

فريد الزاهي

الجسد والصورة والمقدس في الإسلام

(الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩). ١٤٨ ص.

فضيل نصري^(*)

باحث في الأديان وفي الججاج في اللغة والخطاب،
وعضو مكتب الجمعية المغربية لتكامل العلوم.

وحسن المآب غداً» (ص ١١).

ويتزوج في المكتوب القديم في موضوع الجسد، وهو قليل جداً، التوجيه والوعظ، والحديث عن محبة الله وخوفه، إذا كان الحب موضوع الكلام. ومبرر هذا التزوج في خطاب القدماء عن الجسد في نظرنا، هو محاولة إضفاء صفة الشرعية على أعمالهم، التي تخوض في موضوع اعتُبر من «تابوهات» الثقافة، وترفّع عن الخوض فيه كل من يحترم نفسه.

وما زال «الجسد» إلى اليوم ذا طابع ملتبس وإشكالي، وإن تحرّر بعض الشيء من «إسار» التشريع، خصوصاً في مباحث الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتحليل النفسي والفلسفة، والتي لم تنغرس بعد في التربة العربية الإسلامية.

ويحق لنا أن نعتبر بحث فريد الزاهي في الجسد الإسلامي فريداً وبدعاً في الدراسة الأنثروبولوجية والمعرفية، وهو بعد يكتسي طابع المغامرة بالنظر إلى

كتاب الجسد والصورة والمقدس

في الإسلام هو بحث في الجسد بوصفه مفهوماً ثقافياً، ويبتغي، كما يذهب إلى ذلك صاحبه، المسألة والتحليل ثم التركيب، لا تجميع المعلومات.

ويدخل الجسد في منطقة اللامساس واللامفكر فيه في الثقافة العربية الإسلامية، اللهم إلا إذا استثنينا بعض المحاولات، التي هي، إما محتشمة تلتمس الأعذار والتعلات من القراء وتستسمحهم، وكأن الخوض في هذا الموضوع يعد من خوارم المروءة؛ وإما وثيقة الصلة بالنص الفقهي ذي الخلفية الحُكمية.

وقد كان القدماء يتحرّجون من الكتابة فيه، فهذا ابن حزم الأندلسي يقول في مقدمة طوق الحمامة، بعد أن يشرح للقارئ أن صديقاً له استكتبه إياه: «ولولا الإيجاب لك لما تكلفته، فهذا من العفو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرّفها إلا فيما نرجو به ربح المنقلب

فريد الزاهي عن المنطق إن وصفه بموضوع الثقافة الإسلامية المقنع والمهمش.

٣ - تأخر الدراسات العربية ذات المنحى السوسيولوجي والأنثروبولوجي.

٤ - أولوية المواضيع ذات الطبيعة الأيديولوجية والسياسية في حقل الثقافة المعاصرة.

٥ - الارتباب والحذر اللذان قوبلت بهما العلوم الإنسانية الحديثة من قبل الباحثين، والتي هي وحدها القمينة بتحرير الجسد من كل الخطابات الإلحاقية، وتمكينه من الاستقلال الخطابي.

وقد ناقش الباحث ثنائية الجسد والروح الموهمة باستقلال أحد طرفيها عن الآخر، وذهب إلى أن «... الجسد والحياة والروح ليست تشكل ثلاثة أنظمة من الوجود المستقل أو من الواقع، وإنما ثلاثة مستويات من الدلالة أو ثلاثة أشكال من الوحدة لا عليّة أو تراتبية بينها» (ص ٢٣).

كما زعم أن الجسد لا يمكن أن يخضع للتشريعي فقط، وطبيعته تتأبى ذلك، لأنه مفهوم من التشعّب والشساعة بمكان، إذ يحوي كل العناصر النصية والواقعية المتخيلة والتاريخية التي بلورتها الثقافة الإسلامية في ذاكرتها المكتوبة والشفهية، لا فرق في ذلك بين التصورات السائدة والهامشية، ولا بين الفقهي، والكلامي، والتصوفي، والفلسفي، والشعبي، والعالم (ص ٢١).

وناقش كذلك جملة مفاهيم

طريقته في التحليل والمعالجة، وبالنظر إلى تركيز أغلب الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت موضوع الجسد قبله على حيز ضيق من أحيازه هو «الجنس».

