

فِي الدِّينِ المَقَارِنُ

دكتور
محمد كمال إبراهيم جعفر
جامعة القاهرة - كلية دار العلوم

١٩٧٠

دار الكتب الجامعية



فِي الدِّينِ المَقَارِنُ

دكتور
محمد جمال إبراهيم جعفر
جامعة القاهرة - كلية دار العلوم

١٩٧٠

مكتبة التراث الإسلامي

دار الكتب الجامعية





المفتدين

الإهداء

- الى الوالد العزيز .
- الى المم الفاضل .
- الى زوجتي وولادات كبرى .
- الى ابنائي واخوتي في كل مكان .
- الى كل شريف مناضل عن كرامة الانسان .

للمؤلف

- ١ - في الفلاسفة والأخلاق طبعه أولي دار الكتب الجامعية ١٩٦٨
- ٢ - التصوف (طريقا وتجربة ومذهبا) ١٩٧٠
- ٣ - في الدين المقارن ١٩٧٠

٤ - The Sufi Doctrine of Sahl b. Abd Allah al-Tustari.

٥ - Godhead in Islam in the light of Transcendence and Immanence

(Islam and The Modern Age).

٦ - The Sufi Doctrine of Fana (Cairo University) press, 1969.

تحت الطبع

- ١ - من مؤلفات ابن مسرة : تحقيق ودراسة مقارنة مع رسالة الحروف للتستري .
- ٢ - التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري .
- ٣ - سهل التستري والمدرسة السالمية .
- ٤ - تكامل المذهب الصوفي لدى سهل التستري .

فهرس تفصیلی للوضوعات

الباب الأول

ظاهرة الدين ١٧-١٢١

الفصل الاول : كلمة الدين ١٩-٢٥

مفهوم الكلمة العربية في العربية وغيرها ١٩ بعض التعريفات المقترحة

للدين ٢٠ - ٢٣ . تعليق على التعريفات ٢٣ - ٢٥

الفصل الثاني : الدين والغريزة ٢٦-٣٨

مبادئ القول بالغريزة (النفسى ، والكلامى ، والفلسفى) ٢٦ - ٢٧

المنكرون للغريزة ٢٧ - ٢٨ . المثبتون للغريزة ٢٩ - ٣١ . إخافة

الدين وإخافة الطبيعة ٣١ - ٣٤ . التفسير الذوقى للدين ٣٤ - ٣٨

الفصل الثالث : الدين والمصدر ٣٩-٥٦

تعدد زوايا النظر إلى الدين ٣٩ - ٤٠ . نظريتان لمصدر الدين ٤١

النظرية الأولى ٤١ - ٤٨ . النظرية الثانية ٤٨ . رأى برجسون

٥٠ - ٥٢ . الاستنباط من قانون الحالات الثلاث ٥٢ - ٥٣

نتائج المناقشات الدينية في أوروبا ٥٣ . رأى إقبال في بعض

النتائج ٥٣ . رأى هيوم ٥٤ . ملاحظات علماء الإنسان

(الأنثروبولوجين) ٥٥ - ٥٦

الفصل الرابع : الدين بين القيمة والهدف ٥٧-٩٢

الدين من الوجهة التجريبية ٥٧ . الدين قوة هائلة ٥٨ . الخلافة على

نوع هذه القوة (قوة شر) ٥٨ ، ٥٩ . ارتفاع قيمة الدين ٦٠

جانبا الأدلة على كون الدين الاسلامي وحيا ٦١ . الجانب التاريخي ،
 الجانب الموضوعي ٦٢ . الأهداف التي يخدمها الدين ٦٣ . الهدف
 الخلقى ٦٤ - ٦٦ . الهدف الشعوري ٦٦ - ٧١ . الهدف العلي
 ٧١ - ٧٦ . رأى الشهرستاني ٧٦ - ٧٧ . رأى الغزالي ٧٧ ، ٧٨
 ابن حزم ٧٩ . مفتاح تقييم تطبيق القوانين الشرعية ٨٠ . رأى
 ابن خلدون ٨١ - ٨٣ . هدف الدين عند الأفطاني ٨٤ - ٨٦ .
 مزايا وأهداف يحققها الإسلام ٨٦ - ٨٩ . المعاني التي يحملها الدين
 ٨٩ - ٩٢ .

الفصل الخامس : الدين والتاريخ ٩٣ - ١٣١

التفسيرين المادى والطبيعى للتاريخ ٩٤ . نقاط رئيسية فى هذا التصور
 ٩٤ - ٩٥ . تعليق وتعقيب على هذا التفسير ٩٥ - ٩٨ . هيجل
 ٩٨ - ١٠٣ . والتاريخ ٩٨ ، ٩٩ . رأى آخر فى التاريخ ٩٩ - ١٠٣ . الدين
 ينظر إلى التاريخ ١٠٢ - ١٠٤ . نظرة اليهودية والمسيحية إلى التاريخ
 ١٠٤ - ١٠٨ . ديناميكية التاريخ ١٠٨ - ١١٠ . فكرة مستخلصة
 من أوجه النقد للتفسير المادى للتاريخ ١١٠ . الصعوبات التي واجتها
 المسيحية ١١١ . ما يماثلها فى الإسلام ١١١ ، ١١٢ . نظرة الإسلام إلى
 التاريخ ١١٢ - ١١٤ . بعض العناصر البارزة فى هذه النظرة ١١٤ -
 ١١٥ أيام الله ١١٦ - ١١٨ ابن خلدون وجانب التاريخ ١١٨ - ١١٩
 تعقيب ١٢٠ ، ١٢١

الباب الثاني

طرق دراسة الأديان ومقارنتها ١٢٤ - ١٧٣

الفصل الأول: الطريقة النفسية ١٢٥ - ١٥٧

ترحيب أنصار الدين وأعدائه بالطريقة ١٢٥ ، خصائص الطريقة النفسية ١٢٧ ، حصيلة المعرفة النفسية في مطلع القرن العشرين ١٢٩ تطابق بعض الآراء النفسية الحديثة مع آراء صوفية الإسلام في القرن التاسع الميلادي ١٢٩ . ١٣٠ ، دراسة وليم جيمس للدين ونتائج هذه الدراسة ١٣١ ، ١٣٢ ، الخصائص المميزة للحياة الدينية في نظره ١٣٢ ، نقد جيمس لآراء الماديين ١٣٤ ، رده على فكرة تخاف الدين ١٣٥ ، تعليقا على نقد جيمس للتصور الإلهي ١٣٨ تبرير اختلاف الاعتقاد ١٤٦ ، ملاحظات عامة على موقف جيمس ١٥١

الفصل الثاني : الطريقة التاريخية والاجتماعية ١٥٨ - ١٦٦

الطريقة التاريخية ١٥٩ ، معالجة بتازوني للديانة اليونانية ١٥٩ تطبيق مبدأ التحليل اللغوي ١٦٠ ، تطبيق مبدأ التأثير السياسي ١٦١ تطبيق مبدأ منهجه التاريخي العام ١٦٢ ، وفاة المؤلف بالمبادئ الموضوعية ١٦٣ ، علماء المسلمين والأديان ١٦٣ ، ابن حزم الشهرستاني ١٦٤

الفصل الثالث : المقارنة بين الأديان ١٦٥ - ١٧٣

قانون التطور ١٦٦ ، الرد على قانون الحالات الثلاث ١٦٧ موقفا من فكرة التطور ١٦٨ ، الأديان التي يقارن بينها ١٦٩

الباب الثالث

بعض موضوعات المقارنة ١٧٧ - ٢٩١

[الفصل الأول : تصور الالهية في الاديان ١٧٧ - ١٩٧]

فكرة الالهية في المرحلة البدائية ١٧٩ ، فكرة الالهية لدى الإغريق ١٨١ ، فكرة الالهية في اليهودية ١٨٤ ، فكرة الالهية في المسيحية ١٨٧ ، فكرة الالهية في الاسلام ١٩٠ التشبيه والتزيه وأهميتها ١٩١ ، الاتجاهات المختلفة لإزاه ١٩٣

[الفصل الثاني : العبادة ١٩٨ - ٢٣٢]

حقيقة الدين وأهمية العبادات فيه ٢٠٢ ، ما العبادة الدينية ٢٤ ٧ تصنيف العبادات أو التطبيقات الدينية ٢٠٩ ، العبادة والفن ٢١٣ أهمية الموسيقى في الأديان ٢٢٢ ، تعقيب ٢٢٩ ، مستقبل العبادة ٢٣٠

[الفصل الثالث : الصلاة ٣٣٣ - ٢٤٥]

الصلاة والقانون الطبيعي ٢٣٩ ، مسألة التدليل على تأثير الصلاة ٢٤٣

[الفصل الرابع : البوذية بين المسيحية والاسلام ٢٤٦ -]

قصة بوذا وتعاليمه ٢٤٨ ، ارتباط الحقائق الأربع بسلسلة الروابط ٢٥١ ، حقيقة وجود الفرد ٢٥٥ ، هل تعترف البوذية بإله ؟ ٢٥٦ ، حقيقة موقف البوذية الإلحادي ٢٥٨ ، حقيقة الأمر ٢٦٢ ، بوذا بين البشرية والتأله ٢٦٤ ، التعليق على

الموقف من العالم ٢٦٦ ، دفاع عن موقف البوذية والرد
عليه ٢٧٠ ، التمليق على الموقف من الفرد وخلوده ٢٧٤ ،
موقف المسيحية والاسلام ٢٧٧ ، المملكة الالهية ٢٧٨ ،
موقف الاسلام من الآلام والأحزان ٢٨٢ ، النعيم والجزاء في
الاسلام ٢٨٤ ، فكرة البعث والتدليل عليها ٢٨٥ ، نمط
السلوك في البوذية في ضوء الاسلام والمسيحية ٢٨٦

مَنْ كَفَرَ بَعْدَ إِيمَانِهِ
سَاءَ مَا يَحْكُمُهُ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ سَمِيعًا عَلِيمًا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

حمدا لله وصلوة وسلاما على رسله ، والهداة بأمره ؛ وسدادا وتوفيقا لأهلى
وأهلى فى الوطن وفى الله .

وبعد :

فإننا لانعرف ظاهرة أخرى ، شغلت — وتشغل — الناس ، أنصارا
وأعداء ، مثل الدين . وإذا كانت الأديان تختلف فيما بينها — بل إن الدين
الواحد قد تتعدد صورته المظهرية (التدين) بتعدد أفراد معتقيه — فإن معظمها
يشير إلى شىء خطير يتعلق بالحقيقة وبالمصير الإنسانى .

وتتلاقى أنقى الأفكار الدينية مع الموقف الحكيم الواعى من هذه الحياة ، التى
تسير فيها خطأ التطور بسرعة مذهلة .

ويتضح ذلك تماما عندما ندرك أن نمط الحياة الأخرى ، أو المستقبل متوقف
على نوع الحياة التى نعيشها الآن . ولذا يبدو فى الإسلام — على الأقل — أن
تقديرنا لهذه الحياة نابع من إرادتنا لاستغلالها واستعمالها أقوم استعمال ، حيث
تبنى فعلا مستقبلنا الذى يجاوز حدود هذه الحياة الدنيا .

إننا بعبارة أدق نعطى الحياة المستقبلية حقها الآن ، بجعل مكارم السماء تحسبا
بيننا . ولن يتحقق ذلك حتى تخلو النفوس تماما من سوء الفكر ، وخيبة النية .
وإذا لاسطنا أن جميع الجرائم والآثام إنما ترتكب حقيقة فكريا ونفسيا ،

قبل الخروج إلى حيز التنفيذ ، أدركنا أهمية عناية الدين بإصلاح باطن الفرد
إصلاحا تاما .

ولا جدال في أن الاعتقاد ، بالألوهية ، يشكل قيمة جوهرية بالنسبة للدين .
ولا غرو أن يقول أحد الكتاب « ما الله الموت إذا كان هناك إله ، وما
اتمس الحياة إذا لم يكن هناك واحد ، . وإن لأجد ذلك معبرا عن التعاسة
والشقاء التي تنتاب الملحد الذي ليس له من يقوم أقواله وأفعاله ، أو يضمن له
العدل والبر والحنان ، أو يجعل الحياة بمكة التبرير والتقدير .

لقد قال « جوته ، مسجلا إحدى تجاربه « لم يحصل قط أن نشدت معونة
السماء في لحظات الضيق والحرج ، ثم فشلت في الحصول على الفرج ، . ولقد
اعترف بإنجازات الدين كثير من الفلاسفة ، إياها في مثل قول « جوهرت ،
« ... حتى الفقراء ، يحلمهم الدين أحرارا شرفاء ، وأسخياء . لأنه كل شيء لكل
الرجال . إنه بالنسبة لإنسان ما أدبه وعلبه ، وبالنسبة لإنسان آخر ، واجبه وطربه .
فإلى الذين يغريهم التطاول الفكري الغر بامتهان كل دين في إطار قداسته
التاريخية أو الحالية ، يمكن أن توجه الدعوة ليبحثوا بأنفسهم ، ويكتشفوا مدى
نفاث آرائهم .

