسق مع وتعبير عن مبادئ عامة معينة. أما إن كان المرء سيتبنى الرؤية القائلة إن الإسلام - كما يؤكد خطاب الشريعة وخاصة خطاب الحديث النبوي - يتكون من أشكال محددة فوقية / مرئية / مذكورة / نصية، ومن ثم لا يمكن أن يأخذ أشكالاً أخرى، فإن النتيجة اللازمة عن ذلك أن الإسلام يكون مفرداً (أو في أحسن الأحوال تعددية محدودة للغاية) في الإيمان والممارسة الصالحة؛ أي أن معنى الإسلام هو تلك الأشكال المحددة وليس غيرها. ونظراً لأن جميع هذه التفاعلات التأويلية، كما أشرت أكثر من مرة، من قبيل الفلسفة والتصوف والشريعة والحديث... إلخ، توجد في المزيج الاجتماعي والخطابي أكثر من التقسيم (التجزئة)، وأن ثمة معنىً

مرتبطاً بالسياق يكون متوافقاً على نحو محتمل في جميع العصور الإسلامية، فإنه يكون لزاماً على جميع المسلمين بدرجةٍ ما التعامل وفقاً لمقتضيات هذا التصوّر عبر تفاعلهم التأويلي الخاص، والجدل الحاصل بين المعنى (العام) والشكل (الخاص)، للوصول إلى درجة من الشكلية أو اللاشكالية التي تشكل، بالنسبة إليهم، الإسلام. وبعبارة أخرى، يجب على جميع المسلمين – وجميع مجتمعات المسلمين – أن يتفاوضوا من أجل أنفسهم على ما سبق أن أطلقت عليه توازن الحقيقة.

ويمكننا أن نقدم مثلاً واحداً متكرراً على وجه التحديد يكشف عن طبيعة التشريع الذي يتضمن هذا التوتر الحاصل بين المعنى والشكل في مجتمعات المسلمين، في شكل التساؤل الآتي: هل حلقات الذكر الصوفية العديدة (ذكر الله، مثل دوران الصوفية: المولوية، وغناء الحركة الجشتية¹، وطعن الجسد في الطريقة الرفاعية) أشكال صحيحة وحقيقية أيضاً يمكن أن يعمل بها المسلمون ويلبون معنى المبدأ العام للالتزام التعبدية مع الله؟ بمعنى هل هذه الأشكال المتعددة تعد تعبيرات قائمة للمبدأ العام لحقيقة الإسلام؟ إن الخلاف حول صحة الذكر الصوفي (في أشكاله المتعددة) يُعدُّ، بطبيعة الحال، أحد أقدم الخلافات المستمرة في تاريخ المسلمين (ويعُدُّ، على وجه الدقة، إحدى هذه المشكلات التي يكتب عنها حاجي خليفة: «إن الرجل النابه لن يكون غيبياً ليأمل حدوث حل لخلاف من هذا القبيل»⁽²⁾. ووجهة نظري هي أن هذا الخلاف – والدينامية الضمنية للمعنى ضد الشكل المثار حينذاك – هو النتيجة المباشرة للتفاعل التأويلي مع البناء المكاني للوحي. وهكذا، إن التفاعل التأويلي التقليدي مع الوحي يسعى لتقييد معنى الإسلام من أجل تفعيل الشكل الواقع (من قبل القارئ) في النص، بينما التفاعل التأويلي الآخر مع الوحي يسعى لمد نطاق المعنى الإسلامي ليستوعب تنوعات مبدأ الواقع (من قبل القارئ) في ما هو سابق على النص. إن التفاعل التأويلي التقليدي يتبنى موقفاً مؤداه أن ليس ثمة مزيد من الحقيقة سابقة على النص وتتجاوزه. وهكذا، إن أية تنوعات ظنية للحقيقة غير تلك التي للنص تُعدُّ بدعاً غير نصية وفاسدة، بينما يتبنى التفاعل التأويلي الآخر موقفاً مؤداه أنه بقدر ما تكون الحقيقة مستقاة على نحو مثالي مما هو سابق على

(1) الجشتية طريقة صوفية سنية، نسبة إلى قرية جشت من أعمال هراة. أسسها أبو إسحاق الدمشقي الجشتي. الطريقة منتشرة في الهند، نشرها هناك خواجه معين الدين حسن السنجري الأجميري. المترجم.

(2) Kātib Chelebi, *Balance of Truth*, 41.

النص تكون التنويعات الأخرى للحقيقة مع ما هو سابق على النص صالحة؛ وهي في هذه الحالة ستمثل في الذكر الصوفي، بقدر ما تكون الأشكال الأخرى في حد ذاتها وسائل يمكن من خلالها الوصول إلى حقيقة ما قبل نصية.

إن الموقف المحدد أو التقييدي يتمثل بصورة جلية في خطاب المشروع النصوسي للحديث، والهدف الصريح، الذي يؤكد عليه أنصاره، هو العمل على تحديد مجموعة غير محدودة من الأشكال العقائدية والفقهية، التي تعد إسلامية بصورة حصرية، ووصفها؛ للتخلص من الأشكال والمعايير العقائدية والقانونية الأخرى، التي يُنظر إليها على أنها غير إسلامية. إن مشروع الحديث يمثل محاولة تاريخية من جانب أنصاره -حركة أجيال متعاقبة من العلماء في القرون الأولى من الإسلام معروفون باسم «أهل الحديث»- لتدجين التعددية التي يمكن أن تكون جامعة ومتعددة التباينات، ليس فحسب لأولئك الذين يدعون الوصول مباشرة لحقيقة سابقة على النص، لكن بالنسبة لأولئك الذين ينتجون تفسيرات متعددة ومختلفة لحقيقة النص. وكما تظهر المقاومة التاريخية للأحاديث في مجتمعات المسلمين، فقد تعرّض الكثير منها إلى النقد: وقد رفض المقاومون نسبة نصوص الحديث إلى محمد، واتهموا أنصار مشروع الحديث باختلاق هذه النصوص بأنفسهم، وأنها نتاج لنشاطاتهم التأويلية الخاصة⁽¹⁾. وتجاوزت حركة الحديث. مقاومة مبكرة كبيرة لمشروعها المتزمت لفرض قواعد وجهات نظر محددة ومحدودة على سلطة الرسول محمد نفسه⁽²⁾. ونجحت

(1) انظر الهامش 1 ص 304.

(2) يمكن الحصول على معنى الطبيعة الإلزامية والمحددة ل نطاق مشروع الحديث من خلال دراسة استقصائية لعناوين الفروع لمجموعة ممثلة من الحديث النبوي، في سنن النسائي على سبيل المثال: الاغتسال، الماء، الحيض، الاغتسال والنظافة بدون ماء (التيمم)، الصلاة، المواقيت، النداء للصلاة، المساجد، اتجاه الصلاة، منصب الإمام، بدء الصلاة، أداء الصلاة، السهو في الصلاة، صلاة الجمعة، قصر الصلاة في السفر، صلاة الكسوف، صلاة الاستسقاء، صلاة الخوف، صلاة العيدين، قيام الليل، الاعتكاف، الجنازات، الصوم، شعائر الحج، الجهاد في سبيل الله، الزواج، الطلاق، الرقية، الهدايا، العهود، منع سفك الدماء، تقسيم الأراضي التي تمر بأرض جماعة المسلمين، الدخول في حلف، العقيقة للطفل المولود، التضحية بغنم في رجب، الصيد والذبح، البيع، قطع يد السارق، الإيمان، المشروبات، أخذت ذلك من:

Shahab Ahmed, "Hadith (i. A General Introduction)," in Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982-447 –11:442 , at 443–444.

في النهاية، بحلول القرن الخامس الهجري، بشكل كبير، في تحقيق قبول كبير للسياق المعياري والمحدد لجزمها النصي الأساسي بوصفه «نصاً» إلى جانب القرآن⁽¹⁾. وبشكل أساسي، تمت دراسة نظرية الحديث من خلال المشروع الإلزامي للشريعة الإسلامية. وعبر المنهجية الإسلامية أصبح الحديث، بشكل رسمي، المصدر النصي الثاني للشريعة إلى جانب القرآن.

ويتمثل الموقف المنفتح (التوسعي)⁽²⁾ لمشروعات ما هو سابق على النص في الفلسفة والتصوف؛ إذ لم يسع أيٌّ منهما على وجه التحديد النظر إلى الحقيقة بوصفها أسيرة النص، أو على قراءات محددة للنص (تميل القراءات الصوفية للقرآن إلى الانفتاح الدلالي لا التقييد) أو لقواعد معينة. إن المثال الكلاسيكي لهذا الموقف لتعددية قواعد الحقيقة الصحيحة ربما يكون السطور الشهيرة «للسيخ الأكبر» ابن عربي في مجموعة قصائده التي تحمل عنوان «ترجمان الأشواق»:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح تورا، ومصحف قرآن

(1) انظر:

Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunni ḥadīth Canon*, Leiden: E. J. Brill, 2007.

(2) إن مفهومي «التوسع/ البسط» و«الانكماش/ القبض» محوريان في مقال للمصلح الشهير عبد الكريم سروش:

Abd-ul- Karīm Surūsh, *The Contraction and Expansion of the Theory of Sharī'at: A Theory of the Development of Religious Knowledge*, Tehran: Mu'assasah-I Farhangī-yi Širāt, 1994 (3rd revised edition)

ومع ذلك إن عاشق دالين (Ashk Dalén) يقدم تقييماً منصفاً في قوله إن «سروش (Surūsh) لا يقدم أي توضيح منهجي لمصطلحي القبض والبسط بمعنى التحليل المفاهيمي، بل إنه ينظر في نظرية القبض والبسط للمعرفة الدينية على أنها آلية تفسر اللحظات المتغيرة لانفتاح المجال المعرفي الديني أو انفلاقه بشكل عام».

Ashk Dalén, *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, New York: Routledge, 2003, 254.

أدين بدين الحب أتى توجّهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني⁽¹⁾.

وبالفعل، إن مؤيدي هذا الموقف الأخير قد يمضون بعيداً لتبني رؤية مؤداها أنّ تصوراتهم البديلة لتفعيل معنى ما يتجاوز النص أكثر من كافية لتحقيق غاية الحقيقة الموحى بها، وربما يستبدلون ببساطة تصوراتهم البديلة بالقواعد التي يعتنقها الغالبية. وعلى سبيل المثال، إن ميرفن هيسكت يلاحظ، في مقال ثري للغاية حول انتشار الحركة الصوفية في القرن العشرين في غرب أفريقيا، التي تُعدُّ فرعاً من الطريقة التيجانية في جنوب الصحراء الكبرى، وتعرّف نفسها (في اشتقاق منحدر مباشرة من «اللغة الجديدة» الأكرية) باسم «الجماعة الفيضية» (من الكرم الإلهي المتدفق)، ويصل عدد أتباعها إلى الملايين: «وهناك تيار بين بعض أعضاء الجماعة وهو تجاهل أو إسقاط المتطلب التقليدي في الإسلام بأداء الصلوات الخمس اليومية؛ أي الصلوات الخاصة بالطقوس الإسلامية؛ وعضواً عن ذلك يقيمون الذكر والورد (أي ترديد نص للصلاة يصدق عليه مؤسس الطريقة الصوفية)»⁽²⁾.

(1) Martin Lings, *Sufi Poems*, 62–63

(2) «يحاول هيسكت (Hiskett) هنا «محاولات لتتبع صعود... الجماعة الفيضية، ووصف مذاهبها وأهميتها؛ ثم لوصف معارضتها، وهم من الوهابيين المنكرين، في غرب أفريقيا»:
Mervyn Hiskett, "The 'Community of Grace'; and its Opponents, the 'Rejecters': A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression," *African Language Studies* 17 (1980) 99–140, at 115.
وتجدر الإشارة هنا إلى أن داعية الجماعة الفيضية يصف نفسه بلغة تعود إلى ابن عربي على أنه «قطب الأقطاب وخاتم الولاية المحمدية». وبطبيعة الحال، إن مصطلح فيض يمثل باللغة الأكرية معنى الحقيقة الربانية: «إن جانباً مهماً من ولاية أحمد التيجاني هي الفيض، الفياضة أو الفيضان: وأحد هذه الفيوض صلاة الفاتح، التي تعادل ستة آلاف مرة تلاوة القرآن الكريم بأكمله». انظر لتفاصيل الفيضية:

Muhammad S. Umar, "Sufism and its Opponents in Nigeria: The Doctrinal and Intellectual Aspects," in Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors), *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 357–385, at 365–367.

وهناك دراسة تاريخية عن الجماعة الفيضية:

Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

ويشبه أعضاء الجماعة الفيضية هؤلاء مجموعات أخرى منذ قرون مضت، مثل الثلاث عشرة طائفة المعروفة بالفلمبان (Palembang) في القرن الثامن عشر من قبل العالم عبد الصمد الفلمباني، التي تضم طوائف مثل الحبيبية (Hābiṭiyyah)، والأولوية (Awlawiyyah)، والسمرهتية (Samrahitiyyah)، والتي رأت أن «التكاليف الرسمية للشريعة والعبادة قد رفعت عنهم»⁽¹⁾. ومع ذلك، لا ينبغي لنا أن نرتكب خطأ افتراض أن اعتماد أشكال بديلة لأشكال تقاليد الأغلبية يعني بالضرورة الدخول في مسار توسعي للحقيقة. وعلى سبيل المثال إن أكثر الجماعات نجاحاً من الناحية الديموغرافية هي جماعة النزارية (المعروفة في الوقت المعاصر بأغاخان)، التي لم تعتقد أن أداء الصلاة على الشكل الذي أداها به الرسول محمد، أو الصوم في رمضان، أو القيام بالتقاليد الأخرى التي يقوم بها غالبية المسلمين، سواء سنة أم شيعة، لتحقيق الحقيقة الإلهية، هي من الأمور الملزمة. ولكن، كما أشار فضل الرحمن، إن الحقيقة البديلة للنزارية استبدادية بشكل مطلق لأن أعضاء الجماعة يتعهدون بالولاء لسلطة الحقيقة المطلقة للإمام الحي، الأغا خان، الذي هو الوصي الوحيد والآخر للأشكال التي يجب أو لا اتباعها. باعتبارها دالة ومعبرة عن الحقيقة⁽²⁾.

إن السؤال: إلى أي حد يمكن النظر إلى الإسلام بوصفه حقيقة غير مقيدة بشكل محدد - وباستخدام اللفظ العربي: إلى أي حد يكون الإسلام مطلقاً؛ أو إلى أي حد يكون الإسلام محدوداً في شكل ما- أي إلى أي حد يمكن أن يكون مقيداً؟ هو السؤال البنيوي الذي يقع في قلب الجدالات والنقاشات الإسلامية حول ما يشكل الأرثوذكسية في الإسلام. إن أسئلة من قبيل: كيف يمكن أن يكون هناك قانون محدد أو مفرد (ونعني هنا: هل هناك أكثر من إجابة صحيحة على سؤال شرعي)؟ كما يمكن التساؤل: كيف يمكن أن تتطابق أو تتنوع العقائد (أي: هل هناك أكثر من عقيدة

(1) I. Katkova, "Revising History of Sūfism in Indonesia: 18th Century Treatise *Tuḥfat al-rāghibīn fī bayān-i ḥaqīqat al-īmān* by Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Pālimbānī," *Manuscripta Orientalia* 13 (2007) 1–11, at 6 (compare Katkova's translation at 8).

(2) أصدر رحمن (Rahman) التقييم الصارم التالي لموقف النزارية فيما أطلق عليه «التوتر بين الشكل والمعنى»: إن العقيدة النزارية ليست متعلقة كثيراً بالمساواة بين جميع الأديان، لكنها متعلقة بالتفريغ المتساوي لمحتواها الإيجابي. إن هذا التفريغ (inanity)، وفقاً لمفهومهم، لا يمكن أن يستعاد إلا من خلال تبني تفسير مسموح به مقدم من قبل الإمام. وتلك ليست ليبرالية لكنها سلطوية (فإذا أزيلت هذه التزعة السلطوية، فإن النزارية ستراجع إلى أن تكون مجرد نحلة على نحو بسيط): Rahman, *Islam*, 177.

واحدة صحيحة)؟ وما هي التقاليد الشعائرية التي يجب القيام بها (أي هل هناك أكثر من نمط وحيد لأداء الحقيقة)؟ وهي جميعها، في النهاية، أسئلة عن العلاقة بين شكل الحقيقة ومعنى الحقيقة. إن سؤال العلاقة بين الشكل والمعنى هو سؤال محوري أيضاً (وإن لم يذكر عادة) عمل على إثراء الخطابات الإصلاحية للمسلمين المحدثين. إن محاولات إصلاح-أكزر: إصلاح-الإسلام جاءت استجابة لمقتضيات الحداثة وظروفها، وانتهت بسؤال مؤداه: هل الشكل محل تساؤل؛ أي هل الشكل القديم أو الشكل الجديد (أي الإصلاح أو إعادة التشكيل re-form) يُعدُّ إسلامياً أم لا؟⁽¹⁾ ومن أجل أن يكون شيء ما حقيقياً وصالحاً بوصفه قيمة إسلامية، (إلى أي مدى) يجب أن يكون مشكلاً في صورة محددة (ومترسخة تاريخياً)؟ أو، على العكس من ذلك، إلى أي مدى تقلصت حقيقة الإسلام أو انتقصت أو تمّ التخلي عنها بتقييد التعبير عن الحقيقة في نموذج متفق عليه تاريخياً؟

ولنأخذ مثلاً واحداً فقط، هو محاولات المصلحين المحدثين إرساء حقوق قانونية واجتماعية بهدف مساواة النساء في ظلّ المبادئ الإسلامية، في أوّل الأمر، قامت بشكل منتظم على نص آيات القرآن التي تعبّر عما يمكن تسميته بمصطلحات الخطاب الغربي الشمولي الحديث، موقفاً «جنسويّاً» (أو بمصطلحات أكثر حيادية «ذكورياً»). على سبيل المثال «آية الشهادة»، التي تذكر وجوب أن يشهد المعاملة المالية إمّا رجلاًن وإمّا رجلً وامرأتان ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾⁽²⁾ (التي يمكن تفسيرها على أن شهادة المرأة لا تمثل إلا نصف شهادة

(1) إن التوتر بين المبدأ والشكل لا يزال أمراً محورياً بالنسبة إلى الإسلام، ويكمن في قلب الجدل الإصلاحي الحديث. ويلاحظ عبد القادر طيوب حضور عالمين مسلمين إصلاحيين بقوة داخل الأكاديمية الغربية هما: فضل الرحمن وسيد حسين نصر: «والأول كان مستعداً لنبذ الأشكال لصالح المبادئ الأصولية للإسلام؛ بينما الثاني ينظر إلى الأشكال على أنها رموز فعالة للارتباط بالمقدس»:

Tayob, "Defining Islam in the Throes of Modernity," 13.

وهناك مسلم معاصر تتحدث أعماله عن التوتر بين المبدأ والشكل في الفكر والممارسة الإيرانية:

Abdolkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Islam* (translated by Nilou Mobasser; edited with analytical introduction by Forough Jahanbakhsh), Leiden: E. J. Brill, 2009.

(2) البقرة: 282.

الرجل)، والآية التي تذكر ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾⁽¹⁾، كما أن «آيات الموارث» تحدد نصيب الابنة في الميراث بنصف ما للابن⁽²⁾، و«آية النشوز» التي تسمح للزوج بتأديب زوجته الناشز بدنياً⁽³⁾ (وأتقاضى هنا عن العدد الأكبر بكثير من الأحاديث الذكورية/ «الجنسوية»). إن القراءات «النسوية» و«الحدائية» للقرآن حاولت إغفال (أو الالتفاف حول) الأشكال التقييدية المحددة الموصوفة في هذه الآيات القرآنية- كما أسهب العديد من القوانين الفقهية في قيمتها- من خلال السعي لاكتشاف مبدأ أكبر مكرر في القرآن والتأكيد عليه وهو المساواة بين جميع المؤمنين بغض النظر عن النوع (بدلاً من السماح باتخاذ الآيات السابق ذكرها مؤشراً إلى قيمة أدنى بشكل عام للنساء)، وكذلك من خلال محاولة تقييد نطاق هذه التوقعات الرسمية للمبدأ الأوسع بالمساواة بين الجنسين بالنسبة إلى السياق المحدد فيما قبل الحدائنة التي كشف عنها النص القرآني، الذي تم تفسيره (ذكورياً) على مدار عدة قرون⁽⁴⁾. ويتمثل الاعتراض على هذه الأنواع من التفسيرات الإصلاحية («النسوية») في أنه إذا كان مسموحاً للمرء أن يبطل قاعدة نصية واضحة على أساس ما يفترض أنه مبدأ مزعوم (حتى ولو على أساس مبدأ نصي معروف)، عندئذٍ يمكن للمرء أن يفكك رابطاً يمكن أن يؤدي على نحو متسارع إلى تفكك نسيج بأكمله من التقاليد الإسلامية. كما أن المصلحين المحدثين (سواء من المهتمين بمجال الجنوسة أم من خارجه) كانوا حساسين للغاية إزاء هذا الاعتراض، ولم يميلوا إلا إلى التراجع عن بعض التقاليد/ الأشكال الخاصة التي مثلت مجالاً للاعتراض، والحفاظ على تلك التي لا تشكل مجالاً للاعتراض (والتي يمكن أن تكون بدورها محل اعتراض آخرين).

(1) النساء: 34.

(2) النساء: 176.

(3) النساء: 34.

(4) هناك الآن مجموعة كبيرة من الأدبيات حول هذا الموضوع، وهناك موجز واضح وشامل للقضايا والمواقف التفسيرية العديدة (مع الإشارة البيبلوغرافية إلى المصادر الرئيسية) في: Karen Bauer, "The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an," *Religion Compass* 3 (2009) 637–654;

وهناك دراسة مهمة جديدة بالقراءة:

Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford: Oneworld, 2006.

بأية حال إن هذه الحساسية تركت المصلحين المحدثين عرضة للاتهام بعدم الاتساق وبالانتقائية التأويلية: لماذا يتم التراجع عن بعض الأشكال والدفاع عن أخرى على أساس مبدأ أو معنى أعلى؟⁽¹⁾. وعلى أي أساس يمكننا فعل ذلك؟

على سبيل المثال، عندما يفترض النص القرآني وجود مجتمع الرق ويشعره - وهو ما يعني القبول الإلهي للعبودية بوصفها تقليداً شرعياً إسلامياً - فكيف يكتسب ذلك تفسيراً حديثاً بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة للمسلمين كافة التي تخلّصت من الرق وألغته؟ إن المنطق التبريري لإلغاء الرق هو أن القرآن تم فهمه للتأكيد على المساواة الوجودية والروحانية (إن لم تكن القانونية) لجميع البشر، كما أنه يشجع عتق العبيد (وهو عمل له جزاء إلهي طيب)⁽²⁾ - الرسول نفسه أيضاً حرّر العبيد - ومن ثم تم النظر إلى إلغاء الرق على أنه وفاء لقيمة وغرض إلهي أسمى / أو سابق على النص. إن الحجج المقابلة، التي تقول بأن إلغاء الرق يعني الإنكار على المسلم / المسلمة حق منحه الله له بامتلاك عبيد (وكذلك الإنكار على المسلم الذي يمتلك العبيد الحق في التخلص من خطاياهم بتحرير العبيد) لا يبدو أنه يلقي قبولاً في ظل الحساسية المجتمعية الحديثة للمسلمين. وهذا يعني أن ثمة شكلاً نصياً تم التخلص منه بشكل ناجح على اعتبار أنه غير متوافق مع مصالح مبدأ أو معنى أعلى على نحو مفترض. غير أنه إذا احتكنا إلى منطق تطبيق المبدأ نفسه - تحديداً المساواة الوجودية والروحانية لجميع البشر - على مسألة الحقوق القانونية والاجتماعية للنساء، فسنجد أنها لم تقنع الغالبية العظمى من ممارسي الشريعة الإسلامية المحدثين لتنجية التقاليد الشرعية الإسلامية المتنوعة، سواء تم تلقيها من القرآن أم الحديث، أم من نص قائم على الفقه يعامل النساء بشكل مختلف عن الرجال. على أن أذكر بوضوح هنا،

(1) هناك نقد قوي «للسويين المسلمين المحدثين» قدمه إبراهيم موسى مفاده: «أن النسويين المسلمين يستدلون طوال الوقت بآيات قليلة للغاية من القرآن الكريم، التي تشير إلى حقوق وواجبات متبادلة بين أقران غير متساوين، ومن ثم التسرع في القول إن القرآن يدافع عن نزعة التسامح معياراً. ومن أجل قبول هذا، يجب على المرء أن يغض الطرف عن قصد إزاء مجموعة الشواهد التي تشير إلى رجحان الذكورية معياراً «نصوصياً». وقد ذكرت أجيال من علماء المسلمين على نحو واضح أن القرآن يدافع عن القيم الذكورية، بسبب الظرف التاريخي الذي ظهر فيه القرآن... إن تمييز آيات قليلة، ومن ثم ادعاء أنها آيات معزولة ومفردة سوف يحجم المعنى والتفسير للعديد من الآيات الأخرى:»

Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," 125.

(2) انظر القرآن الكريم: المجادلة-3، البقرة 178، والنور 33.

في هذا التحليل، أنني لا أتخذ موقفاً ما إزاء إلغاء أو الحفاظ على الرق، ولا إزاء إنكار أو تأكيد الحقوق الشرعية والاجتماعية المساوية للنساء، بل إن فكرتي هنا، في المقام الأول، تتمثل في أن مقولات إعادة تشكيل (إصلاح) كلتا المسألتين تتسم بأنها كاشفة إزاء ما إذا كانت قيمة ما تتجاوز (حكم) يمكن أن تؤدي إلى إبطال الشكل النصي. وفي المقام الثاني، بوصفها مسألة إنسانية وتاريخية، سواء أكانت مثل هذه الحجة يمكن أن تكون ناجعة في أي سياق معين أم لا، إن الأمر يتوقف بشكل نهائي على السياق الفاعل؛ أي على عناصر السياق كافة المعترف بها وذات الموثوقية بوصفها قيمة معطاة في هذا السياق. ويعمل هذا، بدوره، على الإشارة إلى إمكانية محتملة لتأويل النص لا تحظى بالتقدير اللائق؛ حيث يبحث المسلمون عن معنى سابق لشكل نص الوحي، ويكون تفاعلهم التأويلي مدمجاً في مجموعة أكبر من القيم الإضافية على النص حاضرة بوصفها سياقاً للوحي. إن المسألة المحددة هنا، كما ذكرت سابقاً، تتمثل، على ما يبدو، في ما إذا كان المسار التأويلي، الذي تم تبنيه في ظرف معين أو قضية معينة، يتجه أكثر نحو قراءة الغاية الإلهية من المصادر النصية إلى العالم (المرئي/ غير المرئي) أم قراءة الغاية الإلهية بمنأى عن العالم (المرئي/ غير المرئي) ووردها إلى المصادر النصية. إن التأويلات النصية لا تركز فقط على قراءة النص، بل تحتفظ أيضاً في قراءة النص وفقاً للحالة ما قبل النصية؛ بما في ذلك قراءة نص بطريقة غير حرفية (بمعنى قراءته بوصفه «نصاً عادياً/ واضحاً»).

وفي حدود وعيي، لم يستطع أيُّ من المصلحين الحدائين اللعب بالورقة الفلسفية، وحاول أن يلتمس بوضوح قيمة الحقيقة المطلقة لما يتجاوز النص؛ وهو ما يمكن أن يطلق عليه المرء، في التنقيح الأدبي، «القراءة المشاكسة»، و«القراء عبر النص» من/ إلى ما يتجاوز النص. إن مثل هذا التوفيق بين النص وما يتجاوزه يمكن أن يكون مراوغة ستؤدي، حال نجاحها، إلى إعادة تشكيل معتبرة لمجال التأويل في الإسلام المعاصر. وبدلاً من ذلك، كان توجه المصلحين المحدثين إلى المراوغة، إلى الحد الممكن، داخل المحددات التي يضعها النص؛ أي تطابق ما يتجاوز النص من خلال النص وبه. وفي جميع الأحوال، في الوقت الراهن، حيث لا يوجد في مجتمعات المسلمين الحديثة، على وجه الدقة، مزيجاً فلسفياً-صوفياً، إن وعي المسلمين بإرثهم الفلسفي والصوفي والأدبي الأوسع نطاقاً – أي المجموعة الكاملة من السياقات التي نشأ في ظلها الوحي- يُعدُّ وعياً ضعيفاً نسبياً. وفي هذه الحالة من الخسوف التاريخي، وعدم التوافر النسبي لأدوات التفكير السياقية

وأشكالها، التي يمكن من خلالها طرح فكرة تنادي بالانحياز للسلطة المعرفية المؤسسة على المزيج الفلسفي-الصوفي، يغدو من الصعوبة بمكان أن يتم إنتاجها، والأكثر صعوبة أن يتم ترويجها.

ويصل بنا الطرح السابق إلى النقطة الأخيرة، التي ستتم مناقشتها قبل أن نختم هذا الكتاب؛ ألا وهي كيف يساعد التصوّر الذي قدّمناه هنا على تقديم تصور للظاهرة الحديثة الإنسانية والتاريخية للإسلام، فضلاً عن وضع تصور لعلاقة الإسلام الحديث بما سبقه. إنّ دراسة عميقة شاملة للعمليات التاريخية، التي أنتجت الإسلام الحديث، تُعدُّ، بطبيعة الحال، عملاً عصبياً على تناول هذا الكتاب: إن هدي في الصفحات القليلة التالية أن أبين بإيجاز بعض الآثار الرئيسية الناتجة عن تصور الإسلام في المواجهات القائمة بين المسلمين وبعض العناصر المكونة للحدثة. وهدفي الأساسي يتمثل في محاولة تحديد ما أراه اختلافات أصولية بين الإسلام الحديث وما سبقه مباشرة. وسيساعدنا ذلك في فهم المصاعب التي تواجه المسلمين الحدائين عندما يحاولون تقديم تصوّر للإسلام بطريقة تتوافق مع كونهم حدائين، وفي الوقت ذاته تتفادى الدخول في معركة مع الأصول التاريخية الممتدة لفترة ما قبل الحدثة، التي انتقلت عبر الأشكال المادية والخطابية المرتبطة بها من قبل أسلافهم. وسيساعدنا ذلك في فهم الصعوبات الأصولية لدى المسلمين الحدائين في الإجابة عن السؤال الإنساني والتاريخي: «ما الإسلام؟».

في الصفحات السابقة عرضت للإسلام الإنساني والتاريخي في المرحلة الأكثر نضجاً من مراحل ما قبل الحدثة، فيما أطلقت عليه المجتمعات الممتدة من البلقان إلى البنغال (المجتمعات الإنسانية التي تكونت على نحو مؤقت، جغرافياً، ولغوياً، ودالياً). كانت هذه المجتمعات هي النموذج الأمثل للإسلامي المعيش/كون المرء مسلماً، قبيل الانقطاعات المتكررة التي تأثرت بمواجهات مجتمعات المسلمين (بمن فيها تلك المجتمعات) مع التجربة التاريخية التي نعرفها باسم الحدثة. إن العناصر المكونة للحدثة وتطوراتها المادية - مثل الاستعمار الأوربي، وظهور النظام العالمي الرأسمالي؛ وتكوين الدول القومية؛ والانقسام الديني-العلماني؛ ونهضة العلم الحديث وتطبيقاته الشاملة على العالم؛ والظاهرة المصاحبة التي وصفها فيبر بالتخلص من الخرافة (Entzauberung) (الذي يعني حرفياً طرد السحر من الأشياء)،

أو «تحرير العالم من الأوهام»⁽¹⁾، وانتشار التعليم الجماهيري، وتطور تكنولوجيات الاتصال الحديثة من الصحافة المطبوعة إلى الإنترنت؛ وتسليع المعلومات؛ والتأكيد المتنامي على أهمية المجال العام العقلاني والموضوعي (بشكل مزعوم أحياناً) في مقابل المجال الخاص الشعوري والذاتي؛ التأكيد على المساواة في مقابل الطبقيّة؛ والأهمية الاستراتيجية والكبيرة للوقود الأحفوري، التي عملت على نحو مختلف، من خلال عمليات التعويق والتدمير ورد الفعل والإنتاج، على التأثير في إعادة تكوين قيم مجتمعات المسلمين بطريقة جعلت من الإسلام الحديث تجسيداً معيارياً يتميز تماماً عن مجتمعات من البلقان إلى البنغال السابقة عليه.

النقطة الرئيسة هنا تتمثل في أن المسلمين قد ذهبوا، في مسار صنعهم لحدائهم، بعيداً تماماً عن التعاطي مع الإسلام المعياري ومعايشته بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع الوحي بعناصره الثلاثة، وبدؤوا، بدلاً من ذلك، في التعاطي مع الإسلام المعياري ومعايشته أساساً بوصفه تفاعلاً تأويلياً مع نص الوحي بمفرده. وفي الحدائة الإسلامية، إن العلاقة المستمرة المتعلقة بالعناصر الثلاثة قد انقطعت بقوة، كما فُقد ما هو سابق على النص بوصفه مصدراً مباشراً لصنع المعنى وشرعيته، وتم تقييده بشكل كبير، إن لم يكن قد تمّ التخلص منه نهائياً، كما أن السياق ودوره في حركية صناعة المعنى قد تقلص دوره وتم استفادته إلى حد كبير⁽²⁾. وقد كان لهذا التقلص أثره على السياق الحديث على نحو خاص؛ حيث تعد عناصر السياق النصي بمنزلة المنتجات التاريخية للتفاعل التأويلي مع ما يسبق النص؛ أي تلك العناصر المتعلقة بالسياق التي تشكّل خطاب الحقيقة وصنع المعنى مما هو سابق على النص. إنّ هذه التعبيرات في السياق النصي للتفاعلات التأويلية للمسلمين مع ما يسبق النص تفتقد الاعتراف بها اليوم، بشكل كبير، بوصفها مصادر وأنماطاً لصنع

(1) إن فكرة فيبر عن «تحرير العالم من الأوهام» قد تم تناولها بالتطبيق على الحدائة الإسلامية في مقال مهم:

Francis Robinson, "Secularization, Weber and Islam," in Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter (editors), *Max Weber and Islam*, New Brunswick: Transaction, 1999, 231–245.

(2) إنني مدرك جيداً أن هذا القول يعد تعميماً فضفاضاً للغاية، ولا يتوقع أقل من أن يطرح القراء اعتراضاً من خلال ذكر استثناءات على هذا التشخيص العام (وبالفعل، إنه يسعدني أن أذكر بعض الاستثناءات بنفسني)، ومع هذا أصرّ على أن هذا التشخيص العام للحدائة الإسلامية يُعدّ وصفاً سليماً ودقيقاً.

المعنى في الإسلام. ويتصور المسلمون الحدائثيون الإسلام وفق مفاهيم مختلفة تماماً عما كان يتصوره مسلمو ما قبل الحدائثة عن الإسلام، ووجه الاختلاف يتمثل في مدى التركيز، والتأكيد، والترجيح للتفاعل التأويلي مع الوحي. وبشكل كبير فقد المسلمون الحدائثيون التقليد التأويلي المنتظم لصنع معنى الإسلام مما هو سابق على النص وسياقه المتعلق بالوحي: إنّ الإسلام الحديث، بشكل عام، هو إسلام نص الوحي. وهكذا، عندما يواجه المسلمون الحدائثيون عبارات المعاني الإسلامية وفق التفاعل التأويلي لما هو سابق على النص (أفكار ابن سينا أو ابن عربي، وشعر الحافظ، ورسوم المنمنمات، وكأس خمر جهانجير Jahangir... إلخ)، فإنهم يكونون، إلى حد كبير، غير قادرين على الاعتراف بهذه المقولات أو تفهمها بوصفها جزءاً من الإسلام. إن المواجهة بين المسلمين وقوة العناصر المكونة للحدائثة قد أسفرت، بطرق عدة، عن تكوين كائنات جديدة من الجنس البشري، المسلم الحديث، الذي ينظر إلى نفسه بوصفه مسلماً وفق اشتراطات الإسلام، وهو ما يختلف بقوة عما كان يتصوره مسلمو ما قبل الحدائثة عن أنفسهم بوصفهم مسلمين؛ على وجه الدقة بسبب أنّ المسلم الحديث يتصور الوحي بطريقة تختلف عما كان يتصوره مسلمو ما قبل الحدائثة. لم تسفر الحدائثة عن إعادة صياغة لمفهوم الوحي، بل ربما يكون أفضل وصف لما أسفرت عنه، إذا استخدمنا لغة إدارة الأعمال، القيام بعملية تخفيض⁽¹⁾ (downsizing) له في علاقته بعناصره الثلاثة، وتحويله إلى مجرد نص لا أكثر ولا أقل، أو إلى نص يُقرأ في سياق نصي ناضب تماماً. لقد أدى هذا التخفيض الحديث المتعلق بالتفاعل التأويلي للإسلام إلى نقل (غالبية) المسلمين الحدائثيين إلى حالة إدراكية ومعرفية يكونون فيها عاجزين بشكل كبير عن إقامة علاقة تصورية متماسكة بين الإسلام الحديث وإسلام ما قبل الحدائثة: وبعبارة أخرى: حوّل المسلمين الحدائثيين بشكل كبير إلى عاجزين عن صياغة إسلام إنساني وتاريخي⁽²⁾.

وإلى الحد الذي تُعدُّ فيه الحدائثة ظاهرة مؤلفة، تاريخياً في الغرب، وتم اختبارها لاحقاً من قبل المسلمين، في الواقع الذي لا يمكن إنكاره من الهزائم العسكرية المتوالية

(1) * الكلمة تستخدم في مجال إدارة الأعمال بمعنى تخفيض العمالة. المترجم.

(2) وكما رأينا في الفصل 2، إن المعايير التحديدية للحدائثة نفسها -المتضمنة في التجسيد الذاتي والتبرير للسلطة الذي يضعه إدوارد سعيد على أنه «استشراق»- هي ما منع بشكل كبير متخصصين في الأكاديمية الغربية من تصور الإسلام بطريقة تضع بها يدها على الحقيقة الإنسانية والتاريخية.

التي قادت إلى خسائر تمس الأراضي الجغرافية والسيادة السياسية، وما ترتب على هذا من إفقار اقتصادي، وفقد عام للسلطة، إن العديد من العناصر التأسيسية الرئيسة للحدثة فرضت نفسها على المسلمين من خلال القوة القهرية. وقد نتج عن مواجهات المسلمين، انطلاقاً من وضع تاريخي للضعف النسبي مع الأشكال القوية للحدثة الأوروبية، كما يصفها ديفيد سكوت (في سياق مغاير) بأنها «جنود الحدثة» (conscripts of modernity) (يقصد في الغالب الجنود الاستعماريين)⁽¹⁾؛ إعادة تحديد وتأسيس للأشكال والأنماط المهيمنة للتفاعل التأويلي في مجتمعات المسلمين.