وسنحاول في هذه الورقة تقديم نظرة موجزة عن الحشد الهائل من المعلومات والأفكار الواردة في الكتاب، وترجمتها ما وسعنا ذلك. ونحن، إذ نقوم بهذه العملية، لن نحيد عن خطية الكتاب، التي رأينا أنها منهج يتساقق ويتناغم وطبيعة هذه الورقة، التي وإن جمعت بين التحليل والتركيب في بعض الأحيان، فهي تبتغي في المحصلة الأخيرة عرض الكتاب.

يطرح الفصل الأول سؤالاً إشكالياً: هل الجسد يشكل مكبوت الثقافة الإسلامية؟ ويعرض فيه الباحث لجملة العوائق المعرفية والتاريخية التي دفعت بالجسد إلى الهامش في حقل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وكذا في نظيرتها المعاصرة، وهي في نظره:

١ - وقوع الجسد في أسفل السلم بالنسبة إلى ما أقرته الثقافة وسوغت بحثه.

٢ - بحث الثقافة الإسلامية موضوع الجسد في إطار الثنائية العتيقة الروح/البدن، والتي تفضّل فيها الروح البدن، لارتباط الأولى بالعلوي القدسي، والثاني بالغريزي الأرضي الساقط، الذي يلزم كبحة والتحكم فيه (ص ١٩ - ٢٥)، كما ركز كثيراً على الجسد في الأحكام المتعلقة بالنكاح، والشعر العذري والماجن، والنظافة، والطهارة؛ ولهذا، ظل الجسد يتسم بميسم الانفعال والاحتجاب والكبت في الثقافة الإسلامية، ولا يتنكب الباحث

(٢٨)؛ ويخلص من خلال مقارنته، إلى أن الإسلام لا يتحدث بشكل مفصل إلا عن الجسدي، ولا يلج على الجسدية إلا بطريقة جزئية لا كلية، فالعالم المسلم لا يهتم سوى بالقلب أو بالعين أو بالعضو الجنسي. وهنا يطرح الزاهي سؤالاً يُعتبر في نظرنا وجيهاً ومعقولاً: «هل مرد هذا التناول الجزئي للجسد في الإسلام، إلى غياب تصوّر إسلامي للجسد في كليته؟ وفي مقابل طرح شبيل، يقترح صاحب الجسد والصورة والمقدس في الإسلام نموذجاً للجسد، تتخذ من اللغة منطلقاً لها، على الشكل التالي:

١ - **الجسم**: وهو الجسد الموضوعي، ويشمل كل الأجسام، حيوانية أكانت أم جسمية.

٢ - **البدن**: ويقصد به الجسد اليومي، الذي يخضع لقوانين التواصل الاجتماعي وسننه، كما يشكّل موضوع الدين والمقدس، وهو بعدُ يُعتبر جسداً وظيفياً.

٣ - **الجسد**: ويقابل لدى ريكور مفهوم «Chair»، ولدى ريشر مفهوم «Leib» أي الجسد الشخصي (ص ٣٢).

أما **الفصل الثاني**، فيتحدث فيه الباحث في المبحث الأول عن الجسد الإسلامي/النموذج المطلوب تمثله والتأسي به، ويقصد به جسد الرسول (ﷺ)، باعتباره جسداً مرجعياً نموذجاً وقديماً في آن واحد؛ ثم يعرض في المبحث الثاني لمسألة النفس والجسد في الإسلام، باعتبار ثنائية النفس والجسد مؤسسة من خلال تعالقاتها التصوفية والكلامية؛ أما في المبحث الثالث، فيناقش الإسلام والجنس والمقدس.

وتصوّرات تتصل بالجسد الإسلامي، وركز في هذا المبحث على طرح الباحث مالك شبيل، وهو واحد من الذين اهتموا بالجسد الإسلامي، حيث يقسم هذا الأخير الجسد في الإسلام إلى أربع رؤى:

١ - **الجسد (Corps)**: وهو معطى أولي، أو موضوع يشكّل منبع الحياة والحركة والفعل والوعي، وهو مكتسب قبلي سابق على الروح. ويقترب هذا التصور من التصور الفكري، والفلسفي العام للجسم عند المتكلمة والفلاسفة كالأشاعرة والمعتزلة، وهو مفهوم عام يتداخل فيه الجسد الإنساني بالأجسام الكونية والأجرام.