وإذا كان هذا الكتاب حول الدين ، فإننا نقدر مسئوليتنا نحو أبنائنا وإخوتنا
في ضرورة التبصير ببعض الحقائق المتصلة بديننا ، دون افتئات على أي دين آخر .
ويظم الكتاب ثلاثة أبواب ، يعالج الأول منها ظاهرة «الدين» (لا التدين)
تعريفا ومصدرا وهدفا ، مع إيضاح علاقته بالتاريخ بصورة قد تبدو موسعة
بعض الشيء ، إيماننا منا بأن إدراك قيمة دور الإسلام في الحياة ، رهن بفهم نظراته
إلى التاريخ .

ويعرض الباب الثاني لطرق دراسة الدين ، ويخص طريقتين منها بالعرض

والتفصيل : وهما الطريقة النفسية ، والطريقة التاريخية ، ، متبعاً ذلك بالحديث عن المقارنة وشروطها .

أما الباب الثالث والآخر فيعرض نماذج لموضوعات المقارنة ، تنوعت من حيث الافتصار على موضوع محدد في الأديان ، أو اختيار دين محدد يقارن مع بعض الأديان . وقد لاحظنا في فصل العبادات ، أننا لو استعرضنا أنماط العبادات في الأديان الكبرى ، لاستغرق ذلك حيزاً يفوق قدر الأبواب الثلاثة مجتمعة ، ولذا رأينا إصداره في كتاب مستقل .

وقد خرجت من دراستي وقراءاتي الإسلامية بمشاكل بارزة يجب معالجتها بجدية . وهي مايلي :

١ — إعادة تقييم علم الكلام ، وتخليصه من شوائب الجدل ، ودفعه إلى إيجابية الصراع .

٢ — عادة الانتظار حتى تظهر مشاكل العلم الحديث والاقتناع بمجرد إصدار فتاوى سريعة مؤقتة لا ترضى فضول الشاب .

٣ — ضرورة ضم خبرات جيدة وإتقان لغة أجنبية بالنسبة لرجل الدين ، واعتبار حقائق العلم معينة على تجديد الفهم الديني ، وليست مناقضة حتماً للدين .

٤ — موقفنا من الفن ومن ضرورة خلق نماذج بشرية تضرب المثل في الحموية والإيجابية والوعي والمشاركة .

ولإني لأشكر لولدى العزيز د أحمد ، وجميع من أعانوني بالسكينة أو بدار الكتب الجامعية على إخراج الكتاب بهذه الصورة .

د. محمد كمال إبراهيم جعفر

الاسكندرية في ١٥/٣/١٩٧٠

الباب الأول
ظاهرة الدين

مكتبة التراث الإسلامي
الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ

القِصَلُ الأَوَّلُ

كلمة الدين

لعل هذه اللفظة في اللغة العربية من أعمر الكلمات وأثراها بالمعاني المتعددة ، والمتنوعة، التي تشمل كثيرا من جوانب الحياة ؛ فمن - على ما يذكر الفيروزآبادي - ذات صلة وثيقة بالمعاني الآتية : «الجزاء ، والعادة ، والعبادة ، والمواظب من الأمطار ، أو اللين منها ، والطاعة ، والذل ، والداء ، والحساب ، والقهر والغلبة ، والاستعلاء ، والسلطان ، والملك ، والحكم ، والسيرة ، والتدبير ، والتوحيد ، وجميع ما يتعبد الله عز وجل به ، والملة ، والورع ، والمعصية ، والإكراه ... والحال والقضاء» (١) ، ...

وبتصفح هذه المعاني الجمة يبدو لنا أن بعضها قد يحمل علاقة التضاد مع البعض الآخر ، ولكن ارتباط المادة بفكرة الدين (بفتح الدال) والقضاء قد يشير من طرف خفي إلى الواجب الملحق على عاتق الإنسان إزاء خالقه ، والدين الذي في ذمته تجاه بارئه ، ومن يدين له بالطاعة والولاء . ولذا كان أقرب المعاني الممنوحة لهذا اللفظ لما نحن بصدده الآن هو « الاعتقاد في وجود موجود أعلى ، والسلوك بناء على هذا الاعتقاد » (٢) .

ويتنوع مدلول اللفظ الأوروبي Religion (٣) المقابل للفظ العربي « دين » ،

(١) القاموس/٤/٢٢٥ (ط رابعة) .

(٢) يسوى بعض علماء المسلمين بين الدين والملة ، على ما بينها من فروق ، ويقنون بمباينة الدين والملة للهوى والتجلة . ويقسم الشهر ستاني الناس إلى ذوى ديانات وملل ، وذوى أهواء ونحل .

(٣) هذه الكلمة Religion قصد بها أن تكون مصطلاحا يضم اهتمامات إنسانية خاصة

بتنوع المدارس المختلفة التي حاولت ربط معنى هذا اللفظ بمذهبها الخاص الذي تدعو إليه، وبالرغم من أننا لا نملك أملا كبيرا على التعريفات المختصرة في إعطاء صورة صحيحة عن الشيء المعروف، إلا أننا سنورد بعض التعريفات المقترحة للدين، بغية التمكن من التقاط بعض اللحظات السريعة عن بعض جوانب هذه الظاهرة الفريدة الرائعة.

بعض التعريفات المقترحة للدين

١ - قد يعرف الدين بأنه: التأمل الصامت، والسيطرة التامة على البسطن نيل السكينة النفسية والوصول إلى جوهر النفس المطلق، اللامحدود، وهذا التعريف أنسب بالتلاقق مع المذاهب الهندية التي يغلب عليها الطابع المعرفي والتأمل الفلسفي.

٢ - وقد يعرف الدين بأنه: المشتتمل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية، وهذا هو رأى كانت، الذي اعتبر الدين مقدسا ومدعما للأخلاقية، وذلك يتفق تماما مع نظام كانت، الأخلاقى، وسبرى موقف كانت، من الدين بصورة أكثر توسعا فيما يلى من صفحات.

== فى جميع أنحاء العالم. ويختلف الباحثون منذ القدم حول معناها الأصلى؛ فن الكتاب الرومانين من اعتقد أنها أخذت من الأصل الاشتقاقى - Ieg - لتدل على الأخذ والجمع أو السندل أو الملاحظة - أى ملاحظة علامات الاتصال بما هو إلهى، أو قراءة أمارات الفأل أو الطيرة. ومنهم من رأى أن أصلها الاشتقاقى هو - Iig - بمعنى أن يربط أو يملق ب؛ ولهذا كانت الكلمة religio تعنى علاقة، أى علاقة بين ما هو إنسانى وما هو فوق الإنسانى Superhumen. وقد حملت الكلمة المعنيين على أثر ذلك. ويظهر أن المعنى الأول كان الأصل، لأنه الذى يقابل بكل دقة الكلمة الإغريقية Paratérésis التى تعنى «العناية بملاحظة علامات الفأل والتطير وأداء الشمانر».

٣ - أما جون ستيوات مل، فيرى د أن جوهر الدين هو الاتجاه القسوى المتهمس للعواطف والرغبات نحو هدف مثالي يعتبر أسمى وأشرف من كل غرض أناني أو رغبة ذاتية .

ونرى في هذا التعريف إظهارا قويا للجانب العاطفي أو الشعوري ، إلى جانب إبراز العنصر الذاتي الفعال أو الإيجابي للدين . كما نلاحظ الإشارة إلى الهدف المثالي كموضوع يتجه إليه الدين ؛ ولكتنا لانرى تحديدا لهذا الهدف أو موضوع الدين ، الذي توجه إليه جهود الإنسان ، أى أنه لا ينص فيه صراحة على فكرة الألوهية .

٤ - ويعرف وليام جيمس الدين بقوله إنه د الطريقة التى تظهر بها ردود أفعال الإنسان تجاه الحياة ، حينما تكون ردود الأفعال هذه منبعثة من سمو نفس متأثر بسحر قوة أعظم من الإنسان نفسه ، وواضح من هذا التعريف سمته وعموميته ، حتى يشمل مواقف كثيرة قد لا يطلق عليها من الوجهة التاريخية لفظ د الدين . كما أن هناك بعض الحركات الخاصة التى انتزعت ردود أفعال قوية متحمسة أثارَت الإنسان ، وأحس إزاءها بعجز تام ، دون أن نسمح بوصف أى من هذه الحركات بأنها دين - وقد يضرب بعض الباحثين المثل لذلك بالولاء الإيثارى المتفانى الذى أظهره النازيون للدولة .

٥ - ومن التعريفات أيضا قول بعضهم إن د الدين يشتمل على الشعور بالاعتماد المطلق على شىء يحكمنا ولا نحكمه ، وهذا التعريف كما نرى يعتبر الوعى أو الشعور هو العنصر السائد فى الدين ، ولا جدال فى أن الإحساس بالاعتماد على قوة عليا يمثل جانبا هاما من جوانب الدين، لكنه لا يمكن أن يقال إنه يمثل كل الجوانب .

٦ - وهناك باحثون عنوا بالدراسات الاخلاقية عناية د كانت ، بها ، مثل

هو فندنج Hoffding ، ولذا أظهروا عناية فائقة واهتماما كبيرا بالجانب الاخلاقي عندما عرفوا الدين . فملوه د الإيمان ببقاء القيم أو بالحفاظ عليها ، . وهذا التعريف - كما هو واضح - يقصر الهدف الديني على القيم الاخلاقية . وما لاشك فيه أن الناحية الاخلاقية في غاية الاهمية بالنسبة للدين ، ولكن ادعاء شمولها لكل الجوانب ، يتجاوز الحقيقة إلى حد كبير .

٧ - ويقول ماكس ميلر Max Müller إن الدين د يعنى إدراك اللانم ائى (أو اللامحدود) في ظواهر خاصة بدرجة مؤثرة على الشخصية الاخلاقية للإنسان . . ويعكس هذا التعريف جانبيين هامين هما الجانب الادراكي، والجانب السلوكي ؛ ولكنه يغفل تماما الجانب الشعوري أو العاطفي .

٨ - وربما كان هيغل Hegel أكثر هؤلاء الذين أكدوا الجانب العقلي في الدين حيث عرفه بقوله إنه د معرفة تنكسبها النفس (أو الروح) المحدودة، لجوهرها كروح مطلقة ، .

٩ - ويعرفه رودولف ايوكن R. Eucken بأنه د التجربة الصوفية التي يجاوز الإنسان فيها متناقضات الحياة ، . وفي هذا تعبير عن العام بالخاص .

١٠ - أما يونج C. G. Jung فإنه يرى أن الدين د موقف عقلي خاص يمكن تكوينه بناء على الاستعمال الاصلى لكلية د رليجيوم (Religio) الذي يعنى اعتبارا جادا ، وملاحظة يقظة لبعض العوامل الديناميكية (الحركية) التي تتصور كقوى د سواء كانت ارواحا أو آلهة ، أو قوانين ، أو مثلا ، أو أى اسم يمكن الإنسان أن يمنحه لهذه العوامل في عالمه ، وذلك لأنه وجدها قوية أو خطيرة أو معينة ، بدرجة تكفى لجعلها محل اهتمامه الجاد ، أو (وجدها) عظيمة جميلة ذات معنى كبير ، بدرجة تجعلها محل الحب والعبادة ، (١) .

١١ - ويعرفه بعضهم^(١) فيقول : إن الدين مجموعة من المطامح الروحية التي ترفض الانصياع والخضوع للعالم الحسى ، وتزيل البواعث والاضغوط التي تشدنا إليه شدا . .

١٢ - ويقول شيلر ماخر Schleier macher إن الدين هو د أن تطلب وأن تجد اللانهاى القديم فى كل ما يحيا ويتحرك ، فى كل نمو وكنينة ، فى كل عمل ومعاناة ، وأن تمتلك وتعرف الحياة نفسها عن طريق إحساسك المباشر بهذا الموجود ، ولأن تجد اللانهاى هو أن ترضى النفس التواقفة . وإذا احتجب اللانهاى ، غدت النفس فى قيد الأسى والكآبة والموت ،^(٢).

١٣ - وربما كان التعريف الآتى أوجز تعريف مع عدم خلوه من النقص والقصور وهو الذى يرى أن الدين د هو الاعتقاد فى الموجودات الروحية . .

وما يمكن أن نقوله فى ختام هذه التعريفات^(٣) ، هو أن كل تعريف على حدة يحمل وجها أو أكثر من وجوه الصواب بصدد نقطة أو أكثر من نقاط الدين . وكل تعريف على حدة يشهد بنقص كل تعريف آخر على حدة ، ويجهما

(١) هو ادوارد كونز فى كتابه Buddhism ... p. 12

(٢) Der christliche Glaube, pp. 6. ff.

(٣) هناك تعريفات كثيرة - عربية وغير عربية - يبرز كل تعريف منها وجها أو أكثر من وجوه الدين ، ولكنها جميعا غير تامة ، وغير متكافئة فى إبراز السمات الخاصة والعالمة لإبراز اكلاما . واقترح برجسون (منبعا الأخلاق والدين/ ١٦١) الحاس باستراض المعانى المختلفة لكلمة « دين » وترتيبها « فى سلم كما ترتب ألوان الطيف أو نغم الموسيقى » ليجد (الإنسان) أنه فى المنطقة المتوسطة على بعد واحد من الطرفين - عبادة آلهة يتجه لايها بالدعاء « هذا الاقتراح لا يحمل المشكلة مطاقا ، وكل ما يؤدى اليه هو أن يوجه الأنظار لى نقطة أساسية فى الدين ، دون مراعاة للجانب الاجتماعى .