وهكذا، بوصفه مثلاً دالاً، إن إظهار القوة الذاتية للعلم الحديث (وهو الأمر المؤثر في نجاح المشروع العسكري والرأسمالي للاستعمار الأوربي)، الذي ينطلق في نظريته المعرفية التأسيسية من الحقيقة التجريبية؛ أي أن تقديره المعرفي للحقيقي يتوقف على كونه قابلاً للتحقق التجريبي، قد خلق في مجتمعات المسلمين (كما فعل في مجتمعات غير المسلمين) انقساماً حول مفهوم العالم الغيبي بوصفه هدفاً منشوداً للمعرفة الحقيقية إلى جانب العالم المشهود، وتحولاً نحو العالم المشهود بوصفه عالماً متاحاً يمكن استخدامه للمعرفة الحقيقية. ولم يكن رد فعل مجتمعات المسلمين إزاء «خيبة أمل العالم» وتجريبية الحقيقة، إنكار وجود الغيب/ ما يسبق النص، المتضمن في نص الوحي/ المشهود، بل إنكار القابلية لمعرفة (ومن ثم القدرة على التنفيذ) الغيب/ ما هو سابق على النص إلا من خلال نص الوحي/ المشهود. ولا يعد هذا الموقف جديداً في حد ذاته؛ لأن، كما لاحظنا في الفصل الخامس، فكرة أن ما هو سابق على النص/ الغيب غير قابل للمعرفة إلا من خلال النص/ المشهود هي

(1) David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham: Duke University Press, 2004

ويعتمد سكوت هنا على:

Talal Asad, "Conscripts of Western Civilization," in Christine Ward Gailey (editor), *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond, Volume 1, Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, Gainesville: University of Florida Press, 1992, 333–351.

ويجدر أن نحمل في ذهننا أن الدولة الواحدة، التي حكمت عبر مساحات شاسعة وتنوع جغرافي كبير السكان المسلمين في التاريخ، كانت ربما الإمبراطورية البريطانية في الفترة ما بين 1857 و1947، التي مثل رعاياها المسلمون المستعمرون من شبه جزيرة الملايو إلى الهند ومنها إلى غرب أفريقيا وإلى جيانا البريطانية.

الرؤية السائدة لمشروعات ما قبل الحداثة لأنظمة الفقه والكلام. وقد أخذت الحداثة الإسلامية هنا (وفي أماكن أخرى) نمط المسلمين الذين يأخذون عناصر معينة في سياق الوحي المتلقى تكون أكثر تحاملاً مع الأشكال السائدة للحداثة. ومن هنا، إن الجديد والحداثي لا يعنيان القول بأن ما هو سابق على النص لا يمكن معرفته إلا من خلال النص، لكن هذا التصور للحقيقة، في الواقع، وبفضل المواجهة مع الحداثة الغربية، أصبح التصور السائد للإسلام في الحداثة الإسلامية (على الرغم من وجود جيوب وتيارات لمقاومة هذا التصور، وهو ما تم ذكره سابقاً)⁽¹⁾.

إن إعادة تحديد العلاقة الإنسانية مع الحقيقة دفعت المسلمين الحداثيين إلى الاستهانة الفكرية والعملية والاجتماعية وإبطال سلطة وقيمة الحقيقة للممارسات والخطابات الفلسفية والصفوية لما هو سابق على النص؛ ومن ثم تقدير وإقرار بسلطة وقيمة الحقيقة لممارسات وخطاب النص والشرعية. وقد أخذ «تحرير العالم من الوهم»، بالنسبة إلى المسلمين الحداثيين، شكلاً قريباً نوعاً ما من الفكك من «السحر» من العالم بإخراج ما هو سابق على النص من المعرفة، ومن ثم الخروج من سياق أدوات ما هو سابق على النص ومفرداته ووقائعه. ومن بين أساسيات الوسائل المعرفية والمعاني الحقيقية لما هو سابق على النص، التي استبعدت بوصفها مكوناً لوسائل ومعاني الإسلام الحديث، الفلسفة على اعتبار أنها تقدم ادعاءات معرفية بمنطق عقلي قائم بذاته، والتصوف بوصفه تجربة نفسية كلية قائمة بذاتها، لتكون أنماط معرفة الحقيقة الإلهية؛ أي لتكون أنماطاً للإسلام/الإسلامي. وحيث إن المشروعات النصية للفقه والكلام في فترة ما قبل الحداثة وُجدت تاريخياً في سياق اجتماعي-عربي، متزامنة، وفي حوار مستمر مع مشروعات ما قبل النصية للفلسفة والصفوية (كما رأينا على نحو نموذجي في فتوى أبي السعود حول الغواصين الصوفيين في بحر الحقيقة الإلهية الذي لا قرار له) -وهو حوار دار بين مسلمين ومسلمين كأفراد- وُجدت في العديد من الخطابات الأدبية المتخيلة القائمة على المزج الفلسفي-الصوفي، وتم التعبير عنها بلغة المجاز والخيال المفارق للواقع. واليوم إن هذه الخطابات والممارسات المتعلقة بما يسبق النص قد فارقت في

(1) أوردت بعضاً من هذه في سياق محاولة تطويري لمقولتي المستقاة أساساً من الخطابات الأدبية للمسلمين في جنوب آسيا، مثل الأداء المستمر لشعر غلام فريد ويلهي شاه، والتوظيف المستمر لهذه الخطابات مع القيمة الإسلامية التقليدية من خلال عدد من مسلمي جنوب آسيا.

الغالب المرحلة المعيارية تاركة هذا المجال ليغدو مأهولاً بالمعرفيات النصية (المعاد تكوينها) وخطاباتها وحدهما. ويتضح ذلك على وجه الدقة في الهيمنة غير المسبوقة تاريخياً للاهتمامات المعرفية والتوجيهية للشريعة والعقيدة على الاهتمامات المعرفية والاستكشافية للفلسفة والصوفية⁽¹⁾.

إن عقلانية النص، في مقابل عقلانية ما هو سابق على النص؛ أي «قراءة العالم (الغيبي والمشهود) من خلال النص» في مقابل «قراءة النص في العالم»- نوع من احتكار أدوات المعنى الإسلامية الحديثة. ومن أجل أن يكون لشيء ما قيمة أو معنى في إسلام اليوم، فإن القيمة أو المعنى يجب أن يكون صحيحاً في حدود استقراء مشروعات التفاعل التأويلي مع النص. وهكذا، عندما يتحدث المسلمون المعاصرون عن مشروعات حديثة مثل «الاقتصاد الإسلامي»، أو «المصارف الإسلامية»، أو «التمويل الإسلامي»، فإن القيمة «الإسلامية» لهذه الخطابات والممارسات الحديثة قد تشكلت بشكل مبالغ فيه بالإشارة إلى مبادئ وتوصيات نص القرآن والحديث، كما تم تفسيره في خطاب الفقه التاريخي، وليس، على سبيل المثال، بالإشارة إلى القيم البشرية والاجتماعية التي تم التعبير عنها في كتب الأخلاق (التي تضمن بشكل منتظم، كما تجب الإشارة هنا، مناقشات اقتصادية). إن التضييق المفهومي والمنهجي النسبي للمشروعات الحديثة (حتى آخر صيغة منها)، التي على علاقة بـ«الاقتصاد الإسلامي»، و«التمويل الإسلامي» تكون -عندما نصل إلى التفكير فيها وبناء القيمة الإسلامية- بالغة الدلالة على الممارسات المعتقد بها عن حداثة المسلمين بشكل أعم⁽²⁾.

(1) هناك تحليل للملامح المحددة لتحول الخطابات الإسلامية يستحق القراءة جيداً:

Abdulkader Tayob, *Religion in Modern Islamic Discourse*, New York: Columbia University Press, 2009:

«إن طبيعة الاعتقاد كالإيمان بالغيب قد تحول إلى اعتقاد فيما يمكن قياسه وبرهنته في التاريخ... إن الدين في الصياغات الحديثة يفقد تعقيده وغموضه بخصوص الذوات... وبدأت الحدائث الإسلامية محجمة لدور الموضوعية ومكانتها»:

Tayob, *Religion in Modern Islamic Discourse* at 71.

(2) للاطلاع على نقد حاد «للتمول الإسلامي» المعاصر، انظر:

Mahmoud El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

لدراسة مسحية لتطوير المسار الحديث «للاقتصادات الإسلامية»، انظر:

إن أفق اتجاه صنع المعنى بعيداً عما هو سابق على النص ونحو النص يظهر بشكل جلي في إعادة التكوين الحديث للتصوف، وتحويله من مشروع استكشافي للذات إلى مشروع متزمت أو قاصر؛ أي إعادة تكوين الصوفية من كونها مأخذاً استكشافياً خاصاً-عاماً⁽¹⁾ يتم على أسسه المعرفية الخاصة به لصنع الحقيقة والمعنى مع ما هو سابق على النص (حيث تكون كلمات النص خاضعة لقراءات تجعلها في توافق وجودي مع حقيقة ومعنى ما يسبق النص)⁽²⁾، إلى تصوف بوصفه مشروعاً خاصاً-عاماً للوصف المؤكد للحقيقة والمعنى القائم على أسس معرفية للخطابات الشرعية والعقائدية للتفاعل التأولي مع النص. إن الكثير مما يمكن اعتباره في تصوف العالم الحديث لا يمكن الاعتراف به إلا بالكاد من قبل كبار المتصوفة في الماضي، أو على أحسن تقدير يمكن الاعتراف به بوصفه شيئاً من قبيل «تصوف المبتدئين».

وماذا عن الفلسفة، التي تمّ تصورها من قبل الشخصيات المؤسسة في الفلسفة الإسلامية، التي يمكن النظر إليها على وجه التحديد بوصفها علماً للحقائق الكلية السابقة على النص التي يمكن بلوغها من خلال العقل؟ إن قوة إعادة التكوين المنهجي للعالم الحديث، من حيث المجالات الثنائية بين الديني والعلمي، وجعل الديني بمنزلة النطاق المنفصل الذي لا يخضع للعقل (أي أنه مجال الوحي)، والعلمي مجال/ نطاق منفصل لممارسة العقلانية البشرية العلمية (أي الفلسفة والعلوم الطبيعية) قد قاد إلى تحجيم ادعاء المشروعات العقلانية بأنها تعمل في المجال نفسه والأدوات نفسها لمشروعات الوحي، حتى عندما لا تكون الثنائية مقبولة في المجتمعات المسلمة الحديثة. وهكذا، إن حقائق العلم الحديث مقبولة بوصفها حقائق، لكنها تكون منفصلة «في طبيعتها» عن حقائق الوحي: أي أن كون حقائق العلم الحديث منفصلة يمكن أن يخدم كأدوات في الحقائق السياقية للنص، لكنها لا تملك ثباتاً

Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

(1) سيتذكر القارئ مصطلح «الخاص-العام» الذي تناولناه في الفصل (5). إن فعل صنع المعنى الصوفي شخصي من حيث إنه مصنوع ذاتياً، وعام من حيث إنه يتواصل من خلاله مع الآخرين، وخاص من حيث إنه يتواصل مع قطاع عام محدود ومرتقي.

(2) سيتذكر القارئ من الفصل (1) قراءة ابن عربي للآية القرآنية: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مَرجِعَ لَهُ وَلِيَأْمُرُنَّ بِشْرِكِ الْكُفْرِ-17.

معرفةً يمكن الجدال على أساسه فيما يتعلق بمجال الحقائق السياقية. وهكذا إن الفلسفة تحولت إلى مجال مهم غير جدير بالثقة وغير متعلق، إن لم يكن خاطئاً تماماً، بعملية صناعة المعنى في الإسلام الحديث. ويجد المرء نفسه اليوم بالكاد يستطيع أن يجد أمثلة في مجتمعات المسلمين لم يعدها كلٌّ من الفارابي أو ابن سينا فلسفة: خضوع نص الوحي لحقيقة ما سابقة على النص فيما يخص تفكير الوحي في الأكوان. إنّ لممارسة المعرفة الفلسفية (على النمط الخاص بابن سينا أو الفارابي) تأثيراً قليلاً نسبياً على المناهج المهيمنة في الخطاب المعاصر في مجتمعات المسلمين. وبشكل أساسي، إن العقلانية النصية الحديثة تنظر إلى العقلانية الفلسفية، وكذا الممارسات الصوفية، السابقة على النص، على أنها سياقٌ نصيٌّ غيرٌ كافٍ لأن يكون إسلامياً).

وقد نتج عن عزل النص عن عناصره الثلاثة وتخفيضه؛ أي تحوُّله إلى مجرد نصٍّ (لا أكثر ولا أقل)، تقليص الآثار المهمة لما تم تحديده في الفصل الخامس بوصفه أحد مظاهر تعددية أبعاد الوحي وموضعه. وسيتذكر القارئ أن موضعة الوحي تعني التهيئة البنيوية للتفاعل التأويلي مع العناصر الثلاثة للوحي المختلفة (ما يسبق النص، النص، السياق) من خلال معرفيات مختلفة تنتهي إلى حقول معرفية بيئية متعددة، يصدر كل منها بوصفه نتاجاً لحقائق ومعانٍ مختلفة للوحي، ويتم تجميعها موضعياً في شكل تراتبية اجتماعية للحقيقة، وفي شكل حقيقة خارجية-داخلية، وهو ما يعني مناظرة الحقيقة ومعايرتها في أشخاص وأماكن مختلفة على نحو متعارف عليه. إنّ المبادئ المكانية للتراتبية الداخلية تعد تصورات مهمة لها قبولها المعياري الإيجابي في الوضع الحديث بأفكاره المؤسسة له، كالمساواة الإنسانية والتحرر الشامل الذي يحرك المجال العام، بوصفه فضاءً واعداً، بقدرة العقل، عبر الإقناع، على تعميم الحقيقة العامة⁽¹⁾؛ أي على نحو فعال، تسويغ الحقيقة

(1) إن المعالجات الأصولية للعلاقة بين ظهور قيمة العقل في المجال العام وظهور الحديث (mod-ern) هي تلك التي يتناولها:

Reinhard Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge: MIT Press, 1998 (originally published as *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg: Karl Alber, 1959); and by Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (translated by Thomas

من خلال الجمهور، والجمهور من خلال العقل. إن المجتمع الحديث، الذي أصبح مجتمعاً عاماً بفضل تكنولوجيا الطباعة والإنترنت، هو مجتمع يتبنى خطاباً عاماً بالمساواة على نحو واضح تماماً. إن بديهية ما قبل الحداثة الأصولية للخطاب العام والعقل العام في مجتمعات المسلمين، «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، لا تحمل معنى مختلفاً في المجال العام الحديث. ومن اللافت أن هذه البديهية تمثل نفسها على أنها الطرف النقيض لشعار الإسلامويين السياسيين المحدثين: «الدين بسيط»⁽¹⁾؛ أي أنهم يعلنون أن الدين بسيط للغاية ليس أكثر.

إن الفكرة القائلة بأن التراتبية الاجتماعية للحقيقة يمكن أن تعمل على توفير إمكانات من المعنى مركبة، وأن نزعة المساواة الاجتماعية للحقيقة البسيطة لا يمكن استيعابها، مقولة يرجح نكرانها ورفضها في السياق الحديث بوصفها «نخبوية»؛ وهي نخبوية بطبيعتها، لكن «النخبوية» يمكن أن نَعُدّها صفة إيجابية في بعض الحالات، وسلبية في بعضها الآخر. وعلى الرغم من هذا، لا يزال من الصعب، سواء اتفقنا أم اختلفنا، القول إن ذلك يعود إلى المنطق ما قبل الحديث يجعل مزيد من الحقائق المركبة مقصورة على مجتمع خاص، على أساس أنه من المرجح أن يؤدي هذا التركيب البالغ إلى إفساد المجتمع وإرباكه (هذا المبدأ سيكون عديم الجدوى في العصر الحديث لتكنولوجيا المعلومات)، فإن من الصعب الدفع بالقول إنّ التعميم التام للخطاب في مجتمعات المسلمين الحديثة، قد أدّى إلى توسع في الإمكانيات المعيارية للخطاب والتعايش وفق اشتراطات الإسلام. وإن كان من الممكن مسaire أيّ من الأمثلة الحديثة الواضحة، فإنّه يبدو أنّ المجال العام في مجتمعات المسلمين الحديثة قد ظهر، في مجمله، بوصفه فضاء شديد التعصب والرفض؛ حيث تكون الخطابات، التي تتناقض أو تتحدى أشكال وجهة النظر الجمعية، عرضةً بشكل كبير للاضطهاد من قبل العامة، أو من قبل الدولة بدعوى الكفر، ولا يتم التعامل معها باتزان أو اهتمام استكشافي⁽²⁾. كما أنني أقترح أن أهمية فكرة المجال العام وأعرافه

Burger with the assistance of Frederick Lawrence), Cambridge: MIT Press, 1989 (first published in German as *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt: Hermann Luchterhand, 1962).

(1) وهو هتاف سمعته بنفسه في القاهرة.

(2) للأسف، ليس هناك نقص في الأمثلة التي تؤكد مثل هذه الاضطهادات، لكن أحد أبرز الأمثلة المهمة لمثل هذا الكتاب الأكاديمي المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010)، أحد العلماء

في صياغة فكرة ما هو حديث وأعرافه (والحديث هنا اشتراط محكوم بالمجال العام) هي نتاج التفضيل المشروط من قبل المسلمين المعاصرين لأعراف العامة وقيمهم على أعراف الخاصة وقيمهم، باعتبارها تأسيسية للإسلام؛ حتى لو كانت نسخة الإسلام المعاشة في المجال الخاص. ولكونها قائمة في نموذج فكري يعطي الأفضلية أساساً للعقل العام على العقل الخاص، فإن المسلم المعاصر أقل قدرة معرفياً وأبعد عملياً -مقارنة بمسلم ما قبل الحداثة- على أن يؤكد لنفسه وللآخر مزية النسخة المعيارية للإسلام ذي الحيز الخاص لتناقض النسخة المعيارية للإسلام ذي الحيز العام، بينما تبقى تأسيسية لـ«الإسلام». والحق أنه أبعد من أن يفكر أو يبدي بتأكيد حتى ولو كان في حال الخصوصية.

وإلى جانب إعادة تموضع الخطاب للفضاء العام، هناك سبب آخر لعدم التسامح النسبي إزاء التناقض في مجتمعات المسلمين المحدثين، وهو الافتقار النسبي إلى حداثة المنجزات اللغوية للتفاعل مع الوحي بعناصره الثلاثة. وأعني بذلك الانخفاض البالغ في ممارسات التواصل المنتظمة لمجتمعات المسلمين المحدثين لهذه الأشكال من التعبير اللغوي -وتحديداً المجاز والتناقض- التي هي ضرورية للتعبير عن الالتباس، ومن ثم ضرورة لاستيعاب الحالة الحية، وفي تحقيق تماسك إدراكي وتوضيحي للتضارب والتناقض الدالين الناتجين عن التفاعل التأويلي مع الوحي ذي الطبيعة متعددة الأبعاد. إن الخطابات الأدبية-الخيالية للتفاعل الصوفي الفلسفي مع ما يسبق النص والتعبير عن المجاز والتناقض -في الأعمال الأدبية للحافظ والسعدي والجمامي والرومي وبيديل- لم تعد في قلب التكوين التعليمي لتجمع واسع من المسلمين في مجتمعات من البلقان إلى البنغال، ولا يتم إدراجهم في الأنظمة التعليمية في مجتمعات المسلمين. إن سياق اللغة المشتركة المجازية والمفارقة (paradoxical) للحقائق المعيارية المتناقضة والمعقدة لهذا الخطاب ليست لغة ورمزية صنع المعنى لدى المسلمين الحداثيين. والواقع أن التكرارات في لغة المجاز والتناقض في التجاوبات الصوفية الفلسفية مع ما هو سابق على النص، التي لم تعد في موضعها نفسه في الجبهة الأمامية الإدراكية والتعبيرية لخطابات المسلمين، تعني، ببساطة تامة، أن المسلمين المحدثين أقل إدراكية بكثير من أسلافهم من

المسلمين القلائل، الذين قدموا محاولة لتصوير نصوص القرآن، والذي أجز على النفي نتيجة لجهده، وخاصة كتابه:

مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990.

المسلمين في فترة ما قبل الحداثة بالنسبة إلى التفكير في الإسلام والحديث عنه وفق فكرة التناقض⁽¹⁾. وهكذا، إن عملية صنع المعنى للذات -من حيث الغموض والتضارب والتناقض في ضوء الإسلام- كانت من القدرات التي يمتلكونها، والتي يتوجب حالياً توظيفها جيداً من المسلمين في إعادة التوضع الحديثة لصنع المعنى في المجال العام.

إنني أختلف بشكل أساسي مع تقييم فرانسيس روبنسون، الذي أكد بخصوص مجتمعات المسلمين أنّ «التغيرات في تكنولوجيا الاتصالات -وخاصة الطباعة- هي التي ساعدت في الانتقال من الشفاهي إلى الكتابي... وقد عمل ذلك على تهيئة الأفراد من حيث التمكن المعرفي أكثر من ذي قبل وساعدهم في مواصلة استكشاف ذواتهم الداخلية»، ما يفضي إلى «ظهور قراءة تأملية للكتب المقدسة وتطوير بيئة داخلية ثرية بشكل متزايد»⁽²⁾. وفي تقييمي، إن الطباعة أسهمت في توجيه مسار الخطاب وجهة أخرى لسببين: أولهما أن الطباعة وجهت صنع المعنى بعيداً عن معناه لصالح الذات الداخلية ونحو فعاليتها في المجال العام. ثانياً إنّ الطباعة قد انتشرت في الفترة نفسها التي شهدت الابتعاد عن خطابات التفاعل التأويلي مع ما هو سابق على النص، والتي أسفرت عن نص سياقي مستنفذ، ومن ثمّ عن «قراءة أقل تأملية

(1) وتلك فكرة ذكرتها للمرة الأولى في ملاحظات شفاهية في حلقة علمية حول:

“Censorship and the Imagination,” at the 34th Annual Meeting of the Middle East Studies Association, Orlando, Florida, 19–16 November, 2000

وهي حلقة نظمها زملاء في الجامعة الأمريكية في القاهرة لمناقشة المعنى الأكبر لمحاولات من قبل أفراد بالفضاء العام، ومن قبل الحكومة المصرية، ومن بعض الإداريين والكليات والمعاهد، لمراقبة تدريس كتب معينة في مناهج الأدب العربي في الجامعة الأمريكية في القاهرة في العام الدراسي 1998-1999.

(2) Robinson, “Religious Change and the Self,” 107 and 105.

وفي أماكن أخرى يتحدث روبنسون عن «تبيي الطباعة الذي مكن المسلمين من البدء، كما لم يبدأوا من قبل، في استكشاف أنفسهم من الداخل».

Francis Robinson, “The British Empire and Muslim Identity,” *Transactions of the Royal Historical Society* 8 (1998) 271–289, at 287

وكذلك مناقشته «التحول الداخلي والتغير الديني» في:

Francis Robinson, “Islam and the Impact of Print in South Asia,” in Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, 104–66, at 93–96.

للكتب المقدسة». إن هذين المسارين، في رأيي، قد قادا المسلمين المعاصرين ليس إلى «بيئة داخلية ثرية على نحو متزايد»، ولكن إلى دائرة أكثر فقراً ومحدودية.

كما أختلف مع عزيز العظمة عندما يقول، انطلاقاً من الاجتهاد التاريخي الذي يحكم غير المسلمين (أو ما يسمى فقه الذمة)، إنه نظراً لأن «الفقه الكلاسيكي وممارسة المسلمين... لم يكونا متساويين في ركائزهما التشريعية، ومن ثم غير متسقين مع ما نعرفه اليوم بالتعددية... فالتجربة التاريخية الإسلامية الكلاسيكية تقدم لنا مجموعة من الشواهد على التعدد والتعددية، التي لا يمكن الاعتراف بها من قبل الأفكار المعاصرة للتعددية، أو التي من الممكن أن تمثل «مصادر للإلهام» لهم». وانطلاقاً من هذه المقولة يؤكد العظمة «أن فكرة التعددية، التي تنشأ من هذه الذكريات التاريخية المهمة، أو الحقيقية أو المبتدعة، ليست مفيدة للغرض الحالي للمجتمع المسلم... وأجد أن خطاب النزعة الأصلية الخاص بالتعددية... ضار»⁽¹⁾. وفي رأيي، انطلاقاً من «الفقه الكلاسيكي» و«الأسانيد الفقهية» للتجربة التاريخية المسلمة، التي تفتقر «مصادر الإلهام» للتعددية الحديثة، إنه من الأكثر «نفعاً» لنا أن نوجه اهتمامنا نحو التصور المتعارف عليه تاريخياً، كما تمّ التعبير عنه وتداوله في التعبيرات الذاتية الأدبية-القصصية للمسلمين، وعن الحقيقة وراء الشريعة مجازاً ونقيضاً. ولقد رأينا خطابات هذه الحقيقة التعددية مكررةً ويُعاد استدعاؤها في الأعمال الأدبية الذائعة على نحو ملحوظ، والتي وردت اقتباسات لها في الفصول السابقة، مثل التقدير الإيجابي لعبادة الأصنام، أو في مناجاة الله بأسماء آلهة هندوسية. وقد تجاهلنا تماماً ذكر أحد أشهر هذه الموضوعات، وهو إخلاص عاشق مسلم لمعشوق غير مسلم، وهو الأمر الذي تمّ الاحتفاء به في قصة مشهورة من (منطق الطير) الذي وضعه فريد الدين عطار عن الشيخ الورع صنعان، الذي وقع في حب فتاة مسيحية، وأصبح مربي خنازير لديها؛ وهو نوع مختلف تماماً من فقه الذمة. وأقر أن هذه الخطابات تقدم مصدراً أصلياً ثرياً «لممارسة إسلامية» تاريخية بوصفها إسلامية، ويمكن أن يتم الاستشهاد بها من قبل مسلمين محدثين لدعم التعددية؛ بمعنى أن هذا الخطاب هو أسلوب فكري واصطلاح مرّن، وتناقض متماسك، كما سبق لنا استعراضه، يفترض الطبيعة المتعددة الأبعاد والجمعية حتى عندما يتعلق الأمر بحقيقة واحدة.

(1) Al-Azmeh, "Pluralism in Muslim Societies," 11, 14.

وهناك عامل مهم كان سبباً في «التحول» المعرفي بعيداً عن ما هو سابق على النص والسياق، يمثل التحول في محتوى التعليم القياسي في مجتمعات المسلمين الحديثة، وكذلك التوسع الكبير في المدى الديموغرافي للتعليم العام الجديد. إنَّ تعليم المسلمين في العصر الحديث (بكلِّ ما تحمله العبارة من معانٍ) قد تشكل أساساً وفق بنود معرفية للتعليم الغربي الحديث، وعلى حساب الأشكال المعرفية لما قبل الحداثة لدى المسلمين، وكان أحد أهم العوامل في تكوين قيم الحداثة الإسلامية وانتشارها⁽¹⁾. وإذا اتجهنا إلى تجمّع من البلقان إلى البنغال على وجه الخصوص، فإن مثال الإسلام البشري والتاريخي -الذي أتخذة مجالاً تطبيقياً نموذجياً لهذه الدراسة- فإننا نجد أن أحد الأسباب الرئيسية لتراجع دور الخطابات الاستكشافية ما قبل النصية للفلاسفة والمتصوفة هو، في الواقع، فقدان اللغة، الذي كان له، بدوره، تأثيراً مباشراً على اثنين من الدوافع الرئيسية للحداثة هما الاستعمار والزرعة الوطنية. وحيث إن النخبة المتعلمة، في فترة ما قبل الحداثة، في المنطقة الممتدة من البلقان إلى البنغال، كانت، بطبيعة الحال، ذات كفاءة في قراءة النصوص بالعربية والفارسية، فعلى سبيل المثال إنَّ فرداً من الطبقة الاجتماعية العثمانية، أو عثمانلي، كان يحدد معرفته «بثلاثة ألسنة هي العربية والفارسية والعثمانية، وفرداً متعلماً من شرفاء المسلمين في شمال الهند في آخر العصر المغولي ومطلع الفترة الاستعمارية البريطانية يكون قد درس، كأمر واقع، كلاً من العربية والفارسية والأردية، لكن الآن لم يعد الحال هكذا⁽²⁾. إن الفارسية، وهي اللغة التأسيسية التي كانت تتم بها صياغة أغلب حقائق التفاعل القياسي مع ما هو سابق على النص في الشعر والسرد بوصفها حقائق إسلامية، في الأعمال الأدبية للحافظ والسعدي

(1) انظر حول التغيرات في تكوين التعليم وآثاره الأوسع:

Walbridge, *God and Logic in Islam*, 157-162.

(2) كان جدي من جهة الأم، الذي ولد في العام 1898، أحد رعايا الملكة الإمبراطورة فيكتوريا في عائلة مالكة للأراضي من السادة والحكماء (أي الأطباء) في بنجور في الإقليم المتحد من شمال الهند البريطانية (التي كانت في عهد جده ملحقه بشركة الهند الشرقية من قبل آخر حاكم مسلم لمنطقة (Avadh)؛ واجد علي شاه)، وقد تلقى تعليمه الأساسي في بيت والده قبل الخروج لدراسة الطب الحديث في أجرا (Agra) في مدرسة تومسون للطب التي أسستها شركة الهند الشرقية لتدريب الأطباء بجيشها، وتوفي في لاهور مواطناً في دولة باكستان في العام 1973، وكان يقرأ الأردية والفارسية والعربية والإنجليزية، وهو شيء لم يحم به، ولا يقوم به، أيُّ أولاده الستة (ولكن يقوم به واحد فقط من أحفاده الاثني عشر).

والجامي وبيديل وغيرهم، تدرس اليوم بشكل اعتيادي في المدارس في الدول التي تمثل الفارسية لغتها (وهي إيران وطاجيكستان وأفغانستان التي تضررها الحرب). ولم تعد الفارسية ببساطة لغة تثقيف ذاتي وتواصل مكتوب للمسلمين المتعلمين من البلقان إلى البنغال. وفي تركيا، إن تعليم الفارسية في المدارس كان بعيداً عن النزعة الوطنية التحديثية ذاتية الوعي لدولة كمال أتاتورك العلمانية (التي كان انقطاعها الكامل عن العلاقات المعرفية بالتراث الإسلامي قد تجاوز في حدته أي أثر في أي مكان آخر للاستعمار البريطاني والفرنسي)؛ وفي وسط آسيا كان الأمر (بالنسبة إلى اللغة الفارسية) كارثة كجزء من الاستئصال المعرفي العام لمجتمعات المسلمين بسبب حكم الدولة الشيوعية؛ وفي جنوب آسيا تأكلت الفارسية بالتدرج بسبب السياسات التعليمية البريطانية وما تلاها من سياسات تعليمية للدولة الوطنية التي قامت عليها الحكومات الباكستانية والهندية والبنغلاديشية (في جنوب آسيا، الفارسية اليوم لا يتم تعليمها بشكل منتظم إلا في المدارس (الإيرانية) وعلى مستوى مقيد للغاية). وهكذا إن الخطابات القصصية الثرية لألفية التفاعل التأولي للغة الفارسية مع ما يسبق النص، والأفكار والمواقف والترتيبات والحساسيات المحتواة، لم تعد جزءاً أنياً وقابلاً للوصول ونشيطاً من السياق النصي في الأماكن التي كانت مكوناً محورياً للمحتوى العلمي الذي كون الذوات المتفاعلة بعضها مع بعض في المجتمع. إن محيط الخطابات السياقية للغة الفارسية لارتباط المسلمين بالنص السابق قد انكمش لتصبح مثل بحر الأزال لا تخلف وراءها سوى الآثار الترابية لعمقها وخصبها الزائل. ومع انكماشها، إن الجزء الأساسي من اللغة الفارسية المخصص لسياق الوحي شهد ممارسات ضيقة الأفق إلى حد كبير؛ تتم الآن قراءة القدر الأكبر من الأفكار التي أنتجها بالفارسية منتمون إلى طائفة السنة في مواضع محلية عديدة في تجمع من البلقان إلى البنغال عبر مسارين محدودين رئيسين: السرد المتواصل لأسطورة الهوية القومية الإيرانية التي تعود إلى فجر الحضارة⁽¹⁾، و/ أو الانعطاف المحلي التمييزي

(1) هناك مثال طريف لمثل هذا الانكماش للفارسية في التأريخ الحديث هو: كتاب روي موتاهيدا (The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran)، الذي يسعى لتفسير إيران الحديثة للقراء في الغرب، والذي يحدد مسار اللغة الفارسية مع فكرة استمرارية «الثقافة الفارسية» التي تنتمي إلى «الإيرانيين المسلمين» الذين قسمهم الخطاب الفارسي عن المسلمين الآخرين، كما فصلهم عن الإيرانيين غير المسلمين الذين كانت علاقتهم بهذا الخطاب اللغوي الفارسي علاقة امتلاك وإنتاج ووعي ذاتي كاملة. وهكذا، إن موتاهيدا يتحدث عن كيف أن «الشعر الفارسي أصبح الموطن الشعوري «الملتبس» في قلب الثقافة الإيرانية، وعاش بشكل

للمجتمع والنظام في جمهورية إيران الإسلامية الشيعية ما بعد الثورة. إن فقدان الفارسية لمكانتها، بوصفها لغةً عابرة للقارات، ولمجمع شاسع من الخطاب وصنع المعنى للمسلمين المتعلمين في مجتمعات من البلقان إلى البنغال، وإعادة تكوينها، بقواعد تاريخية، بوصفها لغة محلية للزعة الوطنية والدولة القومية، ربما كان العامل المفرد الأهم في فك الارتباط التاريخي لتجمع من البلقان إلى البنغال كمسار عقلي ودلالي اتسم بتصوير مشترك للحياة والفكر الإسلامي مصاغ من خلال قانون عقلاني متجاوز بشكل كبير إضافة إلى المفردات المفاهيمية، والموضوعات التعبيرية وقنوات الاتصال.

وبكل بساطة، إن تجمع من البلقان إلى البنغال، الذي هيمن عليه جغرافياً وديمغرافياً تصوّر سائد للإسلام قبل الانقطاع الحديث، لم يعد قائماً بوصفه تكويناً

أكثر حرية وانفتاحاً. ومن مثل هذا «الغموض» كان سجلاً يمكن فيه للإيرانيين ومحدثي اللغة الفارسية الحديث والحفاظ على مسافة شعورية عن الترك والمغول الذين حكموهم (والنتيجة المميزة هنا هي أن الترك والمغول كانوا بشكل ما أقل قدرة على استيعاب الغموض من أبسط الناطقين بالفارسية). ولاحظ روي أنّ «القوة الثقافية للأدب الفارسي والشعر الفارسي قد ظهرت عندما تحول أترك الأناضول ووسط آسيا ومسلمي الهند، حتى في المناطق الأكثر بعداً في الشرق، إلى النماذج الفارسية، وخلقوا أدباً بلغاتهم الخاصة». وأضاف أن «المنطقة الشاسعة من تركيا إلى إندونيسيا قد استقبلت نمط الثقافة الإسلامية بطعم فارسي مميز»، و«وواصلت اتخاذ إيران نموذجاً للثقافة الرفيعة، وكانوا (الإيرانيون) بالنسبة إليهم البرهان الأبرز على أن السيادة الثقافية كانت للشعر الفارسي»:

Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York: Pantheon Books, 1985, 164–165, and 161–162.

بأية حال، لدي تساؤل عميق بخصوص ما إذا كانت الشعوب غير الإيرانية في تجمع من البلقان إلى البنغال قد طبقت بين الشعر الفارسي «وإيران نموذجاً للثقافة الرفيعة»، كما حددوا اللغة العربية للقرآن، أو أن خطابات اللغة العربية للأكاديمية الشاملة للإسلام، مع نموذج عربي للحقيقة الربانية للعلم. وأرى أن الشعر الفارسي كان قد فسر من قبل النخبة المسلمة المتعلمة بمنطقة مجتمعات من البلقان إلى البنغال بوصفه لغةً شاملة لصنع المعنى تنتمي تماماً، وعلى نحو متكامل، إلى القراءات الفارسية لمسلمي من البلقان إلى البنغال ككل (كما تخص اللغة العربية، لغة القرآن، قراء العربية) بطريقة فهم على نمطها كل من الحافظ، والسعدي الشيرازي، على أنهما شعراء إيرانيون، بدلاً من كونهم شعراء إسلاميين، وعلى النحو الذي فهمهم بيدل وغالب من دلهي على أنهم أقل معنى بوصفهم شعراء إيرانيين مقارنة بكونهم شعراء إسلاميين.

دالاً. علاوة على ذلك، إن ما هو أكثر أهمية لأهدافنا هنا من وراء فك الارتباط التاريخي لتجمع من البلقان إلى البنغال هو الذاكرة المتعلقة باللغة الفارسية، التي تم إفقارها في نطاقاتها المتعاقبة. وتؤدي فكرة «تجمع من البلقان إلى البنغال» دوراً ضئيلاً للغاية في السرد الذاتي لمجتمعاتها المتعاقبة، وفكرة أن تجمع من البلقان إلى البنغال، بوصفه تصوراً للإسلام البشري والتاريخي، لا تؤدي أي دور على الإطلاق. بمعنى من المعاني، قد نقول إن فكرة مجمع البلقان إلى البنغال -تعبيراً عن رحابة التناقض المتضارب للإمكانات الاستكشافية لصنع المعنى من جهة الإسلام- هي اليوم جزء من سياق المشاركة مع ما يسبق النص الذي يشهد خسوفاً ينتظر بعثاً جديداً لعملية صنع المعنى المعاصر وفق الإسلام، أو الانزلاق إلى أبعد من ذلك في عملية الانهيار.

وبالفعل، كما ورد سابقاً، إن أحد التأثيرات المترتبة على التراجع الحديث للوحي كان التراجع الملزم لسياق الوحي؛ وهو تراجع في مفردات المعاني الثرية والمعقدة والتناقضية لمعاني الإسلام التي انتشرت طوال قرون على يد أجيال من المسلمين. إن المساحات الواسعة من التفاعلات التأويلية التاريخية للمسلمين مع ما يسبق النص -ممثلاً في الخطابات الفلسفية والصوفية والأخلاقية والجمالية وغيرها- كانت، في السياق الحديث، بمنأى عن السياق، وبدأت على أنها بلا دور بارز في صنع المعنى من جهة الإسلام. وفي أسوأ الأحوال، إن عناصر السياق توضع خارج العوامل التي أدت إلى ضعف التصور الإسلامي الحديث، وفي أفضل الأحوال إنها متراكمة من قبل المسلمين المحدثين (كما كانت من قبل العلماء الغربيين) تحت قانون «الثقافة» المحرم بشكل معياري بدلاً من «الإسلام». ويخبرنا ذلك أنه حتى محاولات المسلمين الأكثر جذرية في الإصلاح الحديث للإسلام لا تولي أهمية، وبشكل كبير، لمخزونات السياق لصنع المعنى الإسلامي الفلسفي والصوفي والأخلاقي والجمالي على اعتبار أنهم ينتمون إلى مجال القيم الإسلامية. إن الكتلة الأكبر من الخطاب الإصلاحية الحديث ظلت على نطاق واسع داخل محددات معرفية التشريع النصي، وليس القيام بما قام به كاتب من جاوا في القرن السابع عشر من إطلاق وصف الطريق «الصعب» و«الكارثي» للمزيج الصوفي الفلسفي؛ وقد أصبح الأخير لغة ذات متحدثين أقل وأقل، ومن ثم لغة تحمل معنى أقل وأقل بالنسبة إلى مجتمعات المسلمين.