٢ - **الجسدي (Corporel)**: وهو مجال التعبيرية، فهناك الجسدي الصامت كالمظهر الجسدي، وتعابير الوجه، وهناك الجسدي الحركي، كحركات المناضيل والممثل المسرحي والرياضي... والجسد الاجتماعي المسنن، المتصل بالعمل اليدوي والحري.

٣ - **الجسدية (Corporéité)**: ويقصد بها الصيغة البيولوجية لحياة الجسد، وهي تقوم بفعلها كما لو كانت جسداً مقلوباً، ويتصل بالجسدية كل العالم الغريزي الذكوري والأنثوي، كالحيض والتبرز والاحتلام... إلخ.

٤ - **الجسدانية (Corporalité)**: وهي الممارسة العليا للجسد أو البنية الفوقية الذهنية التي يتم عليها عزف المقطوعة الجسدية.

ويميز مالك شبيل أيضاً الجسد العضوي موضوع العلوم البحتة، من الجسد الثقيل في موضوع العلوم الإنسانية (ص ٢٧ -

أولاً: الجسد الإسلامي بين النموذج والقدسي

تشكّل السُّنة النبوية، في نظر المسلمين، التنزيل الأمثل للرسالة القرآنية. ولأنها كذلك، اعتُبر جسدُ الرسول (ﷺ) ذا صفة مرجعية، مطلوب احتذاؤه ومحاكاته من قبل المسلمين (ص ٣٨).

ولجسده (ﷺ) وضع اعتباري خاص، فهو، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدّم، يجمع بين الأسوة والقدسي في الآن نفسه (ص ٣٩)، وينبه فريد الزاهي إلى أن ليس النبي وحده من يحظى بهذا الوضع الاعتباري لدى المسلمين، بل يشاركه فيه كل من سألته (ﷺ) عن شيء من متعلقات الجسد، مثل عائشة وفاطمة، ويستمد جسد السائل اعتباريته من كونه أول جسد مطالب بالمماثلة والتأسي بعد جوابه وفتواه (ﷺ).

ويستحضر فريد الزاهي نمذجة مالك شبيل للجسد، من خلال الإشارة إلى تبيّث الإسلام على تقنين مجمل حركات الجسد اليومية العملية والوظيفية، التي تبدأ من الاستيقاظ إلى المنام؛ أي «الجسدي» وهو الرؤية الثنائية من «رؤى شبيل» الأربع، ويطول هذا التقنين جوانب ثلاثة:

١ - الجسد اليومي الديني:

ويتصل بكل ما يمارسه الجسد من الشعائر العبادية كالصلاة والصيام، مع ما تستتبعه من أذكار وأوراد وأدعية كالبسملة والحوقة... إلخ.

٢ - الجسد اليومي الاجتماعي:

لما يصبح الجسد مختبراً دائماً لممارسة قدسية العلاقات الاجتماعية، يؤطرها بحركات مهنية للجلوس والأكل ودخول

الحمام، تجعله رجاً للجسد العبادي.

٣ - الجسد الشخصي: ويتعلق

الأمر بالعلاقة الجنسية ومقاصدها الثوابية وأوضاعها ومحلّها ومحزّمها، ومكروها وكذا بأوضاع التبول والنظافة، ومن أمثلة ذلك: حرمة مجامعة المرأة من دبرها، وجواز إتيانها من دبرها في قبلها، وحرمة التبول جهة القبلة، والتعري الكامل أثناء الجماع [١١].

ويخلص الزاهي إلى أن لهذا التقنين والنسيج الموجود في الصحيحين، وفي السُّنن، وفي مصنّف إحياء علوم الدين للغزالي، وفي الآداب للبيهقي؛ مقاصده الرمزية والاجتماعية والأخلاقية، والتي من ضمنها أن هذا الجسد الثوابي يستهدف غرس القدسي في صلب الحياة اليومية، وجعل الجسد بصفة عامة خزّاناً يتفاعل فيه الديني والديني على السواء.

ثانياً: مسألة النفس والجسد في الإسلام

يتضح من خلال قراءة هذا المبحث، ودون إمعان النظر كثيراً، أن التصور الإسلامي للجسد يقوم على ثنائية الروح/ النفس والجسد، ويستحضرها دائماً في كل مقارباته لهذا الموضوع. وتجد هذه الثنائية مستنداً الذي تنهض عليه في النصوص المرجعية المؤسسة (القرآن والسُّنة)، وفق فهومات معينة تغفل عن أن الروح في القرآن شأن إلهي بحت، وتعتبر الجسد مجرد صورة أو وعاء للنفس أو الروح.