كلها أنها — مجتمعة — ليست عرضا تاما وأميننا ، أو شرحا وافيا أو وصفا دقيقا للدين .

إن ظاهرة الدين أكثر تعقدا وتشابكا وشمولا لجوانب عديدة من أن تعرف تعريفا مختصرا مركزا . ولذا يجب من البدء أن نفهم مصطلح الدين بأوسع معنى يتناسب مع استعماله التقليدى المأثور . ومعنى ذلك أن كل شيء يقع فى نطاق الديانات الفعلية عبر التاريخ يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ، عند فهم المدى الذى يتسع له هذا اللفظ ، كما يجب ألا نفضل فى هذا الصدد أى عنصر نعتقد أهميته فى الارتباط بهذا الظاهرة الجليلة .

غير أننا نرى أن هناك اعتراضا جادا على بعض الاستعمالات المعاصرة للفظة الأوربية المناظلة للفظ العربى . فقد يطلق بعضهم لفظ الدين على بعض المذاهب الإنسانية Humanism مع أن اللفظ التقليدى المناسب لبعض هذه المذاهب ، أو الوصف الدام لها ، هو أنها صيغة أو نمط من الأخلاقية الخاصة .

كما أن هناك بعض الكتاب الأوربيين يطلقون لفظ « الدين » على المذهب الشيعى الماركسى ، مع أن شرح هذا المذهب ويمثليه قد رفضوا « الدين » صراحة . ونعتقد أن مثل هذه الاستعمالات ليس لها ما يبررها ، لاسيما إذا كان أصحاب المذهب أنفسهم يقفون من الدين هذا الموقف .

ولقد نرى كيف انعكست الحيرة فى تعريفات الدين على المحاولات العديدة التى بذلت لتأسيس فلسفة صحيحة له ، على أن تكون كاملة ومستقلة تماما ؛ أى فلسفة تراعى المقومات الأساسية المشتركة فى كل الأديان وتراعى عدم الالتزام بدين معين .

ونحن نسلم بأن هناك أنواعا عديدة من الفلسفة الدينية ، ولكن معظمها قد جانب الصواب نظرا لتبنى أحد مبدأين متطرفين . إما مبدأ الاستخفاف بالأديان

واتهامها في كل ماجاءت به ، وفاء بما يزعم من احترام العقل وتقديس حريره الفكرية؛ ولما مبدأ التحمس والتعصب الاعمى والدفاع عن كل صغيرة وكبيرة تضمنتها الأديان ، مع ادعاء أن كل ماتحويه مقدس وموحى به، حتى أصبح هذا النمط الفكرى شبيها جدا بموقف اللاهوت أو علم الكلام . وهذا الشبه في حد ذاته ليس عيبا ، ولا مدعاة حتمية للخطأ ، بل إن السبب الحقيقي في هذا الخطأ يكمن في أن أتباع مثل هذه الفلسفات الدينية لم يؤسسوا كثيرا من بحوثهم وآرائهم على الحقائق التجريبية للأديان ، أى لم ينظروا الى الدين في جانبه الحى **الفعال** .

ولا يبرأ من هذا العيب بعض الفلسفات الحديثة للدين . إذ أنها لاختلف عما سبق من فلسفات دينية ، إلا في أنها قد عمدت إلى بعض الأفكار الرئيسية المتعلقة بالدين ، وتناولتها بالتعليق والربط والتحليل ، ثم اتخذت لنفسها ألقابا أو عناوين مختلفة مثل « الثيولوجى الطبيعية » ، (أو اللاهوت الطبيعى) ، و« الثيولوجى النظرية (أو العقلية) و« الثيولوجى الفلسفية ، والفلسفة الدينية . وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كنقطة بدء ، ولم تستفد بهذا في بحثها ودراساتها .

الفصل الثاني

الدين والغريزة^(١)

هل هناك ما يسمى « بالغريزة الدينية » ؟

إن من الأهمية بمكان أن نعرف ما إذا كانت هناك غريزة محدودة ، أو دافع معين ، أو ميل مخصوص ، يخدم الدين على وجه متفرد مقصور . هذا مع التسليم بادىء ذى بدء بأن هناك غرائز سيطر عليها الدين وأثارها . والإجابة عن السؤال السابق يمكن أن تتلصق في ميادين ثلاثة : ميدان اللاهوت أو الثيولوجي (علم الكلام في الإسلام) ، وميدان علم النفس (وهو فيما نرى الحقل المتخصص القادر على الإجابة الصحيحة ، بشرط ألا يهمل الشواهد الأخرى ، التي قد توجد خارج نطاق بحثه ، والميادين الفلسفي . ومن الطبيعي أنه لا يمكننا أن نوفي البحث حقه في تتبع الآراء العديدة في كل هذه الميادين ، وإنما نشير إلى أهم الآراء بصفة عامة ، على أن نفصل القول ببعض الشيء في الميادين النفسى لصلته

(١) يختلف تعريف الغريزة باختلاف المدارس النفسية ، وربما كان أجزءها القول بأنها « الدافع الحيوى الأصيل لنشاط الكائن الحى حفظاً لبقائه ، وذلك بالإقبال على اللأتم ، والاحجام عن المنافي »

ومن حيث الجانب الميتافيزيقي للغريزة تركز البحث في الماضى على القيمة الواضحة للظاهرة كدليل على حكمة الله سبحانه . وهذا الرأى يعبر عنه أمثال أديسون Addison خير تعبير لاذ يقول « لاني أنظر لى الغريزة كما أنظر لى مبدأ الجاذبية فى الأجسام ؛ ذلك المبدأ الذى لا يمكن تفسيره فى ضوء أية صفات تتمتع بها الأجسام ذاتها ، ولا فى ضوء أية قوانين آلية ، ولكنها (الغريزة) انطباع مباشر من المحرك الأول والطاقة الإلهية الفعالة فى الخلق » (The Spectator, No. 120)

الوهمية بالظاهرة ، موضع السؤال .

أما في اللاهوت (أو علم الكلام) فتغلب الفكرة القائلة بوجود غريزة دينية أو على الأقل — بوجود استعداد أو ميل أو فطرة دينية ، تحمل الإنسان على تكييف تجربته العامة في ضوء وجهة نظر دينية . وقد يستند اللاهوت إلى نصوص مقدسة تتعلق بفكرتي الخلق والميثاق ، كما يظهر ذلك بجلاء في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام (١) .

أما في الميدان النفسي فمن الخير أن نبدأ بهؤلاء الذين ينكرون لإمكان وجود مثل هذه الغريزة الدينية ، بحجة أن التسليم بها لا يمكن الدفاع عنه ، وكما يقول أحدهم ، إننا إذا قبلنا نظرية تطور الإنسان عن بعض الصور الحيوانية الدنيا ، فإننا مضطرون إلى أن نبحث عن أصل العواطف والبواعث الدينية في تلك الغرائز التي ليست في أصلها دينية بصورة محددة وقاطعة (٢) ،

ومعنى ذلك أن هؤلاء يرون التسليم بالنظرية الداروينية من ألفها إلى يائها، مما يتطلب ضرورة تلمس أصول هذه الغريزة الدينية في حياة كائنات أدنى من الإنسان . وحتى الآن لم يثبت صدق هذه النظرية في إطلاقها وشوهد لها المقتضى لانتقال نوع حيواني إلى نوع آخر ، وأن يكون واقعاً تحت جنسه . إن التطور مشاهد في كل أرجاء الحياة المادية والفكرية ، ولكن بحدود مرسومة لا تسمح

(١) توحى فكرة الميثاق الواردة في المكتب المقدسة (وبخاصة القرآن الكريم) — بتفسير خاص يؤيده الصوفية — بسبق تعرف الخلائق على ربهم في مرتبة وجودية تباين هذه المرتبة الخاصة بالحياة الدنيا (انظر تفصيل ذلك في كتابنا (التصوف طريقة وتجربة ومذهبها) ١٨٧ وما بعدها .

(٢) John Forbes, Inst. Hist. - Theolog. p. 302

وقارن The Nature of Relig. p. 99

باختلاط الاصول أو الاجناس أو الأنواع .

ويظهر أن بعض هؤلاء المتحمسين للنظرية الداروينية ، ولإببات وجود غريزة دينية في نفس الوقت ، قد حاول التوفيق بين الغرضين ، فزعم أنه لاحظ على بعض الحيوان وجود بعض المظاهر الدالة على الإحساس بالذنب Sense of sin ، نتيجة لطرد بعض أفراد القطيع ، التي ارتكبت خيانة أو خطأ يمس الجماعة . وقد يفهم من هذا أن مثل هذا الإحساس - على فرض وجوده - يمكن أن يعتبر الأصل الشاحب للغريزة الدينية . و-اكن هذا الباحث رفض إثر ذلك أن يعد ما لاحظ ظاهرة دينية بأية حال من الأحوال .

والواقع أنه لا توجد معرفة أكيدة وحاسمة عن بعض الممارسات الدينية بين المخلوقات الدنيا ، تلك المخلوقات التي يزعم وجودها بين المرحلة « اللاردية » - إن صح هذا اللفظ - ومراحله الانسانية ، على ما تقضى به نظرية التطور .

وهذا الموقف المنكر لوجود مثل هذه الغريزة الدينية قد لا يعتبر الإنسان أكثر من مجرد حيوان شأنه شأن غيره من الحيوانات ، ولقد يكون ذلك الرفض حاسما وصحيحا لو أن الإنسان كان مجرد ذلك .

إن الإنسان كما نعرفه - بل كما كان معروفا منذ آلاف السنين - أكثر من مجرد حيوان ، وما دام البحث عن أصول الغريزة الدينية فيه يصطدم بصعوبات ضخمة ترتبط بما قبل التاريخ ، وما دنا لا نملك من أسباب البحث ما يهدينا إلى رأى قاطع في تحديد ملكة خاصة أو وظيفة معينة ، فلا أقل من أن نعدل سؤالنا الخاص بالغريزة الدينية المحددة إلى سؤال يتعلق بما إذا كان هناك - على المستوى الإنساني - مظهر لاية ميول خلطية ذات طبع سام تشبه الغرائز في خصائصها وتركيبها ، وما إذا كانت هناك ردود أفعال تتساوى في نفس الدرجة

مع هذه الميول.

وإذا كان هناك من الباحثين من لا يوافق على وصف الإنسان بأنه « كائن ديني ، فإن الكثرة منهم يوافقون على أنه « كائن أخلاقي ، لديه غريزة أخلاقية ، بها يكون أحكامه ويعاني مشاعر من نوع خاص ، تدفعه إلى وجهة معينة من السلوك والعمل . وقد تكون هذه الميول مكتسبة عبر هذا العمر الطويل ، ولكنها متأصلة وثابتة بدرجة تدنيها فعلا من طبيعة الغرائز . وسنرى كيف يستند المثبتون ، للغريزة الدينية ، إلى الشهادة العملية التي أبدأها المتدينون عبر التاريخ .

المثبتون للغريزة الدينية :

ما يزال هناك الجديد الذي يمدنا به علماء النفس بشأن الغرائز وتعدادها ، بل ما تزال هناك إضافات عديدة متشابهة ، تكاد تجعل النفس الإنسانية فيضاً عارماً من الموجات المتداخلة التي يصعب تحديد بدئها ونهايتها . كما ساهمت الأبحاث الخاصة بالشعور والشعور الباطن واللاشعور بنوعيه في اتساع أفق الدراسات النفسية بصورة مذهلة حقاً .

وبالرغم من كل هذه التفرعات ، وبالرغم من صعوبة تتبع النظريات العديدة الخاصة بتتبع مسار ما نسميه « الغريزة » ، وهدفها ، فإننا نستطيع أن نتلقى درسا واضحا لا يحصى من فهمه والتسليم به ، وهو ضرورة الحاجة إلى مبدأ ديني أو أخلاقي ليضبط الإنسان إذا أريد له ألا تكون نفسه مسرحا للصراع

المحتدم والفوضى التمسعة .

ويختلف تصنيف الباحثين في الغرائز بناء على عملها في مصلحة الفرد أو مصلحة النوع أو مصلحتهما معا ، كما يميزون بين الميول العامة التي تعتر أصلا

وجذراً ، وبين الأنماط الخاصة التي تنفرع عنها . وما يهمننا في هذا الصدد نقطتان بارزتان:-

أولاهما : أن غرائز كثيرة برهنت على أنها أكثر من غيرها حساسية بالنسبة للدين ، ولذا كانت أكثر استجابة وطواعية . وقد تختصر تلك الغرائز في أربعة ميول كبرى ينطوى تحتها غرائز فرعية كثيرة سلبية وإيجابية . وهذه الميول أو الغرائز الكبرى هي : لإثبات الذات ، نفى الذات أو إنكارها ، الفضول أو حب الاستطلاع ، ما يسمى بالعاطفة الرقيقة tender emotion . ويرى الباحثون أن هذه الغرائز المستجيبة للدين ، تنفرع تفريعات كثيرة من أبرزها ما يتفرع عن الميل العام في إثبات الذات : أو الاعتداد الذاتى في جانبه السلبى .