وهناك فكرة يقتنع بها كثيرون في دراسة الإسلام الحديث هي أن التغيير التاريخي المحدد قد نجم (أساساً) عن انتشار الطباعة والتعليم الجماهيري الذي يفصل الإسلام الحديث عن إسلام ما قبل الحداثة، وهو «تآكل سلطة العلماء بوصفهم

مفسرين للإسلام»، وأن يحل محلهم «أي أحمد، أو محمود، أو محمد»، الذي يمكنه الآن «ادعاء الحديث باسم الإسلام»⁽¹⁾. ويصبح الأمر أن «المثقفين الإسلاميين الجدد اليوم يتحدثون احتكار العلماء لتفسير الإسلام»⁽²⁾. وفي رأبي، إن هذه الفكرة، المحددة المعتمد فيها بشكل كبير، تبدأ من فرضية خاطئة هي أن «العلماء» تمتعوا بمقاربة مكنتهم من احتكار تفسير الإسلام في فترة إسلام ما قبل الحداثة في المقام الأول⁽³⁾، بل إنه لم يوجد بالفعل، كما رأينا، هذا القدر الكبير من الاحتكار على الإطلاق: وبكل تأكيد، كما رأينا مراراً في هذا الكتاب، كان تفسير الإسلام، في مجتمعات المسلمين في فترة ما قبل الحداثة، مهمة الطبقة المتعلمة باتساعها، التي بادرت بثقة وقوة في التفاعل التأويلي مع الوحي بعناصره لصنع المعنى من جهة الإسلام في مجموعة واسعة من الخطابات والممارسات والوسائط الأخرى. وفي رأبي، إن التغيير المهم في الفترة الحديثة ليس يكمن في فقدان سلطة العلماء، بل في التغيير الأعمق في المحتوى العلمي لفصول التعليم الحديثة، وخاصة، وعلى نحو مهم، استبعاد الخطابات ومعرفيات وتقاليد صنع المعنى مما هو سابق على النص، والتأكيد على الخطابات والمعرفيات وتقاليد صنع المعنى من النص. وهكذا، إنني أختلف مع ديل إيكلمان عندما يقول إن دخول التعليم الحديث مقابل تعليم «الجامع» جعل عملية التعليم «متحررة من الالتزام المتعلق بالذاكرة والمعرفة الدينية»: أي القيام «بتفسير ما الإسلام بحق، وأصبح من الممكن تفسيره بطريقة أكثر تجريباً ومرونة»⁽⁴⁾. إن تنحية (وهذا في تقديري

(1) Robinson, "Islam and the Impact of Print in South Asia," 80–81.

(2) Robert Hefner, "Introduction: The Culture, Politics and Future of Muslim Education," in Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (editors), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton: Princeton University Press, 2007, 34.

(3) إن هذه الفكرة عن احتكار «علماء» ما قبل العصر الحديث لإنتاج وتقديم المعرفة الدينية «يصبح منتظماً في مجالات عديدة من الأدبيات العلمية»، وتلك الفقرة من:

Peter Mandaville, *Global Political Islam*, London: Routledge, 2007, 312

انظر أيضاً التحول السماتي التمثيلي «لكتاب» ما قبل العصر الحديث للأطر الكونية... العلماء والظهور الحديث «لطبقة من المفكرين الإسلاميين الجدد». في:

Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, 11 and 47.

(4) Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton: Princeton University Press. 1988, 168.

خطأ) افتراض أن نظرية التعليم والتربية، على النحو الذي تطبقه حكومات السواد الأعظم من دول العالم الإسلامي المعاصر، لا يقوم على الحفظ والاستذكار، ومن وجهة نظري إن الأهمية هنا تكون لحقيقة الاعتماد على الحفظ والاستذكار، وليس الموضوع النصي الذي يتم استذكاره. فإذا كنا سنتناول خطاباً مرناً مجرداً - من قبيل الأدبيات الصوفية الفلسفية مثلاً - باعتبارها موضوع استذكار، فعندئذٍ يصبح المرء نموذجاً للمرونة والتجريد بسبب ما قام بحفظه واستذكاره، وليس معزولاً عنه. وفي ظل «إدماج» ما هو سابق على النص والسياق في الإسلام الحديث، لن نصادف، عندئذٍ، ذلك المسلم الذي لأجله كان مجال صنع المعنى على أساس إسلامي يمثل تفاعلاً استكشافياً واسع النطاق خطابياً واجتماعياً مع ما يسبق النص والنص وسياق الوحي، إلا فيما ندر. وإنني لا أقع على كثير من الأدلة، ولا سيما تلك التي لم تختمر بعد، وتُرِكَ لتضيق في حضور وانتشار العادات المفاهيمية والتواصلية لمجتمع الخطاب الاستكشافي للتفاعل مع مقدمات النص، وذلك عند تناول الأدبيات الخيالية للغموض والتناقض؛ وتحديدًا عنصري الاستعارة والمفارقة، لما لها من تأثير في صنع العادات المعرفية الأكبر لتصور الإسلام، وترسيخها وفقاً لاشتراطات أحادية مقابل اشتراطات الاستكشاف المتعددة. وأدى كل هذا في نهاية المطاف إلى تقليص القدرة الحدائية على تصور التناقض والاختلاف على أنه نسخة من نسخ الإسلام، ومن ثم معايشة ذلك التناقض والاختلاف باعتباره من الإسلام.

إن السياق، الذي يؤدي الدور الأساسي في إعاد التصور الحديث للإسلام، تمثل، بطبيعة الحال، في القرن الأول الهجري: أي الفترة النموذجية التي عاش فيها الرسول، والخلفاء الراشدون، والسلف. إن طبيعة وأهمية التوجه (أو العودة) إلى القرن الأول كانت بالتأكيد موضعاً للدراسة على نحو واسع. وربما كانت العودة إلى القرن الأول، واختزال تجزئة الوحي، تتضمن تهميشاً جذرياً للكثرة الأكبر من السياق التاريخي المعقد والمتناقض للإسلام، ومن ثمَّ يغدو من الضروري تأطيرها وعزلها كما فعلنا في هذا الكتاب. إنَّ العودة إلى فترة الرسول والراشدين، بوصفها عصرًا نموذجياً، تُعدُّ بكل تأكيد محاولة لتبسيط الإسلام من خلال اختزاله تاريخياً؛ أي أنها - كما يمكن القول - محاولة للعودة إلى لحظة نموذجية في التاريخ الإسلامي وتثبيت الزمن عندها بعيداً عن الآثار المتداخلة للسياق الممتد للوحي. كما أنه يمثل على وجه الدقة محاولة من قبل المسلمين المحدثين في فك تركيب الإسلام البشري والتاريخي من خلال إعادة موضعة الإسلام في لحظة سابقة على المحاولات المستمرة والمتناقضة للمسلمين من أجل صنع المعنى طوال عدة قرون.

هذا التوق الحديث نحو وصفة غير معقدة (بسيطة) يظهر بشكل خاص في تعلق المسلمين المحدثين بالحديث النبوي؛ النصوص التي تم جمعها في القرون الأولى للإسلام من قبل قطاع من جماعة المسلمين، وهم أهل الحديث، واستغلوا منهجيتهم في ادعاء الأصالة التاريخية. وتدعي مجموعة أنصار الحديث على نحو جازم أنها تورد معلومات دقيقة عن فترتي الرسول والخلفاء الراشدين عبر رواياتهم؛ تتسم بقوة كونها دقيقة ومفصلة في صياغتها للإسلام، وأنها وصفية بدرجة كبيرة. وتخرمكم بطريقة جازمة وتفصيل دقيق ما للإسلام، وما الشكل الذي يتخذه الإسلام. ومن هنا، يتمثل جزء من تكوين المسلم في ضرورة تبنيه واتباعه من أجل أن يكون مسلماً (أي قبوله الخطاب الفقهي). إن النزعة الفقهية والنصية الحديثة لمشروع الحديث قد تم إظهارها في مقاومة عنيدة لرجحان الخطاب الحدائي بالنسبة إلى مشروعات النقد التاريخاني (من قبل العلماء المسلمين وغير المسلمين على حد سواء) للأصالة/الموثوقية التاريخية للحديث⁽¹⁾. كما أنه يتضح أيضاً في العزوف المصاحب للاعتراف بوجود شواهد أخرى غير الحديث عن مثل هذه المواد من مشروعات ذاكرة المسلمين التاريخية، حيث لم يُكرس لها اهتمام أولي بالشكل المناسب؛ السيرة والغزوات، والتاريخ وتفسير القرآن. إن محتويات هذه الخطابات المبكرة الأخرى، التي سجلت أيضاً المآثر والفهم النموذجي للمسلمين في القرون الأولى بخصوص الفترة المبكرة من الإسلام، تتباين في العادة مع محتويات الحديث؛ إذ إنها تمثل صورة للمجتمع في القرن الأول من الإسلام تُعدُّ بشكل كبير أكثر تعقيداً وتناقضية من الاجتماعي بالنسبة إلى بناء المسلم المعاصر للعصر النموذجي. وعملاً للذاكرة التاريخية الانتقائية، يُعدُّ تحول العصر الحديث الخاص إلى عصر الأجيال الأولى من الإسلام عملاً للتدخل والاختراع التاريخي الذي يجعل عهد الخلفاء الراشدين نموذجاً غير معقد على وجه دقيق من خلال تعريف النص وإهمال السياق⁽²⁾.

(1) انظر حول النقد التاريخي للحديث من قبل المسلمين في عصر الحدائنة:

Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(2) من اللافت للنظر الاستقبال السيئ (أو التجاهل في أفضل الحالات، والعداء الشديد في أسوأها) لبحوث العلماء المسلمين الذين حاولوا كتابة تواريخ بديلة للفترة المبكرة من الإسلام، اعتماداً على مجموعة من مواد الذاكرة التاريخية، مثل خليل عبد الكريم: *شدو الريابة بأحوال مجتمع الصحابة، القاهرة، سينا، 1997*. وكذلك خليل عبد الكريم، *قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، القاهرة، سينا، 1993*. وسيد محمود القمني، *حروب دولة الرسول، القاهرة،*

إن التركيز الحديث على النص، وعلى خطابات الشريعة، بدلاً من خطابات الاستكشاف، قد يُدعم، كما ورد سابقاً، من خلال إعادة التوضع الحديث لحياة المسلمين في السياق الوجودي، لمكون محدّد آخر للحدثة وهو الدولة الوطنية، التي كان تأكيدها الجرم على القانون بوصفه قيمة تكوينية أصولية للمجتمع البشري. إن ظهور الدولة الوطنية، في العالم الحديث، قد تطلب إعادة تكوين الإسلام وفقاً للدولة الوطنية - وهي كيان مصطنع قام بحكم القانون (وقد ظهر في العالم الإسلامي في وقت متأخر وعلى نحو مرتبط بالكيان والهوية). سواء من خلال تكوين الدولة الإسلامية أم من خلال تبني الشريعة الإسلامية (كما في جمهورية إيران الإسلامية وباكستان)، أم من خلال تكوين الدولة وفقاً للتصنيف الجديد للثنائية الدينية-العلمانية من خلال رفض الشريعة الإسلامية (كما في جمهورية تركيا). ونظراً لأن الدولة كيان مصنوع كلية بالقانون، فإن القارئ سوف يتذكر مقولة طلال أسد: «الدولة الحديثة تصنف نفسها بوصفها دولة قانونية». في تلك الأماكن، التي تكونت فيها الدولة الحديثة كدولة إسلامية، من الضروري أن تكون دولة على أساس من قوانينها الإسلامية (وحيث لا يكون الأمر كذلك فإنه من الضروري ألا تقوم على هذا الأساس). وفي مثل هذه الظروف إن سلطة تعريفية وتأسيسية هائلة تُمنح بالضرورة للخطاب الشرعي، ويصبح كل تشريع فعلاً لتعريف الإسلام والدولة وتكوينهما، ومن ثم يسري الأمر نفسه على المواطن المسلم. أما في تلك الأماكن، حيث تتأسس الدولة بوصفها «علمانية» وفق ثنائية «الديني-العلماني» (حيث استبعد الإسلام وأصبح مقصوراً على المجال الخاص «للديني» بوصفه مجالاً للاعتقاد الخاص مضاداً لمقولة المسؤولية العامة)، وقد تحدّد الإسلام وتأسس مرة أخرى من خلال الفعل القانوني للدولة التي رأت أن الإسلام «لا علاقة له بالقانون»، وهو ما يجعل الدولة نفسها لا إسلامية (بمعنى لا دينية) بحكم القانون. ويمكن للمرء أن يقول في مثل هذا الوضع إن الإسلام مصنوع من قبل القانون، على الرغم من أنه ليس مصنوعاً من القانون. وفي المقابل هناك دول علمانية أخرى تسمح بتطبيق ما يطلق عليه الشريعة في مجال القانون الشخصي أو الخاص (الأحوال الشخصية)، لكن ليس في مجال القانون

مدبولي الصغير، 1996. وأيضاً سيد محمود القمني، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، القاهرة، مدبولي الصغير، 1990. وحول الأهمية التاريخية للاختلافات التأسيسية بين مشروعات الذاكرة للسيرة والمغازي والتاريخ وتفسير القرآن، انظر:

Shahab Ahmed, "The Problem of the Satanic Verses and the Formation of Islamic Orthodoxy," PhD dissertation, Princeton University, 1999.

العام؛ وهنا يكون الإسلام قد تأسس من قبل الدولة. وفي كل الحالات العلمانية للدولة، إن التوجه المتاح للزعة الأصولية، في سبيل مقاومة ذلك، يتمثل في التأكيد المتواصل على أنّ الإسلام هو القانون، أو أن إسلاماً ما على وجه التحديد هو القانون. إن التأثير الإجمالي في هذه الظروف الحديثة المتعددة أن يصبح القانون، عبر جاذبيته المطلقة وقوته الجاذبة، خطاباً حاسماً ومحدداً للإسلام الحديث وللمسلمين، مع وضعنا في الاعتبار كلاً من التأسيس والتحديد الذاتيين للمسلمين، والموجه للتفاعل على نحو كبير مع الخطاب الفقهي في تصوره المسبق بخصوص ما هو مسموح به وما هو غير مسموح (الحلال والحرام)، باعتبارهما من المعايير البارزة لصنع المعنى⁽¹⁾. ولا يقتصر الأمر على كون الدولة الحديثة «دولة قانون»، لكن المجتمع الحديث -بما في ذلك المجتمعات الحديثة للمسلمين- هو «مجتمع قانون»، والإنسان الحديث هو «إنسان قانوني»، وخاصة عندما لم يعد مسموحاً وجود وانتشار التقاليد المفهومية والتواصلية لهذا المجتمع للخطابات الاستكشافية في ارتباطها مع ما يسبق النص بشكل متواصل كما ظهر في سجلات الأدب -القصص عن الغموض والتعارض والتناقض؛ وتحديداً المجاز والمفارقة- لها أثر في تكوين وتنظيم تقاليد معرفية أكبر لتصوير الإسلام وفق شروط أحادية للإلزام مقابل شروط متعددة للاستكشاف. ونتج عن كل هذا في النهاية قدرة حديثة متضائلة لتصوير مفهوم التناقض والاختلاف فيما يتعلق بالإسلام. ومن هنا العيش مع التناقض والاختلاف كإسلام⁽²⁾.

أخيراً، يجب أن نذكر أنه كان هناك، بطبيعة الحال، عوامل عرضية خالصة (أو مفجعة وفقاً لوجهة نظر أحدهم) ساعدت في تشكيل الحداثة الإسلامية. وعلى سبيل المثال، إن علو شأن الوهابية النسبي في جزء غير مهم من شمال شبه الجزيرة

(1) كتب أرماندو سلفاتورو رأياً مفاده أن «الانفجار الحديث للشريعة في الما ورائية المعيارية -meta-norm تعمل على معاقبة المجال العام،» مؤكداً أن هذه «الشريعة الجديدة» تمتلك «القدرة على التأثير على الخطاب القيمي في المجال العام داخل التحول المؤسسياتي من خلال الأفكار الداعية إلى مكان مركزي داخل التقاليد الإسلامية»:

Salvatore, "The Implosion of *Shari'a* within the Emergence of Public Normativity," 126.

(2) كما أن القوة القيمية للتصور الغربي الحديث (كما ورد على نحو كبير في العمل العلمي) للقانون على أنه كيان مقنن نتج عنه تحول متزايد في الحداثة نحو قانون إسلامي مقنن- أي إعادة صنع الفقه في صورة الحداثة الغربية القياسية- ونتج عن ذلك الانكماش حتى في إمكانات التفسيرات التعددية داخل القانون الإسلامي.

العربية في القرن الثامن عشر، وهي تمثل شكلاً متشدداً للإسلام معادياً لكل ما هو سابق على النص والسياق، تلاه وصول معتنقي أفكار هذه الحركة إلى الحكم في شبه الجزيرة العربية في مطلع القرن التاسع عشر، وتلاه بدوره كشف كميات وفيرة من الثروات الحديثة الأكثر استراتيجية وأهمية في شبه الجزيرة العربية، التي وفرت المخصصات الواردة منها لدعم سلطة الدولة الوهابية ودعم الترويج لهذه العقيدة المعادية لما هو سابق على النص في العالم، وهي سلسلة من الأحداث التي جاءت متزامنة مع صعود الحدائث في أوروبا ما بعد التنوير. إن عداوة الوهابية للمزيج الفلسفي الصوفي⁽¹⁾؛ أي فكرة وممارسة اقتصاد الحقيقة لما هو سابق على النص، قد تمّ التعبير عنه بشكل أكثر تطرفاً في تحريمها زيارة الأضرحة، بينما كان عداؤها الأكبر لبنية المعاني التي تُعدُّ سياقية، عن طريق نبذها (إن لم يكن ازدراؤها) لتاريخ المسلمين خارج مجتمع الصحابة الأول، وللوهابيين أنفسهم. وقد تجلت هذه القيم الوهابية في التفكيك المادي من قبل الدولة السعودية للبيئات الحضرية القائمة لمدينتي مكة والمدينة التاريخيتين، حيث تمّ تخريب (أو هدم وإعادة بناء) عدد كبير للغاية من المباني والفضاءات الأخرى التي بناها المسلمون طوال الألف والأربعمئة عام السالفة وبشكل سريع، وكأنها لا قيمة لها (أي أنه لا قيمة لها كي يتم الحفاظ عليها)، أو أن تكون ذات قيمة سلبية بالنسبة إليهم⁽²⁾. وتم تجسيد الرؤية الوهابية في الفضاء المحيط مباشرة بالكعبة نفسها، كما نرى في الشكل رقم 12، الذي يظهر التقزم المادي للحرم المكي بسبب الفنادق الفخمة شاهقة الارتفاع وبرج الساعة اللافت للنظر. وخلال فترة إعداد الأراضي المتاخمة للحرم وحفر الأسس لهذه المباني الشاهقة، تم الكشف عن بقايا الكثير من الأبنية من فترة ظهور الإسلام، بما فيها مبنى يعتقد أنه بيت زوجة الرسول محمد الأولى خديجة بنت خويلد، الذي كان مقر

(1) أوجز ذلك على نحو مقتصد في:

Esther Peskes: "Muḥammad 'Abd al-Wahhāb

حيث نجح في إرساء تعريف محدد عن الإيمان، والذي يتضمن تصوراً شاملاً للمعرفة الإسلامية، وعمل إلزامي والمسؤولية الفردية من أجل الاستبعاد الكامل للتصوف ومؤسسته: Esther Peskes, "The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century," in Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 145–161, at 161.

(2) Irfan Ahmed, "The Destruction of the Holy Sites in Mecca and Madinah," *Islamica* 15 (2005) 71–74.



الشكل 12: صورة لداخل المسجد الحرام وفيها تظهر أبراج البيت والساعة.

إقامة الرسول في مكة خلال سنوات الرسالة الأولى (والذي كان يتلقى فيه الوحي المقدس)، لكن تم البناء فوقها على الفور⁽¹⁾ (انظر الشكل رقم 13).

وإلى الحد، الذي تعبر به البيئة المبنية في مكة والمدينة -ليس مجرد الأبنية المرتبطة بالرسول والمجتمع الأول، لكن أيضاً المساجد والمدارس والأضرحة ومراكز الصوفية- عن الاستثمار التاريخي السياقي المرتبط بقيمة هاتين المدينتين لدى الجماعة المسلمة في العالم، فإنّ تدمير هاتين المدينتين يعبر عن رفض الوهابية هذا الإرث المادي والبيئي لسياق المعنى الإسلامي البشري والتاريخي⁽²⁾.

(1) Anonymous, "The House of Sayyida Khadija in Mecca," *Islamica* 15 (2005) 76–77; and the study by Aḥmad Zakī Yamanī, *Dār Khadijah bint Khuwaylid raḍiya Allāh ‘an-hā fī Makkah al-mukarramah*, London: Mu’assasat al-Furqān al-Islāmī, 2013 .

(2) يلاحظ كاتب مقالة بعنوان «المدارس في مكة المكرمة خلال العصور الوسطى: دراسة وصفية مبنية على مصادر أدبية» بشكل دقيق أنّ «العنوان الفرعي لهذا المقال قد تم اختياره لعدة



الشكل 13: صورة تعود إلى العام 1989 لبناء يُعتَقَد أنه كان منزل السيدة خديجة بنت خويلد، أول زوجة للرسول، وكان منزلاً له في سنوات النبوة الأولى.

أسباب أهمها أنّ دراسة أثرية أو متعلقة بتاريخ الفن للمدارس التي أقيمت في مكة قبل الضمّ العثماني للحجاز في العام (923 هـ/ 1517م) مستحيلة في ضوء ضياع أثر (23) مدرسة المذكورة لا يوجد لها أثر حالياً. وعلى الرغم من أننا نعرف أن بعضاً من هذه الأساسات ظلت قائمة حتى منتصف القرن العشرين، فإن أغلبها، وإن لم يكن كلها، قد اختفى خلال عملية التوسع الطموحة لمشروعات في الحرم المكي من قبل حكومة المملكة العربية السعودية بداية من خمسينيات القرن العشرين. وهناك مبانٍ أخرى ذات أهمية تاريخية جوار المسجد الحرام قد دُمّرت لتفسيح الطريق أمام مشروعات تنمية محلية واسعة:

Richard T. Mortel, "Madrasas in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60 (1997), 236–252, at 236–237.

وفي مقال آخر يكتب مورتل: «إن دراسة أثرية أو متعلقة بتاريخ الفن لـ (59) رباطاً معروفاً وجودها في مكة قبل استيلاء العثمانيين على الحجاز في العام (1517/923) مستحيل رؤيتها باستثناء وحيد معروف للكاتب. على الرغم مما تأكد لدينا من عدم وجود هذه المؤسسات في منتصف القرن العشرين، وقد اختفت أغلبها إن لم يكن كلها».

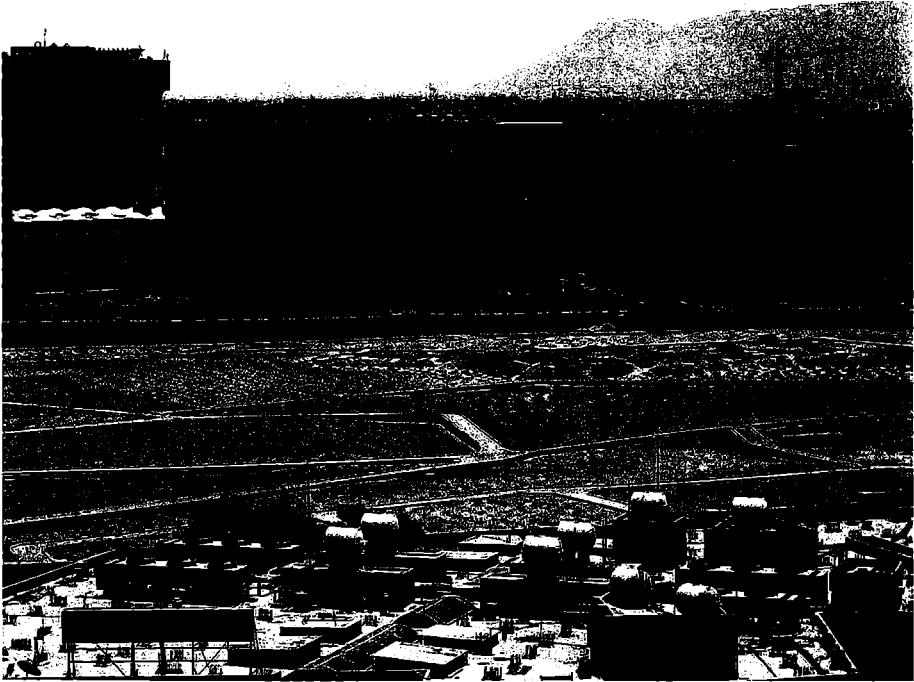
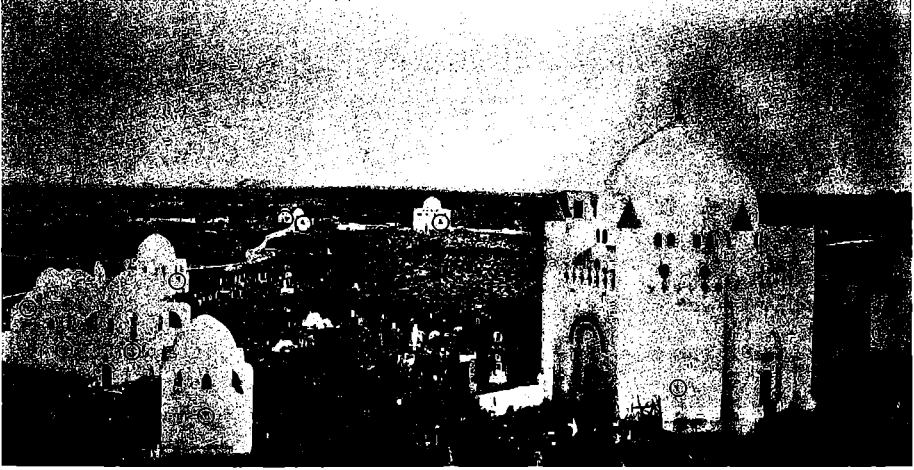
Richard T. Mortel, "Ribāṭs in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61 (1998), 29–50, at 30.

إن تدمير البقايا المادية حتى للمجتمع السلفي التقليدي؛ الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين، التي لم يسمح ببقاء أيّة ذاكرة مادية ملموسة لهم، كما يتمثل في تدمير مقابر أصحاب الرسول (انظر الشكل رقم 14)⁽¹⁾، يجسد اختزال السياق إلى مجرد نص متذكر. علاوة على ذلك، وفي حساب أن هذه البيئة التاريخية المشيدة كانت تتكون من أدوات جسدت الاقتصاد الحقيقي للنص المسبق غير المرئي، وعملت بوصفها مواقع لتشريع حقيقة ما يسبق النص (مثل الأضرحة، والمقابر، وخانقاوات الصوفية)، إن تدمير هذه الصروح يعبر عن رفض اقتصاد الحقيقة للنص المسبق غير المرئي. ومن المؤكّد أن الشعور بالقيمة، الذي تعبّر عنه صورة موضع الكعبة، يتضاءل وسط مجموعة أبنية أسمنتية شاهقة لشركات صناعة الضيافة «متعددة الجنسيات»، ليست متعلقة باقتصاد الحقيقة للنص المسبق والنص السياقي، لكنها تنتمي عملياً إلى نوع مختلف للغاية من الاقتصاد والقيمة.

(1) في الشكل 14، الضريح الضخم على اليسار (يحمل الرقم 2 بالعربية) هو ضريح حفيد النبي الحسن بن علي (625-670م) وخامس وسادس الأئمة الشيعة محمد الباقر (676-733م)، وجعفر الصادق (ت 765م). والمبني في الواجهة (الرقم 3) ضريح ابنتي الرسول رقية وأم كلثوم، ووراءه مباشرة (الرقم 4) ضريح يحتوي على قبور جميع زوجات الرسول باستثناء خديجة بنت خويلد وميمونة بنت الحارث. أما البناء الكبير عند النهاية القصوى (الرقم 8) فإنه ضريح ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان (ت 656م، ويُنِي الضريح السابق في هذا الموقع من قبل صلاح الدين الأيوبي في القرن الثاني عشر. أما البناء الأبعد (الرقم 10) فهو موقع دفن مالك بن أنس (ت 795م)، مؤسس أول مذهب فقهي في الإسلام (وقد رُمّم الموقع في العام 1543 من قبل السلطان العثماني سليمان، على الرغم من أنه كان حنيفياً. انظر:

Mehmet Bahadır Dördüncü, *The Yıldız Albums of Sultan Abdülhamid II: Mecca—Medina*, Somerset: Light, Inc., 2006, at 125–126.

وهناك وصف أكثر اكتمالاً لمحتويات وأبنية جنة البقيع قبل تدميرها: Abd-ul-Hamid Qādirī, *Justujū-yi Madīnah: tā'rikh, 'umrānī irtiqā', fazā'il o maḥāsīn, tabarrukāt-i nabaviyyah ash-sharīfah va āsār-i Madīnah zāda-hā Allāh sharafan va majdan*, Lahore: al-Qalam, 2002, at 597–645.



الشكل رقم 14: صورة لجنة البقيع (بقيع الفرقد)، مقابر صحابة الرسول في المدينة، التقطت نحو العام 1880 قبل تدمير مبانيها وشواهد قبورها المشيدة من قبل الدولة السعودية الوهابية في العام 1926 (تمت إعادة بناء جميع الأضرحة الضخمة خلال القرن التاسع عشر، بعد تدمير المباني الأصلية أو تخريبها إبان الحكم السعودي الوهابي الأول لمكة في العام 1806). ومن أجل تحديد هوية بعض المباني انظر الحاشية رقم 1 ص 615.

وهكذا، إن التدمير الحديث لمكة والمدينة يمكن أن يكون مجازاً مادياً للحالة المعرفية والتخيلية التي يميل إليها الإسلام الحديث ككلّ بخصوص معنى البيئة الماضية بالنسبة إليه. إن المسلمين المحدثين، الذين يزورون مكة والمدينة اليوم، يمسكون بكتاب إرشادي يعود إلى مرحلة ما قبل الحداثة لمكة أو المدينة، بينما لا يمكنهم تحديد الأراضي التي سار عليها أسلافهم⁽¹⁾، وعلى نحو مشابه، إن المسلم الحديث إذا عُرضت عليه صورة لمكة أو المدينة في فترة ما قبل الوهابية، فإنه لن يتعرّف إلى المدينة⁽²⁾، ولن يجد المسلم الحديث الذي يزور المدينتين أي أثر في مكة والمدينة للمعاني المبنية للسياق، وسيكون عاجزاً عن صنع المعنى هناك وفقاً لسياقه. إن تدمير معالم مكة والمدينة يأخذ المسلم إلى العام صفر من الوجود الوهابي، ويقدم للمسلم تفاعلاً مع الوحي ذا نص سياقي ضئيل أو منعدم يمكن، من خلاله، تجاوز المباني المستعملة للحداثة الغربية. وقد نفذت الدولة السعودية الوهابية بفاعلية كبيرة ما يمكن أن ندعوه سياسة العام صفر المزدوجة، حيث تم محو النقوش ذات المعنى للبيئة المبنية للماضي على يد كتابة ناسخة «راهنة» (ومعنى راهنة أنها «هنا») على ما هو سابق على النص، ومن خلال كتابة ناسخة للعام صفر «الراهن» (والراهن هنا بمعنى «الآن») على السياق والمشاهد. ويندهش المرء إزاء هذا الانسجام النسبي من المسلمين المحدثين الذين قبلوا التدمير المادي للمدينتين الأكثر رمزية وارتباطاً بالشعائر (الدينية)، وهو ما يعطينا درجة من القناعة بأن رؤية الوهابية ليست مجرد سبب للوضع الحديث للإسلام، لكنها أيضاً عرض أكثر اتساعاً ودلالة عليه⁽³⁾.

(1) Shafiq Morton, "The Birth and Imminent Death of a Sacred Meccan Site," *Islamica* 15 (2005) 78–80.

(2) هناك رصد مرئي لحجم التحول المادي للحداثة الوهابية في مدن الرسول، نتيجة لتدمير المباني التاريخية، يمكن استكشافه من صور المباني المدمرة المجموعة في: Abd-ul-Ḥamīd Qādirī, *Justujū-yi Madīnah* من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في: Farid Koumgi and Robert Graham, *A Photographer on the Hajj: The Travels of Muhammad 'Ali Effendi Sa'udi (1904/1908)*, Cairo: American University in Cairo Press, 2009.

(3) كما يتساءل المرء عما إذا كان هذا التدمير في مكة والمدينة قد نُقِد، ليس من قبل الدولة السعودية، بل من قبل قوة استعمارية أوروبية، فما الذي كان سيمثله رد فعل المسلمين في تلك الحالة، وهل سيكون هورد الفعل نفسه أم سيتفاوت؟ إن ما حدث في أماكن أخرى في العالم الإسلامي في العقد الفائت، كما حدث في تدمير البيئة التاريخية لتمبكتو في العام (2012)،

باختصار، إن الحداثة -أو، بالأحرى، المسلمين في الحداثة- أعادوا بناء الإسلام البشري والتاريخي وتقويمه من خلال التركيز على النص، ومن ثم رجحوا الشريعة على الخطابات الأخرى الخاصة بالتفاعل التأويلي مع الوحي، والفرص على الاستكشاف، والعام على الخاص، والمساواة على التراتبية، والفكر المتزمت على الفكر المجازي والتناقضي. إن الفقد الكبير للمكانية متعددة الأبعاد للوحي تعد -على نحو متزايد- الفكرة المهمة المتكررة للإسلام الحديث؛ وهو ما يجعل على وجه الدقة من الصعوبة بمكان أمام ممارسي الإسلام الحديث تصوّر إسلام ما قبل حديث بطريقة تتسق مع الظاهرة الإنسانية والتاريخية التي يتصورونها على أنها الإسلام.

أخيراً، وقبل الانتقال لاختتام ما أقوله في هذا الكتاب، سأنتهز الفرصة هنا لتوضيح أشياء قليلة لم أقلها، لكنني أعتقد أنني سأعرض للاتهام بقولها. أولاً: إنني لم أقل إن الإسلام غير قابل للتناغم مع الظواهر الإنسانية والتاريخية الأخرى، بل إنني أقول إن الإسلام ظاهرة متميزة كأفضل ما يكون عندما يتم تصورهما وفهماها، في المقام الأول، وفق قواعدها؛ بمعنى الإسلام وفق قواعده (وإن لم نفعّل ذلك فإننا سنفشل، على وجه الدقة، في إدراك ما هو مميز بالفعل فيه). إنني أمل، خلال تناولنا لتصور الإسلام وفق قواعده الخاصة، ألا نكون قد قدمنا استكشافاً لمفاهيم وإشارات مرجعية تمّ من خلالها تصور الإسلام على نحو متواصل، لكن أيضاً مكاسبنا التصورية وإعادة توجيهاتنا يمكن أن تتحقق بشكل إيجابي عندما نتوجه ل(إعادة) تصور الظواهر الأخرى.

إضافة إلى ذلك، وثانياً، إنني لا أقول إنّ ظاهرة خاصة، إن كانت دالة وفقاً للإسلام، لا يمكن أن تكون دالة بشكل راهن وفق معايير أخرى. وكما رأينا في حالة مصارع السيخ، والخدم الهندوس، والميامنة، يمكن أن تكون كل هذه الظواهر دالة على ما هو إسلامي، كما يمكن أن تكون دالة على شيء آخر في الوقت نفسه. وبالفعل، إن المسألة هنا تتمثل في أن كون الحقيقة شيئاً آخر لا يمنعها من أن تكون إسلامية. ثالثاً، وأنا أكرر هنا شيئاً سبق أن قلته بداية الفصل الخامس، إنني لم أقل إن

أو تفجير الأضرحة في أنحاء باكستان من قبل حركات إرهابية، أو تدمير الإرث التاريخي (خلال خروج هذا الكتاب للنور) في العراق وسورية من قبل داعش، وهل يعد ذلك بتأثير من منطق الرفض المادي الوهابي للنص لما هو سابق على النص وسياقه؟

«الإسلام هو ما يقوله المسلمون أياً كان» (وهو الأمر الذي، كما ذكرت، قد يكون مفيداً على نحو وصفي لكثته غير كافٍ على نحو تصوّري)، ولا إن «أياً ما يقوله المسلمون أو يفعلونه هو الإسلام»، لكن يجب أن نقارب أياً ما يقوله أو يفعله المسلمون على أنه موضع أو موقع محتمل للتعبير وتصور ما يكونه المسلم، ومن ثم النظر إلى كل من هذه الأقوال والأفعال بعيون مفتوحة على آخرها لرؤية كيفية تكوين هذه المواضع بمعنى مفهوم وله دلالة بالتفاعل التأويلي مع الوحي بغناصره الثلاثة بوصفه الإسلام. لقد سعيت لتصور الإسلام بطريقة رحبة على أنه يتضمن، بأقصى مدى ممكن وشامل، التعبير الذاتي عن كون المرء مسلماً.

رابعاً، لا يجب تصور أنني أقترح، بأية وسيلة كانت، أن الخطابات والمسارات الوصفية، بما في ذلك خطابات الفقه والممارسات الموصوفة للعقيدة، والمقدمة على أنها أعمدة الإسلام الخمسة، ليست باللغة الأهمية لظاهرة الإسلام الإنسانية والتاريخية، ومن هنا تحقيق تماسك في تصور الإسلام. إن ما أراه هنا هو أن هذه الخطابات والمسارات الوصفية ليست مؤسسة بشكل دقيق للإسلام، وأنه لصياغة تصور متماسك عن الإسلام يجب النظر إلى هذه الخطابات والمسارات الوصفية داخل إطار اللوحة الكاملة للمسارات والخطابات غير الوصفية. إن ما أدعو إليه هو مسارات وخطابات استكشافية للإسلام.

خامساً، إنني لم أرَ، بأية طريقة كانت، أن ما قبل الإسلام الحديث إسلامٌ أكثر أصالة بصورة ما عن الإسلام الحديث. بل إنّ ما أقوله هو أنّ تفاعل المسلمين المحدثين مع الوحي تمّ على قواعد تأويلية مختلفة ومتراجعة بالنسبة إلى مسلمي ما قبل الحداثة، وهي قواعد تجعل، بفضل اختلافها، من الصعوبة بمكان للمسلمين المحدثين وضع تصور لتكوين إسلام ما قبل الحداثة بوصفه إسلاماً.