يذهب الزاهي من خلال استعراضه الآيات القرآنية إلى أن كلمة «النفس»

الشهوات المخالفة دائماً لأوامر الله ونواهيه، لذا، يتحدث عنها باحتقار وازدراء، خصوصاً لدى حديثه عن «أحوال النفس»، و«خبثها ودهائها».

وبللتقي هذا التصور مع تصور ابن عربي، الذي يعتبر النفس ذات معاييب، وكياناً مذموماً، وهي تتطلب النصح والمحاورة حتى تستوي، وتصل إلى جوهر الحقيقة والطريقة. كما طوّر هذا الأخير مفهوم الروح في مصنفه «رسالة روح القدس»، ومنحه حظوة عرفانية خاصة.

والنفس، بهذا المعنى، تقابل «الليبدو» الفرويدي المتمرد على الأنا الأعلى. ووفق هذا التصور، يظل الجسد، في نظرنا، أعلى وأرقى من النفس، لأنه لا يتحمل أي مسؤولية عن نوازعه الغريزية.

وقد عرض بعد هذا فريد الزاهي لوجهات نظر بعض الفقهاء في خصوص النفس والروح، وبين أن الترادف بينهما ليس عاماً لدى أغلب الفقهاء؛ فالحكيم الترمذي يجعل الروح علوية وقدسية، والنفس ملتصقة بأدران الجسد الأرضي، وهي تخضع لمحددات سيكولوجية إنسانية؛ فهي إما أمارة، أو لوامة، أو مطمئنة، أو سائلة؛ على حد تعبير ابن قيم الجوزية. لذلك، فهي مطالبة دائماً بالاجتهاد في اتباع الروح وجهاد ذاتها.

أما ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق، والذي أصبح معه التفكير الأخلاقي مستقلاً، بعد أن ظل موزعاً بين الفقه والفلسفة والأدب؛ فالنفس في نظره ليست جسماً، ولا جزءاً من جسم، وليست عرضاً؛ بل هي جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس (ص ٥٤). ويرادف

ذكرت في القرآن ٢٩٥ مرة، وهي ترتبط في السور المكية بالإرادة الإنسانية، كونها المسؤولة عن أفعال الإنسان، ومصدر رغباته؛ كما قد تعني الذات بوصفها ضميراً نحويّاً مرجعياً؛ وقد تعني أيضاً القوة؛ وتتأكد هذه الدلالات في السور المدنية. وعموماً، يمكن القول إن النفس تضطلع بدور المبدأ المفكر المسؤول عن أفعال الجسد؛ فهي تارة مطمئنة، وطوراً أمارة بالسوء...

أما الروح، فيشير إلى أن لها في القرآن الكريم أربعة عشر استعمالاً، ولا تكاد تخرج عن دلالات خمس، استخرجها صاحب اللسان هي: الروح القدس، الرحمة، الملاك جبريل، الرسالة المقدسة، النفس النابع من الذات الإلهية. وقد تبدى له، أن «النفس» كلمة عتيقة الاستعمال تعني الدم، وأن التطابق الكلي بين النفس والروح، التي تُعتبر دلالتها على النفس حديثة، أمر غير وارد.

ونؤاخذ الباحث في هذا المستوى بعدم ضبطه الآيات القرآنية، الذي يحتمل أن يكون راجعاً إلى الطباعة ومشاكلها (ص ٤٣ - ٤٤)، وكذا بمراوحته بين صيغتين لعلّم واحد، فمرة يقول جوزف «شلحود»، ومرات يختار «شيلهود» (ص ٤٧).

ويستدعي الزاهي دلالات أخرى للنفس، مع الحكيم الترمذي، الذي يأخذ بمفهوم النفس الضيق الذي تدوّل في الرواية الصوفية، والذي اعتُبرت بمقتضاه وعاء للهوى، ومالكة للجسد ونقيضاً للقلب موطن العدل، ونقيضاً للعقل موطن الصدق. فالنفس عند الترمذي تساوي

كما عرض الباحث لمحرمات العلاقة الجنسية في التصور الإسلامي، والتي ترمي بمقترفها خارج مجال المقدس؛ كالزنا، والمعاشرة المثلية، والوطء في الدبر، والنظر إلى عورات النساء، وزنا المحارم؛ لينتهي في الأخير إلى أن النكاح الشرعي يعد الشكل الأسمى للعلاقة الجنسية في هذا التصور.