وعلى رأس ذلك غريزة الخطر التي يصاحبها الشعور بالخوف . ورد الفعل إما أن يكون الهروب من الخطر ، وإما إخفاؤه ، وإما عدم التحرك ، وإما التهيج الإيجابي . وما يتصل بموضوعنا هو دخول عنصر الخوف في الدين - على رأى هؤلاء - بطريقتين : **إيحائية عن طريق الموضوع الالهى** ، أى عن إله المعتقد الذى آمن به لمؤمن العابد . وبيئته ، بسبب الأمور المرعبة التى حلقت فوق الإنسان مما جعله يلجأ إلى قوة عليا .

وقد يلتبس هؤلاء بعض العناصر المثيرة للخوف في الأديان عامة وبخاصة الديانات السماوية الكبرى في تأييد وجهة نظرهم .

فالدين في **العهد القديم** ، يعطى اسم **الخوف من الرب** ، كما تحتوى الديانة المسيحية والديانة الاسلامية على عناصر كثيرة تبث الخوف في القلوب : فهناك جلال الله الذى لا يحد ، وهيبته التى لا تبارى ، وغضبه من الذنب . وهناك رؤية يوم الحساب وأحوال القيامة من سميع وأغلال ونكال ، وما إلى ذلك من الصور الرهيبة ؛ هذا فيما يختص بالطريقة الأولى الإيحائية .

أما فيما يتصل بالطريقة الثانية (الواقعة في الطبيعة) فيرى هؤلاء أن الإنسان قد وضع بين قوى كثيرة تتجاوز حدود سيطرته ومقدرته ، فهناك الطبيعة في حدتها وثورتها وتهديداتها المستمرة بالبراكين والفيضانات والقمحط والجفاف ، وهناك الوحش الكاسر ، والعدو الماكر من بنى البشر ، وهناك الأمراض المعضلة المفضية إلى الموت . وباختصار إن الانسان تطارده الأعداء من كل صوب ، وتلاحقه لتسلب منه كل عزيز ، بل تختم مأساته بأن تفقده الحياة ذاتها . وعلى ذلك فإن الإنسان قد رجا بالدين أن تقوى وسائله التي وضعها الطبيعة بين يديه ، لكي يواجه مشاكله الخاصة في هذا الموقف المتجهم الخطير ، وذلك بطرح نفسه في أحضان حمايه إلهية تتمتع بقدرة تفوق قوى الطبيعة المدمرة . وقد رجا من هذا الإله ، الذى يعتمد عليه ، أن يسخر تلك القوى (التي من شأنها التدمير دون تمييز) في خدمته بالحفاظ على كل ما هو مقدس أو عزيز لديه أو على الأقل ، أن يخلص بعنايته ورعايته هؤلاء الذين يدينون أو يتمتعون باللقب الدينى العظيم « المؤمنون » ،

ويلاحظ على هذا الرأى أنه يسوى بين عناصر الإخافة فى الأديان السماوية ، وبين مصادر الإخافة فى القوى الطبيعية سواء كانت مادية أو إنسانية ، على ما بين الجانبين من فروق نعتبر أن من المهم استيعابها وفهمها فهما صحيحا .

إخافة الدين وإخافة الطبيعة

إن الإخافة الناجمة من القوى الطبيعية تصدر دون تمييز ، ودون سابق إنذار ، وهى بذاتها مجلبة للرعب الغشوم ، أما الإخافة المعبر عنها فى الأديان السماوية ، فهى بمثابة تحديد وتبنيه من أجل المصلحة الغائية للإنسان وهى لاتعم الإنسان على إطلاقه ، بل تتجه بهتديداتها إلى المنحرف الذى يريد أن يفسد قانون الحياة ، كما أرادها مشرع هذه الأديان .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإخافة الصادرة من الأديان السماوية هادفة ،
تبغى تصحيح السلوك ، أو تجنب الوقوع في الأخطاء ، وليست كذلك الإخافة
الصادرة من القوى الطبيعية . ولذا نجد في كثير من الأحيان أن بعض النصوص
الدينية التي تتضمن الوعيد أو التهديد الذي يثير الخوف ؛ تليها مباشرة نصوص
أخرى مرغبة ومبشرة ، بل قد نجد في النص الديني الواحد جانبي الإخافة والطمأننة
فالقرآن الكريم مثلا يعرض هذه الصورة الرهيبة للمشركين « ... الذين
خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ؛ ألا ذلك هو الخسران المبين . لهم من
فوقهم ظلال من النار ومن تحتهم ظلال ، ويتص القرآن على أن هذا مما يخيف
العباد « ... ذلك الذي يخوف الله به عباده . ، ولكنه يعقب ذلك مباشرة
بدعوة العباد إلى التقوى لئلا يلقوا هذا المصير ، وهنا نحس نسيم الحنان والرحمة
« .. يا عباد فاتقون ، ثم يتبع ذلك بالتبشير والترغيب فيقول « والذين اجتنبوا
الطاغوت (١) أن يعبدوها وأنا بوا إلى الله ، لهم البشرى ، فبشر عباد ، الذين
يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو
الالباب ، (٢) . بل إن بعض النصوص القرآنية تبدأ بجانب الطمأننة مثل قوله
تعالى ، نبي عبادى أنى أنا الغفور الرحيم ، وأن عذابي هو العذاب الأليم ، (٣)
كما يجب أن يلاحظ أيضا أن الإخافة الدينية في معظم الحالات تتعاق

(١) طاغوت من المادة طغى ؛ للواحد وللجمع ؛ ويقال للشيطان والأصنام وكل ما عبد
من دون الله ، وخصوصا في هذا النص .

(٢) الزمر / آيات ١٤ - ١٨ . ولا نعدم أمثلة كثيرة لذلك في الديانات الكبرى .

(٣) الحجر / ٤٨ . والواقع أن الديانات الثلاث الكبرى . اليهودية والمسيحية والإسلام
تفاوتت في نسبة وجود عناصر الإخافة ، وذلك فيما يبدو تبعا للحاجة المصلحية للناس حسب
مقتضيات ظروفهم المتباينة .

بالحياة المستقبلية ، وكأنها بمثابة تنبيه أو تحذير من الوقوع في هذه الأخطاء ، كما نضع نحن لافتات على الطريق تحذر الناس من حفر موجودة أو عقبات موضوعية . حتى إذا تعاق الأمر بهذه الحياة ووجدت تهديدات تتصل بفساد العزيم من أعراضها ، فإن ذلك في الغالب يكون مسبوقاً بمحاولات الإقناع الهادىء بسوء عاقبة السلوك ، موضع الاعتراض . وكثيراً ما توجه أنظار المتدينين إلى عواقب السابقين والانعاط بها ، ليتجنبوا مثل مصير العصاة المفسدين .

ويمكن أن يقال باختصار: إن الديانات السماوية الكبرى لانه إلى الإخافة من أية ظاهرة كونية ، بل هى فى صفاتها تجاهد فى تبيد كل خوف مما سوى الله ، وكيف تثير فى الإنسان الخوف من الطبيعة وهى - فيما تقول هذه الأديان - هبة الله للإنسان ؟

ولقد أدرك بعض الباحثين ^(١) المسيحيين قيمة عنصر التخويف فى الدين وفائدته فى حمل بعض الناس على سلوك السبيل السوى ، وهو يتساءل فى إنكار عن مدى مسؤلية التعاليم اللينة والمستخفة عن تدهور الحال بالنسبة للدواظبة على الشعائر الدينية الأرضية ذكسية . إن هذا اللين - فى رأيه - قد أتى من اعتبار عقاب الله وعذابه فى مكانة ثانوية للغاية ، لدرجة أنها مسألة أضحت مذسية تماماً . وملاحظة هذا الباحث صحيحة إلى حد ما ، ولكنها ليست تشخيصاً موضوعياً للحالة التى يشكو منها .

والواقع أن النظرية القائمة بأن الخوف هو منبع الدين هى لإحدى النظريات التى تنتسمى إلى ما يسمى « بالتفسير الدوقى أو الجمالى » Interpretation

(١) هو الدكتور مدوجال Dr., Dougall . انظر :

aethistic . وهذه النظرية ترى أن التكاليف والمواظبة عليها هي الحيلة التي لجأ إليها الإنسان لكي يحمي نفسه ضد الأخطار الحقيقية والتمثيلية . وقد اشتهر بهذا الرأي « لوكريتس » و« جدد القول به » « هوبز » ، « دوهيوم » ، كما ادعى « ماخ » ، انه أعاد اكتشافه ، وذلك عن طريق قصة العصفور الذي قدمه إليه ابنته الصغير ، بعد أن سقط من عشه ، فربته أسرة ماخ ؛ و« دين ملاحظاته الخاصة حول تصرفات هذا العصفور في ظروف مختلفة . وما يتصل بموضوعنا أن ماخ يمتدح من ملاحظاته تشابه تصرف العصفور في الظلام بتصرفه هو أثناء الطفولة ، وبيت التصيد هو أن الخوف أصل للديانات (١) .

ومن النظريات التي تنتمي إلى نفس المبدأ الذوقى في التفسير ، وترتبط الظاهرة المفسرة بالشعور قبل كل شيء ، تلك النظرية التي نادى بها شيلر ماخر . (٢)

(١) رى ماخ Mach العصفور ؛ ونما كما يبدو الطير، ولكنه لاحظ بده ظهور أعراض غريبة، حيث كان الطائر في النهار وديما ، وإنما ، آمنا ؛ فإذا أقبل الماء تغير سلوكه تدريجيا حتى أضحي خائفا مذعورا ، يلتمس الهرب إلى أى مكان في الحجر ، وخصوصا أعلى الأمكنة حيث لا تتاله يد . وإذا أظلم المكان تضاعف رعبه وهلمه ولماذا دنا منه أحد اتفن ريشه وتونب وقد رأى ماخ أن هذا السلوك يدل على تراج الطائر بتريزة مفيدة تناسبه ، حيث لا يستبعد في الظروف العادية بالنسبة لهذا الطائر أن بهاجه عدو من ثعبان وغيره . يواصل ماخ حديثه قائلا « إن هذا السلوك قد قوى لدى هذه الفكرة ؛ وهي أن المخاوف التي لاحظناها في طفولتي — أثناء الظلام ؛ وفي مخازن الفجم — لما كانت وراثية وليست مكتسبة » ولذلك كان الخوف أم الدين .

[Die Analyse der Empfindungen, P. 61 ,

(٢) ويؤيده في ذلك تيليه Tiele ، الذى يرى أن أصول الدين من الوجهة النفسية هي : الإدراك الفطرى في الإنسان الخاص بالسبية ؛ الشمور بالتبعية ، الحدس بالانتهائى ، الزهد في العالم . (انظر جولد تسيهر العقيدة والتريمة / ٣ وما يمهدها)

إن ماخر يرى أن الدين ليس مذهبا ميتافيزيقيا ، وليس مذهبا أخلاقيا ، ولكنه « شعور باللامتناهى » والامتلاء بالتبعية لهذا اللامتناهى . وقد سبق أن رأينا التعريف الذى يقدمه ماخر للدين ، وكيف أنه أعتبر احتجاب اللامتناهى عن النفس مدعاة للأسى والسكابة والموت ، غير أننا نرى فى رأى ماخر خيطا فكريا واحدا ينظم الكائنات جميعا ، ويربطها باللائهاتى بحيث تعد هذه الكائنات أو الظواهر المتعددة معارض أو صوراً لهذا اللامتناهى . « إننا نجده — كما يقول ماخر — فى كل ما يحيا ويتحرك ، فى كل نمو وكينونة ، فى كل عمل ومعاناه ، « وإننا نمتلك الحياة ونعرفها عن طريق إحساسنا المباشر بهذا الوجود ، وباللغة الدينية « نحمد الله فى الأشياء ، وإذا وجدناه ، عرفنا الحياة وملكانها ، لأننا ننظر به ونملك به ، وهنا إلى جانب العنصر الشعورى نجد الطابع العرفانى أو الإدراكى ، كما نلج دنوا إلى وحدة الوجود ، ولولا هذا العنصر الشعورى ، ولولا نص ماخر على فكرة الحجاب لقطعنا بأن ما نراه هو « وحدة وجود » . وإذا كنا قد رأينا أن النظرية الأولى تعتبر أساس الدين هو الشعور بالخوف ورأينا أن النظرية الثانية تعتبر الشعور بالاعتماد والتبعية للامتناهى أساسا ، فإن هناك نظرية **ثالثة** ترى أنه مادام الأمر فى أساس الدين مسأله شعور ، فالشعور اللاتق فى هذا الصدد هو الشعور بالحب . إن الحب هو المعين الذى لا يُنضب فى الحياة الدينية ؛ وهو الذى يفسر التضحيات والأعباء التى يتحملها المتدينون . ومعنى ذلك أن الغريزة الدينية — على فرض التسليم بوجودها — تتضمن كل المقومات التى تدفعنا نحو الوجود الإلهى . وبذلك يمكن تفسير هذه الغريزة على أنها صورة أصلية أو فطرية للحب . ويكثر أتباع هذه النظرية ، وخصوصا بين ذوى الميول الروحية ، أو بين من قرئت لديهم الجوانب العاطفية من صوفية ، وأرباب فنون ، سواء كانوا فلاسفة أو لم يكونوا . فأهلوظين — مثلا — يرى

أن النفس مختلفة عن الله ، ولكنها مع ذلك مستمدة منه ، ولذا فهي **بالضرورة** تحبه . يقول أفلوطين : « كل نفس في ذاتها الطبيعية تحب الله ، وترغب أن تكون متحدة معه ، على هيئة الخادمة — حب الجميل للجميل ، ^(١) وكما يقول بعضهم ^(٢) » وإن الرغبة الأولى للإنسان هي أن يشبهه بالله ، ولسنا نملك بالطبيعة - من وسيلة إلى هذا إلا الحب وتمرته ، فإن المخالفة أو المعصية متناقضة تماما مع الحب الطبيعي الذي نكفنه لله . ومن هذه الرغبة الأولى التشبه والحب - تأتي كل الإلتزامات الدينية الأولى ، وترجد أقرال كثيرة تشعر بضرورة الله للخلق وحاجتهم إليه بصرف النظر عن فسكرة الرعاية المادية بالرزق والحفظ ، بل لإشباع العاطفة الدينية وإرضاء هذا الشعور . فالقديس أوغسطين في دعائه يتحدث عن صوت إلهي يقول : « لأنه قوت الناضج » . كما نجد بعض الكتب الدينية تصف المتجه إلى الله كالعطشان « في أرض وعرة جافة خالية من الماء » ^(٣)

وسهل بن عبد الله التستري في الإسلام يجيب عن السؤال : أي شيء القوت؟ بقوله : الذكر الدائم . ويميد السائل قائلا : لم أسألك عن هذا ، وإنما سألتك عن **قوام النفس** ، فيقول التستري . يارجل ! لا تقوم الأشياء إلا بالله . ويلج الرجل مرة أخرى قائلا : لم أعن هذا ، سألتك عما لا بد منه ؛ فيقول : يا فتى : لا بد من الله ، ^(٤)

(١) ناسوعات 9، 9. Enned, Vi. 9، 9. Relig. as Love ... P. 263.