سادساً، على الرغم من محاولتي تفسير ثراء التجربة الإسلامية ما قبل الحداثة وتركيبها، فإن تلك المحاولة ليست مشفوعة بنوع من الحنين إلى الماضي. وهذا بالتأكيد لا يعني القول إنني أرفض الحنين إلى الماضي بوصفه قيمة مفيدة وموجهة: إننا يجب ألا نستبعد تماماً إمكانية أنّ بعض الأمور المتعلقة بـ«الأيام القديمة الجيدة» يمكن أن تكون جيدة بالفعل. لكن قراءة هذا الكتاب بوصفه دعوة إلى الحنين إلى الماضي ينبغي ألا تتضمن أي معنى لإضفاء قيمة إيجابية على بعض الأشكال والممارسات ما قبل الحداثة كاللزعة الذكورية والرق، وهو الأمر الذي لم أقم به حقاً.

وعلى نحو مشابه، وسابغاً، إن التأكيد في هذا الكتاب على المزيج الصوفي-الفلسفي، وعلى مذهب العشق، يجب ألا يُساء تصويره على أنه محاولة لتقديم ما يستسى، في الخطاب المعاصر للعلاقات بين المسلمين والغرب، الوجه «الناعم» للإسلام. على النقيض من ذلك، إنه ليس لدي اهتمام بتقديم صورة مثالية أو مبالغ فيها عن الإسلام، أو المسلمين، للغرب، أو للمسلمين في هذا الصدد. وليس لدي اهتمام بتقديم الإسلام بأية طريقة توفّق بين معارضة صارمة ومبدئية وعنيفة ومتعنتة للظلم والقمع، وليس هدفي أن أضع صورة للإسلام على شاكلة «أدر خدك الآخر»، حتى وإن كان خدأً وردياً⁽¹⁾. لقد كنت أحاول هنا، بطريقة ما ذات معنى، أن أقدم أقصى مدى من التعبير عن الإنسان الذي يعيش مع مصطلح إسلام بما يحمله من قيمة. وهكذا، إنني سعيت لإظهار كيف يمكن أن نتحدث بطريقة دالة عن الطابع «الإسلامي» للفن وللعنف.

ثامناً، بينما سيجد القراء المطلعون دون شك أنّ من الممكن التداخل في نقاط عديدة في العرض السابق لـ«ما الإسلام؟» بالقول: «لكن هذا وذاك المسلم لا يتفق مع هذا». إن هذا الاعتراض، بينما يكون صحيحاً حقيقةً في كل مثال فردي، فإنّه يخطئ الهدف. وبطبيعة الحال، إن المسلمين يختلفون حول «ما الإسلام» و«ما لا يمثله». إنّ ما كنت أسعى هنا للقيام به ليس تقديم صياغة للإسلام تكون محلّ اتفاق، لكن صياغة تكون وفق الاختلاف؛ أي إظهار ما يجعل هذه الاختلافات متماسكة. إن التصور الذي قدمته يعبّر عن الظاهرة الإنسانية والتاريخية خارجية على المحك، من حيث إنها لا تميز أيّ تصور ذاتي للإسلام، لكن أيضاً عبر تناول داخلي للظاهرة في جميع التصورات الذاتية الملائمة للتصور. إنّ التحدي تمثل في صياغة تصويرية بطريقة تراكم الحالات «الصعبة» أو «الشائكة»؛ أي تلك الأمثلة والنماذج التي لا تستطيع تقاليدنا الفكرية استئناسها، والتي لا يمكننا استبعادها بدعوى أنها غير «إسلامية».

تاسعاً، يمكن أن يكون هناك اعتراض على أن تصوري لا ينطبق إلا على إسلام

(1) وبوصفها نقطة تاريخية مباشرة، ليس هناك، بطبيعة الحال، تفضيل موروث في التصوف. وعلى سبيل المثال إن الحركة الصوفية في إيران بدأت بوصفها طريقة صوفية، وكان الجنود الإنكشاريون العثمانيون أعضاء في طريقة بيكتاشي الصوفية، كما أنّ المقاومة العسكرية للاستعمار الأوروبي في الأماكن العديدة -بما فيها غرب أفريقيا والسودان- قد قامت بها الحركات الصوفية.

ناضج، ولا يرتبط بالإسلام المبكر أو الأولي أو الأول. وهذا أيضاً سوء فهم. إن فكرتي هنا هي أنّ الخصائص، التي تصعب علينا الاعتراف بالإسلام الناضج بوصفه إسلاماً وفق قواعد الإسلام الأول، تنبع مباشرة من البناء المتوارث متعدد الأبعاد ومتعدد الأمكنة للظاهرة التأسيسية للوحي المقدس لمحمد. إن الإسلام الناضج لتجمع من البلقان إلى البنغال هو الحامل لإمكانات بناء ما يسبق النص، والنص، والسياق الذي يوجد من البداية في الظاهرة المحمدية. ويوجد ما هو سابق على النص من البداية؛ لأن النص يأتي من بعض الحقائق التي تتجاوز الوحي أو تسبقه (في أي من الأشكال الموجودة في القرن السابع الميلادي، التي يمكن أن تقنع عرب غربي شبه الجزيرة العربية بها). بينما شرع السياق من البداية أولاً في تفسير النص نفسه، وثانياً في إعادة التكوين من خلال النص، وفيه العناصر السابقة على الإسلام مع المعنى الجديد للإسلام، وثالثاً من خلال تفاعل المتكلم والمتلقون للوحي المحمدي؛ أي الجماعة التأويلية الأولى، مع ما هو سابق على النص والنص والسياق.

عاشراً، وختاماً، يمكن الاعتراض على أنّ تجمع بلدان من البلقان إلى البنغال يُعدّ حالة استثنائية لا تنطبق على أزمنة مختلفة وأماكن أخرى، وخاصة الإسلام العربي. وبمعنى محدود، بطبيعة الحال، إن هذا صحيح: إنّ تجمع من البلقان إلى البنغال ظاهرة تاريخية محددة - وإن كانت كبيرة ومهمة للغاية- تتسم بخصائص محددة مثل كون خطاب اللغة الفارسية محركاً رئيساً لتصور الإسلام وتواصل معانيه في التجمع. إنني لا أقول إن تجمع من البلقان إلى البنغال يوجد في كلّ مكان؛ وهناك، بطبيعة الحال، اختلافات عبر الزمان والمكان، ولا أريد أن أقلل من تلك الاختلافات، أو أبالغ فيها، بل إن ما أقوله هو أن إسلام تجمع من البلقان إلى البنغال، بفضل كونه تعبيراً ناضجاً عن صياغة لإمكانات وتداخلات وممارسات متعددة الأبعاد، ومتعددة المعاني، ومتعددة التكافؤ، ومتناقضة لبناء الوحي الموروث، يمكّننا من رؤية الظاهرة (الإسلام) بشكل أكثر اكتمالاً. وهكذا يمكّننا من تنظيم الإسلام وصياغته بطريقة تقارب الإسلام وتقاربنا بشكل أكثر إنصافاً. علاوة على ذلك، وعلى نحو مهم، إن قيم الغموض والتضارب والتناقض، التي تمت صياغتها على نحو ثري للغاية في تجمع من البلقان إلى البنغال، ليست مقصورة تاريخياً على مجتمعات من البلقان إلى البنغال؛ إنها موجودة بوفرة أيضاً في الخطابات العربية للمسلمين قبل ظهور تجمع من البلقان إلى البنغال⁽¹⁾، و في المؤشر الكبير، الذي واصلت فيه مجتمعات

(1) Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*.

المسلمين العرب (الذين عاش الكثيرون منهم لقرون تحت الحكم العثماني، وفي تفاعل مع قيم مجتمعات من البلقان إلى البنغال) التفكير وممارسة حياتهم في إطار المزيج الصوفي-الفلسفي، وظلت هذه القيم حاضرة في هذه المجتمعات حتى تلاشت في العصر الحديث، نظراً لأن التحدي الأكبر للتصورات المهيمنة للإسلام/ الإسلامي قد تمثل، قبل كل شيء، في رفض الممارسات الاجتماعية والخطابية الثرية المتعارضة والمتناقضة مع تقاليدنا التصورية. لقد قدمت الاعتبار، على وجه الدقة، لهذه القيم المحورية في تشخيصي لإعادة تصور الإسلام. ومع مضي الوقت، يجب أن يكون ممكناً بالنسبة إلينا الآن أن ننقل العدسات التنظيرية والمفهومية التي ربطناها بتجمع من البلقان إلى البنغال، لننظر من خلالها إلى مجتمعات إسلامية أخرى في أزمنة وأمكنة أخرى. إنني على يقين بأن انكسار الضوء عبر هذه العدسات سيساعدنا على جعل الإسلام أكثر وضوحاً وتفاعلاً في هذه الأزمنة والأمكنة الأخرى، وسيساعدنا بشكل أفضل على صياغة تصور عملية صناعة المعنى وفهمها وفقاً للإسلام في مجتمعات وأفراد تجمع من البلقان إلى البنغال.



خاتمة في مغزى أن تكون منتمياً إلى الإسلام

«ما المبرر الذي بوسعي أن أقدمه عن أفعالي لأيّ أحد؟ لقد كانت
كلّ الأسئلة خاطئة؛ فماذا عساها أن تكون الإجابات التي بين
يديّ؟»

منير نيازي (1928 – 2006)⁽¹⁾

سعى هذا الكتاب إلى تقديم تصور عن الإسلام، بوصفه موضوعاً نظرياً وفئة تحليلية، يرسم خريطة معنى للإسلام بوصفه ظاهرة بشرية وتاريخية، ظاهرة تتميز وتتشكل من خلال التنوع والتعددية الهائلة، وكذلك من خلال مفارقة التناقض الصريح الذي تشمله. كان منطلق هذا الكتاب شعوراً متأصل بأنّ المفاهيم الحالية للإسلام، الدين، أو الثقافة، أو الحضارة، أو التراث الخطابي، أو معتقدات جوهرية، مثلما يصفها المسلمون أياً كانت، ظاهرة تتمركز حول الشريعة، أو صور متعددة ومتنوعة ومختلفة بحيث تكون عدة نسخ من الإسلام، لا إسلام واحداً. فشلت بطرق مختلفة في الكشف عن حقيقة ما كان بالفعل، وما زال يجري في المجتمعات التاريخية للمسلمين الذين يعيشون فيها باعتبارهم «مسلمين».

سعى هذا الكتاب إلى وضع تصور للإسلام يمكن من خلاله النظر إلى الاختلافات، بما في ذلك التناقضات المباشرة، على اعتبار أنها تنشأ بشكل مباشر وبنوي منه، ومن ثم تتسق بشكل دال مع موضوع الإسلام الذي يتم به تحديد تلك الاختلافات

(1) *kisī kō apnē ‘amal kā hisāb kyā dētē?/ savāl sārē ghalat̄ thē javāb kyā dētē?* Munīr Niyāzī, *Ēk awr daryā kā sāmna* (Kulliyāt-i Munīr), Islamabad: Dōst, 2008, 479.

بوساطة واضعها وأبطالها. لقد عمل على وضع تصور للإسلام، ليس عن طريق وأد هذا الاختلاف، بل تأكيده. وفي سعيه إلى وضع تصور للإسلام وفق أسس ترسم الواقع البشري والتاريخي لنسخة الإسلام، التي عايشها المسلمون، عمد هذا الكتاب إلى تحديد منطقتي الاختلاف والتناقض على أنه متماسك ومتأصل في الإسلام؛ أي تقديم تأويل راسخ للتناقض في الإسلام بوصفه إسلاماً.

وقد حدد هذا الكتاب منطقتي التناقض في الإسلام في كلٍّ من الفكرة والظاهرة اللتين تمثلان أساس الإسلام البشري والتاريخي: الوحي الذي هبط على محمد من الله. قدم الكتاب إعادة تصور للوحي يحدد العلاقة البنوية بين المكونات المكانية لظاهرة الوحي التواصلية؛ أي الغيب والشهادة، وأظهر الآثار المترتبة على بنية ظاهرة الوحي لمن اعتقدها بحق. وبوضع المفاهيم وتسمية مصادر الوحي المكونة الأولية بـ«مقدمات النص» و«النص»، اعتمدنا مفردات تمكنا من الرؤية التي يمكن من خلالها الالتزام والتحاور مع الوحي وفهمه، عن طريق القصد والعقل والمنطق، واعتباره تفاعلاً مع مصدر للحقيقة بخلاف نص الوحي. وهذا، بدوره، يمكننا من رؤية وفهم التفاعلات الإسلامية المتنوعة والمختلفة مع مقدمات الوحي باعتبارها نسخة للإسلام.

وبمجرد أن نكون قادرين على وضع تصور لتفاعل المسلمين مع الوحي، باعتباره تحاوراً مع مقدمات لا محدودة للوحي -وليس مع نص الوحي فحسب- نتمكن من تصور تفاعل المسلمين مع الوحي باعتباره استكشافاً للمقدمات، بحثاً عن الحقيقة والمعنى. وهكذا نتمكن من تبين كيف أن إسلام مسلم ما، أو إسلام مجتمع مسلم ما، يمكن أن يقوم على خطاب وممارسات الشعائر، وكذلك على خطابات التحليل وممارساته. ويتيح لنا هذا رؤية تفاعل المسلمين مع الوحي وفهمه باعتباره يوجد بصورة متناثرة في المجتمع عبر مجموعة من الوسائط الخطابية والأدبيات لاستكشاف الحقيقة والمعنى، مثل الأدب والفن والموسيقى. ولقد رأينا كيف أن نتائج هذا التفاعل مع الوحي تدخل في الدورة الاجتماعية على هيئة بيانات وممارسات ذات مغزى لموضوع الوحي؛ أي التركيب الدلالي الكامل الذي تتضمنه أقوال المعنى لتشكّل ما أطلقنا عليه مسعى سياق الوحي. ومن ثمّ، إن سياق الوحي هو معجم مفردات الإسلام المتاحة التي على أساسها، وفي أي سياق تاريخي معين، يتفاعل المسلمون مع الوحي للوصول إلى المزيد من بيانات الحقيقة والمعنى؛ أي لوضع سياق أوسع، أي نسخة أوسع نطاقاً من الإسلام.

لفت هذا الكتاب الانتباه إلى العلاقة التأسيسية بين الإسلام والمسلمين وركز

عليها: كيف يصنع الإسلام المسلمين بقدر ما يصنع المسلمون الإسلام. ويُصوّر الإسلام هنا باعتباره تفاعلاً تأويلياً مع الوحي بعناصره الثلاثة: فعل صنع المعنى للفرد و/ أو الذات الجماعية من مصادر الوحي المختلفة. إن تغيير مصطلحات اللغة، التي نصور بها الإسلام، يفيد، كما رأينا فيما سبق، في التركيز على العناصر المكونة والمحددة، أو التي تعرضت للتشويش، أو ابتعدنا عن التركيز عليها بسبب مفاهيم وتصنيفات أخرى. وعلى وجه الخصوص، يمكننا هذا المفهوم من رؤية الحيز البنيوي المتأصل للوحي تسلسلاً هرمياً، وباعتباره حقيقة الباطن/الظاهر، أو فراغاً مكانياً يُعبّر عنه في مصادر مختلفة للحقيقة، أو طرق إنتاج مختلفة للحقيقة، أو أساليب وإدراكات متعددة، أو معاني وقيماً متباينة للحقيقة، أو مواقع ومساح اجتماعية مغايرة لتفعيل الحقيقة والمعنى والقيمة، ومختلف السجلات التعبيرية للحقيقة والمعنى وخطاب القيم، أو أنواع مختلفة من اللغة المستخدمة لنقل أنواع مختلفة من الحقيقة والمعنى والقيمة؛ يتميّز كلّ منها بحسب تسلسل هرمي باطني وخارجي. إنّ تصور الإسلام تفاعلاً تأويلياً مع الوحي بعناصره الثلاثة، يسلّط الضوء على حقيقة أنّ الغموض البناء والتناقض الهادف متأصلان، وينشأان مباشرة عن الفضاء البنيوي لظاهرة الوحي ذاتها. وهذا بدوره يلفت انتباهنا إلى أهمية الوسائل الاجتماعية والخطابية التي يحافظ بها المسلمون على التناقض: من خلال وضع تصور لكل من الفضاء الاجتماعي واللغة من حيث التسلسل الهرمي وداخل/ خارج الحقيقة: تراتبية اجتماعية للعارفين، والحيز الخطابي العام والخاص، والاستعارة والتناقض. وبذلك نكون قادرين على أن نرى بإصرار ووضوح أكبر المركزية التأسيسية للإسلام البشري والتاريخي في التنظيم الاجتماعي، والفضاء المادي، واللغوي، ومن ثمّ نلتزم بتحليل مجتمعات المسلمين وفق تلك الشروط. إن الاعتراف بميزة المكان المتأصلة للوحي يبرز أيضاً المسألة المركزية للعلاقة بين الشكل والمعنى التي تكمن في كلّ تفاعل ترتبي من قبل المسلمين تجاه الوحي.

ويرسخ تصور الإسلام على أنّه محاولة لصنع معنى للذات بداخلنا، وفق العناصر الثلاثة للوحي، عادتي الفهم والتحليل للبحث عن الإسلام في الانتشار الخطابي: في النطاق الكامل للفكر والعمل الذي من خلاله يتفاعل المسلمون مع مصادر الوحي ومع اللغة السياقية لمعانيه. وبمكّنتنا من اكتشاف الإسلام والتعرّف إليه ليس فحسب في المواطن المعتادة، التي تقودنا إليها عاداتنا المعرفية والتحليلية التي نكتسبها، بل في مكان وجودها داخل الخطاب والتطبيق العملي بوصفها وسائل

ومعاني. كما أنّ تصور الإسلام على أنه محاولة صنع معنى للذات يتيح لنا فهم أن جميع الأفعال والتصرفات الخاصة بصنع المعنى للذات من قبل المسلمين وغير المسلمين، التي تحققت وفق شروط الإسلام، أي وفق ما هو سابق على النص والنص وسياق الوحي، ينبغي أن تفهم على أنها إسلامية. وفي تبني عكس ذلك تشويه لمعنى تلك الأفعال والأقوال وتقليص لدورها، فتصبح أقل في المعنى مما هي عليه في الواقع بالقياس إلى كونها إسلامية، أي التفاعل التأويلي الذي يضيء عليها المعنى، ومن ثم تعمل على تشويه معنى الإسلام وتقليصه.

وبساعداً تصور الإسلام وسيلةً ومعنىً في طرح أسئلة دالة؛ فالسؤال الأساسي الذي يجب طرحه عندما نواجه أيّ ظاهرة أو موضوع أو بيان هو: ما المعنى المضاف الذي سيترتب على إضافة وصف «إسلامية» لهذا الموضوع أو تلك الظاهرة؟ هل (وكيف) يعزّز مصطلح «إسلامي» أو يوضّح تكوين تلك الظاهرة أو غايتها أو بيانها؟ وعلى العكس، كيف يؤثر نفي صفة «الإسلامية» عن الموضوع أو الظاهرة في معناها وغايتها؟ من خلال طرح هذه الأسئلة باستمرار وعلى نحو ثابت، كما فعلنا في هذا الكتاب، نصبح قادرين على عرض مجال ظاهري يشتمل على الفكر، والمعنى، والخيال، والخبرة، والمشورة، والاستكشاف، والتعجب، والإشكالية، والجماليات، والتمايز، والاتفاق، والخلاف، والغموض، والتناقض... إلخ؛ إذ يرتبط بعضها ببعض عبر أسس إسلامية دالة. ومن خلال طرح هذه الأسئلة بإلحاح، ندفع أنفسنا لإمعان النظر، ومن ثم نبدأ بتمييز المعنى، على أرضية الإسلام، في أمور لم نكن لنفتنح من دون ذلك بأنّها تحمل معنى. فيتمثل الأمل والتحدي في أنّه من خلال تكليف أنفسنا بمهمة مساءلة تكوين تلك الظواهر وعلاقتها ببعضها البعض في ضوء الشروط الإسلامية، أصبحنا قادرين على تحديد وطرح أسئلة جديدة لم تكن حتى الآن قائمة؛ لأننا لم ندرك وجود طبيعة الظواهر التي يجب تناولها. وقد تم طرح بعض هذه الأسئلة في هذه الدراسة، وكانت الإجابات جديدة ودالة؛ أي الإجابات التي مكنتنا من معرفة الإسلام بشكل مختلف، وبشكل كامل وأكثر جدية، وعلى نحو يُعدُّ التعبير الأصدق عن الظاهرة البشرية والتاريخية محل الدراسة. وأملنا هو أن نعمل على توضيح المزيد من الأسئلة عبر مزيد من الأجوبة، التي تساهم في تسليط الضوء على النطاق الثري لمعاني الظاهرة الإنسانية والتاريخية. إن كلاً من الأمل والتحدي يتمثلان في استعادة النطاق الكامل للمعاني التي تنشأ من خلال التفاعل التأويلي الذي يجسده الإسلام البشري والتاريخي: للإحاطة بالمدى الكامل للمعاني التي يمكن لكلمة «إسلامية» أو «إسلامي» أن تحددها.

كان الهدف الرئيس من هذا الكتاب تقديم وسيلة يمكن أن نتصوّر بها الظاهرة الإنسانية والتاريخية للإسلام دون أن تلحق به «إفقاراً» أو تشويهاً أو كسراً أو إبهاماً أو سوء تقدير أو اختزال أو تفكيك؛ ومن ثمّ، ومن المنطلق نفسه، تقديم وسيلة للتصور تسلط الضوء على جميع الأشكال والرموز والمعايير والتعبيرات التي تمثل الإسلام. بينما لم يسع هذا الكتاب إلى تعريف، من أجل التعريف، أو توضيح وتمييز الإسلام، في حدود المعنى الاصطلاحي. فالإسلام يشكّل معنى لذوات ما يربو على خمس البشرية؛ إنه الإسلام- وليس أي شيء آخر- ويجب أن يتم فهمه وتقديره على هذا النحو؛ بمصطلحات تتسق مع معانيه، وبها تتسق تلك المعاني مع بعضها. ومع وضع المخاطر الناتجة من عدم استخدام لغة مناسبة للمعنى في الاعتبار، وما يترتب على ذلك من عدم إدراك ماهية الإسلام على حقيقتها، إننا- مسلمين وغير مسلمين- نسيء في أحسن الأحوال، أو نرتكب ظلماً فادحاً في أسوأ الأحوال، في حقّ الوجود والمساعي الإنسانية والتاريخية لقطاع يمثل خمس البشرية. كما أننا نلحق الظلم بأنفسنا لعدم استيعابنا واستفادتنا من تلك التعددية الوجودية التي نكون عليها نحن المسلمون، وما يمكن أن تقدّمه لنا من خلال فهم المأزق البشري الراهن، الذي يمسنا، والعمل على معالجته، وكذلك عبر إحاطتنا بما يجب أن تقدّمه تلك التعددية الوجودية لنا، والجهود التي بُذلت، والعمل على الاستفادة منها، عن طريق صنع معنى لأنفسنا. لذا، دعونا نفهم، ونقوم، ونستفيد من؛ مغزى كوننا «إسلاميين».

قائمة المراجع

- 'Abd al-Karīm, Khalīl. *Shadw al-rabābah bi-ahwāl mujtama' al-ṣaḥābah*. Cairo: Sīnā, 1997.
- 'Abd al-Karīm, Khalīl. *Quraysh min al-qabīlah ilā al-dawlah al-markaziyyah*. Cairo: Sīnā, 1993.
- Abdul Ghani. *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*. Lahore: Publishers United, 1960. 'Abd-ul-Ḥaqq. *Chand ham-'asr*. Delhi: Anjuman Taraqqī-yi Urdū, 1942.
- 'Abd-ul-Mughnī. *Iqbāl kā nazariyah-'i khwudī: Iqbāl kē nizām-i afkār kē 'avāmil o 'anāšir kī tanqīdī tahshirīh o tawzīh*. New Delhi: Maktabah-i Jāmi'ah, 1990.
- Abharī, Athīr al-Dīn al-. With commentary by Qāḍī Mīr Ḥusayn al-Maybūdī and supercommentary by Muḥammad b. Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Ḥusaynī. *Sharḥ al- Hidāyah al-Athīriyyah ma'a ḥawāshī*. Tehran: al-Shaykh Aḥmad al-Shīrāzī, 1331 h [1913].
- Abharī, Athīr al-Dīn al-. With commentary by Ṣadr al-Dīn Mullā Ṣadrā Shīrāzī, and supercommentary by Walī al-Dīn al-Faranjī. *Ḥāshiyat al-Ṣadrā*. Edited by Muḥammad Iḥsān Allāh al-Lakhnawī. Lucknow: Naval Kishōr, 1303 h [1885].
- Abharī, Athīr al-Dīn al-. Īsāghūjī. Lucknow: Dār-us-Salṭanat, pre-1856. Abharī, Athīr al-Dīn al-. *Mīr Īsāghūjī*. Lucknow: Āghā Jān, pre-1856.

- Abharī, Athīr al-Dīn al-. With commentary by Qāḍī Mīr Ḥusayn al-Maybūdī, super-commentary by Muṣliḥ al-Dīn al-Lārī and super-supercommentary by Qarah-Khalīl. *al-Lārī' alā Qāḍī Mīr' alā al-Hidāyah min al-ḥikmah ma'a al-ḥāshiyah li- Qarah Khalīl*. Istanbul: Dār al-Ṭibā'ah al-Āmirah, 1271 h [1855].
- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper One, 2007.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Abrahamov, Binyamin. "the *bi-lā kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic fte- ology." *Arabica* 42 (1995) 365–379.
- Abū Dā'ūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijjstānī al-Azdī. *Sunan*. Edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1935.
- Abu Deeb, Kamal. *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Aris and Phillips, 1979.
- Abū-l-Faḍl 'Allāmī. *Har sih daftar*. Lucknow: Mīrzā In'ām-Allāh Bēg, 1279 sh [1862]. Abul Quasem, Muhammad. *The Ethics of al-Ghazālī: A Composite Theory of Ethics in Islam*. Petaling Jaya: Quasem, 1975.
- Abu Zahra, Nadia. *The Pure and the Powerful*. Reading: Ithaca Press, 1997.
- Abū Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balkhī. *Maṣāliḥ al-abdān wa al-anfus*. Edited by Maḥmūd Miṣrī. Cairo: Ma'had al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyyah, 2005.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-naṣṣ: dirāsah fī' ulūm al-Qur'ān*. Cairo: al-Hay'ah al-Āmmah al-Miṣriyyah li-al-Kitāb, 1990.
- Adamson, Peter, and Richard C. Taylor. "Introduction." In Peter Adam-

- son and Richard C. Taylor (editors). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 1–9.
- Adıvar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. Istanbul: Maarif Matbasi, 1943.
 - Affifi, A. E.. *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dīn Ibnul ‘Arabī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
 - Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad-e. *The Feats of the Knowers of God*. Translated by John O’Kane. Leiden: E. J. Brill, 2002.
 - Aflākī al-‘Ārifī, Shams al-Dīn Aḥmad al-. *Manāqib-i ‘ārifīn*. Edited by Tahsin Yazıcı.
 - Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
 - Aga-Oglu, Mehmet. “Remarks on the Character of Islamic Art.” *The Art Bulletin* 36 (1954), 175–202.
 - Ahmad, Irfan. “Immanent Critique and Islam: Anthropological Reflections.” *Anthropological Theory* 11 (2011) 107–132.
 - Aḥmad b. Ḥanbal. *Musnad*. Beirut: Dār Şādir, Beirut: n.d.
 - Aḥmadnagarī, ‘Abd al-Nabī b. ‘Abd al-Rasūl. *Dustūr al-‘ulamā*. Edited by Quṭb al-Dīn Maḥmūd b. Ghiyāth al-Dīn ‘Alī al-Ḥaydarābādī. Hyderabad: Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyyah, 1911–1913.
 - Ahmed, Irfan. “The Destruction of the Holy Sites in Mecca and Madinah.” *Islamica* 16 (2005) 71–74.
 - Ahmed, Shahab. “The Problem of the Satanic Verses and the Formation of Islamic Orthodoxy.” PhD dissertation, Princeton University, 1999.
 - Ahmed, Shahab. “Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses.” *Studia Islamica* 87 (1998) 67–124.

- Ahmed, Shahab. "Hadith (i. A General Introduction)." In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982—, 11:442–447.
- Ahmed, Shahab, and Nenad Filipovic. "the Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* prescribed in a *fermān* of Qānūni I Süleymān, dated 973 (1565)." *Studia Islamica* 98/99 (2004) 183–218.
- Akkach, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Alam, Muzaffar. *The Languages of Political Islam in India c. 1200–1800*. New Delhi: Permanent Black, 2005.
- Alatas, Syed Farid. "Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam'." *The Muslim World* 97 (2007) 508–520.
- Al-Attas, Syed Ali Tawfik. *The mashshā'ī Philosophical System: A Commentary and Analysis of the Hidāyat al-Ḥikmah of Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Abharī al-Samarqandī*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 2010.
- Alavi, Seema. *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600–1900*. New Delhi: Permanent Black, 2008.
- Al-Azmeh, Aziz. "Pluralism in Muslim Societies." In Abdou Filali-Ansary and Sikeena Karmali Ahmed (editors). *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 9–15.
- Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*. London: I. B. Tauris, 1997.
- Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

- Al-Azmeh, Aziz. "Islamic Legal theory and the Appropriation of Reality." In Aziz al- Azmeh (editor). *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. London: Routledge, 1988, 250–265.
- Algar, Hamid. *Jami*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Alí-de-Unzaga, Omar. "Citational Exegesis of the Qur'an: Towards a Theoretical Framework for the Construction of Meaning in Classical Islamic thought: the Case of the *Epistles of the Pure Brethren (Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā')*." In Abdou Filali- Ansary and Aziz Esmail (editors). *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Muhammad Arkoun*. London: Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilizations, 2012, 168–193.
- Al-Qadi, Wadad. "The Conceptual Foundation of Cultural Diversity in Pre-Modern Islamic Civilization." In Abdul Aziz Said and Meena Shari-fy-Funk (editors). *Cultural Diversity and Islam*. Lanham: University Press of America, 2003, 85–106.
- Alston, William P. *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964. Amīr Khusraw [Dihlavī]. *Dar inshi'āb-i ūṣūl o furū'-i mawsiqā*. In Amīr Khusraw.
- *I'jāz-i Khusravī*. Lucknow: Naval Kishōr, 1876, 2:275–291.
- Amīr Khwurd, Muḥammad b. Mubārak Kirmānī. *Siyar-ul-Awliyā'*. Delhi: Maṭba'ah Muḥibb-ul-Hind, 1885.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Sirr." In P. J. Bearman, ft. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs (editors). *The Encyclopaedia of Islam. Volume XII. Supplement*. Leiden: E. J. Brill, 2004, 752–754.

- Amirsoleimani, Soheila. "Clothing in the Early Ghaznavid Courts: Hierarchy and Mystification." *Studia Iranica* 32 (2003) 213–242.
- Ammann, Ludwig. "Private and Public in Muslim Civilization." In Nilüfer Göle and Ludwig Ammann (editors). *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006, 77–125.
- Anay, Harun. "Devvânî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul: İSAM, 1988–2013, 9:257–261.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Andrews, Walter G. *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- Andrews, Walter, and Mehmet Kalpaklı. *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Anjum, Ovamir. "Islam as a Discursive Tradition; Talal Asad and His Interlocutors." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007) 656–672.
- Ansari, Abdul Haq. "Shaykh Ahmad Sirhindī's Criticism of the Doctrine of *Wahdat al-Wujūd*." In Mohammad Rafique (editor). *Development of Islamic Religion and Philosophy in India*. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2009, 171–191.
- Arberry, Arthur J. *Revelation and Reason in Islam*. London: George Allen and Unwin, 1956.
- Arjomand, Said Amir. "Legitimacy and Political Organization." In Robert Irwin (editor). *The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 225–273.

- Arjomand, Said Amir. "Islam and the Path to Modernity: Institutions of Higher Learning and Secular and Political Culture." In John P. Arnason, Armando Salvatore and Georg Stauth (editors). *Islam in Process—Historical and Civilizational Perspectives*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, 241–257.
- Arkoun, Mohamed, and Yves Lacoste. "L'islam et les islams: Entretien avec Mohamed Arkoun." *Hérodote* 35 (1984), 19–33.
- Arnal, William E., and Russell T. McCutcheon. *The Sacred is the Profane: The Political Nature of 'Religion'*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Arnason, Johann P. "Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam: Theoretical and Comparative Perspectives." In Johann P. Arnason, Armando Salvatore and Georg Stauth (editors). *Islam in Process—Historical and Civilizational Perspectives*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, 23–47.
- Arnason, Johann P. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- Arnason, Johann P. "Civilizational Patterns and Civilizing Processes." *International Sociology* 16 (2001) 387–405.
- Arnold, Thomas W. *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. Oxford: Clarendon, 1928.
- 'Arūsī, Muṣṭafā al-. *al-Afkār al-Qudsiyyah fī bayān ma'ānī Sharḥ al-Risālah al-Qushayriyyah li-Zakariyā al-Anṣārī*. Cairo: Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, 1873.
- Asad, Talal. "Response to Caton." In David Scott and Charles Hirschkind (editors). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006, 210–216.

- Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*." *History of Religions* 40 (2001) 205–222.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal. "Conscripts of Western Civilization." In Christine Ward Gailey (editor). *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond. Volume 1. Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 1992, 333–351.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. Edited by Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al- 'Aṣriyyah, 1995.
- 'Aṭā'ī, Nev'ī-zādeh. *Ḥadā'iq-ul-Ḥaqā'iq fī Tekmilat-uṣ-Ṣaqā'iq*. Reprint prepared by Abdülkadir Özcan. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- 'Āṭūfī, Khiḍr b. 'Umar al-. *Daftar al-kutub* [=Catalogue of the Library of Sultan Bāyezid II]. MS. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Keleti Gyűjtement, Török F. 59.
- Auerbach, Erich. "Figura." In Erich Auerbach. *Scenes from the European Drama: Six Essays*. Gloucester: Peter Smith, 1973, 11–76.
- Avery, Kenneth S. *A Psychology of Early Sufi samā': Listening and Altered States*. Abingdon: Routledge, 2004.
- Ayni, Sadriddin. *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Sadrid-din Ayni*. Translated by John R. Perry and Rachel Lehr. Costa Mesa: Mazda, 1998.

- [Ayni], Aini, Sadriddin. *Pages from My Own Story: Memoirs*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.
- Babacan, İsmail. *Klâsik Türk Şiirinin Son Baharı: Sebk-i Hindî (Hint Üslûbu)*. Ankara: Akçağ, 2012.
- Babur Mirza, Zahiruddin Muhammad [Bâbur Mîrzâ, Zâhîr-ud-Dîn Muḥammad]. *Bâ- burnâma (Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation)*. Turkish transcription, Persian edition, and English translation by Wheeler
- M. Fackston Jr. Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993.
- Bäck, Allan. "Islamic Logic?" In Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (editors). *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Dordrecht: Springer, 2009, 255–279.
- Baghawî, al-Ḥusayn b Mas'ûd al-. *Tafsîr al-Baghawî al-musammâ Ma'âlim al-tanzîl*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1968.
- Baig, Khalid. *Slippery Stone: An Inquiry into Islam's Stance on Music*. Garden Grove: Openmind Press, 2011.
- Baneth, D.Z.H. "What Did Muḥammad Mean When He Called His Religion 'Islam'?" *Israel Oriental Studies* 1 (1975) 183–190.
- Barani, Syed Hasan. "Ibn Sina and Alberuni: A Study in Similarities and Contrasts." In *Avicenna Commemoration Volume*. Calcutta: Iran Society, 1956, 3–14.
- Barry, Michael. "The Allegory of Drunkenness and the Theophany of the Beloved in Sixteenth-Century Illustrations of Hafiz." In Leonard Lewisohn (editor). *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. London: I. B. Tauris, 2010, 213–226 (with 4 plates).

- Barry, Michael. "Illustrating 'Aṭṭār: A Pictorial Meditation by Master Ḥabīballāh of Mashhad in the Tradition of Master Bihzād of Herat." In Leonard Lewisohn (editor). *'Aṭṭār and the Persian Tradition: The Art of Spiritual Flight*. London: I. B. Tauris, 2006, 135–164, with 12 plates.
- Barry, Michael. *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herāt (1465–1535)*. Paris: Flammarion, 2004.
- Bauer, Karen. "The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an." *Religion Compass* 3 (2009) 637–654.
- Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn al-. *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d. Bazzano, Elliott. "Research Methods and Problems." In Clinton Bennett (editor). *The*
- *Bloomsbury Companion to Islamic Studies*. London: Bloomsbury 2013, 29–56. Becker, C. H. *Islamstudien*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1926.
- Behl, Aditya. *Love's Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Bell, Joseph Norment. "Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition." *Der Islam* 63 (1986) 73–89.
- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96.1 (Winter 1967) 1–21.
- Bellamy, Carla. *The Powerful Ephemeral: Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place*. Berkeley: University of California Press, 2011.

- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.
- Bergsträsser, G. *Grundzüge des islamischen Rechts*. Berlin: W. de Gruyter, 1935. Berkey, Jonathan. "Islam." In Robert Irwin (editor). *The New Cambridge History of Islam, Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 19–59.
- Bīdil Dihlavī, [Abū-I-Ma‘ānī Mīrzā] ‘Abd-ul-Qādir. *Dīvān-i ‘Abd-ul-Qādir Bīdil Dihlavī*. Edited by Akbar Bihdārvand. Tehran: Nigāh, 1386 sh [2007].
- Bīdil [Dihlavī], Abū-I-Ma‘ānī Mīrzā ‘Abd-ul-Qādir. *Kulliyāt-i Abū-I-Ma‘ānī Mīrzā ‘Abd-ul-Qādir Bīdil. Jild-i chahārum. Chahār ‘unşur. Ruq‘āt. Nikāt*. Kabul: Dapōhinī Vizārat va Dār-ut-Ta‘līf-i Riyāsāt, 1344 sh [1965].
- Bīdil [Dihlavī], Abū-I-Ma‘ānī Mīrzā ‘Abd-ul-Qādir. *Rubā‘iyyat*. Kabul: Dapōhinī Vizārat, 1342 sh [1963].
- Bilgrami, Akeel. "What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity." *Critical Inquiry* 18 (1992) 821–842.
- Black, Deborah L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows." In Shahid Rahman, Tony Street and Hassan Tahiri (editors). *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Dordrecht: Springer, 2009, 63–87.
- Black, Deborah L. *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Blair, Sheila, and Jonathan M. Bloom. "The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field." *The Art Bulletin* 85 (2003) 152–184.

- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bouvier, Nicholas. *The Way of the World*. New York: New York Review of Books, 1992. Bowen, John R. "What is 'Universal' and 'Local' in Islam?" *Ethos* 26 (1998) 258–261. Bowen, John R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
- Brague, Rémi. *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Braude, Benjamin, and Bernard Lewis. "Introduction." In Benjamin Braude and Bernard Lewis (editors). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society. Volume I: The Central Lands*. New York: Holmes and Meier, 1982.
- Braune, Walther. "Historical Consciousness in Islam." In G. E. von Grunbaum (editor), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971, 37–51.
- Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Brend, Barbara. *Perspectives on Persian Painting: Illustrations to Amir Khusrau's Kham- sah*. London: Routledge, 2003.
- Brentjes, Sonja. "The Interplay of Science, Art and Literature in Islamic Societies before 1700." In Amiya Dev (editor). *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization. Volume XV, Part 3. Science,*

Literature and Aesthetics. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2009, 454–484.

- Brentjes, Sonja. "Courtly Patronage of the Ancient Sciences in Post-Classical Islamic Societies." *Al-Qanṭara* 29 (2008) 403–436.
- Brentjes, Sonja. "On the Location of the Ancient or 'Rational' Sciences in Muslim Educational Landscapes (AH 500–1100)." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4.1 (2002) 47–71.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunni ḥadīth Canon*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- Brown, Jonathan A. C. "the Last Days of al-Ghazzālī and the Tripartite Division of the Sufi World: Abū Ḥāmid al-Ghazzālī's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary." *The Muslim World* 96 (2006) 89–113.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. Bardizbah al-Ju'fī al-*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: al-Majlis al-A'lā li-al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1991.
- Bullhē Shāh. *Kulliyāt Bullhē Shāh*. Edited by Faqīr Muḥammad Faqīr. Lahore: al-Fayṣal, 2006.
- Bullhē Shāh. *Kalām-i Bullhē Shāh (ma'a Urdū tarjamah)*. Edited by In'ām-ul-Ḥaqq Jāvēd and Amjad 'Alī Bhaṭṭī. Lahore: 'Azīz Pablikeshanz, 2004.
- Bullhē Shāh. *Kalām Bullhē Shāh*. Edited by Muḥammad Nazīr Aḥmad. Lahore: Pack-ages, 1976.
- Bulliet, Richard W. "The Individual in Islamic Society." In Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne J. Proudfoot (editors). *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1996, 175–191.

- Burak, Guy. "The Abū Ḥanīfah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th–17th Centuries)." PhD dissertation. New York University, 2012.
- Bürgel, Johann-Christoph. "Mightiness, Ecstasy and Control: Some General Features of Islamic Arts." In Robert Hillenbrand (editor). *Image and Meaning in Islamic Art*. London: Altajir Trust, 2005, 61–72.
- Bürgel, Johann-Christoph. "Conquérant, philosophe et prophète: l'image d'Alexandre le Grand dans l'épopée de Neẓâmi." In Christophe Balaÿ, Claire Kappler and Živa Vesel (editors). *Pand-o Sokhan: Mélanges offerts à Charles-Henri de Fouchécour*. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995, 65–78.
- Bürgel, J. Christoph. "Ambiguity: A Study in the Use of Religious Terminology in the Poetry of Hafiz." In Michael Glünz and J. Christoph Bürgel (editors). *Intoxication, Earthly and Heavenly: Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*. Bern: Peter Lang, 1991, 7–39.
- Bürgel, J. C. "Humāy and Humāyūn: A Medieval Persian Romance." In Gherardo Gnoli and Antonio Panaino (editors). *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies. Part 2. Middle and New Iranian Studies*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990, 347–357.
- Bürgel, Johann Christoph. *The Feather of Simurgh: The 'Licit Magic' of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988.
- Burke, Edmund, III. "Islamic History as World History: Marshall G. S. Hodgson and the *The Venture of Islam*." "Conclusion" to Marshall G. S. Hodgson. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 301–328.
- Burke, Edmund, III. "Islamic History as World History: Marshall Hodg-

- son, 'the Ven- ture of Islam'." *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979) 241–264.
- Buzov, Snjezana. "The Lawgiver and His Lawmakers: Discourse in the Change of Ot- toman Imperial Culture." PhD dissertation. University of Chicago, 2005.
 - Caillois, Roger. *Man and the Sacred*. Glencoe: Free Press of Glencoe, 1959. Caillois, Roger. *L'homme et sacré*. Paris: Leroux, 1939.
 - Caldecott, A., and R. O. Winstedt. "Jebebu Customary Songs and Say- ings." *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* 78 (1918) 3–41.
 - Calder, Norman. "The Limits of Islamic Orthodoxy." In Farhad Daftary (ed- itor). *Intel- lectual Traditions in Islam*. London: I. B. Tauris, 2000, 66–86.
 - Calverley, Edward E. and James W. Pollock. *Nature, Man and God in Medieval Islam: 'Abd Allah Baydawi's text Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar along with Mahmud Isfahani's Commentary Matali' al-anzar Sharh Tawali' al-Anwar*. Leiden: E. J. Brill, 2002.
 - Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
 - Campbell, Lewis. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1883 2nd edition.
 - Canfield, Robert L. "Introduction: The Turko-Persian Tradition." In Rob- ert L. Canfield (editor). *Turco-Persia in Historical Perspective*. Cam- bridge: Cambridge University Press, 1991, 1–34.
 - Ceyhan, Semih. "Mesnevî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İs- tanbul: İSAM, 1988–2013, 29:325–335.
 - Chānd Bībī, Sayyidah. *Hāfız-shināsī dar shibh-i-qārrah (bar rasī-yi sharḥ-*

hā-yi fārsī-yi Dīvān-ī Ḥāfiẓ dar shibh-i qārrah). Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān va Pākistān, 2007.

- Charnay, Jean-Paul. "Pluralisme normative et ambiguïté dans le fiqh." *Studia Islamica* 19 (1963) 65–82.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean without a Shore: Ibn 'Arabi, The Book and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Chittick, William C. *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Chittick, William C. "the Anthropocosmic Vision in Islamic Thought." In Ted Peters, Muzaffar Iqbal and Syed Nomanul Haq (editors). *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2002, 125–152.
- Chittick, William C. "Rūmī and *waḥdat al-wujūd*." In Amin Banani, Richard Hovanisian, and Georges Sabagh (editors). *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 70–111.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of the Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chittick, William C. "Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being." *International Philosophical Quarterly* 21 (1981), 171–184.
- Cook, Michael. *Forbidding Wrong in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Colie, Rosalie L. *Paradoxica Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Cooperson, Michael. "Culture." In Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 111–122.
- Cornell, Vincent J. "Faqīh versus Faqīr in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic." In Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors). *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999, 208–224.
- Cragg, Kenneth. *The House of Islam*. Belmont: Wadsworth, 1975 2nd edition.
- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press.
- Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Çulpan, Cevdet. "İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi." In *Kanunî Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1970, 291–299.
- Currie, P. M. *The Shrine and Cult of Mu'in al-Dīn Chishtī of Ajmer*. New Delhi: Oxford University Press, 1989.
- Dabashi, Hamid. *Being a Muslim in the World*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. Daftari, Fereshteh. "Islamic or Not." In Fereshteh Daftari (editor). *Without Boundary: Seventeen Ways of Looking*. New York: Museum of Modern Art, 2006, 10–27.
- Dagli, Caner. "From Mysticism to Philosophy (and Back): An Ontological History of the School of the Oneness of Being." PhD dissertation. Princ-

- eton University, 2006. Dale, Stephen Frederic. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dale, Stephen F. *The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483–1530)*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
 - Dalén, Ashk. *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*. New York: Routledge, 2003.
 - Dallal, Ahmad. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press, 2010.
 - Daniels, Timothy. *Islamic Spectrum in Java*. Farnham: Ashgate, 2009.
 - Dānīshpazhūh, Muḥammad Taqī. “Qānūn-uş-Şuvar.” *Hunar va Mardum* 90 (1349 *sh*) [1970] 11–20.
 - Dankoff, Robert. With an afterword by Gottfried Hagen. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. 2nd revised edition. Leiden: Brill, 2006.
 - Dankoff, Robert. With a historical introduction by Rhoads Murphey. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as portrayed in Evliya Çelebi’s Book of Travels (Seyahat-name)*. Albany: State University of New York Press, 1990.
 - Dārimī, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-. *Sunan al-Dārimī*. Edited by Aḥmad Dahmān. Damascus: Maṭba‘at al-‘Iṭidāl, n.d.
 - Darling, Linda T. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. Oxford: Routledge, 2013.
 - Davis, Dick. “Sufism and Poetry: A Marriage of Convenience.” *Edebiyat* 10 (1999) 279–292.

- Davvānī, Jalāl-ud-Dīn [Muḥammad b. As'ad]. *Akhlāq-i Jalālī* (edited by 'Abd-Allāh Mas'ūdī Ārānī). Tehran: Intishārāt-i Iṭṭilā'āt, 1391 *sh* [2012].
- [Davvānī] Dawwānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. As'ad, al-. Commentary on Shihāb al-Dīn Abū al-Futūḥ Yahyā b. Ḥabash b. Amīrak al-Suhrawardī. *Shawākīl al-ḥūr fī sharḥ Hayākīl al-nūr*. Edited by M. Abdul Haq and Muḥammad Yousuf Kokan. Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1953.
- Davvānī, Jalāl-ud-Dīn [Muḥammad b. As'ad]. *Akhlāq-i Jalālī*, Lahore: Malik Nazīr Aḥmad Tājir-i Kutub, 1936.
- Davvānī, Jalāl-ud-Dīn [Muḥammad b. As'ad]. *Akhlāq-i Jalālī*. Translated into Urdu by Amānat-Allāh as *Jāmi'-ul-Akhlāq: tarjamah-'i urdū Akhlāq-i Jalālī*. Lucknow: Munshī Naval Kishōr, 1931.
- Davvānī, [Jalāl-ud-Dīn] Muḥammad b. As'ad. *Akhlāq-i Jalālī*. Translated into Urdu with a commentary by Sayyid Muḥammad 'Alī "Nāmī" and Sayyid Maḥmūd 'Alī "Girāmī" as *Nāmī Girāmī sharh-i Akhlāq-i Jalālī*. Meerut: Tijāratī Press, 1915.
- Davvānī, Jalāl-ud-Dīn [Muḥammad b. As'ad]. *Akhlāq-i Jalālī*. Translated into Urdu by Amānat-Allāh as *Jāmi'-ul-Akhlāq: tarjamah-'i Urdū Akhlāq-i Jalālī*. Lucknow: Munshī Naval Kishōr, 1909.
- [Davvānī] Dawwānī, [Jalāl-ud-Dīn] Muḥammad b. As'ad al-. *Sharḥ al-Dawwānī 'alā al-'Aqā'id al-'Aḥudiyyah*. Delhi: al-Maṭba'ah al-Mujtabā'ī, 1898.
- Davvānī, Jalāl-ud-Dīn, [Muḥammad b. As'ad]. *Akhlāq al-Jalālī*. Lucknow: Naval Kishōr, 1884.
- [Davvānī, Jalāl-ud-Dīn Muḥammad b. As'ad]. *Practical Philosophy of the Muham- madan People Exhibited in its Professed Connexion with the European, so as to Render Either an Introduction to the Other; Being*

a Translation of The Akhlāk-i-Jalāly, The Most Esteemed Ethical Work of Middle Asia, from the Persian of Fakīr Jāny Muḥammad Asāad. Translated with references and notes by W. F. Thompson. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1839.

- [Davvānī, Jalāl-ud-Dīn Muḥammad b. As'ad]. Urdu translation of *Akhlāq-i Jalālī* done in 1805 and published as *Lawāmi'-ul-ishrāq fī makārim-ul-akhlāq urdū tarjamah*. n.p., n.d.
- Das, Veena. "For a folk-theology and theological anthropology of Islam." *Contributions to Indian Sociology* 18 (1984) 293–300.
- *Declaration of Independence, In Congress, July 4 1776, The unanimous declaration of the thirteen united states of America.*
- Della Vida, G. Levi. "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture." *The Crozer Quarterly* 21 (1944) 207–216.
- De Vries, Hent. "Why Still Religion?" In Hent de Vries (editor). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008, 1–98.
- DeWeese, Devin. "Authority." In Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 26–52.
- DeWeese, Devin. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Dickson, Martin Bernard, and Stuart Carey Welch. *The Houghton Shahnameh*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Digby, Simon. "The Sufi *Shaykh* and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India." *Iran* 28 (1990) 71–81.
- Digby, Simon. "The Sufi *Shaykh* as a Source of Authority in Mediaeval India." *Puru-ṣārtha* 9 (1986) 55–77.

- Digby, Simon. "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries." In Yohanan Friedmann (editor). *Islam in Asia*. Jerusalem: Magnes Press, 1984, 1:60–108.
- Diyāb, Adīb Nāyif. "Ibn 'Arabī on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil." *al-Shajarah* 5 (2000) 25–43.
- Doğaner, Yasemin. "The Law on Headdress and Regulations on Dressing in the Turkish Modernization." *Bilig* 51 (2009) 33–54.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Dordüncü. Mehmet Bahadır. *The Yıldız Albums of Sultan Abdülhamid II: Mecca-Medina*. Somerset: The Light, Inc., 2006.
- Dressler, Markus. "Making Religion through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism." In Markus Dressler and Arvind-Pal S. Mandair (editors). *Secularism and Religion-Making*. New York: Oxford University Press, 2011, 187–208.
- Dressler, Markus. "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference; 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890–1966)." *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (2010) 241–260.
- Druart, Thérèse-Anne. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes." In Thérèse-Anne Druart. *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988, 27–49.
- Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

- Dubuisson, Daniel. *L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie*. Paris: Éditions Complexe, 1998.
- Dūrī, 'Abd al-'Azīz al-. *al-Nuẓum al-islāmiyyah: al-khilāfah al-ḍarā'ib al-dawāwīn wa al-wizārah*. Baghdad: Wizārat al-Ma'ārif al-'Irāqīyyah, 1950.
- During, Jean. "Revelation and Spiritual Audition in Islam." *World of Music* 24.3 (1982) 68–84.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated and with an introduction by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. London: G. Allen and Unwin, 1915.
- Durkheim, Émile. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan, 1912.
- Dye, Joseph M., III. "Payag." In Pratapaditya Pal (editor). *Master Artists of the Imperial Mughal Court*. Bombay: Marg Publications, 1991.
- Eagleton, Terry. *Ideology*. London: Verso, 1991.
- Eaton, Richard M. *Islamic History as World History*. Washington, D.C.: American Historical Association, 1990.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori (editors). *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Eickelman, Dale F. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Eickelman, Dale F. "Changing Interpretations of Islamic Movements." In William R. Roff (editor). *Islam and the Political Economy of Meaning:*

- Comparative Studies of Muslim Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1987, 13–30.
- Eickelman, Dale F. "The Study of Islam in Local Contexts." *Contributions to Asian Studies* 17 (1982) 1–16.
 - El-Bizri, Nader. "Prologue." In Nader El-Bizri (editor). *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafā and their Rasā'il*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 1–32.
 - El-Gamal, Mahmoud. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 - Ellen, Roy F. "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia." In M. B. Hooker (editor). *Islam in South-East Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1983, 50–91.
 - Eliade, Mircea (editor). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt Brace, 1959.
 - Elias, Jamal J. *Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
 - Elias, Jamal J. "Introduction." Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 1–6.
 - El-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century." *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006) 263–281.
 - El-Zein, Abdul Hamid. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology* 6 (1977) 227–252.
 - Emerson, Donald K. "Inclusive Islamism: The Utility of Diversity."

- In Richard C. Martin and Abbas Barzegar (editors). *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Emon, Anver M. *Islamic Natural Law Theories*. New York: Oxford University Press, 2010.
 - Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." In James E. Montgomery (editor). *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, 2006, 371–422.
 - Erkanov, Athandil. "Manuscripts of the Works by Classical Persian Authors (Hāfiz, Jāmī, Bīdil): Quantitative Analysis of 17th–19th C. Central Asian Copies." In Maria Szuppe (editor). *Iran: Questions et connaissances. Actes du IVe Congrès des Études Iraniennes organize par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6–10 Septembre 1999, Vol. II: Périodes Médiévale et Moderne*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2002, 213–228.
 - Ernst, Carl W. *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
 - Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.
 - Evans-Pritchard, Edward Evan. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
 - Evliya Çelebi. *Seyâhatnâme*. Facsimile edition of the Topkapı Sarayı manuscript prepared and indexed by Seyit Ali Kahraman. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

- Ewing, Katherine P. "Ambiguity and *Sharī'at*: A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension." In Katherine P. Ewing (editor). *Sharī'at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1989, 1–22.
- Ewing, Katherine P. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham: Durham University Press, 1997.
- Ewing, Katherine P. "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency." *Ethos* 18 (1990) 251–278.
- Fadel, Mohammad. "The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law." *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 221 (2008) 5–69.
- Fanārī, Muḥammad b. Ḥamzah al-. *Isāgūcī şerḥī Fenārī*. Istanbul: Mekteb-i Şenayi' Matba'ah, 1892.
- Fancy, Nahyan. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafīs, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Far, Mehnaz Shayesteh. "The Impact of the Religion on the Painting and Inscriptions of the Timurid and the Early Safavid Periods." *Central Asiatic Journal* 47 (2003) 250–293.
- Fārābī, Abū Naşr al-. *On the Perfect State (Mabādī'ārā ahl al-madīnat al-fāḍilah)*. Edited and translated by Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Farrukh, Omar A. "Ikhwān al-Şafā." In M. M. Sharif (editor). *A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1963–1966, 1:289–310.
- Faruqi, Shamsur Rahman. "A Stranger in the City: The Poetics of *Sabk-e Hindī*." *The Annual of Urdu Studies* 19 (2004) 1–93.

- Fārūqī, Shams-ur-Raḥmān. *Shi'ī-i shōr-angēz: ghazaliyāt-i Mīr kā intikhāb mufaṣṣal muṭāli'ah kē sāth*. New Delhi: Taraqqī-yi Urdū Biyūrū, 1990.
- Fayz, Fayz Aḥmad [Faiz Ahmed Faiz]. *Nuskḥah-hā'-i Vafā*. Lahore: Maktabah-i Kāravān, 1984.
- Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Feldman, Noah. "The Ethical Literature: Religion and Authority as Brothers." *Journal of Persianate Studies* 5 (2012) 95–127.
- Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- *Fellowship of Humanity v. Co. Alameda* (1957). 153 *Cal. App. 2d* 673, 315 P. 2d 394. Fetvacı, Emine. *Picturing History at the Ottoman Court*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fischer, Michael M. J., and Mehdi Abedi. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Post-modernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class?* Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fitzgerald, Timothy. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Fitzgerald, Timothy. "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category." *Method and Theory in the Study of Religion* 9 (1997) 91–110.

- Fitzherbert, Teresa. "Khawājū Kirmānī (689–753/1290–1352): An Éminence Grise of Fourteenth-Century Persian Painting." *Journal of Persian Studies* 29 (1991) 137–151.
- Flood, Finbarr Barry. "From the Prophet to Postmodernism? New World Orders and the End of Islamic Art." In Elizabeth Mansfield (editor). *Making Art History: A Changing Discipline and its Institutions*. London: Routledge, 2007.
- Flood, Finbarr Barry. "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum." *The Art Bulletin* 84 (2002) 641–659.
- Florida, Nancy K. *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Foltz, Richard. "Two Seventeenth-Century Central Asian Travellers to Mughal India." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 6 (1996) 367–377. Forster, E. M. *A Passage to India*. London: E. Arnold, 1924.
- Fouchécour, Charles-Henri de. *Moralia: Les notions morales dans le littérateur Persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*. Paris: Éditions Recherches sur les Civilizations, 1986.
- Fragner, Bert G. *Die Persophonie': Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin: Das Arabische Buch, 1999.
- Frank, Richard. "Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy." *Revue des Études Islamiques* 55–57 (1987–1989) 271–285.
- Frank, R. M. "Meanings Are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians." *Le Muséon* 94 (1981) 259–319.
- Freimuth, Maha Elkaisy. *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. Abingdon: Routledge, 2006.
- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His*

Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity. Montreal: McGill Queen's University Press, 1971.

- Furūzānfar, Badī-uz-Zamān. *Aḥādīs-i Masnavī*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihṙān, 1334 *sh* [1955].
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Leiden: E.J. Brill, 2012. Gacek, Adam. *Persian Manuscripts in the Libraries of McGill University*. Montréal: Mc-Gill University Libraries, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960.
- Gardet, L. "Islām i. Definition and theories of Meaning." In E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (editors). *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Volume IV. Leiden: E. J. Brill, 1978, 171–174.
- Gardet, Louis. "Religion and Culture." In P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (editors). *The Cambridge History of Islam, Volume 2B: Islamic Society and Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 569–603.
- Gardet, L. "Dīn." In B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (editors). *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Volume II. Leiden: E. J. Brill, 1965, 293–296.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice. "Le sens du substantif ḡayb dans le Coran." In *Mélanges Louis Massignon*. Damascus: Institut Français de Damas, 1957, 2:245–250.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Geoffroy, Éric. *Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturelles*. Damascus: Institut Français de Damas, 1995.
- Gellner, Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. New York City: Allen Lane, 1994.
- Gerber, Haim. *Islamic Law and Culture, 1600–1840*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Ghālib, Mīrzā Asad-Allāh Khān. *Dīvān-i Ghālib*. Edited by Imtiyāz ‘Alī Khān ‘Arshī. 2nd edition. Lahore: Majlis-i Taraqqī-yi Adab, 1992.
- Ghālib, [Mīrzā Asad-Allāh Khān]. *Khutūṭ-i Ghālib*. Edited by Ghulām Rasūl Mihr. Lahore: Majlis-i Yādgār-i Ghālib Panjāb Yūnīvarsīṭī, 1969.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-. *Mīzān al-‘amal*. Edited by Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Mā‘ārif, 1964.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-. *Ihyā‘ ulūm al-dīn*. Cairo: Maṭba‘at al-‘Āmirah, 1909.
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism*. London: Oxford University Press, 1949.
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*. London: I. B. Tauris, 1988.
- Gohlman, William E. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: State University of New York Press, 1974.
- Golpınarlı, Abdūlbaki. *Melâmîlik ve Melâmîliler*. Istanbul: Devlet Matbaası, 1931. Goodman, Lenn E. *Avicenna*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

- Goodman, Lenn E. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press, 2003. Grabar, Oleg. *The Mediation of Ornament*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Grabar, Oleg. "An Art of the Object." In *Islamic Art and Beyond: Constructing the Study of Islamic Art, Volume III*. Aldershot: Ashgate Variorum, 2006, 13–29, at 15.
- Grabar, Oleg. "Islamic Art; §I. Introduction. 1. Definition," In Jane Turner (editor). *The Dictionary of Art*. London: Grove, 1996, 16: 99–101.
- Grabar, Oleg. "Islamic Art: Art of a Culture of Art of a Faith?" *Art and Archaeology Research Papers* 13 (1978) 1–6.
- Grabar, Oleg. "An Art of the Object." *Artforum* 14 (1976) 36–43.
- Graham, William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation." *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993) 495–522.
- Gramsci, Antonio. "The Study of Philosophy." In Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart, 1971, 319–377.
- Griffel, Frank. "The Muslim Philosophers' (*falāsifa*) Rationalist Explanation of Muḥammad's Prophecy and Its Influence on Islamic Theology and Sufism." In Jonathan E. Brockopp (editor). *The Cambridge Companion to Muḥammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 158–179.
- Grube, Ernst. "Iconography in Islamic Art." In Robert Hillenbrand (editor). *Image and Meaning in Islamic Art*. London: Altajir Trust, 2005, 13–33.
- Gruner, O. Cameron. *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book*. London: Luzac & Co., 1930.
- Guthrie, Stewart. "The Sacred: A Sceptical View." In Thomas A. Id-

- inopulos and Edward A. Yonan (editors). *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: E. J. Brill, 1996, 124–138.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by J. Burger with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1989.
 - Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt: Hermann Luchterhand, 1962.
 - Ḥāfiẓ [Shīrāzī], Khwājah Shams-ud-Dīn Muḥammad. *Dīvān-e Ḥāfiẓ*. Edited by Parvīz Nātil Khānlārī. 2nd edition. Tehran: Intishārāt-i Khwārazmī, 1362 sh [1983].
 - Ḥāfiẓ Shīrāzī, Khwājah Shams-ud-Dīn Muḥammad. *Dīvān-i Ḥāfiẓ*. Edited by Muḥammad Qazvīnī and Qāsim Ghanī. Tehran: Zuvvār, 1320 sh [1941].
 - Haider, Najam. "Contesting Intoxication: Early Juristic Debates over the Lawfulness of Alcoholic Beverages." *Islamic Law and Society* 20 (2013) 43–89.
 - Haider, Najam. *The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
 - Ḥakīm, Su'ād al-. *Ibn 'Arabī wa mawlid lughah jadīdah*. Beirut: al-Mu'asasah al-Jāmi'ah li-al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Ṭibā'ah, 1991.
 - Ḥakīm, Su'ād al-. *al-Mu'jam al-Ṣūfī: al-ḥikam fī ḥudūd al-kalimah*. Beirut: Dandarah, 1981.
 - Ḥālī, Alṭāf Ḥusayn. *Yādgār-i Ghālib*. Lahore: Majlis-i Taraqqī-i Adab, 1963.

- Hall, Robert E. "Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neo-Platonic and Galenic theories." In Jon McGinnis (editor). *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2004, 62–86.
- Hallaq, Wael B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. "'Muslim Rage' and Islamic Law (Justice Matthew O. Tobriner Memorial Lecture)." *Hastings Law Journal* 54 (2002–2003) 1705–1719.
- Hamzah, Dyala. "From 'ilm to *Ṣihāfa* or the Politics of the Public Interest (*maṣlahah*): Muḥammad Rashīd Riḍā and His Journal *al-Manār* (1898–1935)." In Dyala Hamzah (editor). *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*. New York: Routledge, 2013, 90–127.
- Hanegraaff, Wouter J. "Defining Religion In Spite of History." In Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk (editors). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: E. J. Brill, 1999, 337–378.
- Haq, S. Nomanul. "The Taxonomy of Truth in the Islamic Religious Doctrine and Tradition." In Robert Cummings Neville (editor). *Religious Truth*. Albany: State University of New York Press, 2001, 127–144.
- Hardacre, Helen. *Shinto and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Hart, Keith. "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole." *Comparative Studies in History and Society* 49 (2007) 1–13.
- Hartung, Jans-Peter. "Enacting the Rule of Islam: On courtly patronage of religious scholars in pre- and early modern times." In Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartnung (editors). *Court Cultures in the Muslim*

- World: Seventh to Nineteenth Centuries*. London: Routledge, 2011, 295–325.
- Ḥasan [ʿAlā] Sijzī Dihlavī, [Amīr]. *Divān-i Ḥasan Sijzī Dihlavī*. Edited by Masʿūd ʿAlī Maḥvī. Hyderabad: Ibrāhimiyyah Press, 1934.
 - Ḥasan ʿAlā Sijzī [Dihlavī], Amīr. *Favāʾid-ul-Fuvād*. Lucknow: Naval Kishōr, 1885. Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon Press, 1929. Heath, Peter. "Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of three Islamic Approaches." *Arabica* 36 (1989) 173–210.
 - Hefner, Robert. "Introduction: the Culture, Politics and Future of Muslim Education." In Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (editors). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
 - Heger, Nomi. "The Status and the Image of the Persianate Artist." PhD dissertation. Princeton University, 1997.
 - Herzog, Thomas. "Mamluk (Popular) Culture," in Stephan Connerman (editor). *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies—State of the Art*. Bonn: Bonn University Press, 2013, 131–158.
 - Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
 - Hidayat Husain, Mawlawi M. "the Mīrza-Nāmāh (the Book of the Perfect Gentleman) of Mīrza Kāmraṅ with an English Translation." *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n.s., 9 (1913) 1–13.
 - Hirji, Zulfikar. "Debating Islam from Within: Muslim Constructions of the Internal Order." In Zulfikar Hirji (editor). *Diversity and Pluralism in Islam: Historical and Contemporary Discourses amongst Muslims*. London: I. B. Tauris, 2010, 1–30.

- Hirschkind, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Hiskett, Mervyn. "The 'Community of Grace'; and its Opponents, the 'Rejecters': A Debate about theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression." *African Language Studies* 17 (1980) 99–140.
- Ho, Engseeng. "Names beyond Nations: the Making of Local Cosmopolitans." *Études Rurales* 163/164 (2002) 215–231.
- Hodgson, Marshall G. S. "the Unity of Later Islamic History." In Marshall G. S. Hodgson (edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 171–206.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Volume One. The Classical Age of Islam. Volume Two. The Expansion of Islam in the Middle Period. Volume Three. The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Holt, P. M. "Introduction." In P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (editors). *The Cambridge History of Islam, Volume 1A: The Central Islamic lands from pre-Islamic times to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, xi-xviii.
- *Holy Bible, Containing the Old Testament, and the New: Newly Translated out of the Originall Tongues: and with the former Translations diligently compared and reuised, by his Majesties speciall Commandment*. London: Robert Barker, 1611.
- Homerin, Th. Emil. "Sufis and their Detractors in Mamluk Cairo: A

- Survey of the Protagonists and Institutional Settings.” In Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999, 225–247.
- Hooker, M. B. *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government and Religion*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972.
 - Horovitz, J. and L. Gardet. “Kawthar.” In E. van Donzli, B. Lewis and Ch. Pellat (editors). *The Encyclopaedia of Islam (New Edition). Volume IV*. Leiden: E. J. Brill, 1978, 805–806.
 - Horowitz, Josef. “Ibn Quteiba’s ‘Uyun al-Akhbar (Translated into English).” *Islamic Culture* 4 (1930) 171–198.
 - Horvatic, Patricia. “Ways of Knowing Islam.” *American Ethnologist* 21 (1994), 811– 826.
 - Hourani, Albert. “Islamic History, Middle Eastern History, Modern History.” In Malcolm H. Kerr (editor), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*. Malibu: Undena Publications, 1980, 5–26.
 - Hourani, Albert. “Marshall Hodgson and the Venture of Islam.” in Albert Hourani. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 74–89. First published as a book review in *Journal of Near Eastern Studies* 38 (1978) 53–62.
 - Hourani, Albert. “Islam and the Philosophers of History.” *Middle Eastern Studies* 3 (1967) 206–268.
 - Hughes, Aaron W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox, 2007.
 - Hujviri, ‘Alī. *Kashf-ul-Mahjūb*. Lahore: Gulzār-i Hind, 1923.
 - Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. *Wasā’il al-shī’ah ilā taḥṣīl*

masā'il sh'rah. Edited by 'Abd al-Raḥmān al-Rabbānī. Tehran: Makatbat al-Islāmiyyah, 1376–1399 h [1956–1978].

- Husaini, S. A. Q. *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1945.
- Hussein, Amir. "Muslims, Pluralism and Interfaith Dialogue." In Omid Safi (editor). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003, 251–269.
- Ibn al-'Arabī. *The Ringstones of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam)*. Translation, introduction and glosses by Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications, 2004.
- Ibn 'Arabī, Muḥyi al-Dīn. *Rūḥ al-quḍus fī muḥasabat al-nafs*. Edited by 'Alī b. Aḥmad Sāsī. Tunis: Dār al-'Arabiyyah li-al-Kitāb, 2004.
- Ibn 'Arabī. *Ibn Al'Arabi: The Bezels of Wisdom*. Translation and introduction by R. W. J. Austin, Mahwah: Paulist Press, 1980.
- Ibn 'Arabī, Muḥyi al-Dīn. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited with commentary by Abū al-'Alā' 'Afīfī. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Abū al-Faraj. *al-Miṣbāḥ al-muḍī' fī khilāfat al-mustaḍī'*. Edited by Nājiyah 'Abd Allāh Ibrāhīm. Baghdad: Jāmi'at Baghdād, 1976.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Abū al-Faraj. *Talbīs Iblīs*. Edited by Muḥammad Munīr al-Dimashqī. Cairo: Idārat al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, 1368h.
- Ibn Kamāl Pāshā [Kemālpāshāzādeh], Shams al-Dīn b. Aḥmad b. Sulayman. *Masā'il al-ikhtilāf bayna al-Ashā'irah wa al-Mātūrīdiyyah*. Edited by Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah. Amman: Dar al-Faṭḥ, 2009.
- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Bollingen, 1958.

- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.
- Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim. *Kitāb 'uyūn al-akhbār*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1925.
- Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim. *Kitāb ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth fī al-radd 'alā a'dā' ahl al-ḥadīth wa al-jam' bayna al-akhbār allatī idda'ū 'alay-hā al-tanāquḍ wa al-ikhtilāf*. Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, n.d.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī Ḥusayn b. 'Abd Allāh. *al-Ta'liqāt*. Edited by Sayyid Ḥusayn Mūsaviyān. Tehran: Mu'assasah-'i Pizhūhishī-yi Ḥikmat va Falsafah-'i Īrān, 1391 *sh* [2012]. [Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh]. Avicenna. *The Physics of the Healing*. A parallel English-Arabic text edited, annotated, and translated by Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- [Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn]. Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. A parallel English-Arabic text edited, annotated, and translated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.
- Ibn Sīnā [Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh]. *'Uyūn al-ḥikmah*. Edited by Muwaffaq Fawzī al-Jabr. Beirut: Dār al-Yanābī', 1996.
- Ibn Sīnā [Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh]. *al-Shifā': al-ṭabī'iyyāt, 1. al-samā' al-ṭabī'ī*. Edited by Sa'īd Zāyid. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1983.
- Ibn Sīnā [Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh]. *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. Edited by Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1959.
- Ibn Sīnā. [Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh]. *Risālah aḍḥawiyyah fī amr al-ma'ād*. Edited by Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1949.

- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn [b. ‘Abd Allāh]. *al-Qānūn fī al-ṭibb*. Cairo: al-Maṭba‘ah al-‘Āmirah, 1877.
- Ījī, ‘Aḍud al-Dīn al-. *al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*. Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, n.d.
- Ikhwān al-Ṣafā. *Rasā’il ikhwān al-ṣafā’ wa ikhwān al-wafā’ (22): al-risālah al-thāminah min al-qism al-thānī fī ṭabī‘iyāt fī aṣnāf al-ḥayawānāt wa ‘ajā’ib hayakili-hā wa gharā’ib aḥwālī-hā*. Edited and translated by Lenn Goodman and Richard Mc-Gregor as *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Ikhwān al-Ṣafā. *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*. Beirut: Dār Ṣādir, 1957.
- Ilahi-Ghomshei, Husayn. “The Principles of the Religion of Love in Classical Persian Poetry.” In Leonard Lewisohn (editor). *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. London: I. B. Tauris, 2010, 77–106.
- Īmānpūr, Muḥammad Taqī, Zuhayr Ṣiyāmiyān Garjī, and Sānāz Raḥīm Bīgī. “Sarkūbgar-i bid‘at va namād-i ‘adālat: Ānūshīrvān dar tārikh-nigārī-yi Islāmī.” *Muṭāli‘āt-i Tārikh-i Islām* 2.16 (Autumn 1389 sh [2010]) 7–28.
- İnalçık, Halil. *Has-bağçede ‘ayş u tarab: nedimler, şairler, mutribler*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- İnalçık, Halil. “State and Ideology under Sultan Süleyman I.” In Halil İnalçık. *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*. Bloomington: Indiana University and Turkish Ministry of Culture, 1993, 70–94.
- İnalçık, H. “Süleiman the Lawgiver and Ottoman Law.” *Archivum Ottomanicum* 1 (1969) 105–135.

- Introvigne, Massimo. "Religion as Claim: Social and Legal Controversies." In Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk (editors). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill, 1999, 41–72.
- Iqbal, Muḥammad. *Kulliyāt-i Iqbal (Urdū)*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1990. Irwin, Robert. "Introduction." In Robert Irwin (editor). *The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 1–16.
- Iṣfahānī, Abū al-Thana' Shams al-Dīn Maḥmūd b. 'Abd al-Raḥmān al-Maṭālī' al-anzār ma'a matni-hi Ṭawālī' al-anwār li-al-Qāḍī' Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḍāwī. Istanbul: Şirket-i 'Ilmiyyeh, 1887.
- Iṣfahānī, [Abū al-Thana' Shams al-Dīn] Maḥmūd b. 'Abd al-Raḥmān al-. *Sharḥ Tajrīd al-'aqa'id li-al-Ṭūsī*. Tabriz: As'ad Kitābfarūsh, 1263 sh [1884].
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Translated from the second German edition by Gilbert Highet. 2nd edition. New York: Oxford University Press, 1945.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: W. de Gruyter, 1934.
- Ja'farī, Sayyid Muḥammad. *ghazal* recited at the 'Allāmah Iqbal Kī Yād Mēn Kull Pākistān Qawmī-tarīn Mushā'irah [All-Pakistan National Poetry-Recital in Memory of 'Allāmah Iqbal] held at the Fleet Club, Karachi, 1974, broadcast on Radio Pakistan, audio-cassette recording.

- [Jahāngīr, Nūr-ud-Dīn Muḥammad]. *The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. Translated, edited and annotated by Wheeler M. Thackston. New York: Oxford University Press, 1999.
- Jahāngīr, Nūr-ud-Dīn Muḥammad. *Tūzuk-i Jahāngīrī*. Edited by Muḥammad Hāshim. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1980.
- [Jahāngīr, Nūr-ud-Dīn Muḥammad]. *The Tūzuk-i Jahāngīrī, or Memoirs of Jahāngīr, from the First to the Twelfth Year of His Reign*. Translated by Alexander Rogers Alexander, and Henry Beveridge. London: Royal Asiatic Society, 1909.
- Jalālpūrī, ‘Alī ‘Abbās. *Vaḥdat-ul-vujūd tē Panjābī shā’irī*. Lahore: Panjābī Adabī Bōrd, 1977.
- Jamālī-yi Dihlavī. *Mir’āt al-ma’ānī: The Mirror of Meanings*. Edited by N. Pourjavady, translated by A. A. Seyed Gohrab). Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002.
- Jambet, Christian. “Idéal du politique et politique idéale selon Naṣīr al-Dīn Ṭūsī.” In N. Pourjavady and Ž. Vesel (editors). *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophie et savant du xiiiè siècle*. Tehran: Presses Universitaires d’Iran/ Institut Français de Recherche en Iran, 2000, 31–57.
- James, C.L.R. *Beyond a Boundary*. London: Hutchinson, 1963.
- Jāmī, Nūr-ud-Dīn Muḥammad. *Masnavī-yi Hath Awrang*. Edited by Āqā Murtaẓā Mudarris-i Gilānī. Tehran: Kitābfarūshī-yi Sa’dī, 1337 sh [1958].
- Jaques, R. Kevin. “Belief.” In Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 53–71.
- Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: E. J. Brill, 1999.