وترتيباً على هذا، يُعتبر الجماع الشرعي دخولاً إلى عالم القوى القدسية على حد تعبير «بوحديبة» في الإسلام والجنس وليس البتة دخولاً إلى عالم الشر، ويتجلى ذلك في الطقوسية التي تُحاط بها عملية الجماع من أذكار وركعات.

وعموماً، فقد احتل «جسد المرأة» في التصور الإسلامي مكانة مركزية، ودونكم الحديث الذي يحث المسلم على تزوج البكر المداعبة والملاعبة، مركزية تتجاوز الدنيوي لتطول الأخروي؛ فالحور العيون، اللواتي من نصيب المؤمنين الداخلين إلى الجنة هن أيضاً أبكار.

وكما لا يقبل الإسلام الجسد المتجرّد من رغباته والمتنسّك، فهو يرفض الجسد الغريزي الشهواني، ويدعو العزّاب ممن استطاع الباءة إلى النكاح الشرعي، ويخلص الباحث في هذا المبحث إلى أن القضية الجنسية تشكّل الجانب الأكثر تعبيراً عن القدسي والتّباساته (ص ٦٥).

في الفصل الثالث، تحدث الزاهي عن «الجمال»، كما ذهب إلى أن التصور

ابن مسكويه بين النفس والروح، ويضفي عليها طابعاً عرفانياً، فالحواس تدرك المحسوسات فقط، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات والاختلافات التي تقع بين المحسوسات. وفي هذا المبحث، نكتشف نحن اصطلاحين طريفيين نحتهما الباحث، الأول أن الروح بإمكانها أن «تتجسّدن»، والثاني أن الجسد بإمكانه أن «يتروحن» (ص ٥٣).

ثالثاً: الإسلام والجنس والمقدس

يتطرق الباحث في هذا المبحث إلى الآية القرآنية التي عرضت للنكاح والمباضة، وهي قوله تعالى: ﴿نَسَآؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١). ويورد أيضاً جواب عبد الله بن عباس لما سُئِلَ عن إتيان المرأة من دبرها، فقال: «إبت حركك من حيث نباته». ويسترسل في فكّ التركيب البلاغي الوارد في قوله تعالى، وقول عبد الله بن عباس، ليقرّر رموزاً تتصل بالذكّر، وأخرى تتصل بالأنثى:

١ - الذكّر: المحراث: الرموز المرتبطة به نهائية عمودية ومنتصبة.

٢ - الأنثى: الأرض: الرموز المرتبطة بها ليلية لها صفة العمق والغور والظلمة.

وهذا التصور هو الذي يتحكم في عملية التواصل الجسدي في التصور الإسلامي للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة.

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٢٣.

وتطعيه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره». إلا أن هذا التفضيل للجمال والشباب، سرعان ما ينمحي لصالح الوظيفة الجنسية، فقد فضل (ﷺ) الولود على الحسناء وفقط، لأن الخصوبة في المحصلة الأخيرة، أعلى مقاماً من الجمال.

ووجهة النظر هذه هي استمرار للذوق العربي الذي كان سائداً في «الجاهلية»، إذ إن شعراء عرب «الجاهلية»، ركزوا على وصف مناطق الاكتناز من جسد المرأة، وكانت المكتنزة نموذجهم المفضل، لأنها في نظرهم الأقدر على الولادة.

ومن التحولات التأويلية التي عرفها جسد المرأة، ارتباطه بالذات الإلهية في الكتابات الصوفية، كما في «تائية ابن الفارض»، وترجمان الأشواق لابن عربي. وسيتغير النموذج أكثر مع ما عرفه المجتمع العربي من «هجنة» بدخول أعراق أخرى غير عربية – أي ما عرف بظاهرة الموالي والمولدين – فعملت فعلها في الثقافة والحضارة العربيتين، خصوصاً في العصر العباسي، فمال الذوق العام إلى متناسقات الأعضاء، اللواتي لا سمن في أجسامهن ولا ترهل، وهذا نموذج ساهم في تشكيله الجمال الذكوري [ظاهرة الغلمان]، الذي زاحم بعض الشيء جمال الأنثى (ص ٨٤ – ٨٥).