(٢) هوج . تيلور Jeremy Taylor

(٣) أنظر كتابنا « التصوف / ٨٥ . ٣ هـ »

(٤) نفس المرجع ٨٥ وما بعدها؛ فإرنان أوجسطين St Augustine Sonfessions

وخاصة [ed. 1961 by V. Riev ; Peng. Classics] Book. vii

ويقول بروفيسور السكندر « إن الميل إلى الله شهوة حقيقية في طبيعتنا الإنسانية لا تقل عن شهوتنا إلى الطعام ،

ويقول باحث آخر « إن معرفة الله ضرورية للحياة الحقيقية ضروره النفس للبدن ... أنا لا أستطيع عمل شيء من غير تنفس . وقد يتفق أن أتنفس بطريقة أفضل ، فأستطيع أن أمشي وأن أعدو ، وأن آكل وأن أشرب بطريقة أمثل ، إذا زاوت بعض التدريبات الخاصة بالتنفس . إن التياس هنا ليس تاما لأن الالوهية أجل بكثير من مجرد تدريب على التنفس ، ولكنه على أية حال يضعنا على الطريق الصحيح ،

ومها يكن من أمر فإن كثير أمن الباحثين - وبخاصة هؤلاء الذين قويت فيهم النزعة الدينية ، يرون أن هناك عنصرا إلهيا خاصا في الإنسان يجعله بطبيعته ميالا إلى الانطلاق نحو مصدر روحه ، ومبعث حياته ، كما يرون أن هذا هو الأساس المعقول الذي يشرح التجربة الدينية برمتها ، والتجربة الصوفية على وجه الخصوص ، كظاهرة فرضت نفسها في مختلف العصور والبقاع .

وعلى هذا فالحب ليس إلا تعبيرا عن نزعة أكيدة ، ورجبة ملحة في داخل الإنسان ذاته (١)

وإذا علمنا هذا أمكننا أن نفهم المبرر الذي جعل بعض الباحثين في الأدب يفترون أن الدين في كل صورته ينتهي أخيرا إلى « الميل والشوق yearning إلى الله ، والدأب في البحث عنه ، ، وأن « الحق والخير اللذين ترثها

(١) الواقع أن أمثال هؤلاء لا يقتصرون على تصوير الحب كاستجابة لى رغبة أو ميل في جانب الإنسان ، بل يعبرون عن الجذب المتبادل بين الله والإنسان (بين المحبوب والحب) انظر تفصيل ذلك في كتابنا « التصوف » ، طريق وتجربة ومذهبا ص ٦٥ وما بعدها .

كل الأديان يتمثلان في هذه الحقيقة الكبرى وهى أن الكل يبحث عن الله ، (١)
وأن الصور المختلفة للأديان تدرك غاية الدين بدرجات مختلفة ، .

ولذا يرى «جفونز» أن « من المناسب أن ننظر إلى التاريخ الطويل للدين
كبحث دائم عن الله ، وأن نعتبر أن من وظيفة المستبصر (المبشر) أن يساعد
الآخرين في هذا البحث ، (٢)

وإذا كان هناك من تعليق على هذه النظريات جميعا ، فهو يتلخص في أنه لا
يمكن أن نوافق على إنقاص الدين وتبسيطه وإحالة إلى مجرد الشعور ، ناهيك
بشعور واحد هو الخوف أو الحب أو التبعية. وبالرغم من ذلك فإننا لاننكر أن
القائمين بهذه النظريات من أمثال شيلر ماخر ولوكريتس ، قد وجهوا الانتظار إلى
بعض العوامل التي لعبت - وما زالت تلعب - دورا هاما في الدين ، وإن تكن
هناك مبالغات في أهمية هذه العوامل بدرجة تنسى أهمية العوامل أو الجوانب
الأخرى .

Jevons, F. Byron, An Introduction to Comp. Relig. p.258 (١)

Op. cit, P.30. (٢)

الفصل الثالث

الدين والمصدر

لقد تعددت الزوايا التي نظر إليها الباحثون في الدين - وفي الأديان - وامكن لكل باحث أن يلتقط سمة خاصة أو عدة سمات محددة يتمتع بها الدين باعتباره ظاهرة عامة، أو الأديان باعتبارها أنماط متعددة ، وصورا متنوعة لهذه الظاهرة. فكان هناك من الباحثين من نظر إلى الطابع العام للدين كواجب ، ومنهم من نظر إليه كماطفة أو شعور ، ومنهم من اعتبره وسيلة عرفانية لتبديد ظلام النفس أو العقل . ومنهم من ركز على العناصر التي لا يتيسر فهمها في بعض الأديان فعزاها إلى الخرافة والخيال ، ثم عمم حكمه على الدين باعتباره ظاهرة ، ثم على الأديان جميعا كتعبيرات عن هذه الظاهرة .

وسنرى عند تحديد فلسفة الدين أنه يجب أن ينظر إلى الدين على أنه معرض غنى للحياة الإنسانية بأكملها ، فكرا ، وعاطفة ، وعملا ، على المستويين الفردي والجماعي .

أما الآن فإننا نرى أنفسنا مسوقين إلى التساؤل عن أصل الدين ومصدره بوجه عام : كيف بدأ ، وكيف تطور - في حدود الفهم الصحيح لفكرة التطور الدينية - ، وما العوامل التي أعانت على صوغه ووضعته في هذه القوالب المعروفة ؟ .

ونبادر بإعلان أن البلبلة الفكرية التي ذاعت حول الإجابة عن هذه الأسئلة إنما تفاقمت لأن النقاش دائما كان يعمم ويسوى بين جميع الانماط الدينية سواء كانت وضعية ، أو غير وضعية . وقد تعمدنا ذكر « غير وضعية » ، هنا إلى أن

نصل في النهاية إلى مناقشة فكرة الديانة العقلية ، ثم نجد أنفسنا بعد ذلك في حل من النص على عبارة **الديانة الموحى بها** بعد أن نكون قد دللنا عقليا على حدوث هذه الظاهرة .

إن الأسئلة التي أثارناها الآن قد ظفرت بإجابات مستفيضة، وقد لقيت اهتمامات من مختلف الثقافات والتخصصات . ومن الطبيعي أن نجد كثيرا من الباحثين - رغم ادعاء الحيادة - قد رغبوا أن يوضحوا لأنفسهم وذوئهم كيف أتت ديانتهم لديهم- وهي أغلى ما يحرصون عليه ، وكيف جاز أن يظل غيرهم في ظلام دامس ، محرومين من هذا النور العظيم . وكما يقول القرآن الكريم « كل حزب بما لديهم فرحون » .

وهذا لا يمنع التسليم بوجود عقول مسؤولة وأنفس كبيرة نزيهة ، لا يحول بينها وبين الإدلاء بالحق نعمة قومية ، أو نزعة عنصرية .

وإذا أردنا استعراض الآراء الخاصة بمصدر الدين كما عبر عنها أهلها، فسيقتضى ذلك منا وقتا وحيزا وجمدا كبيرا . وحسبنا أن نصف هذه الآراء ونظمها في اتجاهين رئيسيين ، جمعا للشك ، ولما للشك .

ولقد أوحى بهذا التصنيف صيحات بعض الباحثين المحدثين معلنة أن البحث في أصول الدين له نتائجه الحاسمة والحيوية الآن : فإذا أمكن البرهنة على أنه من أعلى (أى من السماء = موحى به من عند الله) فإن ذلك يوثق صحته ، ويثبت حقيقته ، ويفرض إلزامه . ؛ وإذا أمكن البرهنة على أنه من أسفل (أى من وضع البشر سواء كانوا أفرادا أو جماعة) فعندئذ ينظر إليه على أنه نمط مخترع وضعى لا يوثق به، شأنه في ذلك شأن كل المشروعات الإنسانية القابلة للخطأ والصواب ، وقد ينتهى الأمر فيه إلى أنه أمر لا يوثق به ، وليس له سلطة الإلزام .

وقبل أن نخوض في التفاصيل نود أن نشير إلى ملاحظة فرعية - واكتنيسها مهمة - في هذا الصدد ، وهي أن تقييم الشيء في ضوء أصوله أو مصادره موضع نقد من هؤلاء المحدثين أنفسهم ؛ ومع ذلك فهم لا يحسون بهذا عندما يتخذون عن الدين . إن من المتفق عليه مثلا أن نقد الرجل العظيم كما هو ، وكما قدم وعمل ، لا كما كان أباه وأجداده ، أو أولاده وأحفاده . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن البحث عن الأصول لا علاقة له بمسألة القيمة - وهذا في عرف المحدثين على الأقل .

إلا أن هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه في الميدان الديني بغير تحفظ . فليس من السهل مثلا أن نقول إنه يمكن أن نخضع النظر عن مسألة الوجود أو الوضع الإنساني ، ويجب أن ننظر إلى النظام الديني نفسه ؛ وذلك للسبب الواضح ، وهو أن الدين يعالج - فيما يعالج - مسائل تتصل بما وراء عالم الحس ؛ ولذا كان من الأمور الجوهرية معرفة ما إذا كانت هناك قوة أخرى ذات علاقة بهذا العالم ، قوة تتجاوز حدود هذا العالم الحسى ، وما إذا كانت هناك ضمانات كافية بإثبات تحقق هذه القوة ، وتحقق الاتصال بها . ومن هنا كانت فكرة الألوهية أساسية في الدين ، برغم الادعاءات العريضة الذي يذيعها بعض الباحثين ، وبرغم زعمهم بإمكان قيام دين بغير فكرة الألوهية ، وسنرى في غضون دراساتنا أن هذا الزعم واه ، لم تؤكده وقائع الحياة ، كما سنرى مدى الانخداع الكاذب بتغيير الأسماء أو صور الاعتقادات .

نظريتان للمصدر

وتبسيطاً للمسألة ، يمكن أن يقال إن هناك اتجاهين رئيسيين ونظريتين أساسيتين ، بخصرص الأصول الأولى أو المصادر الأصلية للدين . أما النظرية الأولى فتثبت بدء البيانات بدءاً عظيماً طاهراً واضحاً ، وتنسبها

إلى الخالق - سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر - معتمدة في ذلك على قصة الخلق والهدف الإلهي منه. وقد تسمى هذه النظرية بالنظرية الكلامية أو اللاهوتية، أو النقليية. وهذه النظرية تستند إلى المذهب الموروث عن طريق الوحي، وتضع في الاعتبار دقة الصانع وحكمته وقدرته، وكال الإنسان، وعلو مرتبته في الخلق، وعلاقته الخاصة مع الله.

وعند التدقيق في حقيقة هذه النظرية المنسوبة إلى الكلاميين أو اللاهوتيين، في ضوء التطورات الحديثة في الغرب، نجد أن المحدثين من هؤلاء - وهم يسمون بأصحاب الاتجاه الثيولوجي الحديث - يشككون في فكرة الوحي الأولى من الله للإنسان، ويشككون في نضج وصحة الديانات في العصور المخرقة في القدم، ولكنهم لا يشككون في أن الله أودع في الإنسان مبدأ الوعي والفهم والاتصال. ومن ثم كان الدين في حالته الناضجة مثلاً لكفاح الإنسان ونجاحه في استخدام ما أودعه الله من وسائل الاتصال به ومعرفته والتعبده له. وهم لذلك يصفون الإنسان الأول بصفات تم عن السناجحة وبراءة الأطفال، حيث كانت أفكاره صيبانية، رغم أنها كانت عميقة الصدق والإخلاص.