- Johns, A. H. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: the Australian National University, 1965.
- Jokisch, Benjamin. *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Josephson, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir al-. *Kitāb asrār al-balāghah*. Edited by Helmut Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.
- Jurjānī, 'Abd al-Qāhir al-. *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*. Edited by Muḥammad 'Abduh and Muḥammad Rashīd Riḍā. 3rd edition. Cairo: al-Manār, 1366 h [1945].
- Jurjānī, Sayyid Ismā'īl. *Zakhīrah-i Khwārazmshāhī: chāp-i 'aksī az rū-yi nushkhaḥā'ī khaṭṭī*. Prepared by Sa'īdī Sīrjānī. Tehran: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 2535 shāhī [1976].
- Jurjānī, Sayyid Ismā'īl. *Zakhīrah-i Khwārazmshāhī*. Edited by Muḥammad Riḍā Muḥarrirī. Tehran: Farhangistān-i 'Ulūm-i Pizishkī, 1382 sh [2003].
- Kadivar, Mohsen. "An Introduction to Public and Private Debate in Islam." *Social Research* 70 (2003) 659–80.
- Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidāye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. Istanbul: Tür-kiye Diyanet Vakfı, 1988–2013, 17:471–473.
- Kamali, Muhammad Hashim. "Maqāṣid al-Sharī'ah: the Objectives of Islamic Law." *Islamic Studies* 38 (1999) 193–208.

- Kamali, Muhammad Hashim. "The Scope of Diversity and *Ikhtilāf* (Juris- tic Disagree- ment) in the *Sharī'ah*." *Islamic Studies* 37 (1998) 315–337.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cam- bridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Karamustafa, Ahmet T. "Community." In Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 93–103.
- Karamustafa, Ahmet. "Islam: A Civilizational Project in Progress." In Omid Safi (edi- tor). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Plu- ralism*. Oxford: Oneworld, 2003, 98–110.
- Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Is- lamic Later Mid- dle Period, 1200–1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karimullah, Kamran I. "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Em- pire, 1839– 1908." *Journal of Islamic Studies* 24 (2013) 37–66.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq al-. *Iṣṭilāḥāt al-Sufiyyah*. Edited by 'Abd al-Laṭīf Muḥammad 'Abd. Cairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1977.
- Kashani, Ali Shariat. "Le Secret et le Paradoxal en littérature mystique persane: Réflexion sur deux aspects fondamentaux de la mystique irano-islamique." *EurOrient* 21 (2006) 3–22.
- Kassam, Tazim. "On Being a Scholar of Islam: Risks and Responsibilities." In Omid Safi (editor). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Plural- ism*. Oxford: Oneworld, 2003, 128–144.
- Kātib Çelebī [Ḥajjī Khalīfah]. *Mizān-ül-ḥaqqfiḥtiyār-il-eḥaqq*. Istanbul: Kitābhāneh-yi Ebū-ż-Ziyā, 1306 h [1889].
- Kātib Chelebi [Ḥajjī Khalīfah]. *The Balance of Truth*. Translated by G. L. Lewis. Lon- don: George Allen and Unwin, 1957.

- Kātib Çelebî Hājji Khalīfah. *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa al-funūn*. Edited by Şerefettin Yaltekaya and Kilisli Rifat Bilge. Istanbul: Maarif Matbaası, 1941–1943.
- Kātibī, Najm al-Dīn ‘Umar b. ‘Alī al-Qazwīnī al-. *al-Majmū’ al-mushtamil ‘alā Sharḥ al-Risālah al-Shamsiyyah fī al-mantiq, ta’līf Najm al-Dīn ‘Umar b. ‘Alī al-Qazwīnī al-ma’rūf bi-al-Kātibī, li-Quṭb al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Rāzī, wa ‘alā Ḥāshiyat ‘Abd al-Ḥakīm al-Siyālkūtī, wa Ḥāshiyat al-‘allāmah al-Dasūqī, wa Ḥāshiyat al-‘allāmah ‘Iṣām al-Dīn ‘alā Sharḥ al-Quṭb, wa Taqrīr ‘Abd al-Raḥmān al-Shīrbīnī ‘alā Ḥāshiyat ‘Abd al-Ḥakīm, wa Ḥāshiyat al-Jalāl al-Dawwānī, wa Sharḥ al-Sa’d ‘alā al-Shamsiyyah*. Cairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, 1905.
- Katkova, I. “Revising History of Şūfism in Indonesia: 18th Century Treatise *Tuḥfat al-rāghibīn fī bayān-i ḥaqīqat al-īmān* by *Shaykh* ‘Abd al-Şamad al-Pālimbānī.” *Manu- scripta Orientalia* 13 (2007) 1–11.
- Katz, Marion Holmes. “Pragmatic Rule and Personal Sanctification in Islamic Legal Theory.” In Austin Sarat, Lawrence Douglas and Martha Merrill Umphrey. *Law and the Sacred*. Stanford: Stanford University Press, 2007, 91–108.
- [Kaykāvūs] Kai Kā’ūs ibn Iskandar, Prince of Gurgān. *A Mirror for Princesses: The Qābūs Nāma*. Translated by Reuben Levy. London: Cresset Press, 1951.
- Kaykāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāmah*. Edited by Sa’īd Nafisi. Tehran: Maṭba‘-i Majlis, 1313 sh [1934].
- Keddie, Nikki R. “Symbol and Sincerity in Islam.” *Studia Islamica* 19 (1963) 27–63. Kefeli Ḥūsayn. *Rāznāme*. Edited by İ. Hakkı Aksoyak. Cambridge: the Department of Near Eastern Studies and Civilizations, Harvard University, 2004.

- Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. London: Routledge Curzon, 2003.
- Keshavarz, Fatemeh. *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalāl al-Dīn Rūmī*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Key, Alexander. "The Applicability of the Term 'Humanism' to Abū Ḥayyān al- Tawḥīdī." *Studia Islamica* 100/101 (2005) 71–112.
- Khaleghi-Motlagh, Dj. "Aẓdahā ii. In Persian Literature." In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 3.2:199–203.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khāqānī Shīrvānī, Afzal-ud-Dīn Badīl b. 'Alī Najjār. *Dīvān-i Khāqānī Shīrvānī*. Edited by Zīyā-ud-Dīn Sajjādī. Tehran: Zavvār, 1357 sh [1978].
- Khare, Meera. "The Wine-Cup in Mughal Court Culture: From Hedonism to Kingship." *Medieval History Journal* 8 (2005) 143–188.
- Kharpūtī, 'Abd al-Ḥamīd b. 'Umar. *al-Simṭ al-'abqarī fi Sharḥ al-'Iqd al-jawharī fi al-farq bayn al-kasbay al-Mātūrīdi wa al-Ash'arī*. Istanbul: n.p., 1905.
- Khātāmī Lahōrī, Abū-l-Ḥasan. *Sharḥ-i 'irfāni-yi ghazal-hā-yi Ḥāfīz*. Edited by Bahā-ud-Dīn Khurramshāhī, Kūrūsh Maṣṣūrī, and Ḥusayn Muṭṭī Amīn. Tehran: Nashr-i Qaṭrah, 1374 sh [1995].
- Khaṭīb al-Baghdādī, al-. *The Art of Party-Crashing in Medieval Iraq*. Translated by Emily Selove. Syracuse: Syracuse University Press, 2012.
- Khurramshāhī, Bahā'-ud-Dīn, and Siyāmāk Mukhtārī. *Qur'ān va*

- masnavi: farhang- vārah-i tasīr-i āyāt-i Qur'ān dar adabīyāt-i Masnavī*. 4th edition. Tehran: Nashr-i Qaṭrah, 1387 h [1967].
- Khwājah Ghulām Farīd. *Divān-i Khwājah Farīd (ba-muṭābiq kalamī nuskhah-hāy-ē kadīm)*. Edited by Khwājah Ṭāhir Maḥmūd Kōrījāh. Lahore: Fayṣal, 2006.
 - Khwājū-yi Kirmānī, Abū-l-'Aṭā Kamāl-ud-Dīn Maḥmūd b. 'Alī b. Maḥmūd. *Humāy va Humāyūn*. Edited by Kamāl 'Aynī. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Irān, 1348 sh [1969]. Khwāndamīr. *Muraqqa'ī-ustād Kamāl-ud-Dīn Bihzād: Dībachah-i Ghiyās-ud-Dīn Khwāndamīr*. In Wheeler M. Thackston. *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*. Leiden: Brill, 2001, 41–42. Khwushhāl Khān Khaṭak. *Dastār-nāmah*. Kabul: Pashtō Ṭōlānah, 1966. Kiernan, V. G. *Poems by Faiz*. London: George Allen and Unwin, 1971.
 - Kipling, Rudyard. "The English Flag" (1891). In Rudyard Kipling. *The Complete Verse*. London: Kyle Cathie Limited, 1990.
 - Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.
 - Knysh, Alexander. "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment". *The Muslim World* 83 (1993) 48–67.
 - Köksal, M. Fatih. "Münâzara." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–2013, 31:576–581.
 - Komaroff, Linda. *The Golden Disk of Heaven: Metalwork of Timurid Iran*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1992.
 - Koselleck, Reinhard. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: MIT Press, 1998.

- Koselleck, Reinhard. *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg: Karl Alber, 1959.
- Koumgi, Farid, and Robert Graham. *A Photographer on the Hajj: The Travels of Muhammad 'Ali Effendi Sa'udi (1904/1908)*. Cairo: American University in Cairo Press, 2009.
- Kraemer, Joel L. "the Islamic context of medieval Jewish philosophy." In Daniel H. Frank and Oliver Leaman (editors). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 38–68.
- Kresse, Kai. "Interrogating 'Cosmopolitanism' in an Indian Ocean Setting: Thinking Through Mombasa on the Swahili Coast." In Deryll N. MacClean and Sikeena Kar-mali Ahmed (editors). *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, 31–50.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Küng, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford; Oneworld, 2004.
- Kuper, Adam. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Kurnaz, Cemal. *Halk Şiiri ve Divan Şiirinin Müşterikler*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005. Kurnaz, Cemal. *Türküden Gazele: Halk ve Divan Şiirinin Müşterikleri Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Kurnaz, Cemal. *Halk ve Divan Şiirinin Müşterikleri Üzerine Denemeler*. Ankara: Akçağ, 1990.
- Kushev, V. V. "A Pashtun Ruler and Literary Figure of the Seventeenth Century on Political Ethics." *Manuscripta Orientalia* 6.2 (2000) 20–38.

- Kuşpınar, Bilal. *Ismā'īl Ankarāvī on the Illuminative Philosophy: His İzāhu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwānī's Shawākīl al-Hūr, together with the Translation of Suhrawardī's Hayākīl al-Nūr*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.
- Kutluer, İlhan. "Hikmetü'l İsrāk." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul: İSAM, 1988–2013, 17:521–524.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Landau, J. "Naşīr al-Dīn Ṭūsī and Poetic Imagination in the Arabic and Persian Tradition." In Ali Asghar Seyed-Gohrab (editor). *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 2012, 15–65.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Lapidus, Ira M. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151 (1996) 3–27.
- Lapidus, Ira M. "Islam and Modernity." In S. N. Eisenstadt (editor). *Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West*. London: Frances Pinter, 1987, 89–115.
- Lapidus, Ira M. "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam." In Barbara Daly Metcalf (editor). *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1984, 38–61.
- Lapidus, Ira M. "Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples." In Malcolm H. Kerr (editor). *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*. Malibu: Undena Publications, 1980, 89–101.

- Laroui, Abdullah. "For a Methodology of Islamic Studies: Islam Seen by G. von Grunebaum." *Diogenes* 83 (1973) 12–39.
- Latif, Amer. "Qur'anic Narratives and Sufi Hermeneutics: Rūmī's Interpretations of Pharaoh's Character." PhD dissertation. Stony Brook University, 2009.
- Latif, Amer. "the Performance of Perplexity: A Sufi Approach to the Paradoxes of Monotheism." *The Muslim World* 97 (2007) 611–625.
- Lawrence, Bruce. "Muslim Cosmopolitanism". In Ziauddin Sardar and Robin Yassin-Kassab (editors). *The Idea of Islam*. London: C. Hurst and Co., 2012, 18–38.
- Lawrence, Bruce. "Islamicate Civilization: the View from Asia". In Brannon M. Wheeler (editor). *Teaching Islam*. New York: Oxford University Press, 2003, 61–74. Leaman, Oliver. *Islamic Aesthetics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Launay, Robert. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Leaman, Oliver. "Introduction." In Seyyed Hossein Nasr (editor). *Encyclopaedia of Islamic Philosophy*. Lahore: Suhail Academy, 2002, 1–10.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Translated from the French by David Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991.
- Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Arap, Fars ve Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Harper and Row, 1960.
- Lewisohn, Leonard. "Socio-historical and Literary Contexts; Ḥāfiẓ in Shīrāz." In Leonard Lewisohn (editor). *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. London: I. B. Tauris, 2010, 3–30.
- Lewisohn, Leonard. *Beyond Faith and Fidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistārī*. Richmond: Curzon, 1996.
- Libson, Gideon. *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2003.
- Liddle, Andrew V. *Coins of Jahangir: Creations of a Numismatist*. New Delhi: Manohar, 2013.
- Lindholm, Charles. "Kissing Cousins: Anthropologists on Islam." In Hastings Donnan (editor). *Interpreting Islam*. London: Sage Publications, 2002, 110–129.
- Lings, Martin. *Sufi Poems: A Medieval Anthology*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2004.
- Llewellyn, J. E. *Defining Hinduism*. New York: Routledge, 2005.
- Loeffler, Reinhold. *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*. Albany: State University of New York Press 1988.
- Losensky, Paul. "Ṣā'eb Tabrizi." www.iranicaonline.org/articles/saeb-tabrizi .
- Lotman, Yuri M. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Lubis, Haji Muhammad Bukhari. *The Ocean of Unity: Waḥdat al-Wujūd in Persian, Turkish and Malay Poetry*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.

- Lukens-Bull, Ronald A. "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropo- logical Study of Islam." *Marburg Journal of Religion* 4.2 (1999) 1–21.
- Lombard, Joseph E. B. "The Decline of Knowledge and the Rise of Ide- ology in the Modern Islamic World." In Joseph E. B. Lombard (editor). *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington: World Wisdom, 2009, 39–77.
- Luther, K. A. "Atābakān-e-Ādarbayjān." In Ehsan Yarshater (editor). *En- cyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Per- sica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 1:890–894.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend: No- tre Dame Uni- versity Press, 1988.
- Madelung, Wilferd. "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Su- fism." In Richard G. Hovannisian (editor). *Ethics in Islam*. Malibu: Undena Publica- tions, 1985, 85–101.
- Madigan, Daniel. "Revelation and Inspiration." In Jane Dammen McAu- liffe (editor). *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden: E. J. Brill, 2006, 4:354–357.
- Mahindrā Singh Bēdī Sahar, Kuñwar. <http://www.youtube.com/watch?v=F-PRffjNRYAs>. Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Maḥmūd b. Amīr Walī Balkhī. *The Baḥr ul- Asrār: Travelogue of South Asia*. Intro- duced, edited, and annotated by Riazul Islam. Karachi: Insti- tute of Central and West Asian Studies, University of Karachi, 1980.
- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Chris- tian West*. Ed- inburgh: Edinburgh University Press, 1990.

- Makdisi, George. "Freedom in Islamic jurisprudence: *Ijtihad, Taqlid*, and academic freedom." In George Makdisi, Dominique Sourdel, and Janine Sourdel-Thomine (editors). *The Concept of Freedom in the Middle Ages: Islam, Byzantium and the West*. Paris: Société d'Édition, 1985, 79–88.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Makkī, Abū Ṭālib al-. *ʿIlm al-qulūb*. Edited by ʿAbd al-Ghanī al-Daqr and Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥamzah. Damascus: Maktabat al-Fārānī, 1998.
- Makkī, Abū Ṭālib al-. *Qūt al-qulūb fī muʿāmalāt al-maḥbūb wa waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Maymaniyyah, 1899.
- Malecka, Anna. "The Muslim Bon Vivant: Drinking Customs of Bābur, the Emperor of Hindustan." *Der Islam* 78 (2001) 310–327.
- Mandair, Arvind-Pal S. and Markus Dressler. "Modernity, Religion-Making, and the Post-Secular. In Markus Dressler and Arvind-Pal S. Mandair (editors). *Secularism and Religion-Making*. New York: Oxford University Press, 2011, 3–36.
- Mandair, Arvind-Pal S. *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Mandaville, Peter. *Global Political Islam*. London: Routledge, 2007.
- Manger, Leif O. "On the Study of Islam in Local Contexts." *Forum for Development Studies* 1 (1992) 51–65.
- Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Marmura, Michael F. "Avicenna's Flying Man in Context." *The Monist* 69 (1986) 383–395.

- Marmura, Michael F. "the Islamic Philosophers' Conception of Islam." In Richard G. Hovanissian and Speros Vryonis, Jr. (editors). *Islam's Understanding of Itself*. Mal-ibu: Undena Publications, 1983, 87–102.
- Marranci, Gabrielle. "Sociology and Anthropology of Islam: A Critical Debate." In Bryan S. Turner (editor). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, 364–387.
- Marranci, Gabrielle. *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg, 2008.
- Marsden, William. *A Dictionary of the Malay Language*. London: Cox and Baylis, 1812. Martin, Craig. *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. London: Equinox, 2010.
- Martin, Craig. "Delimiting Religion." *Method and Theory in the Study of Religions* 21 (2009) 157–176.
- Martin, Richard C. "Clifford Geertz Observed: Understanding Islam as Cultural Symbolism." In Robert L. Moore and Frank E. Reynolds. *Anthropology and the Study of Religion*. Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984, 11–30.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. "Manifesto of the Communist Party." In *Karl Marx and Friedrich Engels: Collected Works, Volume 6*. New York: International Publishers, 1976.
- Marzolph, Ulrich. "The Muslim Sense of Humour." In Hans Geybels and Walter Van Herck (editors). *Humour and Religion: Challenges and Ambiguities*. London: Continuum, 2011, 168–185.
- Massignon, Louis. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Paul Geuthner, 1929.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions; Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

- Matthee, Rudi. *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500– 1900*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Matthes, Joachim. "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique." *Akademika* 56 (2000) 85–105.
- Matthes, Joachim. "Was ist anders an Anderen Religionen? Anmerkungen zentrist- ischen Organisation des religionssoziologischen Denkens." In Jörg Bergmann, Alois Hahn and Thomas Luckmann (editors). *Religion und Kultur*. Opladen: West- deutscher Verlag, 1993, 16–30.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Glencoe: Free Press, 1954.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Baṣrī al-. Edited by Muṣṭafā al-Saqqā), *Adab al-dunyā wa al-dīn*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Mayer, Farhana (editor). *Proceedings of the Conference on Islam and Music: "Much Ado about Music."* London: Education Society of the Association of Muslim Researchers, 1993.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- McGinnis, Jon. "Scientific Methodologies in Medieval Islam." *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003) 307–327.
- McKeon, Michael. "Politics of Discourses and the Rise of the Aesthetic in Seventeenth- Century England." In Kevin Sharpe and Steven N. Zwicker (editors). *Politics of Dis- course: The Literature and History of Seventeenth-Century England*. Berkeley: Uni- versity of California Press, 1987, 35–51.
- McNeill, William H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- McLoughlin, Séan. "Islam(s) in context: Orientalism and the anthropology of Muslim societies and cultures." *Journal of Beliefs and Values* 28 (2007) 273–296.
- Meijer, Roel (editor). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Melikian-Chirvani, Assadullah Souren. "Khwāje Naṣīr and the Iranian Past." In N. Pourjavady and Ž. Vesel (editors). *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: Philosophie et savant du xiiiè siècle*. Tehran: Presses Universitaires d'Iran/Institut Français de Recherche en Iran, 2000, 69–104.
- Melikian-Chirvani, A. S. "Sa'īda-ye Gīlānī and the Iranian Style Jades of Hindustan." *Bulletin of the Asia Institute*, n.s., 13 (1999) 83–140.
- Melikian-Chirvani, Assadullah Souren. "Le *Shāh-nāme*, la gnose soufie et le pouvoir Mongol." *Journal Asiatique* 272 (1984) 249–337.
- Melikian-Chirvani, Assadullah Souren. *Islamic Metalwork from the Iranian World: 8th- 18th Centuries*. London: Her Majesty's Stationery Office, 1982.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of the Kitāb iqtidā' aṣ-ṣīrāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm*. the Hague: Mouton, 1976.
- Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in the Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Meron, Y. "Marghīnānī, His Method and His Legacy." *Islamic Law and Society* 9 (2002) 410–416.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.

- Messick, Brinkley. "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in *Shari'a* Discourse." *Law and Society Review* 22 (1988) 637–659.
- Metropolitan Museum of Art, The. *The Shahnama of Shah Tahmasp: The Persian Book of Kings*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2011.
- Michot, Jean R. "La Pandémie Avicennienne au VIe/XIe siècle: Présentation, édition princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (*Kitāb ḥudūth al-'ālam*) d'Ibn Ghaylan al-Balkhī." *Arabica* 40 (1993) 288–344.
- Miller, Larry Benjamin. "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth to the Fourteenth Centuries." PhD dissertation. Princeton University, 1984.
- Mills, Margaret A. *Rhetoric and Politics in Afghan Traditional Storytelling*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. London: Routledge, 2003.
- Minorsky, V. "the Aq-Qoyunlu and Land Reforms." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955) 449–462.
- Mīr Sayyid Aḥmad. *Muraqqa'-i Mīr Ghayb Bēg: Dībāchah-i Mīr Sayyid Aḥmad*. In Wheeler M. Thackston. *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*. Leiden: Brill, 2001, 24–29.
- Mīr Valī-Allāh Adīb Ābāṭābādī. *Lisān-ul-Ghaybya'nī Urdū sharḥ-i Dīvān-i Ḥāfīz ma'a mufaṣṣal savāniḥ-i 'umrī-yi Khwājāh-i Ḥāfīz*. Lahore: Shaykh Mubarak 'Alī, 1916. Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad. *Tahdhīb al-akhlāq*. Edited by Constantine K. Zurayk. Beirut: the American University of Beirut, 1966.
- Mojaddedi, Jawid. *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Moin, A. Azfar. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Montgomery, James E. "Convention and Cognition: on the Cultivation of Emotion." In Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond (editors). *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008, 147–178.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazālī and the Poetics of the Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Moosa, Ebrahim. "The Debts and Burdens of Critical Islam." In Omid Safi (editor). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003, 111–127.
- Moosa, Ebrahim. "Allegory of the Rule (*Hukm*): Law as Simulacrum in Islam?" *History of Religions* 38 (1998) 1–24.
- Morewedge, Parviz. "Epistemology: the Internal Sense of Prehension (*Wahm*) in Islamic Philosophy." In Parviz Morewedge. *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. New York: Global Scholarly Publications, 2003, 139–179.
- Morris, James. "Transfiguring Love: Perspective Shifts and the Contextualization of Experience in the *Ghazals* of Ḥāfiẓ." In Leonard Lewisohn (editor). *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. London: I. B. Tauris, 2010, 227–250.
- Morris, James W. "Imagining Islam: Intellect and Imagination in Islamic Philosophy, Poetry and Painting." *Religion and the Arts* 12 (2008) 294–318.
- Morris, James W. "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': the Problem of Spiritual Authority." *Studia Islamica* 71 (1990) 37–64.
- Morris, James. 'He Who Speaks Does Not Know . . .': Some Remarks by al-Ghazālī." *Studies in Mystical Literature* 5 (1985) 1–20.

- Morrison, Robert G. *Islam and Science: The Intellectual Career of Niẓām al-Dīn al-Nisābūrī*. London: Routledge, 2007.
- Mortel, Richard T. "Ribāṭs in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61 (1998) 29–50.
- Mortel, Richard T. "Madrasas in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60 (1997) 236–252.
- Morton, Shafiq. "The Birth and Imminent Death of a Sacred Meccan Site." *Islamica* 15 (2005) 78–80.
- Mu'assasat Āl al-Bayt. al-Majma' al-Malikī li-Buḥūth al-Ḥadārah al-Islāmīyah. *al-Fihris al-shāmil li-al-turāth al-'arabī al-islāmī al-makḥṭūṭ: 'ulūm al-qur'ān, makḥṭūṭāt al-tafsīr wa 'ulūmu-hu*. Amman: Mu'assasat Āl al-Bayt, 1989.
- Muecke, D. C. *The Compass of Irony*. London: Methuen, 1969.
- Muḥsin Fānī-yi Kashmīrī. *Akhḫāq-i 'Ālam-ārā: Akhḫāq-i Muḥsinī*. Edited by Kh. Jāvēdī. Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān, 1983.
- Mullā Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī. *Īqāz al-nā'imīn*. Edited by Muḥammad Khwānsārī. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1386 sh [2007]. [Mullā Ṣadrā], Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī. *al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah*. Qum: al-Maktabah al-Muṣṭafavī, n.d.
- Munir, M. and M. R. Kayani. *Report of The Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953*. Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab, 1954.
- Murtaḍā [Bilgrāmī] al-Zabīdī, Sayyid Muḥammad. *Tāj al-'arūs min*

jawāhir al-qāmus. Edited by Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā', 1965–2001.

- Muslim b. Ḥajjaj al-Naysābūrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Edited by Muḥammad Shukrī b. Ḥasan al-Anqarawī, Aḥmad Rif'at b. 'Uthmān Ḥilmī al-Qarahḥiṣārī and Muḥammad 'Izzat b. 'Uthmān al-Za'farānbūlīwī. Istanbul: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1334 h [1915]. Nadeem, S. H. *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry*. Lahore: Islamic Book Service, 1979.
- Nafisi, Sa'īd. "Chand nuktaḥ-i tāzah dar-bārah-i Ibn-i Sīnā." *Avicenna Commemoration Volume*. Calcutta: Iran Society, 1956, 21–45.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Unity and Diversity in Islam and Islamic Civilization." In Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (editors). *Cultural Diversity and Islam*. Lanham: University Press of America, 2003, 32–38.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Chicago: ABC International Group, Inc., 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Revised edition. London: Thames and Hudson, 1978.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Nawawī, Sharaf al-Dīn al-. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim*, on the margins of Shihāb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, *Irshād al-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cairo [Būlāq]: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1305 h [1881].
- Needham, Rodney. "Polythetic Classification: Convergence and Consequences." *Man*, n.s., 10 (1975) 349–369.
- Nereid, Camilla. "Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925." *Journal of Social History* 44 (2011) 707–728.

- Netton, Ian Richard. "Brotherhood verses Imamate: Ikhwān al-Ṣafā and the Ismā'īlīs." In Ian Richard Netton (editor). *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought. Volume IV. Eclecticism, Illumination and Reform*. London: Routledge, 2007, 5–15.
- Nicholson, Reynold A. "the Perfect Man." In Reynold A. Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 77–148.
- Nicholson, Reynold A. *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *The Life and Times of Shaikh Nizam-u'd-Din Auliya*. New edition. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- Niẓām-ul-Mulk. *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyāsat-nāma or Siyar al-Mulūk of Niẓām-ul-Mulk*. Translated by Hubert Drake. New Haven: Yale University Press, 1960.
- Niẓām-ul-Mulk. *Siyāsatnāmah*. Tehran: Kitābfurūsh-i Ṭahūrī. 1334 sh [1955].
- Niẓāmī Ganjahvī, Ḥakīm. *Kulliyāt-i Niẓāmī*. Edited by Vaḥīd Dastgirdī. Tehran: Ṭalāyeh, 1382 sh [2003].
- Niyāzī, Munīr. *Ēk awr daryā kā sāmnā (Kulliyāt-i Munīr)*. Islamabad: Dōst, 2008. Norris, H. T. *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and "Heterodoxy."* London: Routledge, 2006.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. London and New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1986–2000.
- Nūrbakhsh, Javād. *Farhang-i Nūrbakhsh: iṣtilāḥāt-i taṣavvuf*. London: Javād Nūrbakhsh/Khāniqāh-i Ni'mat-Allāhī, 1372–1377 sh [1982–1987].

- Okasha, Sarwat. *The Muslim Painter and the Divine*. London: Park Lane Press, 1981. Oktay, Ayşe Sidika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Omidsalar, Mahmoud. "Jamšid. ii. Jamšid in Persian Literature." In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982—, 14.5:522–528.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Opwis, Felicitas. *Maşlaḥa and the Purposes of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to the 8th/14th Century*. Leiden: E. J. Brill, 2010.
- Orsi, Robert A. "the disciplinary vocabulary of modernity." *International Journal* (Autumn 2004) 879–885.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Natural*. Translated by John. W. Harvey. London: Oxford University Press, 1923.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.
- Owen, Roger. "Studying Islamic History." *Journal of Interdisciplinary History* 4 (1973) 287–298.
- Paden, William E. "Sacrality as Integrity: 'Sacred Order' as a Model for Describing Religious Worlds." In Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan (editors). *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: E. J. Brill, 1996, 3–18.

- Panofsky, Erwin. "Iconography and Iconology: An Introduction to the Study of Re-naissance Art." In Erwin Panofsky. *Meaning in the Visual Arts*. Chicago: University of Chicago Press, 1955, 26–54.
- Peletz, Michael G. "Islam and the Cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11." In Robert W. Hefner (editor). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 240–272.
- Peletz, Michael G. *Social History and Evolution in the Interrelationship of Adat and Islam in Rembau, Negeri Sembilan*. Research Notes and Discussion Paper No. 27. Singapore: Institute of South East Asian Studies, 1981.
- Pellat, Ch., J.T.P. de Bruijn, B. Flemming, and J. A. Haywood. "Madjnu'n Laylā." In C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (editors). *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Volume V. Leiden: E. J. Brill, 1985, 1102–1107.
- Pelikan, Jaroslav. *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Peskes, Esther. "The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century." In Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999, 145–161.
- Pessin, Sarah. "The Influence of Islamic Thought on Maimonides." *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>.
- Pew Research Forum on Religion and Public Life, The. *The World's Muslims: Unity and Diversity*. Washington, DC: Pew Research Center, 2012.

- Pew Research Forum on Religion and Public Life, The. *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*. Washington, DC: Pew Research Center, 2011. <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-asia.aspx>.
- Pirbhai, M. Reza. *Reconsidering Islam in a South Asian Context*. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- Pocock, J.G.A. "Verbalizing a Political Act: Towards a Politics of Speech." In J.G.A. Pocock. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 33–50.
- Pocock, J.G.A. "the Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought." In J.G.A. Pocock. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 67–86.
- Pocock, J.G.A. "Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought." In J.G.A. Pocock. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 106–119.
- Porter, Yves. "La forme et la sens: à propos du portrait dans la littérature persane classique." In Christophe Balajé, Claire Kappler and Živa Vesel (editors). *Pand-o Sokhan: Mélanges offerts à Charles-Henri de Foucault*. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran, 1995, 219–232.
- Pourjavady, Reza. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayzarī and His Writings*. Leiden: Brill, 2011.
- Pritchett, Frances. *Nets of Awareness: Urdu Poetry and its Critics*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Pūrjāvādī, Naṣr-Allāh. *Bādah-i 'ishq*. Tehran: Nashr-i Kārnāmah, 1387 sh.

- Pürjävädî, Naşr-Allah. *Zabân-i hâl dar ‘irfân va adabiyât-i pârsî*. Tehran: Intishârât-i Hirmiz, 1385 sh [2006].
- Pürjävädî, Naşr-Allah. "Rindî-yi Hâfiz." In Naşr-Allah Pürjävädî. *Bû-yi jân: maqâlah- hâ’î dar bârah-’i shî’r-i ‘irfânî-yi fârsî*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dânishgâh, 1372 sh [1993], 214–288.
- Qâdirî, ‘Abd-ul-Ĥamîd. *Justujû-yi Madînah: tâ’rikh, ‘umrânî irtiqâ’, fazâ’il o maĥâsin, tabarrukât-i nabaviyyah ash-sharîfah va âsar-i Madînah zâ-da-hâ Allâh sharafan va majdan*. Lahore: al-Qalam, 2002.
- Qânûnnâmah-’i Âl-i Usmân: Sulţân Süleymân Qânûnî emîrileh cem’ ve telfîq olanân qânûnâneh ölüb *Viyânah kutübĥānah-’i ĩmparātürisindeh mevcüd nushâhsindan istinsâĥ edilmîştir*. Edited by Meĥemmed ‘Ārif. Istanbul: Aĥmad İĥsân, 1329 r [1913].
- Qasmi, Ali Usman. *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur’ân Movements in the Punjab*. Karachi: Oxford University Press, 2011.
- Qayşarî, Da’ûd b. Maĥmûd al-. *Maĥla’ khuşûş al-kilam fî ma’ânî Fuşûş al-ĥikam*. Bom- bay: Mîrzâ Muĥammad Shîrâzî, 1883.
- Qayşarî, Da’ûd b. Maĥmûd al-. *Sharĥ Fuşûş al-ĥikam*. Tehran: Dâr al-Tibâ’ah-i ‘Ilmiyyah-i Madrasah-’i Mubâraakah-’i Dâr-ul-Funûn, 1882.
- Qimnî, Sayyid Maĥmûd al-. *Ĥurûb dawlat al-rasûl*. Cairo: Madbûlî al-Şaghîr, 1996. Qimnî, Sayyid Maĥmûd al-. *al-Ĥizb al-Hâşimî wa ta’sîs al-dawlah al-islâmiyyah*. Cairo: Madbûlî al-Şaghîr, 1990.
- Qınâlîzâdeh ‘Alî. *Aĥlâq-i ‘Alâ’î*. Edited by ‘Abd al-Wahĥâb Ťaghîstânî. Cairo: Maĥba’at Bûlâq (upon the order of Muĥammad ‘Alî Pâshâ), 1248h [1832].
- Qureshi, Regula Burckhardt. *Sufi Music of India and Pakistan: Sound,*

- Context and Meaning in Qawwali*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Quine, W. V. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 1966. Rabbat, Nasser. "What Is Islamic Architecture Anyway?" *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 1–15.
 - Racy, A. J. *Making Music in the Arab World: The Culture and Artistry of Ṭarab*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 - Rahman, Fazlur. "Aklāq." In Ehsan Yarshater (editor), *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 1:719–723.
 - Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980. Rahman, Fazlur. *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*. Lahore: Iqbal Academy, 1968.
 - Rahman, Fazlur. *Islam*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1966.
 - Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination and 'Ālam al-mithāl." In G. E. von Grunebaum and Roger Caillois (editors). *The Dream and Human Societies*. Berkeley: University of California Press, 1966, 409–419.
 - Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen and Unwin, 1958.
 - Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
 - Rama Krishna, Lajwanti. *Panjābī Sūfī Poets*. London: Oxford University Press, 1938.
 - *Random House Webster's Unabridged Dictionary*. 2nd edition. New York: Random House, 1977.

- Rapoport, Yossef. "Royal Justice and Religious Law: *Siyāsah* and *Sharī'ah* under the Mamluks." *Mamluk Studies Review* 16 (2012) 71–102.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of *Taqīd*: the Four Chief *Qāḍīs* under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10 (2003) 210–228.
- Rāvandī, Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān. *Rāḥat-us-Ṣudūr va āyat-us-surūr dar tārikh-i āl-i Saljūq*. Edited by Muḥammad Iqbāl. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1921. Rasyuni, Ahmad al-. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: the International Institute of Islamic Thought, 2005. Redfield, Robert. *The Little Community, and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Reichmuth, Stefan. *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–91): Life, Networks and Writings*. Oxford: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2009.
- Reichmuth, Stefan. "'Netzwerk' und 'Weltsystem': Konzepte zur neuzeitlichen 'Islamischen Welt' und ihrer Transformation." In Roman Loimeier (editor). *Die islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon, 2000.
- Reinhart, A. Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics." *Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 186–203.
- Renard, John. *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.
- Repp, Richard C. "*Qānūn* and *Sharī'a* in the Ottoman Context." In Aziz al-Azmeh (editor). *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. London: Routledge, 1988, 124–145.
- Ricoeur, Paul. "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation." *Harvard Theological Review* 70 (1977) 1–35.

- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Ridgeon, Lloyd. *Aziz Nasafi*. Richmond: Curzon, 1998.
- Rippin, Andrew. *Defining Islam (A Reader)*. London: Equinox, 2007.
- Ritter, Hellmut. *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār*. Translated by John O’Kane with Bernd Radtke. Leiden: E. J. Brill, 2003, 358–359 (first published as *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*, Leiden: E. J. Brill, 1955).
- Ritter, H. “Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften.” *Der Islam* 24 (1937) 270–286.
- Rizvi, Kishwar. “Art.” In Jamal J. Elias (editor). *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: Oneworld, 2010, 6–25.
- Rizvi, Sajjad H. “Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the Study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635).” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012) 33–45.
- Rizvi, Sajjad H. “Mysticism and Philosophy: Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā.” In Peter Adamson and Richard C. Taylor (editors). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 224–246.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar’s Reign, with Special Reference to Abu’l Fazl (1556–1605)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1975.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Agra: Agra University Press, 1965.

- Robbins, Joel. "What Is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity." *Religion* 33 (2003) 191–199.
- Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Robinson, Chase F. "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences." In Herbert Berg (editor). *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: E. J. Brill, 2003, 101–134.
- Robinson, Francis. "Religious Change and the Self in Muslim South Asia since 1800." In Francis Robinson. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000, 105–121.
- Robinson, Francis. "Islam and the Impact of Print in South Asia." *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000, 66–104.
- Robinson, Francis. "Secularization, Weber and Islam." In Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter (editors). *Max Weber and Islam*. New Brunswick: Transaction, 1999, 231–245.
- Robinson, Francis. "The British Empire and Muslim Identity." *Transactions of the Royal Historical Society* 8 (1998) 271–289.
- Robinson, Francis. "Ottomans—Safavids—Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8 (1997) 151–184.
- Robinson, Francis. "Perso-Islamic Culture in India from the Seventeenth to the Early Twentieth Century." In Robert L Canfield (editor). *Turco-Persia in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 104–131.
- Robson, James. *Tracts on Listening to Music, being Dhamm al-malāḥī by Ibn abī'l- Dunyā and Bawāriq al-ilmā' by Majd al-Dīn al-Ṭūsī al-Ghazālī*. London: the Royal Asiatic Society, 1938.

- Roemer, Hans Robert. *Staatsschreiben der Timuridenzeit: Das Šarafnāmā des ‘Abdallāh Marwārīd in Kritischer Auswertung*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1952.
- Roff, William R. "Islamic Movements: One or Many?" in William R. Roff (editor). *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1987, 31–52.
- Roff, William R. "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia." *Archipel* 29 (1985) 7–34.
- Rogers, J. M. *The Uses of Anachronism: On Cultural and Methodological Diversity in Islamic Art*. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge, 1992.
- Rosenthal, Franz. "‘I am You’—Individual Piety and Society in Islam." In Amin Banani and Speros Vryonis Jr. (editors). *Individualism and Conformity in Classical Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, 33–60.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Rosenthal, Franz. *Humor in Early Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1956.
- Rūmī, Jalāl-ud-Dīn. *The Mathnawī of Jalālu‘ddīn Rūmī*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1925–1940.
- Rūmī, Jalāl-ud-Dīn. *Kulliyāt-i Shams-i Tabrīzī*. Edited by Badī‘-uz-Zamān Furūzunfar. Tehran: Nashr-i Paymān, 1379 sh [2000].