وإذا كان الجسد في مجموعة من المعتقدات والديانات يخضع لواجبات عديدة تتصل بمظهره، فإن الإسلام، وبالرغم من إحاطته الجسد بالكثير من الحرص التجميلي في بعض الواجبات

الإسلامي للجمال الجسدي ينطلق من مسلّمة الجمال نفسها، الاستفادة من مجموعة من الأقوال المأثورة عن النبي (ﷺ): من قبيل «إن الله جميل يحبُّ الجمال»، وكذا ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي (ﷺ): «ثلاثة تجلو البصر: الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن».

وأورد الباحث، عند حديثه عن بلاغة الجسد في الإسلام، قصة الراوية الذي وصف جمال «بنت عوف أمير شيبان» لملكه، الذي عظم في نفسه أن توجد الموصوفة، فقال للواصف: ويحك وأنتى توجد هذه؟ ورد الواصف بعد أن تنبه إلى مبالغاته وتجاوز حد المعقول، وأن هذا النموذج يستحيل تحقيقه: في خالص العرب أو خالص الفرس (ص ٧٨)، وكلنا يعلم أن الصفاء والخلوص مستحيل تحقيقه، وعموماً لا يصفو إلا الوحشي كما يقول ابن خلدون، لأن الاجتماع بوصفه جبلة في مطلق الإنسان، وما يستتبعه من تلاقح، ينأى به عن الصفاء والخلوص.

ونستنتج نحن أن «بنت عوف»، وإن وجدت حقيقة؛ فهي لم تكن على هذا القدر من الجمال الذي وصفه الراوي، ويستتبع استنتاجنا هذا استنتاجاً آخر رديفاً، هو أن معظم الصور التي رسمها الشعراء العرب لمحبوباتهم، هي صور متخيلة وليست واقعية البتة.

وأثناء حديثه عن أهمية الجسد في الإسلام، أشار الزاهي إلى نهيه (ﷺ) عن الزواج بالزرقاء البدينة، والطويلة الهزيلة، والعجوز، والقصيرة القبيحة، وكذا تقريره (ﷺ) أن «أحسن النساء التي تسره [يقصد زوجها] إذا نظر،

فالصورة إذن شر يلزم تجنبه لأنها جاذبة للعين، وتوقع في الخطيئة (بحسب التصور اليهودي)، فحواء رأت أن الشجرة طيبة المأكّل وجميلة المنظر، فأكلت منها وأعطت آدم فوقها في الخطيئة، وفي هذا التصور، تشكّل الصورة والمرأة والخطيئة مترادفات ثلاث، تؤشر، في نظر الباحث، على شرّانية الصورة، ودونية المرأة.

وقد حارب الإسلام الصورة في طابعها التجسيمي لأنها توهم بالمحاكاة، محاكاة مخلوقات الله الذي هو وحده الخالق المصور، والذي ينفخ الروح في ما صوّر.

ويتكئ تحريم الإسلام على جملة أمور أهمها:

١ - قوله (ﷺ): «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة ولا تماثيل».

٢ - ارتباط التصوير بالشيطان الذي يملك القدرة على التصوّر في أي الصور شاء.

٣ - مطالبته سبحانه وتعالى للمصورين يوم القيامة بأن يحيوا ما صوروا وخلقوا.

وعموماً، لقد شكّل كل من المسجد والقصر بعد صدر الإسلام، فضاء جمالياً للصورة، فبعد أن خف النقاش حول شرعية الصورة، حفلت قصور الأمويين بمختلف الرسوم والمنحوتات، ووُجد تماثيل المرأة في قصر الحمراء، بل أكثر من ذلك، وجدت في مسجد دمشق صورة لمنظر حضري مشجّر، يمثل النموذج الفاضل للمدينة الإسلامية.

وبعد، يخلص الزاهي من خلال

الدينية كالصلاة، ظل يدافع عن جسد فطري وطبيعي، وإن ظل هو الآخر ملتصقاً بالذكر أكثر من التصاقه بالأنثى (ص ٩١).