ويرى أمثال هؤلاء أن موقفهم يحقق شيئين هامين:

فهو من جهة يفي بمقتضيات قانون التطور الذي يبدأ من البسيط إلى المركب، وهو من جهة أخرى يعترف بالالوهية وعلاقتها بالخلق - على الأقل في نقطة تزويد الإنسان بالوسائل الضرورية الكافية لإدراك خاتمه، والتصرف في شئون حياته.

وقد نلح في هذا الموقف شبيهاً واضحاً بموقف بعض المفسرين العقليين الإسلاميين لآية الميثاق الواردة في القرآن الكريم، في سورة الأعراف (آية ١٧١)، حيث يرى هؤلاء العقليون أن الميثاق الذي أخذه الله على الخلائق

في مرتبة الذر - إنما قصد به الإشارة إلى أنه سبحانه وتعالى قد وضع في الإنسان مبدأ التعقل والتمييز الذي يدرك به إلهه وخالقه ، إذا كان سليم الفطرة نزيها في أحكامه ؛ فلما وضع الله فيه هذه الميزة المبصرة ، كأنه أشهده على نفسه ، حيث قطع عليه الحججة بإعطائه وسيلة إدراك هذه الحقيقة الواضحة - وهي أنه عبد وأن له ربا خلقه .

ويبدو أن الذي حل هؤلاء المحدثين على اتخاذ مثل هذا الموقف ، هو نظرهم إلى الديانات الساذجة البدائية ، وإلى أنماط كثيرة من النظم الدينية الدنيا 11 مما قوى عندهم الظن بأن هذه الديانات البدائية وهذه النظم - المنحطة والهمجية في بعض الأحيان - تمثل أولى المراحل الدينية على الأرض .

ولسنا نرى سببا علميا وجيها في رفض فرضنا القائل بأن هذه الأنماط الدينية المنحطة أو الهمجية أو المتأخرة ، وهذه النظم التي تتضمن الخرافات والخزعبلات ، وظواهر السحر وما إلى ذلك كله - إن هي إلا انتهاكات في تاريخ البشرية ، ولا تمثل بحال نقطة البدء .

فنحن نرى بأنفسنا الآن أن هناك حضارات ازدهرت في أمم وأماكن معينة في الماضي ، على حين أننا نجد هذه الأمم وهذه الأماكن الآن قد تكون مشالا للتدهور والتأخر ، فهل يصح القول بأن حالة التدهور والتأخر هذه تمثل نقطة البدء لهذه الأمة أو لهذا المكان ؟

إننا إذا سلمنا بوجود قوة علميا أو قانون عام يحكم الوجود - على أي وجه من التصور الفلسفي - لزمنا أن نسلم كذلك بأن هذه القوة العليسا لا بد وأن تعرف بنفسها ، ولا بد لذلك من أن تكون فكرة الوحدة أو التوحيد المجاوز لحدود المحسوسات هي الدرس الأول الذي تلقتة البشرية ، غير أن الإنسان في

تاريخه الطويل جرفته تيار الحياة ، واستهواه الانحراف ، ففسى ولم نجد له عزما ، وما تتابع البيانات السماوية إلا بمحاولات متكررة لتصحيح التشويه الذى لحق بهذه القطرة النقية أو التعاليم السليمة .

ومن الطبيعى أن يؤكد الكلاميون واللاهوتيون من أصحاب المذهب التقليدى أحقية دياناتهم وشرائعهم من حيث كونها آتية من الله . ونجد المحاولات العديدة والجهود المبذولة فى كل من اليهودية والمسيحية والإسلام لإثبات هذه الحقيقة ، تارة بتأسيسها على القاعدة العامة فى ثبوت صدق براهين النبوة المعينة ، وتارة بالتماس سند عقلى يربط الدين بما يحقق من مصالح ، وتارة أخيرة بإثبات ضرورة سبق الإيمان حتى يتمكن العقل - بعد ذلك - وليس قبل ذلك ، من أن يوفق إلى إدراك صدق هذه الحقيقة . وقد اشتهر بالطريقة الأخيرة فى المسيحية القديس أوغسطين وأتباعه ، والقديس أنسيلم ومعظم علماء الكلام من المعتدلين فى الإسلام . إلا أننا نستنبط من المجادلات التى تمت بين الملحدين وعلماء الإسلام . أن الجانب الأعظم من اهتمام العلماء كان موجها إلى إثبات ضرورة الدين وضرورية كونه من عند الله ، ومن ثم برزت الحاجة إلى تدعيم حقيقة النبوة حتى تسلم النتيجة ، وهى أن الدين من عند الله .

فلقد كان من أوجه المكر الإلحادى التسليم - الشكلى - بوجود الإله ، ثم إثبات أن صفات الكمال ، التى يوصف بها ، تمنع من أن يفرق بين الناس من حيث الدرجة والرزق والعلم وما إلى ذلك ؛ لهذا قلنا إن تسليم هؤلاء بالوجود الإلهى تسليم شكلى ، لأنه يؤدى فى النهاية إلى إبطال الحكمة ، ثم إبطال النبوة ، ثم إبطال الدين ، ثم إبطال الألوهية .

ومن يطلع على المقتبسات من كتاب أعلام النبوة لآبى حاتم الرازى (مع

مقابلته بالنص الوارد في كتاب الاقوال الذهبية للكرمانى (١) يتأكد من هذا الاستنباط.

ولقد انبرى ابن حزم للرد على القائلين بتكذيب الشرائع والاديان وأنها ليست من عند الله . غير أننا نرى ابن حزم قصر اهتمامه على الجانب الخلقى المرتبط بمصلحة المجموع ، مع أنه يربط بين الفلاسفة والدين من حيث الغاية . فهو يذهب إلى ضرورة الدين والشرع ، لأنه بدونه لا يتحقق صلاح العالم ، ولا يمكن انكشاف الناس عن القتل ، الذى فيه فناء الخلق ، وعن الزنا ، الذى فيه فساد النسل وخراب الموارث ، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الانفس والأموال . وخراب الأرض ، وعن الرذائل : البغى والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والغش والحيانة وسائر الرذائل ، (٢) .

ويؤكد ابن حزم أن ذلك لا يمكن حسمه إلا بشريعة زاجرة عن كل ذلك . وهنا يعتقد ابن حزم أنه فرغ من نقطة هامة ، هي إثبات الحاجة الماسة إلى شريعة أو دين ، لينتقل إلى نقطة أخرى هي أمس بما نحن فيه الآن ، وهي المتعلقة بمصدر الدين . وهو فى ذلك يقول : إن هذه الشرائع لا تخلو من أحد وجهين : إما أن تكون صحاحاً من عند الله عز وجل - الذى هو خالق العالم ومدبره - كما يقول أصحاب الشرائع ، وإما أن تكون موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء ، لسياسة الناس بها ، وكفهم عن التظالم والرذائل ، (٣) ويبتلى ابن حزم الفرض الثانى - على

(١) خصص أبو حاتم الرازى كتابه للرد على كتاب ابن زكريا الرازى فى النبوات ، وقد نصر بول كراوس من الكتاب الأول الماظرات التى وردت ، وأتبعه بما ذكر الكرماني استدراكاً لا أهمه أبو حاتم . وذلك ضمن رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ص ٢٩٥ وما بعدها .

(٢) الفصل / ١ / ٧٩ / ٨٠

(٣) نفس المرجع / ٨٠

طريقة الخلف - لما يلزم عنه من تناقض ومحالات ، ملخصها أن هؤلاء الواضعين يعتبرون على هذا كاذبين ، حيث ألزموا الناس بما لا أصل له ، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الكذب فضيلة يتم بها صلاح العالم ، وهذا لا يقول به عاقل .

والواقع أن ابن حزم يتابع الافتراضات الفرعية التي تشكل ردودا من خصومه ، مظهرا ما يترتب على التسليم بها من محال وسخف . وإن كنا لا نعتقد أن جميع تناقض ابن حزم متساوية في درجة القوة ، بل أن بعضها ضعيف جداً ، خصوصا في محاولته لإثبات كون الشرائع المتددة باطلة إلا واحدة ، في مواجهة الرأي القائل إنها جميعا إما صحيحة وإما باطلة . ويتضح الوهن المنطقي في قول ابن حزم مثلا إن ما لا دليل على صحته فهو باطل ، مع أن الباطل هو ما قام الدليل على بطلانه ، والصحيح ما قام الدليل على صحته ، أما ما لم يوجد له دليل لا على الصحة ، ولا على البطلان ، فلا نملك لإثباته أو نفيه ، بل هو ملقى حتى يبدو الدليل المرجح لأحد الطرفين .

كذلك يبدو التعميم الكاسح في قول ابن حزم عن الشرائع المتعددة إنه لا شريعة منها الا وهي تكذب سائرهما ، وتخبر بأنها باطل وكفر وضلال وإلحاد ، (١) .

ومما لا شك فيه أن ابن حزم كان يضع في اعتباره تلك الديانات التي انتهى العمل بها من وجهة النظر الإسلامية ، ولكن هل قال الإسلام نفسه إن كل صغيرة وكبيرة في سائر الديانات الاخرى باطلة؟ وهل ألغى الإسلام كل ماسبقه ، أم أبقى على تلك العناصر النقية التي تؤيدها الفطرة وتدعمها الرسالات السابقة؟ وعلى أية حال ، فتلك هي النظرية الأولى أو وجهة النظر الخاصة بكون مصدر

الديانات إلهيا ، ولا دخل للإنسان في وضع شيء من ذلك ، وكما سبق أن أشرنا ، إن قصة الخلق genesis تشكل الأساس العام الذي بنى عليه هذا الرأي .

وفيا يتصل بالاسلام فإنه يمان في وضوح أن الله - جل جلاله - قد تولى خلق^(١) العالم ، وما زال ولن يزال يتولى أمر كائناته ، وأنه خص الإنسان من بين سائر هذه الكائنات بالتكريم في مجالات كثيرة ، ونحن ما نزال نرى الآن أدلة صدق ذلك من الناحية العملية . فلا نعلم أن هناك كائنا آخر - غير الإنسان - له كل هذه الاهتمامات بما حوله ، أوله مثل تلك السيطرة على ما حوله .

وإذا كان هناك من الباحثين من يسلم بقصة خلق آدم كفرده متميز محدود ، أو كرمز للجنس البشرى بأسره ، اعتمادا على ما نسب إليه من إراقة الدماء ، والإفساد في الأرض ، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا بالنسبة للأصل الإلهي للدين ، خصوصا إذا وضعنا في اعتبارنا فكرة تعليم الأسماء (على أنها خصائص وصفات الأشياء ، أو على أنها تعليم الكلام)

والقرآن الكريم يصرح في مواضع كثيرة بأنه رعى الإنسان في فجر تاريخه

(١) لم يهتم القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف بتفصيل حقائق الخلق ، ولا يوضح أسرارها العديدة ؛ وإنما وقفا عند حد إثباته ، ليترك بعد ذلك للإنسان الانطلاق في واجباته العملية عامدا إلى استخدام ملكاته وقواه فيما خلق لأجله ، وليعبر تمبرا صريحا عن جهوده في تطوير الحياة بصورة إيجابية . ونرى أن القرآن يلمح إلى منهج الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث ، وهو القائم على الملاحظة والمشاهدة ، التي يجب أن يستخدمها الإنسان في مجال تطبيقها ، أي فيما من شأنه أن يقبل التطبيق . فالعرب حين زعموا أن الملائكة لماتن ، رد عليهم القرآن بهذا الرد المنجم « أشهدوا خلقهم ؟ سنكتب شهادتهم ويسألون » (الزخرف / ١٨) . ومعنى ذلك ألا جدوى من البحث العقلي في منيات لا سبيل إلى تحصيل معرفة بها إلا عن طريق الملاحظة والمشاهدة ، أو طريق مخبر صدوق ؛ وهنا تبدو مسألة الإيمان ضرورية بمد الضمانات الأساسية في توثيق صدق المبلغ صلى الله عليه وسلم .

وما يزال معنا له على السير في هذه الحياة ، ولم تقطع موالاته له بتصحيح ما تشوه من عقيدته على أيدي رسل كرام ، قلدتم الله هذه الوظيفة المقدسة — وظيفة تصحيح العقيدة والسلوك ، وإعادة ربط الإنسان بخالقه . ولذلك يقول العلماء : إنه من غير المعقول أن يتعلم آدم الأسماء ، وأن يعلم الله الإنسان « البيان » ، ولا يعرف الإنسان ربه وما يجب له من طاعة وعبودية . حتى لو أخذنا قصة خلق آدم على أنها رمزية — كما يورد ذلك بعض المحدثين — فإننا ما يزال نجد تلك الحقيقة واضحة ، وهي أن السماء هي التي بدأت الاتصال بالإنسان ، وأن فكرة التوحيد النامية كانت الفكرة الأصلية التي ساورها التشويه والتحريف نتيجة للظروف المعتمدة التي عاش الإنسان ضحية لها ، حتى حجبت وحالت بينه وبين الاستقاء من المعين الأصيل . حتى إذا رأت السماء الحاجة الماسة إلى تجديد الفكرة وامتصاصاتها ، أعادت الإرسال إلى الأرض .