- Rūzbihān b. Abī Naṣr al-Baqlī [Shīrāzī], Abū Muḥammad. *Kitāb kashf al-asrār*. Edited by Firoozeh Papan-Matin in collaboration with Michael Fishbein. In Firoozeh Papan-Matin. *The Unveiling of Secrets, Kashf al-Asrār, The Visionary Biography of Rūzbihān al-Baqlī*. Leiden: E. J. Brill, 2006.
- Ruzbihan [b. Abī Naṣr] Baqli [Shīrāzī, Abū Mūḥammad]. *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*. Translated by Carl W. Ernst. Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997.
- Rūzbihān [b. Abī Naṣr] Baqlī [Shīrāzī, Abū Mūḥammad]. *Risālat al-quḍs va Risālah-i ghalṭāt al-sālikīn*. Edited by Javād Nūrbaksh. Tehran: Khāniqāh-i Ni'mat-Allāhī, 1352 h [1933].
- Rūzbihān b. Abī al-Naṣr al-Baqlī al-Shīrāzī, Abū Mūḥammad. 'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-qur'ān. Lucknow: Naval Kishōr, n.d.
- Sabra, A. I. "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: the Evidence of the Fourteenth Century." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 9 (1994) 1–42.
- Sabra, A. I. "the Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science* 25 (1987) 223–243.
- Sa'dī [Shīrāzī, Sharaf-ud-Dīn Muṣliḥ]. *The Gulistan (Rose Garden) of Sa'di: Bilingual English and Persian Edition with Vocabulary*. Translated by Wheeler M. Thackston. Bethesda: Ibex, 2008.
- Sa'dī Shīrāzī, Sharaf-ud-Dīn Muṣliḥ. *Gulistān*. With Urdu translation and commentary by Sajjād Ḥusayn. Multan: Fārūqī Kutubkhānah, n.d. (reprint of a 1920 edition).
- Sa'dī [Shīrāzī, Sharaf-ud-Dīn Muṣliḥ]. *Dīvān*. MS Montréal, McGill University Islamic Studies Library 178.

- Sadiq, Muhammad. *A History of Urdu Literature*. 2nd edition. Delhi: Oxford University Press, 1984.
- Şādiqī Bēg Afshār. *Qānūn-uş-şuvar*. Edited by Yves Porter. in Yves Porter, *Peinture et Arts du Livre: Essai sur la littérature indo-persane*. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1992, 198–207.
- Şādiq[ī] Bēk Afshār. *Qānūn-us-şuvar*. Edited by ‘Ādil Qāzīyof. Baku: Farhangistān-i ‘Ulūm, 1963.
- Saeed, Yousuf. “The Debate on Amir Khusrau’s ‘Inventions’ in Hindustani Music.” *Journal of the Indian Musicological Society* 39 (2008) 220–231.
- Safi, Omid. “On the Path of Love towards the Divine: A Journey with the Muslim Mystics.” *Sufi* 78 (2009–2010) 22–36.
- Safi, Omid. “*The times they are a-changin’*—a Muslim Quest for Justice, Gender, Equality and Pluralism.” In Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 1–29.
- Said, Abdul-Aziz, and Meena Sharify-Funk. “Introduction: A Summary of Papers.” In Abdul Aziz Said and Meena Sharify-Funk (editors). *Cultural Diversity and Islam*. Lanham: University Press of America, 2003, 1–14.
- Said, Edward W. *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Sajjādī, Ż. “Ak̄estān.” In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 1:718–719.
- Sajoo, Aryn. “Public Ethics.” In Andrew Rippin (editor). *The Islamic World*. London: Routledge, 2008, 591–609.
- Sakata, Hiromi Lorraine. “The Complementary Opposition of Music and Religion in Afghanistan.” *The World of Music* 28.3 (1986) 33–41.

- Sakata, Hiromi Lorraine. *Music in the Mind: The Concepts of Music and Musician in Afghanistan*. Kent: the Kent State University Press, 1983.
- Salhājī, al-. *al-Nūr min kalimāt Abī Zayd Ṭayfūr*. in 'Abd al-Raḥmān Badawī (editor). *Shaṭaḥāt al-Ṣufiyyah. al-Juz' al-awwal. Abū Yāzīd al-Bisṭāmī*. Cairo: Maktabat al- Nahḍah al-Miṣriyyah, 1949.
- Salman, Isa. "Islam and Figurative Art," *Sumer* 25 (1969) 59–96.
- Salvatore, Armando. "The Implosion of *Sharī'a* within the Emergence of Public Normativity: the Impact of Personal Responsibility and the Impersonality of Law." In Baudouin Dupret (editor). *Standing Trial: Law and Person in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris, 2004, 116–139.
- Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading: Ithaca Press, 1997.
- Sam'anī, Maṣṣūr b. Muḥammad al-. *Tafsīr al-Qur'ān*. Edited by Abī Tamīm Yāsir b. Ibrāhīm. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- Samarqandī, Shams al-Dīn al-. *al-Risālah al-Samarqandiyyah fī ādāb al-baḥṭh*, in Maḥmūd al-Imām al-Manṣūrī (editor). *Majmū'ah mushtami-lah 'alā al-ātī bayānu-hu: al-Badr al-'illah fī kashf ghawāmiḍ al-maḥlāt wa huwa Sharḥ al-Shaykh 'Umar al-mashhūr bi-Ibn Qarahdāghī 'alā Risālat al-Maḥlāt li-Mullā 'Alī al-Qiziljī, wa Risālat al-Imām al-Kalan-bawī fī ādāb al-baḥṭh ma'a ḥāshiyatay-hā, aḥadu-humā li-al-'Allāmah al-Shaykh 'Umar al-madhkūr, wa al-thāniyah li-Mullā 'Abd al-Raḥman al-Banjawānī, wa talī ḥādhihi ayḍan Ādāb al-Ḥakīm Shams al-Dīn al-Samarqandī, wa talī ḥādhihi ayḍan Ādāb al-Sharīf al-Jurjānī*. Cairo: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1935, at 125–132.
- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. Abingdon: Routledge, 2006.

- Sands, Kristin Zahra. "On the Popularity of Husayn Va'iz-i Kashif's *Mavāhib-i'aliyya*: A Persian Commentary on the Qur'an." *Iranian Studies* 36 (2003) 469–483.
- Sarmadee, Shahab. *Amir Khusraw's Prose Writings on Music in Rasā'il ul I'jāz better known as I'jāz-i Khusrawī (Risāla II, Khaṭṭ 9, ḥarfiii)*. Edited by Prem Lata Sharma and Françoise 'Nalini' Delvoye. Kolkata: ITC Sangeet Research Academy, 2004.
- Sattārī, Jalāl. *Paymānah-i'ishq*. Tehran: Nashr-i Markaz, 1374 sh [1995].
- Şaul, Mahir. "Islam and West African Anthropology." *Africa Today* 53 (2006) 3–33. Sayyid Aḥmad Dihlavī. *Farhang-i'Āṣafiyah*. Delhi: Daftar-i Farhang-i Āṣafiyah, 1918.
- Schimmel, Annemarie. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Schimmel, Annemarie. *The Triumphant Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.
- Schimmel, Annemarie. "Secrecy in Sufism." In Kees W. Bolle (editor). *Secrecy in Reli- gions*. Leiden: E. J. Brill, 1987, 80–102.
- Schmidt, J. "Hāfiz and Other Persian Authors in Ottoman Bibliomancy; the Extraordi- nary Case of Kefevī Hüsayn Efendi's *Rāznāme* (Late Six- teenth Century)." *Persica* 21 (2006–2007) 63–74.
- Schulze, Reinhard. "The Ethnicization of Islamic Cultures in the Late Twentieth Cen- tury, or From Political Islam to Post-Islamism." In Georg

- Stauth (editor). *Islam: Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: LIT, 1998, 187–198.
- Scott, David, and Talal Asad. "The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad." In David Scott and Charles Hirschkind (editors). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006, 255–303.
 - Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.
 - Sedgwick, Mark. *Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*. Boston: Intercultural Press, 2006.
 - Seesemann, Rüdiger. *The Divine Flood: Ibrāhīm Niāsse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
 - Sells, Michael. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
 - Sevgi, H. Ahmet. "Gülşen-i Râz." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul: İSAM, 1988–2013, 14:253–254.
 - Sewell, William H., Jr. "the Concept(s) of Culture." In Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (editors). *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1999, 35–61.
 - Sewell, William H., Jr. "Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation." *Representations* 59 (1997) 35–55.
 - Seyed-Gohrab, Ali Asghar. *Laylī and Majnūn: Love, Madness and Mystic Longing in Nizāmī's Epic Romance*. Leiden: E. J. Brill, 2003.
 - Shabistarī, Sa'd-ud-Dīn Maḥmūd. *Gulshan-i Rāz*. Edited and translated

by E. H. Whinfield as *Gulshan I Raz: The Mystic Rose Garden of Sad Ud Din Shabistari. The Persian text with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji*. London: Trubner, 1880.

- Shackle, Christopher. "Between Scripture and Romance: the Yūsuf-Zulaikhā Story in Panjabi." *South Asia Research* 15.2 (1995) 153–188.
- Shah, Mazhar T. *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*. Karachi: Nav-eed Clinic, 1966.
- Shahrani, Nazif. "Local knowledge of Islam and social discourse in Afghanistan and Turkistan in the modern period." In Robert L Canfield (editor), *Turco-Persia in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 161–188.
- Shahrzūrī, Shams al-Dīn al-. *Tārīkh al-ḥukamā': Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al- afrāḥ*. Tripoli: Jam'iyyat al-Da'wah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, 1988.
- Shalem, Avinoam. "What Do We Mean When We Say 'Islamic Art'? A Plea for a Critical Rewriting of the History of the Arts of Islam." *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 1–18.
- Shaw, Wendy M. K. "the Islam in Islamic art history: secularism and public discourse." *Journal of Art Historiography* 6 (2012) 19–34.
- Shayegan, Daryush. "The Visionary Topography of Hafiz." *Temenos* 6 (1985) 207–233. Shehadi, Fadlou. *Philosophies of Music in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Shweder, Richard A. *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Siddique, Sharon. "Conceptualizing Contemporary Islam: Religion or

- Ideology?" *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981) 203–223.
- Şiddiqī, Zāhīr Aḥmad. *Akhlāqiyāt-i Īrānī Adabiyāt-i Fārsī*. Lahore: Government College University, 2003.
 - Simpson, Marianna Shreve. With contributions by Massumeh Farhad. *Sultan Ibrahim Mirza's Hath Awrang: A Princely Manuscript from Sixteenth-Century Iran*. Washington, D.C.: Freer Gallery of Art, 1997.
 - Singer, Peter. "Introduction." In Peter Singer (editor). *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994, 3–13.
 - Silverstein, Michael, and Greg Urban. "The Natural History of Discourse." In Michael Silverstein and Greg Urban (editors). *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, 1–17.
 - Silverstein, Michael. "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." In Keith Basso and Henry Selby (editors). *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1967.
 - Sirhindī, Aḥmad. *Maktūbāt-i Ḥaẓrat Imām-i Rabbānī Mujaddid-i Alf-i Ṣānī*. Amritsar: Maṭba'ah-i Mujaddidī, 1329 h [1911].
 - Skelton, Robert. "South Asia." In Steven Hooper (editor). *Robert and Lisa Sainsbury Collection. Volume III. Precolumbian, Asian, Egyptian and European Antiquities*. New Haven: Yale University Press, 1997, 230–279.
 - Sluga, Hans. *Wittgenstein*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
 - Smith, Jane I. *A Historical and Semantic Study of the term 'Islām' as Seen in a Sequence of Qur'ān Commentaries*. Missoula: Scholars Press, 1975.
 - Smith, Wilfred Cantwell. "Islamic History as a Concept." In William Cantwell Smith. *On Understanding Islam: Selected Studies*. The Hague: Mouton, 1981, 3–25.

- Smith, Wilfred Cantwell. "The Concept of *Shari'a* among Some *Mu-takallimun*." In George Makdisi (editor). *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Literatures of Harvard University, 1965, 581–602.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. San Francisco: Harper and Row, 1962; Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development." In Bernard Lewis and P. M. Holt (editors). *Historians of the Middle East*. London: Oxford University Press, 1962, 484–502.
- Snoek, Jan A. M. "Defining Rituals." In Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Staus-berg (editors). *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, and Analytical Concepts*. Leiden: E. J. Brill, 2008, 3–14.
- Soares, Benjamin. "Notes on the Anthropological Study of Islam and Muslim Societies in Africa." *Culture and Religion* 1 (2000) 277–285.
- Soebardi, S. *The Book of Cabolèk: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes, a Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Soucek, Priscilla. "Interpreting the *ghazals* of Hafiz." *Res: Anthropology and Aesthetics* 43 (2003) 146–163.
- Soroush, Abdolkarim. *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Islam*. Translated by Nilou Mobasser; edited with analytical introduction by Forough Jahanbakhsh. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- [Soroush, Abdolkarim] Surūsh, 'Abd-ul-Karīm. *Qabẓ va baṣṭ-i tī'urīk-i shar'at: nazāriyah-i takāmul-i ma'rīfat-i dīnī*. 3rd revised edition. Tehran: Mu'assasah-i Farhangī-yi Şīrāt, 1994.

- Stark, Ulrike. *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet: Permanent Black, 2008.
- Starrett, Gregory. "The Anthropology of Islam." In Stephen D. Glazer (editor). *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport: Greenwood Press, 1997, 279–303.
- Starrett, Gregory. "The Hexis of Interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School." *American Ethnologist* 22 (1995) 953–969.
- Stetkevych, Jaroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning." *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989) 81–96.
- Stewart, Tony K. and Carl W. Ernst. "Syncretism." In Margaret A. Mills, Peter J. Claus and Sarah Diamond (editors). *South Asian Folklore: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2002, 586–588.
- Stilt, Kristen. *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Stock, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Straub, Jürgen, and Shingo Shimada. "Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens: Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel 'Religion'." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) 449–477.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press, 1952.
- Streng, Frederick. "Sacred (Religion)." www.britannica.com/EBchecked/topic/515425/sacred (viewed 1 October, 2014).

- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Stroumsa, Sarah. "Saadya and Jewish *kalam*." In Daniel H. Frank and Oliver Leaman (editors). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 71–90.
- Subtelny, Maria E. "Husayn Vā'iz-i Kashifi: Polymath, Popularizer and Preserver." *Iranian Studies* 36 (2003) 463–467.
- Sūdī Bösnevī, Muḥammad. *Sharḥ-i Sūdī bar Dīvān-i Ḥafīz*. Translated into Persian by 'Iṣmat Sattarzādeh. Tehran: Niḡāh, 1387 sh [2008].
- Sūdī Bösnevī. *Ṣerḥ-i Dīvān-i Ḥafīz*. In the margins of Meḥmed Vehbī Qonevī. *Ṣerḥ-i Dīvān-i Ḥafīz*. Istanbul: Maṭba'ah-i 'Āmireh, 1872.
- Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn Abū al-Futūḥ Yahyā b. Ḥabash b. Amīrak al-]. *The Philosophy of Illumination. Ḥikmat al-ishrāq*. Edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr al-. *Jāmī al-bayān 'an ta'wīlāy al-Qur'ān*. 2nd edition. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1954.
- Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar al-. *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'ilm al-kalām*. Istanbul: Maṭba'at al-Ḥajj Muḥtaram Afandī Busnawī, 1305 h [1888].
- Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam*. Translated by Abdullahi Ahmed al-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad. *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*. Om-durman: al-Ḥizb al-Jumhūrī, 1967.
- Tahānawī, Muḥammad A'lā 'b 'Alī al-. *Kashshāf isṭīlahāt al-funūn*. Edited by Muḥammad Wajīh, 'Abd al-Ḥaqq and Ghulām Qādir. Calcutta: W. N. Lees' Press, 1862. Tareen, SherAli. "Normativity, Heresy, and the Pol-

- itics of Authenticity in South Asian Islam." *The Muslim World* 99 (2009) 521–552.
- Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
 - Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
 - Taylor, Richard C. "Philosophy." In Robert Irwin (editor). *The New Cambridge History of Islam, Volume 4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 532–563.
 - Tayob, Abdulkader. *Religion in Modern Islamic Discourse*. New York: Columbia University Press, 2009.
 - Tayob, Abdulkader Ismail. "Religion in modern Islamic thought and practice." In Timothy Fitzgerald (editor). *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Equinox, 2007, 177–192.
 - Tayob, Abdulkader I. "Defining Islam in the Shoes of Modernity." *Studies in Contemporary Islam* 1.2 (1999) 1–15.
 - Terzioğlu, Derin. "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-yi Mişrī (1618– 1694)." PhD dissertation. Harvard University, 1999.
 - Tifāshī, Shihāb al-Dīn Aḥmad al-. *Nuzhat al-albāb fi-mā lā yūjad fi al-kitāb*. Edited by Jamāl Jum'ah. London: Riyāḍ al-Rayyis, 1992.
 - Tourage, Mahdi. *Rūmī and the Hermeneutics of Eroticism*. Leiden: E. J. Brill, 2007. Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 - Turner, Bryan S. "Introduction: Islam and Islamic Studies." In Bryan S.

Turner (editor), *Islam: Critical Concepts in Sociology*. London: Routledge, 2003, 1–41.

- Turner, Bryan S. "Conscience in the construction of religion." In Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge, 1994, 53–66.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. 2nd edition. London: SAGE Publications, 1991.
- Turner, Bryan. "From Orientalism to Global Sociology." *Sociology* 23 (1989) 629–638. Tursun Beg. *Tārīḥ-i Ebū-l-Feth*. Edited by Mehmed 'Arif. Istanbul: Ahmed İhsan, 1912. Tusi, Khwajah Nasir-ud-Din. *Akhlāq-i Nāşirī*. Edited by Mujtabā Mīnavī and 'Alī-Rizā Ḥaydarī. 6th edition. Tehran: Intishārāt-i Khwārazmī, 1387 sh [2008].
- Tusi, [Khwajah] Nasir-ud-Din. *Mi'yār al-ash'ār*. Edited by Mu'azzamah Iqbālī A'zam. In Mu'azzamah Iqbālī A'zam. *Shi'r va shā'iri darāsār-i Khwājah Naşir-ud-Dīn Tūsī*. Tehran: Sāzmān, 1368 sh [1989].
- Tusi, [Khwajah] Nasir-ud-Din. *The Nasirean Ethics*. Translated by G. M. Wickens. London: George Allen and Unwin, 1964.
- 'Ubaydī, Laylā al-. *Al-Fakah fī al-Islām*. Beirut: al-Sāqī, 2010.
- Uluç, Lâle. "Gifted Manuscripts from the Safavids to the Ottomans." In Linda Komaroff (editor). *Gifts of the Sultan: The Arts of Giving at the Islamic Courts*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Uluç, Lâle. *Turkman Governors, Shiraz Artists, and Ottoman Collectors: Sixteenth Century Shiraz Manuscripts*. Istanbul: Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Uluç, Lâle. "Arts of the Book in Sixteenth Century Shiraz." PhD dissertation. New York University, 2000.

- Umar, Muhammad S. "Sufism and its Opponents in Nigeria: the Doctrinal and Intellectual Aspects." In Frederick de Jong and Bernd Radtke (editors). *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999, 357–385.
- Ünver, Ahmet Süheyl. "L'album d'Ahmed ler." *Annali (Istituto Universitario Orientale di Napoli)* N.S. 13 (1963) 127–162.
- 'Usmān, Muḥammad. *Iqbāl kā falsafah-i khwudī: bunyādī taṣavvurāt*. Lahore: Maktabah-i Jadīd, 1971.
- [Vā'iz-i Kāshifī, al-Ḥusayn b. 'Alī]. *Anvār-i Suhaylī*. Lucknow: Munshī Gulāb Singh, 1898.
- [Vā'iz-i Kāshifī, al-Ḥusayn b. 'Alī]. *Anvār-i Suhaylī*. Kanpur: Naval Kishōr, 1885.
- Vā'iz-i Kāshifī, al-Ḥusayn. *Anvār-i Suhaylī*. Lucknow: Muḥammad Muṣṭafā Khān, 1295 h [1876].
- Vā'iz-i Kāshifī, al-Ḥusayn b. 'Alī. *Anvār-i Suhaylī*. Kanpur: Nizāmī, 1281 h [1864]. [Vā'iz-i] Kāshifī, [al-] Ḥusayn [b. 'Alī]. *Anvār-i Suhaylī*. Bombay: N.P., 1261 h [1845]. Vā'iz-i Kāshifī, Ḥusayn b. 'Alī. *Anvār-i Suhaylī*. Edited by J. W. J. Ouseley. Hertford: Hon. East-India Company, 1851.
- Van Ess, Josef. "L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite." *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, 211–226.
- Van Ess, Josef. "Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Einer vorläufige Skizze." *Revue des Études Islamiques* 44 (1976) 23–60.
- Van Ess, Josef. "Ein unbekanntes Fragment des Nazzām." In Wilhelm Hoenerbach (editor). *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967, 170–201.
- Van Gelder, Geert Jan. "Beautifying the Ugly and Uglifying the Beautiful:

- the Paradox in Classical Arabic Literature." *Journal of Semitic Studies* 48 (2003) 321–351.
- Van Gelder, Geert Jan. "Forbidden Firebrands: Frivolous *Iqtibās* (Quotations from the Qur'an) According to Medieval Arabic Critics." *Quaderni di Studi Arabi* 20–21 (2002–2003) 3–14.
 - Van Reenen, Daan. "The 'Bilderverbot,' a New Survey." *Der Islam* 67 (1990) 27–77.
 - Van Ruymbeke, Christine. "Kashifi's Forgotten Masterpiece: Why Rediscover the *Anvār-i Suhaylī*?" *Iranian Studies* 36 (2003) 571–588.
 - Varisco, Daniel Martin. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
 - Vikør, Knut S. *Between God and Sultan: A History of Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
 - Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
 - Voll, John Obert. "Islam as a Community of Discourse and a World-System." In Akbar S. Ahmed and Tamara Sonn (editors). *The SAGE Handbook of Islamic Studies*. Los Angeles: SAGE, 2010.
 - Voll, John Obert. "Islam as a Special World-System." *Journal of World History* 5 (1994) 213–226.
 - Volpi, Frédéric. *Political Islam Observed: Disciplinary Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2010.
 - Von Grunebaum, G. E. "the Problem: Unity in Diversity." In Gustave E. von Grunebaum (editor). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 17–37.

- Von Grunebaum, G. E. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.
- Von Grunebaum, Gustave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Waardenburg, Jacques. *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Waardenburg, Jacques. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Waardenburg, Jacques. "Islam studied as a symbol and signification system." *Humaniora Islamica* 2 (1974) 267–285.
- Wagoner, Phillip B. "'Sultan among the Hindu Kings': Dress, Titles, and the Islamization of Hindu Culture at Vijayanagara." *Journal of Asian Studies* 55 (1996) 851–880.
- Waines, David. "Abū Zayd al-Balkhī on the Nature of Forbidden Drink: A Medieval Islamic Controversy." In Manuela Marín and David Waines (editors). *La Alimentación en las Culturas Islámicas*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 111–126.
- Walbridge, John. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Walbridge, John. "The Islamic Art of Asking Questions: 'Ilm al-ikhtilāf and the Institutionalization of Disagreement." *Islamic Studies* 41 (2002) 69–86.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and The Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. San Diego: Academic Press, 1974.

- Wasserstein, David J. "Coins as Agents of Cultural Definition in Islam." *Poetics Today* 14 (1992) 303–322.
- Watt, W. Montgomery. "Abū Zayd Balkhī." In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul. Continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 1.4:399– 400.
- Watt, W. Montgomery. *What is Islam?* London: Longman, 1968.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press, 1998. Welch, Stuart Carey. *Wonders of the Age: Masterpieces of Early Safavid Painting, 1501– 1576*. Cambridge: Fogg Art Museum, 1979.
- Wensinck, A. J., J. P. Mensing, W. P. de Haas and J. B. van Loon, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane: Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Leiden: E. J. Brill, 1955.
- Wensinck, A. J. "Wine in Islam." *Muslim World* 18 (1928), 365–373 (a reprinting of the entry on "Khamr," in M. H. Houtsma, A. J. Wensinck, T. W. Arnold, W. Heffening, and E. Lévi-Provençal (editors), *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. Brill, 1927, 4:894–897.
- Whitman, Walt. "Song of Myself." *Leaves of Grass*. New York: Modern Library, 1993. ("Death-bed Edition" of 1892).
- Whitmarsh, T. "Reading Power in Roman Greece: the *Paideia* of Dio Chrysotom." In Y. L. Too and N. Livingstone (editors). *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 192–213.
- Widdowson, H. G. *Text, Context, Pretext: Critical Issues in Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell, 2004.

- WikiIslam. "Lesser vs. Greater Jihad Hadith." http://www.wikiislam.net/wiki/Lesser_vs_Greater_Jihad#Lesser_vs_Greater_Jihad_Hadith. (Accessed on 20 February, 2013).
- Wikipedia. "Counterculture." <http://en.wikipedia.org/wiki/Counterculture>. (Accessed 10 October, 2012).
- Wikipedia. "Islamic Music." http://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_music. (Accessed on 28 June, 2013).
- Wilde, Oscar. *A Woman of No Importance*. London: J. Lane, 1894.
- Wilkinson, R. J. *A Malay-English Dictionary*. Mytilene: Salavopoulos and Kinderlis, 1932.
- Wilson, M. Brett. "the Failure of Nomenclature: the Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam." *Comparative Islamic Studies* 3 (2007) 169–194.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna's Islamic Reception." In Peter Adamson (editor). *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 190–213.
- Wisnovsky, Robert. "Islam." In M. W. F. Stone and Robert Wisnovsky. "Philosophy and Theology." In Robert Parnau (editor). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 2:687–706, subsection at 698–706.
- Wisnovsky, Robert. "the Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in the Post-Classical (Ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations." In P. Adamson, H. Baltussen, and M.W.F. Stone (editors). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. London: Institute of Classical Studies, 2004, 149–191.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell,

1953. Woodward, Mark R. "Talking Across Paradigms: Indonesia, Islam and Orientalism." In Mark R. Woodward (editor). *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1996, 1–45.
- Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.
 - Woodward, William P. *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
 - Wright, Donald. *The World and a Small Place in Africa: A History of Globalization in Niimi, the Gambia*. 3rd edition. Armonk: M. E. Sharpe, 2010.
 - Wuthnow, Robert. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
 - Wuthnow, Robert. *Meaning and Moral Order; Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1987.
 - Yaman, Hikmet. *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Leiden: E. J. Brill, 2011.
 - Yamanī, Aḥmad Zakī. *Dār Khadijah bint Khuwaylid raḍiya Allāh 'an-hā fī Makkah al-mukarramah*. London: Mu'assasat al-Furqān al-Islāmī, 2013.
 - Yazıcı, Tahsin. "Hâfiz-ı Şîrâzî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul: İSAM, 1988–2013, 15:103–106.
 - Yildirim, Seval. "the Search for Shared Idioms: Contesting Views of Laiklik Before the Turkish Constitutional Court." In Gabriel Marranci (editor). *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Dordrecht: Springer, 2010, 235–251.

- Yılmaz, Hale. *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press, 2013.
- Yılmaz, Hüseyin. "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleymān the Lawgiver (1520–1566)." PhD dissertation, Harvard University, 2005.
- Yormaz, Abdullah. "Muhaliif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde *Hidāyetü'l-Hikme*." *Divan İlmi Araştırmaları* 18 (2005) 175–192.
- Yücel, İrfan. "Diyanet İşleri Başkanlığı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM, 1988–2013, 9:455–460.
- Zaman, Muhammad Qasim. "The Caliphs, the 'ulāmā', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period." *Islamic Law and Society* 4 (1997) 1–36.
- Zaman, Muhammad Qasim. "The Relevance of Religion and the Response to It: A Study of Religious Perceptions in Early Islam." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd series, 2 (1988) 265–287.
- Zamīr Ja'farī, Sayyid. *Mā fī-ż-Zamīr*. Lahore: Maktabah-ī Urdū Dā'ijist, 1970.
- Zargar, Cyrus Ali. *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*. Columbia: University of South Carolina Press, 2011.
- Zargar, Cyrus Ali. "Kašf o Šohud." In Ehsan Yarshater (editor). *Encyclopaedia Iranica*. London: Routledge Kegan Paul, continued by New York: Bibliotheca Persica Press, continued by New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1982–, 15:668–673.
- Zawqī, Shāh Sayyid Muḥammad. *Sirr-i dilbarān*. 2nd edition. Lahore:

Fayṣal, 2008. Ziai, Hossein. "Ḥāfez, *Lisān al-Ghayb* of Persian Poetic Wisdom." In Alma Giese and J. Christoph Bürgel (editors). *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit / God Is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen / Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel Presented by Students, Friends And Colleagues on April 7, 1992*. Bern: Peter Lang, 1992, 449–469.

- Zubaida, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2011.
- Zurayk, Constantine K. *The Refinement of Character (A translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq)*. Beirut: the American University of Beirut, 1968.

•

الفهرس

- الإبداع الإلهي: 240
 ابن إبراهيم، إسحاق: 378
 ابن أبي طالب، علي: 373، 512
 ابن بطوطة: 177
 ابن تيمية، تقي الدين: 122
 ابن الجوزي، أبو الفرج: 46، 419
 ابن حنبل، أحمد: 46
 ابن الخطاب، الخليفة عمر: 528
 ابن خلدون، عبد الرحمن: 34، 40
 ابن رشد: 129
 ابن سينا: 31، 32، 33، 34، 36، 37، 39، 40، 47، 62، 85، 86، 87، 106، 107، 119، 121، 155، 160، 210، 238، 259، 277، 278، 279، 331، 343، 359، 392، 393، 394، 405، 406، 418، 422، 423، 430، 424، 593، 598
 ابن عبد الوهاب، محمد: 371، 372، 419
 ابن عربي، محيي الدين: 15، 42، 46، 48، 49، 50، 56، 89، 104، 105، 106، 120، 124، 128، 280، 333، 394، 395، 418، 450، 459، 464، 584، 593
 ابن عقيل، القاضي: 46
 ابن علي، الحسين: 373
 ابن غزال الحمصي: 505
 ابن قتيبة: 304، 559، 560، 561، 563، 564، 577
 ابن المقفع: 114
 ابن ميمون، موسى: 210، 516
 الأبهري، أنير الدين: 102
 أبو حنيفة: 73، 74
 أبو زهرة، نادية: 170
 أبو الفضل، خالد: 159، 172، 579
 أبوقراط: 505
 أتاكب فارس، الحاكم: 572
 أتاتورك، كمال: 604
 الأثنا عشرية: 256
 إجماع الأمة: 521
 أحمد، عرفان: 157
 أحمد الأول، السلطان: 79، 371، 489
 الأحمديون: 387
 الأخلاق الإسلامية: 204، 567، 568
 الأخلاق الفلسفية: 204
 الأخلاقيات المجتمعية: 244
 الأخلاقية الشرعية: 244
 أخلاقية الشعرية: 282
 إخوان الصفاء: 178
 الإخوان المسلمون: 122
 أخستان، أبو المظفر: 508
 الأدب الأردني: 129

- الأدب الإسلامي: 193، 198، 200
الأدب الإنساني: 243، 270، 276، 282، 283
الأدب الدنيوي: 236
الأدب الديني: 200
الأدب الذاتي: 456
الأدب الصوفي: 450
الأدب العربي: 283
الأدب «العلماني»: 201
الأدب الفارسي: 106، 276، 456
الأدب المسيحي: 193، 200، 201
الأدب المغولي: 245
إدراك الذات: 106، 390، 393، 394، 395، 396، 400
الأديان التوحيدية: 240، 241
أذن حسن، السلطان: 538، 539، 540
الإرادة الفردية: 215
الأرثوذكسية: 16، 148، 295، 323، 327، 586
أردشير الأول، الملك: 561
أرسطو: 502، 503، 504، 512، 532، 535، 544
أرسلان الديجيز، الأتابك مظفر الدين: 506
الأركان الخمسة: 172، 304، 305
أركون، محمد: 164
أرنال، ويليام: 237
الإرهاب الإسلامي: 183
إروين، روبرت: 288، 289، 290، 291، 473، 474
الأسانيد الفقهية: 602
إسبانيا: 176
الاستبداد الإسلامي: 193، 198
الاستعمار الأوربي: 271، 591
أسد، طلال: 149، 158، 298، 321، 323، 373، 566، 610
أسرة مينج: 472
الإسكندر الأكبر: 509
الإسلام الإنساني: 203، 205، 209، 316، 331، 408، 522، 619
الإسلام التعددي: 164، 165، 166، 170، 174، 182، 185
الإسلام الحديث: 222، 292، 293، 591، 592، 593، 595، 598، 606، 608، 617، 618، 619
الإسلام السياسي: 156
الإسلام الشامل: 27، 133، 168، 182، 183، 184
الإسلام الشخصي: 134، 196
الإسلام الشيعي: 243
الإسلام الظاهرة التاريخية: 24
الإسلام الفرنسي: 184
الإسلام الكيان النظري: 24
الإسلام المبكر: 621
الإسلام المحلي: 182، 183
الإسلام المختلف: 184
الإسلام المصري: 184
الإسلام المعياري: 128، 153، 155، 157، 159، 160، 306، 309، 592
الإسلام المفرد: 165، 171، 185
الإسلام «الممارس»: 306
الأسلمية: 145، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 199، 200، 201، 202، 204، 205، 206، 207، 208، 211
الإسماعيلية: 256
الإسماعيليون: 173، 352، 534
الأسواق الحرة: 219
آسيا: 15، 22، 53، 54، 68، 99، 208، 245، 248، 309، 405، 568، 604
آسيا الوسطى: 22، 53، 99، 160، 178

- أندروز، والتر: 115
 الأندلس: 47
 إندونيسيا: 26، 121، 176، 177، 299، 360
 الإنسان الكامل: 42، 124، 125، 394، 395، 546
 الإنسان المدني: 535، 544
 الإنسانية الإسلامية: 239، 241، 242، 243، 254
 أنصاري، ظفار إسحاق: 15
 الأنظمة الساسانية: 528
 أهل الحديث: 583، 609
 أهل المدينة: 533، 534، 536
 أوتو، رودولف: 250
 أوربا: 138، 209، 214، 236، 353، 506، 612
 أورسي، روبرت: 138
 أورنكزيب، محيي الدين محمد: 543
 أوغلو، محمد آغا: 178
 أوليا، نظام الدين: 245، 372، 494
 أوبرياخ، إيريك: 451
 الإيحي، عضد الدين: 103، 431
 إيران: 22، 53، 55، 71، 75، 90، 92، 94، 99، 105، 173، 256، 270، 278، 329، 443، 505، 538، 604، 605، 610
 إيرنست، كارل: 310
 الأيزيديون: 173
 إيطاليا: 472
 إيكلمان، ديل: 163، 607
 الإيمان الديني: 312، 314، 315
 أينشتاين، ألبرت: 277
 اينغسغ: 180
 إيونغ، كاثرين: 464
 بابور، الإمبراطور المغولي: 90، 92
 باقلي، رزبهان: 344
 الأشاعرة: 204
 الأشعري، أبو الحسن: 23، 135، 173
 الأشعرية: 101
 الأصفهاني، أبو الثناء: 103
 الإصلاح الإسلامي: 166
 الأضرحة الصوفية: 41، 343
 الأعمال الشعائرية: 172، 173
 أفريقيقا: 180، 262، 309، 568، 585
 أفشار، صديقي بيج: 78، 419، 491
 أفغانستان: 53، 55، 99، 113، 604
 أفلاطون: 502، 503، 504، 505، 512، 535، 544، 539
 الأفلاطونية الجديدة: 119، 121، 209، 210، 516، 504، 429
 إقبال، محمد: 376، 377، 387، 403، 405
 الاقتصاد الإسلامي: 138، 596
 اقتصاد الحقيقة: 612، 615
 إقليدس: 505
 أكبر، الإمبراطور المغولي: 370، 509
 الإلحاد: 219
 الإلهام الإلهي: 535، 537
 إلياد، مرسيا: 251
 ألين، روي ف.: 383
 إمارة بخارى: 262
 الإمبراطورية الصفوية: 262
 إمبراطورية المغول: 262
 إمرسون، دونالد ك.: 182، 183، 185
 أمريكا: 159
 إمون، أنور: 555
 الأناضول: 53، 99
 أنثروبولوجيا الإسلام: 27، 170، 323، 324، 325
 أنجوم، أوفامير: 327
 أندرسون، بنديكت: 175

566, 559, 553, 544, 543, 538
 605, 604, 603, 600, 592, 591
 622, 621, 606
 بن إسكندر، كيكافوس: 90
 بنت خويلد، خديجة: 612, 614
 البنجاب: 13, 120, 398, 512
 البنغال: 39, 53, 54, 55, 57, 60, 67, 68,
 76, 77, 80, 88, 89, 92, 99, 100,
 101, 102, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 119,
 121, 128, 160, 201, 243, 244,
 249, 256, 257, 269, 332, 333,
 342, 343, 364, 365, 368, 369,
 370, 372, 373, 374, 379, 393,
 395, 401, 402, 423, 430, 431, 435,
 442, 444, 450, 451, 456, 459,
 460, 461, 468, 474, 478, 479,
 501, 506, 512, 532, 538, 543,
 544, 553, 559, 566, 568, 591,
 592, 600, 603, 604, 605, 606,
 621, 622
 بنو إسرائيل: 49, 274
 بوذا: 76, 455
 البوذية: 219, 221, 229, 518, 519, 520
 بورك، جي: 529
 بوزوف، ستزينا: 527
 بوفير، نيكولاس: 115
 بوكوك، ج. ج. أ: 140
 بوهيبي، جاكوب: 462
 بوين، جون: 300, 362
 بيازيد الثاني، السلطان العثماني: 370, 394,
 430
 بيبريس، السلطان المملوكي: 531
 بيرجل، كريستوفر: 68

باكستان: 15, 176, 204, 377, 387, 403,
 464, 604, 610
 بايزيد الثاني، السلطان العثماني: 527
 بايقرا، السلطان حسين ميرزا: 89, 90, 372
 البخاري، محمد بن إسماعيل: 71, 104, 419
 بديل الديلمي، أبو المعاني ميرزا أبو القادر:
 405
 براغ، ربي: 31
 البراهمة: 514
 برجفادي، نصر الله: 456
 برود، بنجامين: 320, 321
 برتشارد، إدوارد إيفانز: 251
 برنتيس، سونجا: 500, 505
 البسطامي، أبو يزيد: 46, 395
 بطليموس: 504, 505
 البيعة النبوية: 174
 البقلي، روزبهان: 43, 249
 بلاد البنغال: 53, 54, 55, 57, 67
 بلاد ما وراء النهر: 55
 البلخي، أبو زيد: 83, 85, 87, 418, 485, 498
 البلخي، حامد الدين عمر: 410
 البلخي، حميد: 497
 البلقان: 39, 53, 54, 55, 57, 60, 67, 68,
 76, 77, 80, 88, 89, 92, 99, 100,
 101, 102, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 119,
 121, 128, 160, 201, 243, 244,
 249, 256, 257, 269, 332, 333,
 342, 343, 364, 365, 368, 369,
 370, 372, 373, 374, 379, 393,
 395, 397, 401, 402, 423, 430, 431,
 435, 442, 444, 450, 451, 456,
 459, 460, 461, 468, 474, 478,
 479, 501, 506, 512, 527, 532