ففيما يتعلق بزينة الرجل، حتّى على البساطة في الملبس، وكثره لبس المزركش، وحرم لبس الحرير والذهب، وحب استعمال السواك والكحل والطيب والخضاب. وعموماً، هذه زينة عارضة لا تغير في مظهر الجسد شيئاً، وتظل زينة الرجل في نظر الزاهي متسمة بميسم التقشف، وهو ذو عمق تطهيري ثوابي.

أما في ما يتصل بالمرأة، فهي في الفضاء الخارجي تلبس الحجاب الشرعي الذي ليس سوى مكتسب ثقافي وجده الإسلام فأيدته وحتّى عليه، وهي في فضاءها الخاص الذي يدخله زوجها ومحارمها، لها كامل الحرية في اختيار مواد زينتها، من غير ما حرّمت الشريعة اتخاذه وسيلة للزينة كالوشم؛ لأن ثمة معادلة أكيدة بين المرأة والجمال، كما يقول الزاهي (ص ٩٦)، تجعلها كائناتاً مظهرياً بامتياز.

أما في الفصل الرابع، فقد أكد الكاتب تراجع التصوير والنحت والرسم، وانحساره في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية لصالح تصوير آخر هو بلاغي ذهني يرسم المجسم في المخيلة، وازدهار فن الخط والزخرفة. ولعله من غريب الصدف، ألا يقتصر التحريم الذي طال الصورة على الإسلام، ففي اليهودية «تقع اللعنة على من يصنع الصور»، ووحدها الكلمة والنفس قادران على خلق صلات وصل مع الإلهي وتمثله في مطلقة.

بحثه الجسد والصورة والمقدس في الإسلام إلى عدة أمور:

١ - إن الثقافة الإسلامية اهتمت بالجسد لغة وواقعاً، وبالتالي، فمقولة هامشية الجسد فيها مقولة متهافئة.

٢ - إن الجسد في الإسلام تعتريه قاعدتا التحليل والتحريم، وبالتالي يمكن

أن يكون مقدساً، كما يمكن أن يكون مدنساً.

٣ - إن الصورة وجدت لها منافذ كثيرة في الثقافة العربية الإسلامية، كالخط والبلاغة.

٤ - إن التطورات المختلفة والمتشعبة التي شهدتها عالم الصورة، تدعو إلى إعادة النظر بجدية في تحريم التصوير □

صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية

فهم القرآن الحكيم

التفسير الواضح حسب ترتيب النزول

القسم الثالث

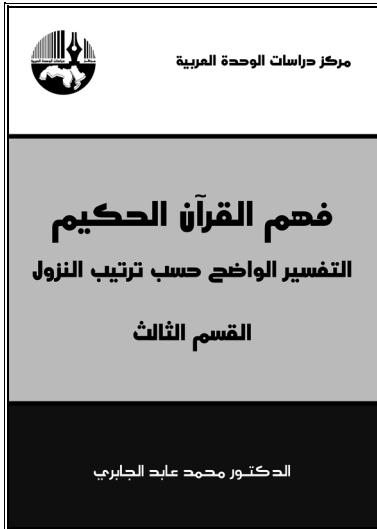
د. محمد عابد الجابري

يختتم المفكر العربي الكبير الدكتور محمد عابد الجابري، في هذا الكتاب القسم الثالث، مشروع كتابه التفسير القرآني: فهم القرآن الحكيم - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

يعكس هذا العمل الضخم، في مجمله، النتيجة العامة والعملية التي خرج بها المؤلف من مصاحبة التفاسير الموجودة، وهي أن المكتبة العربية - الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية «الفهم» من جميع التفاسير السابقة.

يضم القسم الثالث، والأخير، أربعاً وعشرين سورة، صنّفها المؤلف، كلها، ضمن القرآن المدني. وهي تختلف طويلاً وقصراً، وتتناول موضوعات مختلفة، ظرفية في الغالب. ومن هنا كان ترتيبها يخضع - غالباً - لتواريخ الأحداث التي تتحدث عنها.

إنه مشروع جليل، حيث الشعور بالتوفيق يغمر المؤلف في ما سعى إليه، في قراءة القرآن الكريم بالسيرة النبوية، وقراءة السيرة بالقرآن، وقد مكّنته هذه القراءة المزدوجة من التعرف على العلاقة الحميمة بين الرسول محمد (ﷺ) والقرآن الحكيم.



٤٣٠ صفحة

الثمن: ١٦ دولاراً

أو ما يعادلها