النظرية الثانية :

أما النظرية الثانية فتذهب إلى أن مصدر الدين إنساني . على خلاف كبير بين الطرق التي يسلكها أصحاب هذه النظرية في إثبات ذلك ، ولكن ما يجمع هؤلاء جميعا ، هو أنهم لا يرون مصدرا للدين خارج هذا العالم الحسى ، ومن الطبيعى أن يجمع هؤلاء على إنكار الألوهية كحقيقة موضوعية ذات وجود فعلى ثابت شامل ومستقل . كما يجمع هؤلاء أيضا التركيز على النظرة التاريخية في تطور بعض الديانات ، وتمثيلها لطبيعة ومزاج الحياة الاجتماعية الخاصة بمعتقبيها ففكرة التطور مسيطرة تماما على أذهان هؤلاء .

ويرى هؤلاء مثلا أن الإنسان البدائي كان فى مرحلة منحطة جدا ، ولذا وجب أن تلمس لديه الصورة ، الدينية الأولى ، التى كانت نتاجا طبيعيا صرفا وإن تعددت أشكالها ؛ لأن هذا هو كل ما ينتظر من كل جماعة همجية .

ومما يدل على أن نظرية التطور كما تركها داروين وأتباعه، سيطرت سيطرة كاملة على أذهان هؤلاء، حتى طبعت آراءهم في الدين بطابعها الخاص، هو أنهم بلا استثناء تقريبا يتصورون بدءا منحط للدين، يأخذ إثر ذلك في التقدم الوئيد، حتى مرحلة النضج، وفاء بالأغراض الإنسانية، فردية كانت أو جماعية .

لذا نراهم يربطون بين الحياة البدائية وبين انحطاط المرتبة الدينية أو بساطتها الخرافية . ومما يزيد الأمر تعقيدا صعوبة الفصل بين العادات الاجتماعية وبين الخصائص الدينية . حتى لقد وقع كثير من الباحثين والفلاسفة المحذرين في خطأ الخلط بين الجانبين . وترتب على ذلك القول بأن الدين نتاج العقل الجمعي - صانع الخرافات - وإذن فلا غرابة في أن يبدو غير معقول بالنسبة للفرد .

وإن مهاجمة مثل هذه الآراء بلغة الانفعال والصف لا تفي شيئا، ولا تخدم البحث العلمي النزيه، كما نلاحظ للأسف وجود مثل ذلك بين الكتاب المسيحيين واليهود والمسلمين . لقد كان معظم المهاجمين الأديان يعنون أديانا معينة، هي كل ما يعرفون أو يدرسون، ولقد كان منهم هؤلاء الذين تخصصوا في تاريخ الحضارات، فاعتمدوا على الحفريات والآثار المتعددة، أي أنهم وقعوا على الشواهد المادية، وأغرام ذلك بأن يرسموا سلما تدريجيا للتطور الإنساني في شتى المجالات، في ضوء فرض مسبق خاطيء، هو استئلال الإنسان ووحدايته في هذا الوجود، ولا شيء وراء هذا العالم المحسوس . ولقد كان من هؤلاء أيضا الفلاسفة والعلماء التجريبيون الذين هالهم ما تضمنته بعض الأديان من عناصر غير مقبولة - وليس ذلك في الواقع بأخطر من موقف بعض رجال الدين من العلم الحديث ومحاربه . أو من الاضطهاد الديني الذي أثقل كاهل أناس كثيرين، أو من الامتيازات التي لا يصدقها العقل، والتي منحها رجال الدين بغير وجه حق لأنفسهم .

وتطبيقتا لثانوي التطور نرى برجسون مثلاً يرى أن هناك نوعين من الدين : ما يسميه بالدين السكوني static وهو ما يتضمن عناصر دين المستوى العقلي ؛ والآخر ، ما يسميه بالدين الحركي ، وهو في مرتبة فوق العتلى . فالدين الأول من عمل الوظيفة الخرافية التي يتقى بها الإنسان الاخطار المحيطة به كما يزعم برجسون ، والدين بهذا المعنى نوع السحر ؛ لأنها نبأ ما من هذه القوة . يقول برجسون « إن النوع الانساني مرحلة من مراحل التطور الحركي ، وعنده توقفت في لحظة معينة الحركة إلى أمام ، فظهر الإنسان جملة واحدة : ظهر عقله ، وظهرت الاخطار ، التي يمكن أن يعرضه لها هذا العقل ؟! وظهرت الوظيفة الخرافية التي تتقى هذه الاخطار وظهر السحر ، وظهرت الروحانية السكونية البدائية . وكله يقى بحاجات الفرد والمجتمع الطبيعية ، وهي حاجات يسيرة . وفيما بعد انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد ، كان يمكن ألا يتم ، فعاد فتسلل إلى تيار التطور يمد فيه ؛ فكان ذلك هو الدين الحركي ، ^(١)

ويرفض برجسون الفروض التي وضعت للأصول الأولى لظاهرة الدين ، ويخص فكرتين تتعلق بهذا الصدد ، أولاهما تلك التي تذهب إلى أن الاعتقاد المبدئي للإنسان هو القول بالارواح . وهي فكرة تستند إلى القياس على الإنسان ، لما كان لكل منا روح هي جوهر أطف من الجسد ، خلع الإنسان على الطبيعة الحياة ، فكان لكل شيء كائن روح غامض يرافقه . والثانية تنص على أن هناك مرحلة سابقة على تصور الروح الكونية animism ، وهي مرحلة تصورت فيها الإنسانية قوة لا شخصية ، منتشرة في كل شيء ، وموزعة في الأجزاء كلها على التفاوت في ذلك . والبشرية لم تستطع أن تنتقل إلى فكرة

(١) انظر - برجسون / منبعا الأخلاق والدين / ٢٧٠ .

الأرواح إلا بعد اجتيازها هذه المرحلة .^(١)

ويرى برجسون - استنادا إلى التجربة في زعمه - ، أن الإنسانية في أول أمرها ، لم تتصور قوة غير شخصية ، ولا أرواحا ذات فرديات ، وإنما أسبغت على الأشياء والحوادث نيات (أو نوايا) ، فكانت للطبيعة في كل مكان عيوننا تنظر بها إلى الإنسان ،^(٢) .

ويعتقد برجسون أن هذا الموقف الإنساني (في إسباغ النيات على الأشياء والحوادث) إستعداد أصلي ، يمكن التحقق منه عندما نصطدم اصطداما مفاجئا يوقظ مبادئ الإنسان البدائي الراقدة في أعماق كل فرد منا . « فنشعر بوجود » حضرة ذات تأثير » . ومراد برجسون أن ينفي المقدرة الإنسانية على التفكير النظرى ، والتفكير بين الكائنات تميزا يعتمد على الدقة الفكرية الواجبة .

وقد لاحظنا في بعض دراساتنا ما يسجله المؤرخون عن عجز الإنسان في العصور السحيقة عن التمييز بين الذات والموضوع ، حيث كان موقفه ذاتيا صرفا غير مفرق بينه وبين الطبيعة ككل . كما أشرنا في هذه الدراسات إلى أن الضمير « أنت » هو الضمير الصحيح الذى خوطبت به الظواهر كلها ، حيث لم تكن هناك لإحياة تواجه حياة . ومعنى ذلك أن الإنسان لم يخضع لخصائصه أو صفاته على ما رأى من ظواهر الكون خاليا ، وأنه ليس من الصحيح أنه أحب أن يملأ هذا الفراغ بالقوى والأرواح والأشباح التى لم تكن إلا ترجمة لصفاته ونزعاته ورغباته .

ولكن من النقاط الهامة التى يجب الإشارة إليها ، أن سداجسة الفكر ، أو

(١) نفس المرجع / ١٦٢ وما بعدها .

(٢) انظر : الأ-طورة والفكر المجرد في كتابنا « في الفلسفة والاخلاق » ، وبخاصة ص ١٦

وما بعدها .

بدائية الحضارة ليست دليلا على انحطاط الدين أو بدائيته ؛ صحيح أن هناك أمثلة كثيرة لتوازي التقدم الحضارى مع التقدم الدينى فى مظهره الاجتماعى ، وصحيح كذلك أن هناك أمثلة للتعارض بين هذين الخطين . فنجد حضارة مادية وفكرية ممتازة ، مع عقيدة دينية ساذجة تهجد الأصنام أو الآلهة التى تتمتع بصفات بشرية . وتفسيرنا لمثل هذه الظواهر لا يخرج عما سلف أن أجدنا من أن التاريخ البشرى تعرض لانتكاسات دينية وحضارية كثيرة .

وأن المبادئ الثابتة الممتازة التى نادى بها الأديان الكبرى مازالت ولن تزال الشاهد الفريد على المصدر الإلهى للدين المثالى ، وأن ما خالف ذلك من أديان لم يكن إلا نتيجة لتنامى هذه المبادئ أو لتشويهها أو للتمرد عليها مع مواصلة التقدم الحضارى المادى .

وإننا لسنا وحدنا فى هذا الرأى ، فقد استنبط البعض من قانون الحالات الثلاث ، الذى نادى به أوجيست كونت (رغم ادعاء كونت بأن الدين من صنع المجتمع أو العتمل الجمعى) ، أن تطور الإنسانية سببتعد بها دائما عن اللاهوت ، لىكى يفضى بها إلى حالة نهائية لا يجد فيها الدين مكانا له . وقد خطأهم فى هذا الاستنباط ليقى بريلى عندما بين أنه « ليس موضوع قانون الحالات (١) الثلاث هو أن يعبر عن التطور الدينى للإنسانية ، وهو لا يتعلق إلا بتقدم الذكاء الإنسانى ... فهو . . . القانون العام لتطور التفكير (٢) » ، فنحن نرى

(١) ملخص هذا القانون أنه ينسأ على طبيعة القل الإنسانى نفسها ، فلا بد لكل فرع من فروع معلومتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة : الحالة اللاهوتية (أو الخرافية) ، والحالة الميتافيزيقية (أو المجردة) ، والحالة العلمية أو الوضعية « انظر فلسفة أوجيست كونت / للينى بريلى/ ت. د. محمود قاسم ، د. السيد بدوى ص ٣٥ وما بعدها (٢) نفس المرجع ص ٣٧ .

إذن الفصل بين التطور الدينى وبين تطور الفكر الإنسانى ، وإن كنا لانساير
دكوت ، فى كافة استنباطاته أو تصوراته الخاصة بحقيقة الدين . كما لا يمكننا التسليم
مع دوركايم بأن التصورات الدينية المختلفة ليست من صنع الفرد ، بل من صنع
العقل الجمعى ، وأنه ليس هناك مبرر للبحث عن علة عدم رضا العقول الفردية
بالأمور التى تتطلبها الأديان أو بعضها ، وذلك استنادا إلى نتائج المناقشات
والمجادلات التى استمر أوارها فى القرن الثامن عشر فى أوروبا .

لقد ذاع فى هذا القرن **القول** بأن العقائد والآراء الدينية ليست شيئا أكثر
من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها فى تخليص الحقيقة من
من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به
حقائق الحياة .

ولقد ذاع كذلك القول بأن فكرة الألوهية . إنما كانت من اختراع
الطبقات الحاكمة ، وإن تكن قد انتشرت قبل وجود القسس بوقت طويل .
أما بالنسبة **للقول الأول** فإن الفيلسوف الشاعر ، والمجدد المسلم محمد
إقبال يسلم بوجود أديان وصور فنية تحقق للإنسان هذه الرغبة ، وهى الفرار
المستخدى من حقائق الحياة ، ولكنه **ينكر** أن يشمل ذلك سائر الأديان .
و فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمانة ميتافيزيقية ، .

ونحن نرى فى هذا التصريح تأييدا كبيرا لوجهة نظرنا الخاصة بخطأ التعميم
الذى يشمل الظاهرة الدينية فى حد ذاتها أو الأديان جميعا كما ظهرت عبر التاريخ .
بل إن إقبال . يزيد على ذلك فكرته القيمة والدقيقة الخاصة بالطبيعة الفريدة للدين
أو الأديان ، ورسالتها الكبرى . فهى ليست علما للطبيعة أو الكيمياء لأنها فى
الواقع لا تبحث فى المجريات الطبيعية وفقا لقانون العلمية ، بل هى فى أدق صورها
بمجال للتجربة الإنسانية التى لا ترجع وقائدها إلى وقائع علم آخر ^(١) .

(١) فارن د . محمد البهى / الفكر الإسلامى الحديث / ٤٢١ وما بعدها .

وأما بالنسبة للقول الثاني ، فإن د هيوم ، - وهو ماهو في نفسه الصارخ المتمرّد - ينص على أنه ليس من المحتمل أن السادة في كل أرض كان لديهم كفاية من الذكاء تسمح بمثل هذا الاختراع ، وأن الناس جميعاً كانوا بدرجة من الغباء تسمح بفرض ذلك عليهم . . ولذلك رجع هيوم إلى الرأي القائل بأن مصدر الفكرة هو الرعب والخوف المقرونان بالرغبة .