- تشيستيك، ويليام : 65، 401
التصوف الفلسفي: 202
التعالى الإلهي: 47
التعددية التشريعية: 522
التعددية الثقافية: 450
التعددية الفقهية: 522
التعددية القيمة: 522
التعددية المعيارية: 521، 523
التعصب الطائفي: 353
التعليم الجماهيري: 592، 606
التعليم الديني: 268
التفاعل التأويلي للإسلام: 407، 409، 410، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 422، 423، 425، 426، 427، 448، 447، 477، 481، 496، 501، 502، 503، 504، 513، 517، 522، 525، 578، 582، 593، 596، 600، 601، 604، 607، 618، 619، 626
التفتازاني، سعد الدين : 103
تفسير الثقافات: 295، 298
التفسير القرآني: 119، 364، 368، 408
التقاليد الإسلامية: 126، 160، 161، 325، 327، 462، 527، 554، 588
التقاليد التركية المغولية: 541
التقاليد الشعائرية: 587
التقاليد العربية: 160
التقاليد المتراكمة: 315، 317
التقوى الروحية: 195، 198
التقوى الشخصية: 196، 197، 198، 318
التمثيل التجسدي: 75، 80
التمدن: 534، 535
التمركز حول الإنسان: 213، 279
التمركز حول الله: 213
التمويل الإسلامي: 596
بيرغستراسير، غونثف : 151
بيرك الثالث، إدموند : 203
البيزنطية: 528
بيسين، سارة : 210، 516
البيضاوي، عبد الله بن عمر : 104
بيك، تورسون : 527
بيكر، كارل هينريتش: 145
بيلا، روبرت: 221
بيلغرامي، عقيل : 389
بيليتز، مايكل : 565
بهبزاد، الرسام الكبير : 80، 81، 89
التابعون: 73، 124، 369
تارين، شير علي: 447
التأويل الإسلامي: 156، 408
التأويل الثقافي: 298
التأويل الصوري: 451
التأويل القرآني: 408
تايوب، عبد القادر : 292
التبريزي، شمس الدين: 61، 130، 131
التبريزي، ولي الدين: 104
التجربة الصوفية: 124، 365
التجربة العلاماتية: 421
التجربة الوجودية: 542
التحليل الثقافي: 298
التحول الإسلامي: 285
التراث الخطابي: 324، 326، 328، 329، 331، 332، 338، 341، 342، 347، 623
التراث المتراكم: 311، 312، 314، 315، 316
تركستان: 113
تركيا: 22، 54، 71، 173، 254، 255، 506، 604، 610
التسامح: 15، 205، 209، 576، 600
التستري، سهل : 43
تشودري، أمينة: 14

جنوب آسيا: 14، 15، 22، 68، 71، 245،
 248، 490، 604
 جنوب الصحراء الكبرى: 585
 الجهاد الإسلامي: 262، 264، 368
 الجهاد الأصغر: 378
 الجهاد الأكبر: 378، 379، 380، 382
 جونسون، مارك: 454
 جوهر الإسلام: 148، 151، 153، 155، 166،
 172، 196، 269، 329، 352، 581
 الجيلي، عبد الكريم: 42، 106، 124، 394
 جيمس، سي. إل. آر.: 176
 جهانبجير محمد، الشاه نور الدين: 92، 93،
 94، 95، 96، 97، 98، 102، 238، 269،
 285، 550، 551، 593
 الحجاز: 109
 الحدائث الإسلامية: 159، 592، 595، 603،
 611
 الحدائث الأوربية: 594
 الحدائث الغربية: 225، 595
 الحديث النبوي: 73، 495، 566، 568، 581،
 609
 الحرب العالمية الثانية: 25، 251
 الحركات الإصلاحية: 263
 الحركة الجشتية: 582
 الحركة الصوفية: 54، 75، 92، 262، 472
 الحركة الصوفية: 157، 158، 585
 الحركة مابعد الإصلاحية: 107
 الحضارات الإسلامية: 151، 280، 288، 289
 الحضارة الإسلامية: 207
 الحقيقة الاجتماعية: 45، 213، 286، 288،
 319
 الحقيقة الإلهية: 32، 41، 43، 44، 132، 152،
 244، 247، 341، 346، 371، 412
 439، 504، 505، 559، 560، 586، 595

تنظيم طالبان: 76
 التنميط الثقافي: 202، 203
 تهذيب الأخلاق: 63، 259
 التواصل الإلهي: 24، 424، 538
 تونس: 262
 تيرنر، ريان: 171
 الثقافة الإسلامية: 69، 279
 الثقافة الأسلمية: 196، 202
 ثقافة الصفة: 115
 الثقافة العلمانية: 256، 259
 الثقافة الفنية: 262، 264
 الثقافة المتأسلمة: 514
 الثقافة المحلية: 190، 191، 264
 الثقافة المناوئة: 68
 ثقافة المينانكاياو: 563
 ثنائية الديني\العلماني: 243، 244، 255، 277
 الثورة الحدائثية: 109
 الثيولوجيا الإسلامية: 415
 جاردت، لويس: 235، 236
 جاك، كيفن: 147
 جالينوس: 504، 505، 512
 الجامي، عبد الرحمن: 60، 79، 363، 364، 366
 الجبرتي، إسماعيل: 124
 جيريل، الملك: 57
 جبر، حاييم: 234
 الجرجاني، سيد إسماعيل بن حسين: 86
 الجرجاني، عبد القاهر: 450
 جزيرة الملايو: 337، 562
 الجعفري، سيد زمير: 376، 377
 جلي، أوليا: 92، 379، 380، 381، 382
 جماعات السلفية الأصيلة: 122
 الجماعة الإسلامية: 387
 جماعة التزارية: 586
 جنكيز خان: 527

خسرو الأول أنوشروان، الإمبراطور : 551.

552

الخطاب الاجتماعي: 461، 414،

الخطاب الأكاديمي: 29، 157، 213

الخطاب الإلهي: 44، 435

الخطاب التشريعي: 92، 153، 154، 157،

162، 423

الخطاب الحافظي: 55، 59، 60، 201

الخطاب الديني: 462

الخطاب الشعري: 388، 460

الخطاب الصوفي: 123، 434، 438، 440، 459

الخطاب الفقهي: 434، 524، 557، 580،

609، 611

خطاب المسلمين: 36، 42، 159، 299، 324،

361، 378، 400، 447، 450، 451،

456، 461

الخلاص الديني: 295

الخلافة العباسية: 262

الخلافة العثمانية: 397

الخلفاء الراشدون: 262، 608

خليج الفرس: 55

خليفة، حاجي : 45، 129، 332، 333، 341،

394، 419، 435، 582

الخمر الحقيقي: 457

الخمر المجازي: 457

الخواص: 433، 435

خودافاندار، مولانا: 42

الخيال الإبداعي: 281، 282

الخيال الدنيوي: 272، 276، 281، 282

دار الإسلام: 268، 331، 348، 349، 448،

479

دارما: 226

دافيس، ديك : 66

دالال، أحمد: 499

حقيقة الحق: 43، 546

الحقيقة الربانية: 60، 127، 333، 376، 438،

497، 498، 499، 500، 504، 524

الحقيقة الصوفية: 445

حقيقة العالم: 406، 410

الحقيقة الفعلية: 469، 477

الحقيقة الكونية: 282، 408

الحقيقة المجازية: 468

الحقيقة المحمدية: 124، 125

حقيقة الوحي: 328، 331، 391، 406، 408،

409، 438، 446، 450، 457، 466،

503، 557، 580

حكم الحفصيين: 262

الحكم العثماني: 109، 265، 575، 622

حكمة الإشراق: 47، 51، 120، 132، 394

الحكمة الربانية: 537

الحكمة العملية: 88، 259

الحكمة الفارسية: 561

الحكمة المدنية: 536

الحكمة المنزلية: 534

الحكمة الإلهية: 505، 537

الحكومة العلمانية: 268

الحكيم، سعاد : 105

الخلاج، حسين بن منصور : 45، 249، 439

حلاق، وائل : 150

حلقات الذكر الصوفي: 40، 582

حوراني، ألبرت : 319، 320

الحياة الروحانية: 34، 235

الحياة المادية: 235

خاتمي، أبو الحسن : 54

خان، بيرم : 430

خان، خواشال : 551

خان غالب، ميرزا أسد الله : 129

خايلافي، ناز : 334

- ديانيلز، تيموثي: 518، 519، 520
 دباشي، حميد: 270، 271، 272، 273، 274،
 276، 277، 278، 279، 280، 281،
 283، 284، 285
 دستور الدولة: 550
 الدلبي، غالب: 453
 الدنيوية العالمية: 281
 دهلوي، هيرت: 334
 الدواني، جلال الدين: 160، 343، 344، 430،
 431، 433، 435، 539، 540، 541،
 544، 547، 553، 573، 577
 دوركايم، إميل: 250، 251
 الدوري، عبد العزيز: 16، 528
 الدول السودانية: 262
 الدولة الإسلامية: 138، 151، 159، 160،
 161، 203، 263، 267، 529، 610
 الدولة الأموية: 264
 الدولة الحديثة: 158، 565، 610، 611
 الدولة السعودية: 612، 616، 617
 الدولة الشيوعية: 604
 الدولة العثمانية: 529، 530
 دولة القانون: 158
 الدولة القومية: 158، 219، 220، 221، 605
 دولة ما بعد الخلافة: 264
 الدولة المثالية: 537
 الدولة المملوكية: 529
 دولة ميحي اليابانية: 225
 الدولة الوطنية: 521، 610
 الدولة الوهابية: 612
 دويس، دفين: 384، 386
 الديانة الرومانية: 219
 ديانة السيخ: 219
 الديانة المصرية: 219
 إديجيز، شمس الدين: 506، 507
- ديلافيدا، جورجيو ليفي: 129، 360
 الديلي، مير تاقى مير: 374، 375، 405
 الديموقراطية الليبرالية: 219
 الدين البدائي: 251
 الدين الفلسفي: 36، 51، 106
 الدين المدني: 221
 الذات الإسلامية: 388
 الذات الإلهية: 68، 70، 280
 الذات الربانية: 395، 400
 الذات الفردية: 331، 401
 الذاتية الجماعية: 402
 الذاكرة الدنيوية العالمية: 281
 الذكر الصوفي: 40، 582، 583
 رابابورت، يوسف: 529
 راباط، ناصر: 478
 الرازي، قطب الدين: 505
 رامبا كريشنا، لاجوانتي: 126
 الرأسالية: 219، 220، 221، 222، 224
 الرحمن، فضل: 51، 52، 280، 394، 411،
 550، 586
 الرسالة المحمدية: 55
 رستم: 506، 507، 512
 الرسول محمد: 249، 259، 373، 396، 512،
 552، 583، 586، 612
 الرسومات التجسيدية: 71، 73، 77، 132
 رضا، محمد رشيد: 579
 روبنسون، تشايس: 29، 161
 روبنسون، فرانسيس: 161، 601
 روجرز، ج. م.: 479
 روح القدس: 56، 57، 72
 الروحانية الإسلامية: 65
 روزنتال، فرانز: 65، 502
 روف، وليام آر.: 340، 341، 347
 الرومي، جلال الدين: 42، 46، 61، 62، 130،

- السلطة السياسية: 233
سلطة الفقهاء: 45
سلفاتور، أرماندو: 156
السلفية الحديثة: 108
سلوجا، هانز: 291
سليم، السلطان العثماني: 77، 531
سليمان القانوني، السلطان: 547، 548
السمرقندي، شمس الدين: 103
سميث، ويلفريد كانتويل: 25، 162، 213، 216، 311
السهورودي، شهاب الدين: 47، 48، 51، 95، 106، 107، 119، 120، 128، 129
331، 343، 393، 394، 418، 431
439، 524
السهورودية: 119
سودافار، أبو العلا: 14
السودان: 262، 319، 320
سودي، أحمد: 54
سورية: 47، 70، 109، 173، 436، 529، 538
السياسة الإلهية: 535
السياسة السلطانية: 527
سياق الوحي: 418، 420، 422، 503، 512، 515، 517، 520، 556، 595، 604، 606، 624، 626
السيخ: 219، 512، 513، 515، 618
سيلز، مايكل: 450، 462
سيويل، وليام إتش.: 300
شاخت، جوزيف: 150، 151
الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم: 542
شاكل، كريستوفر: 120
شاهي، أمير: 77
الشبستري، محمود: 460، 461
شبكات الإشارات: 302، 307، 308
شبه الجزيرة العربية: 372، 612، 621، 131، 365، 366، 367، 368، 396، 397، 398، 400، 463، 568، 600
- الرؤية الإسلامية للعالم: 113
ريتر، هيلموت: 64
ريتغ، سايمون: 14
ريكور، بول: 453
رينارت، أ. كيفن: 204
رينارد، جون: 26
رينان، إرنست: 260
زاده، قتالي: 160، 544، 546، 547، 553
الزبيدي، مرتضى: 180
زمان، محمد قاسم: 17، 387
الزَمْخْشَرِي، جار الله: 55، 104
زاي، حسين: 284
الزّين، عبد الحميد: 166، 167، 168، 169، 170، 171، 174، 182، 289، 322، 352
ساجدي، دانا: 14
ساكاتا، هيرموني لورين: 495
الستاري، جلال: 456
سترومسا، سارة: 515
ستلت، كريستين: 529
ستيفان دوسان، الملك الصربي: 527
سراييفو: 14، 54
السرهندي، أحمد: 50، 51
سعيد، إدوارد: 285
سكوت، ديفيد: 594
السلامة: 266، 267، 268، 506، 511
السلطنات الملايوية: 262
السلطة الاجتماعية: 44، 224
السلطة الاستكشافية: 338
السلطة الإلزامية: 338
سلطة الحقيقة: 44، 586
السلطة الدنيوية: 262
السلطة الدينية: 161

- شتاين، إليزابيث: 14، 277، 288، 289، 290،
473، 292، 291
- الشخصانية: 390، 309
- شرب الخمر: 53، 54، 59، 81، 82، 85، 86،
87، 88، 90، 91، 92، 93، 106، 127،
- الشيخية: 40، 107، 173، 263، 266، 373،
544، 434
- شيكسبير، ويليام: 129
- الشيخية-بوذية: 225
- الشيوعية: 219، 220، 222، 604
- صادق باق أفشر: 489
- صافي، أوميد: 67، 310
- صبرة، عبد الحميد: 34، 35
- الصحابة: 73، 84، 612
- صدر الدين عيني، الشاعر الطاجيكي: 114،
405
- الصفات الإلهية: 174
- الصفوية: 54، 75، 92، 262، 472
- صناعة المعنى: 139، 359، 390، 400، 402،
407، 418، 422، 423، 424، 427،
440، 448، 450، 451، 453، 454،
456، 461، 462، 466، 468، 472،
500، 501، 502، 504، 509، 598، 622
- الصور التجسيدية: 75، 106
- الصفوية: 40، 41، 42، 43، 45، 46، 51،
52، 104، 105، 112، 116، 119، 120،
121، 123، 124، 126، 128، 130،
132، 154، 157، 158، 263، 268،
272، 331، 339، 343، 345، 346،
365، 369، 397، 413، 414، 433،
441، 445، 468، 523، 524، 582،
584، 585، 595، 597، 600، 606،
608
- الصفوية الفكرية: 119، 120
- الصفويون: 40، 41، 44، 433
- الصين: 397، 518
- طاهماسب، الشاه: 77
- الطاوية: 219
- 290، 289، 288، 277، 14، 277، 288، 289،
290، 291، 292، 473
- 390، 309
- 86، 85، 82، 81، 59، 54، 53، 87، 88، 90، 91، 92، 93، 106، 127،
- 457، 340، 200، 199، 132، 129
- 525، 489، 487، 486، 485، 468، 466
- 138، 127، 127، 127، 73، 162، 163،
204، 589
- الشرق الأوسط: 15، 173، 266
- الشرعية الإسلامية: 33، 40، 67، 129، 148،
150، 151، 155، 159، 161، 162،
- 202، 204، 271، 273، 415، 499،
541، 558، 565، 566، 577، 578،
580، 589، 610
- الشعائر الصوفية: 121، 125
- الشعر الصوفي: 119
- الشعر الغنائي: 115، 120
- الشعر الفارسي: 66، 78
- شفيدر، رينشارد: 337
- شمال أفريقيا: 26
- الشتوية: 226
- الشهراني، نظيف: 113، 120
- الشهرستاني، أبو الفتح: 173
- شو، ويندي: 354
- شولتز، رينهارد: 293، 355، 356
- الشيرازي، سعدي: 566، 569
- الشيرازي، حافظ: 53، 57، 113، 115، 128،
238، 277، 278، 279، 282، 285،
- 331، 340، 439، 457، 468، 481،
482، 576
- الشيرازي، ملاً صدرا محمد: 37
- الشيرواني، خاقاني: 506

عبد الحميد الأول، السلطان العثماني : 180
 عبده، محمد : 209
 العثمانيون: 15، 57، 160، 262، 343، 346،
 548
 العدالة الإلهية: 102
 العدل الاجتماعي: 209
 العذاب الإلهي: 174
 العراق: 109، 173، 538
 العروي، عبد الله : 154، 163
 العشق الأفلاطوني: 373
 العشق الإلهي: 373، 457
 العشق الجسدي: 62، 373
 العشق الحقيقي: 60، 61، 62، 364، 376،
 457، 476
 العشق الصوفي: 67، 249
 العشق المجازي: 61، 62، 79، 457، 458، 476
 عصر التنوير: 214، 215، 216، 218، 224،
 227، 232
 العصر الروماني: 29
 العصر المغولي: 603
 عصر المماليك: 529
 العصور الوسطى: 34، 122، 270، 411، 497،
 554
 العطار، فريد الدين : 106
 العظمة، عزيز: 162، 165، 186، 187، 602
 العقائد القرآنية: 282
 العقل الإلهي: 412
 العقل الأولي: 416
 العقل الخالص: 38، 527، 553
 العقل ما قبل النصي: 426
 العقل النصي: 416، 426
 العقلانية الجماعية: 565
 العقلانية العلمانية: 499
 العقلانية الفلسفية: 598

الطبقات الاجتماعية: 125، 226
 الطرق الصوفية: 263، 339، 345
 الطريقة التيجانية: 585
 الطريقة الرفاعية: 582
 الطقوس الإسلامية: 585
 طقوس دينية: 151
 طقوس الشريعة الإسلامية: 40
 الطقوس الهندوسية: 245
 الطوائف الشيعية: 173
 الطوسي، نصير الدين : 63، 88، 95، 106،
 160، 256، 260، 261، 343، 363
 433، 435، 532، 534، 537، 538
 540، 541، 543، 550، 553، 559
 561، 566، 573، 577
 الطوفي، نجم الدين سليمان: 542
 طيوب، عبد القادر: 170
 ظاهرة الحدائث العالمية: 162
 ظاهرة الوحي: 391، 406، 417، 427، 429،
 444، 466، 624، 625
 عالم الاستعارة: 452، 456
 عالم الحقيقة: 41، 216، 411، 456، 488،
 503
 عالم الشهادة: 41
 العالم الظاهر: 456
 عالم الغيب: 41، 408، 409، 456، 457،
 481، 485، 487، 488، 594
 العالم الغيبي: 456، 457، 481، 594
 عالم المجاز: 41، 456، 488
 العالم المسيحي: 193
 العالم المشهود: 481، 485، 487، 488، 594
 عبادة الأصنام: 48، 49، 602
 عبادة الأوثان: 460، 461
 العبادة العامة: 199
 عباس، الشاه الصفوي: 92

الغرب المسيحي: 516
 غروسمان، مايكل: 14
 غرونيباوم، غوستاف إدموندفون: 26، 152،
 177، 178، 404
 الغزالي، أبو حامد: 33، 180، 268، 339،
 440، 434
 الغزناوي، بدر الدين: 494
 غودمان، لين: 179، 239، 241، 242، 243،
 249
 غيب، راسكين: 151
 غيرتز، كليفور: 26، 166، 167، 295، 296،
 297، 298، 299، 300، 307، 319
 326، 360
 غيلنز، إرنست: 152
 غينيا بيساو: 176
 فاجونر، فيليب: 513، 514
 الفارابي، أبو نصر: 160، 436، 532، 533،
 534، 538، 541، 553، 598
 فاردنبرغ، جاك: 153، 301، 303، 304، 305،
 306، 307، 308، 338
 فاروق، شمشور رحمن: 451
 فاريسكو، دانيال: 163، 170
 فاضل، محمد: 159
 فاليرستين، إمانويل: 348
 فايز، فايز أحمد: 248
 فتغنشتاين، لودفيغ: 288، 289، 290، 291،
 292، 473
 الفردانية: 390، 402، 403
 الفردوسي: 62، 77، 506
 الفردية: 58، 71، 134، 215، 286، 287،
 331، 343، 351، 390، 401، 406،
 418، 451، 457
 الفرس: 55، 75، 536
 فرهاد، مسامح: 14

العقلانية النصية الحديثة: 598
 العقيدة الإسلامية: 33، 49، 172، 200، 383
 العقيدة الإشرافية: 393
 العقيدة المغولية: 370
 عكاش، سامر: 251
 علام، مظفر: 95
 العلامي، أبو الفضل: 430
 العلم الإلهي: 36
 العلمانية: 98، 148، 149، 187، 188، 213،
 215، 218، 219، 220، 221، 222،
 224، 231، 232، 238، 239، 240،
 241، 242، 243، 244، 250، 254،
 255، 256، 257، 259، 260، 263،
 268، 269، 270، 271، 277، 286،
 293، 472، 496، 499، 514، 604،
 610، 611
 العلوي، سيد عرفان: 14
 علويو تركيا: 173
 علويو سورية: 173
 العلويون: 352
 علي خان، نصرت فاتح: 334
 العناية الإلهية: 174
 العنصرية: 202
 العهد القديم: 503
 العوام: 50، 53، 125، 433، 434
 عيسى عليه السلام: 72، 80، 503، 536
 عيني، صدر الدين: 114، 405
 غادامر، هانز جورج: 448
 غارديه، لويس: 140
 غالب، ميرزا: 283
 غرابر، أوليغ: 69، 445، 446، 479
 غرامشي، أنطونيو: 222، 223، 224
 غراهام، ويليام: 17، 175
 غرب أفريقيا: 262، 585

فيلدمان، نوح: 16، 17، 561
 فيليبوفيتش، نيناد: 15، 35
 القاجارية: 54
 القاشوري، بولي شاه: 125، 398، 400، 448
 القاضي همذان: 566، 570، 575
 القاضي، وداد: 233
 القانون الإسلامي: 150، 162، 231، 265،
 266، 523، 524، 525، 528، 529،
 532، 580
 قانون الحاكم: 526، 527، 528، 529، 531،
 532، 538، 547، 548، 550، 553،
 554، 555، 556، 557، 558، 573،
 578، 579، 580
 القانون الشرعي: 98، 125، 523
 القانون الطبيعي: 558، 579
 القانون العثماني: 529
 قانون الفقهاء: 525، 526، 529، 553، 558
 القانون المدني: 199
 قانون نامة: 527، 547
 القانون الوثني: 527
 القانون الوضعي: 531، 555
 القبائلية: 262، 264
 القبعة المعوجة: 244، 245، 247، 248، 249،
 490
 قبيلة بني عمير: 372
 القرن الأول الهجري: 608
 القرن التاسع عشر: 53، 114، 129، 225،
 261، 283، 319، 334، 506، 612، 616
 القرن التاسع الميلادي: 378
 القرن الثالث عشر الميلادي: 101، 431، 540
 القرن الثامن: 114، 180، 262، 319، 374،
 375، 455، 586، 612
 القرن الثامن عشر: 180، 319، 374، 375،
 455، 586، 612

فرويد، سيغموند: 277
 فريد، غلام: 115، 116، 405، 448
 الفضولي، الشاعر التركي: 372
 الفعل العلاماتي: 421، 422
 الفقه الإسلامي: 415، 416، 443، 450، 525
 الفقه اللاهوتي: 282
 الفكر الأفلاطوني الجديد: 503، 504
 الفكر الحدائي: 226
 الفكر الصوفي: 41، 396، 401، 456
 الفكر الميتافيزيقي الإسلامي: 52
 الفلبين: 181
 فلسطين: 109، 319، 320
 الفلسفة الإسلامية: 30، 31، 51، 127، 137،
 154، 193، 198، 202، 210، 277،
 468، 490، 516، 597
 الفلسفة الإثراقية: 47
 الفلسفة العملية: 160، 343، 370، 559، 564
 الفلمباني، عبد الصمد: 586
 فلود، فينبار باري: 154
 الفن الإسلامي: 69، 70، 71، 154، 193، 198،
 277، 279، 280، 354، 468، 472،
 474، 479، 480، 481، 490
 الفن التجسدي: 78، 80
 الفن الديني: 70
 الفن المغولي: 77
 الفنون الإسلامية: 70
 فورستر، إي. إم: 237
 فول، جون أوبرت: 348
 فيبر، ماكس: 278، 296، 591
 فيتراجيرالد، تيموثي: 220، 226
 فيزانوف، ديفيد ر.: 156
 ويزنوفسكي، روبرت: 108
 فيش، ستانلي: 360
 فيك، كنوت: 530

- الكاثوليكية: 234
 كارا مصطفى، أحمد: 524
 كالديكوت، أندرو: 562
 كانفيلد، روبرت: 99
 كاي خسرو: 94، 506، 507، 508، 512
 كاي كرسي: 179
 كايوا، روجيه: 250
 الكتاب المقدس: 216، 218، 503
 الكرامات: 40
 كرايمر، جويل ل.: 515
 كرمان، خواجوي: 474، 475
 كرون، باتريشيا: 267، 511
 ألكساندر، هاملتون: 151
 كشميري، محسن فاني: 543، 544، 553، 567
 الكفلي، حسين: 57
 كمالي، محمد هاشم: 555
 كوبر، آدم: 296، 298
 كوك، مايكل: 17، 443
 الكونفوشية: 218
 كوهوت، بيتسي: 14
 كوين، ويلارد. ف.: 461
 الكيان الاستعاري: 454
 كيشافراز، فاطمة: 459، 463
 كينيث كراغ: 209، 309، 322
 لايبديوس، إرا م.: 28، 261، 263، 264، 265،
 266، 267، 268، 269
 لاكوف، جورج: 454
 اللاهوت الإسلامي: 40
 اللاهوت اليهودي: 515، 516
 لاهور: 11، 54، 509
 اللغة الاستعارية: 452
 لغة القرآن: 81
 لوتمان، يوري: 421
 لورانس، بروس: 207، 208
- القرن الثاني عشر الميلادي: 162
 القرن الحادي والعشرون: 27، 52، 188
 القرن الخامس عشر: 53، 113، 370، 513،
 527
 القرن الخامس الهجري: 584
 القرن الرابع عشر: 124، 462
 القرن السابع عشر: 50، 112، 332، 394،
 395، 396، 606
 القرن السابع الميلادي: 621
 القرن السابع الهجري: 34
 القرن السادس عشر: 37، 57، 58، 109،
 333، 343، 451، 460، 507، 568
 القرن السادس الهجري: 82
 القرن العاشر: 485، 506، 533
 القرن العشرون: 34، 55، 57، 109، 113،
 376، 402، 405، 418، 442، 497
 559، 565، 579، 585
 قزل أرسلان: 507، 511
 القشيري، عبد الكريم: 345
 القوانين السلطانية: 531، 548
 قوم نوح: 48، 128
 القنوي، صدر الدين: 104
 القوة الروحانية: 41
 قوى الاستعمار: 271
 القيادة الروحية: 263
 القيصري، داود: 105
 القيم الإسلامية: 236، 268، 469، 532، 580،
 606
 القيم الدينية: 255، 263
 القيم الذكورية: 588، 619
 قيم العدالة: 550
 القيمة الجمالية: 479
 الكاتب، نجم الدين القزويني: 102
 كاتز، ماريون: 150

- لوريا، إيزاك : 462
لوفلر، راينهولد: 329، 331
لويس، برنارد: 320
ليفري، هنري : 134، 419
ليفيسون، ليونارد: 54
ليفيناس، إيمانويل: 286، 288
ليمان، أوليفر: 30
ما بعد الاستعمار: 270
ما بعد التنوير: 214، 612
ما قبل الاستعمار: 270
ما قبل الحداثة: 41، 122، 261، 263، 588، 591، 593، 595، 599، 600، 601، 603، 606، 607، 617، 619
ما وراء الطبيعيات: 497
الماتريديّة: 101
ماتي، رودي: 92، 443
ماتيس، جواشيم: 232
مارجريت أ. ميلز: 113
ماركس، كارل : 277
الماركسية: 277
ماكجيل، ووليام إتش : 348، 350
ماليزيا: 26، 109
ماندير، أرفيند-بال: 232
الماوردي، أبو الحسن علي: 268
المبدأ والمعاد: 432
المجال الديني: 206، 260، 287، 292، 293
المجتمع الإسلامي: 34، 101، 131، 134، 153، 175، 181، 192، 193، 194، 200، 206، 260، 381
المجتمع الحميم: 489
مجتمع الخطاب: 348، 608
المجتمع الديني: 262
مجتمع الرق: 589
المجتمع السلفي التقليدي: 615
المجتمع العالمي للمسلمين: 175
المجتمع العثماني: 35
مجتمع الكنيسة: 218
المجتمع المحلي: 298، 312، 313، 347، 519
المجتمع المسلم: 152، 174، 175، 176، 210، 385
مجتمع المينانكاهاو: 562، 563
المجتمعات التاريخية: 57، 111، 123، 127، 423، 434، 437، 442، 497، 498
565، 566، 623
المجتمعات الدينية: 195
المجتمعات الفرعية: 298
مجتمعات ما قبل الإسلام: 262، 264
محاربة الكفار: 379
المحاينة: 47
المحتوى الإسلامي الخطابي: 134
محمد خان الرابع، أمير صديق : 115
المحمدية: 55، 124، 125، 151، 209، 621
المحمديون: 49
محمود الغزنوي، السلطان : 506
المحيط الحيوي: 421
المحيط العلاماتي: 421، 422
مدار، محمد علي : 274
المدارس الدينية: 15، 34، 67
المدرسة الأكبرية: 51
المدرسة النظامية: 268
المدنس: 9، 213، 216، 218، 241، 249، 250، 251، 252، 255، 260، 277، 469
آل مديتشي: 472
المذاهب التشريعية: 67، 68، 74
المذاهب الدينية: 101، 182، 256، 257
المذاهب السنية الأربعة: 531
المذاهب الفقهية الإسلامية: 81
مذهب الإجماع السني: 304

- المصلحة البشرية: 539، 550، 561
 المعايير الصوفية: 445
 المعتزلة: 204، 304
 المعرفة التجريبية: 119، 414
 المعرفة الدينية: 497، 607
 معرفة الذات: 118، 390، 395، 397، 400
 المعرفة العقلية: 119
 المعرفة العلمية: 497، 499
 المعرفة القلبية: 119
 المعرفة الكونية: 395
 معركة عين جالوت: 531
 المعيارية الإسلامية: 285
 المغرب: 26، 177، 180، 299، 360
 مفهوم فيرنادسكي: 421
 مفهوم «الملة»: 207
 مقاصد الشريعة: 540، 558، 580
 المقدس: 55، 60، 213، 216، 218، 226، 240، 241، 249، 250، 251، 252، 254، 255، 271، 276، 277، 279، 280، 281، 284، 621
 مقدسي، جورج: 522
 مكوتشيون، روسيل: 237
 المكي، أبو طالب: 433
 مكيون، مايكل: 259
 الملايو: 262، 337، 562، 563
 الملتاني، خواجة غلام فريد: 115
 ملك أحمد باشا، الوزير: 379، 380
 الملكية الخاصة: 219
 الممارسات الشعائرية: 385، 388
 ممالك ما بعد العباسية: 262
 الماليك: 262، 529
 المملكة العربية السعودية: 76
 منتدي بيو: 26
 المنمنمات: 446، 525، 572، 593
- المذهب الأحمدية: 387
 مذهب الثوري: 73
 المذهب الجعفري: 67
 المذهب الحنبلي: 67
 المذهب الحنفي: 67، 82، 530
 مذهب الخلاص: 226
 المذهب الروحاني: 220
 المذهب الشافعي: 67
 المذهب الشيعي: 379
 مذهب العشق: 60، 61، 62، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 106، 119، 244، 249، 372، 373، 377، 423، 447، 474
 493، 620
 المذهب الغنوصي: 128
 المذهب المالكي: 67
 المذهب الوهابي: 371
 مراد الرابع، السلطان العثماني: 92، 379
 المرغيناني، برهان الدين: 104
 مركزية الإله: 283
 مركزية الإنسان: 280، 283
 المركزية الحافظة: 54، 55
 مرمورا، مايكل: 30، 127
 المزارات الصوفية: 116، 120
 المساواة بين الجنسين: 588
 مساواة النساء: 587
 المستعمرات الهندية: 226
 مسكويه، أبو علي أحمد: 63، 160
 المسيحية: 123، 193، 200، 201، 209، 214، 216، 218، 219، 221، 222، 229
 230، 232، 233، 234، 238، 310
 مصدر الوحي: 408، 420
 مصر: 109، 209
 مصطفي، أحمد قره: 172، 175، 189
 مصفوفة الوحي: 450، 477

- النظام المعرفي المسيحي: 215، 216
 نظام الملك، الوزير السلجوقي: 268، 568
 النظامي، الشاعر الفارسي: 372، 401
 نظرية «التشابه العائلي»: 291، 292، 473
 نظرية السماع: 494
 نظرية الفيض: 259
 نظرية المعرفة الصوفية: 158
 النظرية النفسية: 282
 النفس الإنسانية: 36، 37
 النفس الناطقة: 393
 النقشبندية: 51
 النكتة: 378، 381، 382
 النموذج المسيحي الأوربي: 227
 النموذج المعياري الغربي: 227
 النووي، شرف الدين: 73
 النيسابوري، نظام الدين: 498، 499
 نيش، ألكساندر: 17، 131
 الهراتي، نور الدين عجمي: 56
 الهرطقة: 50
 هرمينوطيقا التحول: 272، 284
 همايون: 289، 473، 474، 475، 476، 477، 489
 الهند: 53، 114، 116، 120، 180، 226، 245
 الهند المغولية: 54
 الهندوسية: 218، 219، 221، 227، 229
 245، 518، 519، 520
 هودغسون، مارشال: 192، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202
 203، 204، 205، 206، 208، 211
 243، 323، 512، 514
 هورفاتيتش، باتريشيا: 181
 هول، روبرت: 33
 هولكو خان، الحاكم المغولي: 256، 534
 المودودي، أبو الأعلى: 387، 419
 موريسون، روبرت: 498
 موس، مارسيل: 152، 287
 المؤسسات الحاكمة: 125
 المؤسسات الصوفية: 268
 المؤسسة الشرعية: 51
 الموسوعة البريطانية: 250، 251
 موسى، إبراهيم: 415، 554
 مويكي، د. س: 382
 الميامنة: 210، 516، 618
 ميرزا، إبراهيم: 568، 569
 ميسيك، برينكلي: 152، 329
 الناسخ والمنسوخ: 44
 نافي، علي شير: 372
 النبي محمد: 32، 41، 49، 57، 95، 135، 145، 304، 310، 320، 321، 417، 511
 النبي موسى: 49، 507
 النبي هارون: 49
 النخب الدينية: 266
 النخبة المتعلمة: 603
 النزعة الأرثوذكسية: 224
 النزعة الإنسانية الأدبية: 276
 النزعة الأيقونية: 75
 النزعة التعاقدية: 202
 النزعة العقلية: 497
 النزعة الوطنية: 603، 604
 النسفي، عزيز: 106، 394
 النص الإلهي: 308
 النص المقدس: 226، 497
 نصر، سيد حسين: 188، 500
 النظام الديني: 314، 318
 النظام السياسي: 95، 96
 النظام العالمي: 348، 591

- 480، 478، 477، 476، 474، 95، هوماي: 489
 497، 411، 281، 276، 274: الوحي القرآني: 95
 411 الوحي الكوني: 398، 155، 151، 69، الهوية الإسلامية: 69
 408، 128، 96، 81، 41، الوحي المحمدي: 69
 233، 81، الوحي النبوي: 397
 604، 568، 71، 54، وسط آسيا: 604
 178، 175، 167، 166، الوحي الإسلامي: 128
 260، 253، 237، 175، 105، الوحي الذاتي: 359
 303 هيسكت، ميرفن: 585
 226 الولايات المتحدة: 354، 353
 617، 616، 613، 612، 611، الوهابية: 39
 14 ووكر، سكوت: 227، 165، 25، واط، وليام مونتنغمري: 485
 441 ويتمارش، تيم: 485
 225 الهابان: 179
 441 ياجر، فيرنر: 348، 220
 320، 319، 180، 124، 106، اليمن: 94
 515 اليهود الشرقيون: 93، 94
 516، 515، 322، 218، 209، 123، اليهودية: 412
 516 اليهودية الإسلامية: 412
 494، 493، 376، 275، 72، 32، يوم القيامة: 412
 441 اليونان الرومانية: 412
 132، 120، 119، 51، 48، 47، وحدة الوجود: 346، 345، 280، 275
 513، 512، 503، 320، 91، الوحي الإسلامي: 513
 276، 275، 273، 260، 127، الوحي الإلهي: 276، 275، 273، 260، 127



شهاب أحمد

ما الإسلام؟

الإسلام يضرب بجذوره قديماً، من حين إلى آخر في العديد من الأنثروبولوجية المعنوية بالإسلام. لابد من الاختلافات في بعض بلدان عن تلك الموجودة في بلدان تلقى على هذه الممارسات كلها سمات الإسلامية في التاريخ، وهي ببلقان إلى البنغال.

الذي فصل فيه ستة أسئلة تنوع الذي احتوى على ثلاثة فصول من الحضارة، والدين والثقافة، فجاء تحت عنوان «إعادة بناء الخاصة بالنص وما قبل النص،

بالغة. كتبت عنه دار نشر جامعة أيوجد إسلام واحد أم إسلامات لامي؟ هل يجب أن نفرق بين يجب أن نتخلى عن استخدام

(2015). له مؤلفان رئيسان: «ما قبل بعد ثلاثة أشهر من وفاته (2015).

الأداب، جامعة القاهرة. من أحدث سفة الحب والجنس والزواج» لرجاء

القاهرة عام (2002). من أهم الكتب «كوزمولوجيا أفلاطون».

ISBN 978-9953-64-054-9



9 789953 640549 >



م

في مغزى

بدر