وإذا كما قد استخدمنا تصريح د هيوم ، في الرد على الادعاء القائل بأن فكرة الألوهية - التي تشكل أساس الاعتقاد الديني - من اختراع فئات ممتازة ، وهو استحالة اتفاق هؤلاء العظماء ، واستحالة خضوع الجميع لهم ، فإننا نؤكد مرة أخرى إنكارنا لاعتبار الوثنية والإشراك الذي أقدم دين للإنسان ؛ وذلك لما نراه من وجوب التفرقة بين تطور الذكاء والحضارة وبين الفكرة الأصلية في الدين . ولذا لا معنى لقوله بأن وكل الشواهد المتاحة ، وكل أنواع القياس في السير التاريخي العام ، تؤدي إلى هذه النتيجة ، وهي أن الإشراك الذي ، أو الوثنية كانت - وربما ظلت - قديماً أقدم الديانات الإنسان ، .

ولا معنى كذلك لقول هيوم - مؤكداً مرة أخرى - أن أول الأفكار في الدين نجت من الاهتمام والقلق بالنسبة لحوادث الطبيعة ، ومن الآمال والمخاوف التي تشحن العقل الإنساني ، (١) .

إن من الممكن الانتفاع بآراء هؤلاء في معرفة أصول الديانات الوثنية ، على ألا تعتبر هذه الأصول ممثلة للبدء الديني للبشرية (٢) .

(١) انظر Natural Hist. of Relig. Works ed. Green & Grose, p. 308.

(٢) لقد انتفع فلا هورز بالطرق التي طبقتها أصحاب التاريخ الطبيعي ، في تأييد المبادئ المسيحية الخاصة بالأصول الإنسانية ، وفي التاريخ للديانة الحقيقية ، وتنبأ بنظرية الأرواح الكونية . ويمكن لعالم السلام أن يوافق على كل خطوات التدرج في الديانات الطبيعية الوضعية ، دون أن يسلم بأنها تمثل الأصل الأول للدين في صفاته وطوره .

وقد يؤيدنا في هذا الصدد الملاحظات التي أبداها بعض علماء الإنسان
Aethropologists تلك الملاحظات الخاصة بأحط القبائل الهمجية . فقد لاحظ
هؤلاء أنه بالرغم من أن الديانة العملية اليومية الخاصة بمثل هذه القبائل تشتمل
على محاولة الاتصال بالأرواح والشياطين والحيوانات المقدسة ، إلا أن ذلك
يقع وراء خلفية من الاعتقاد بوجود اعل ، يؤدي وظيفة الصانع والحاكم ، له
مكارم أخلاقية ويؤيد النظام الأخلاقي : ولاشك أن ، أندرو لانج ، كان دقيقا جدا
حينما أدرك العيوب التي تلحق طرق هؤلاء الذين يضعون فكرة سابقة عن
البدائي ، ثم يلتقطون كل ما يؤيد هذه الفكرة السابقة ، ويسقطون من الحساب
أية ظاهرة في غير صالح تلك الفكرة . ونعرض الآن نصا يكاد ينطق بما سبق
أن أشرنا إليه حرفيا ، ونعترف مسبقا بأن اطلاعنا على هذا النص كان قد تم بعد
تكوين الرأى ، ولذا كان سرورنا عظيما بتلاقى وجهات النظر . يقول لانج :

« أنا لا أدعى معرفة كيف طور أحط المهج نظرية لإله يقرأ أسرار
القلوب ، ويعمل من أجل الخير والصلاح . إن من السهل على أى إنسان القول
بأن هؤلاء المهج لم يجرؤوا من مشاهدة كيفية التطور من أصل يتعلق بالروح
الحميئة ، التي أوحى بها شخصية الطيب العابثة ، ولكن هناك ما هو أكثر تبريرا
وأولى بالاعتراف مما قد يظن ، وهو أن جملة المضمون الديني للمهجي ليست
في حقيقتها إلا شكلا متدهورا ، أو نمطا مشهورا فاسدا لنظام أسمى وأعلى
عناصر (١) .

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يكشف عن سر دقيق يتعلق بالمرحلة الهمجية
أو البدائية لدى الإنسان ، كما يبين ضرورة عدم الانخداع بالمظهر الحضارى
للجماعة أو القبيلة . وعدم الخلط بين الصور الدينية الشعبية وما يمكن وراها
من عقائد أو أفكار .

والقرآن الكريم نفسه يبصرنا بهذه الحقيقة ، وهي أن الوثنية والإشراك
نهب منحرف خاطيء ، لم يمنع الاعتراف النهائي بفكرة الألوهية الواحدة ، كخلفية
لهذه المزاوالات المضطربة . « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (١) » ، « ولئن
سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ... (٢) » ويبرر هؤلاء
المشركون الوثنيون عبادة الأصنام بقولهم «... ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى (*)»
حتى إن حجج الوثنيين في شتى العصور لا تمتدى الا ارتكان إلى تقليد الآباء ،
لأنهم لم يقولوا مثلاً إن عبادة هذه الأصنام أمر طبيعي بالنسبة لنا ، أو أنها ترضى
في أنفسنا نزعة خاصة ، أو أن عبادتها تمثل البدء في الحياة البشرية . إن سيدنا
إبراهيم عليه السلام - يسأل بعض هؤلاء الوثنيين من قومه قائلاً « ... ما هذه
التماثيل التي أنتم لها عاكفون » ، فيتلقى الإجابة «... وجدنا آباءنا لها عابدون (٣) » .
ومن أروع اللغات القرآنية في هذا المقام ذلك التجدى الموجه للمشركين
بالمطالبة بالبرهان الصادق على صحة ما يدعون ، سواء كان ذلك من التاريخ أو من
العقل . « أم اتخذوا من دونه آلهة ، قل هانوا برهانكم ، هذا ذكر من معي ،
وذكر من قبل ، بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون » (٤) .

(٣) الانبياء : ٥١ : ٥٢

(٤) الانبياء : ٢٣

(١) لقمان : ٢٤

(٢) الزخرف : ٨٧

(*) الزمر : ٣

الفصل الرابع

الدين بين القيم والهدف

إذا نظرنا إلى الدين من الوجهة التجريبية ، أى كبناء أو وحدة تركيبية من الإيمان والشعور والفكر والسلوك الإنسانى ، رأينا أنه بحق أعجب وأروع ظاهرة واجهت عالم الإنسان . لقد تلاحم الدين مع النظم الاجتماعية والدساتير الإنسانية واتحد مع نظام الحياة العامة بدرجة كبيرة مذهلة ، حتى أصبح استخلاص ظروفه وسماته الجوهرية المميزة له عن الاهدات الإنسانية الأخرى أمرا فى غاية العسر .

لقد كان هناك من يتهم الإنسان ويذمه بأنه دائما رهن القيد الثقيل لحواسه ، وسجين ماديته ، وأنه إذا حن للجمال ، فإنما يسترعى انتباهه منه المظهر الشكلى فى اللون والرقّة والنعمّة وما إليها . وإذا كان لهذا الاتهام ما يبرره من حيث تكوين الإنسان البدنى ، فإن هناك حقائق أخرى يجب أن تضم إلى الحقائق التى نعلمها عن هذا الكائن العجيب ، حتى يكون تصورنا له أقرب إلى الحق والصواب . هذه الحقائق من نوع آخر تتصل بما اعتقده الإنسان فملا ، سواء كان هذا الاعتقاد نتيجة وحى أو إلهام ، أو نتيجة تلق أو تعلم .

إن الإنسان اعتقد فى موجود أو موجودات لم يرها ولم يلمسها . موجود أو موجودات لا ينطبق عليها مقاييس الحس بحال ما . لقد ملا الإنسان الأرض ببيوت العبادة - بيوت الله - حيث توقع أن يلتقى فيها بالرب العظيم فى خلوة يأنس فيها معه ، يناجيه ويسدهه صلواته وتسيبجه ، ويعترف له بأخطائه وجوانب قصوره ، ويرجوه ويتوب إليه ، ويقدم له القرابين من كل نوع .

وهو موقن بأنه يظفر عن طريق هذا بالخير والهداية وإجابة الدعوة . وقد لا يوجد شيء في الحياة الإنسانية العامة يمكن أن يقارن بالظاهرة الدينية في عمومها وتحللها لعدد كبير من الجوانب . لقد كان الدين قوة أثرت تأثير عميقا في جوانب الحياة الفردية والاجتماعية ، وسيوضح لنا من عرض طرق المقارنة كيف تمتد أطراف الدين ويتسع مداه ، وكيف تتركس له علوم جمة بحارلة استقصاء جوانبه . وكون الدين قوة عارمة ليست محل جدال على الإطلاق ، لا من المؤرخين ولا من علماء الاجتماع ، غير أننا نرى الجدل يحدث في أوروبا حول طبيعة أو نوع هذه القوة ، وعمّا إذا كانت قوة خير أو قوة شر .

فهنالك من أيد الفكرة الثانية ذاهبا إلى أن هذه القوة لم تكن في صالح الإنسان على الإطلاق ، وأنها ألحقت به أضرارا بالغة ، لا يمكن إصلاحها إلا باقتلاع الدين نفسه من حياته . وهؤلاء قد يلجأون في تأييد موقفهم إلى السجل الحافل بأنواع الاضطهاد والحروب التي أثيرت وطبقت باسم الدين ، وقد عملا هذا الصوت مرة أخرى في القرن الثامن عشر ، ثم وجد من نادى بخطر الدين على حرية الإنسان وإجبايته ، ناسبا إلى الدين حماية الاستغلال والمستغلين ، وتخدير الطبقات الكادحة ، وصرفها عن الظفر بحقها المشروع في هذه الحياة ، أملا في حصولها على أضعافها في العالم الآخر . وإذا كان هؤلاء بعض الحق في السنخ على أنواع الاضطهاد والقمع باسم الدين ، فليس لهم أى وجه من الصواب في اعتقادهم أن الدين الصحيح يشجع هذا أو يدعو إليه . إن من الواضح أن هؤلاء المهاجرين للدين في عمومهم ، يضعون في اعتبارهم ديانات خاصة تضمنت مواطن نقد خطيرة ، إما بشمولها لعقائد غير معقولة ، وإما بوقوفها حجر عثرة في سبيل التقدم العلمى - وليس من الضرورى في هذه الحالة أن يكون هذا هو موقف الدين نفسه ، بل قد يكون موقف رجاله ، الذين يفسرونه كما يشاءون ، بحيث يضمن لهم

ذلك دوام التمتع بمميزاتهم الخاصة ، ولا سيما السلطات الواسعة المخولة للكنيسة . ونحن إذ نورد أقوالهم في مهاجمة الدين ، تهدف إلى إظهار تحاملها في بعض الأحيان على الأديان بعامة ، وإلى تهافتها في الكثير من الأحيان . وليس أدل على ذلك من أن هؤلاء المهاجمين تبنوا مذاهب خاصة اتخذت لنفسها مظهر الدين من حيث القداسة والسلطة . إن خطأ هؤلاء يتمثل في خلطهم بين المبادئ والأشخاص ، ولم يقل أحد إن المسلم أو المسيحي المنحرف حجة على الإسلام أو على المسيحية . إن الدين على وجه الخصوص قد استغلته طبقات كثيرة من ملوك وغيرهم لتنفيذ مخططات غير دينية ، كالاحتفاظ بالرعية في قبضة الجهل والخوف ، أو الاحتفاظ بالمميزات الخاصة ، ولا تنهض صور هذا الاستغلال حجة على الدين نفسه . والغريب أن كثيرا من هؤلاء الذين يعادون الدين يرون بأعينهم إخفاق بعض التطبيقات لبعض المذاهب ، وإساءة تطبيقها أحيانا دون أن يسمحوا لأنفسهم برفض المذهب أو تحطيمه من أساسه ، فهلا سمحوا للدين بمثل ما سمحوا به لهذه المذاهب ؟ .

وبالإضافة إلى ذلك فإن هؤلاء ينظرون إلى زاوية واحدة من التاريخ الديني عند إصدارهم مثل هذا الحكم المعمم المسرف . إنهم يتجاهلون الإنجازات الكبيرة التي حققها الدين عامة في حياة الإنسان على هذه الأرض . إن الحضارة الإنسانية بأسرها - من ألفها إلى يائها - مدينة بالكثير للدين . ولا نود أن ندخل في عرض مثل العبارة العامة السابقة ، وسرد العديد من الآهوال المادحة أو المقدره للدين ، وإنما نفضل أن نعرض وجهة نظر هؤلاء الذين أدركوا جانبا أو أكثر من الجوانب التي حققها الوليد ، ونرى أن ذلك خير ألف مرة من الدخول في مهارات عامة لا تليق بالعقلية النزيهة .

وإذن فلنتجه لهؤلاء الذين لم يفسد رأيهم في الإنسان ، ولم يعمهم التعصب

عن رؤية جوانب الخير في هذه القوة الهائلة « الدين » .

وكما سبق أن أشرنا ، سنجد هناك آراء عديدة متباينة حول الهدف الذى توجه إليه الدين ومدى تحقيقه تماما ، وحول القيمة الفعلية لهذا الهدف ؛ ولكن يمكن القول - بقدر غير قليل من الاطمئنان - بأن هذه الآراء مهما اختلفت منهاجاً وأسلوباً ، فإنها تجمع على « خيرية » الدين وعلى « ارتفاع قيمته » وعلى « ضرورة بقائه » .

في بادىء الامر كان البحث عن قيمة الدين يتجه إلى منبعه ومصدره الاصلى ، ومن هنا تساوت القيمة مع المصدر . فما كان مصدره إلهياً فهو ذو قيمة عالية ، وما كان غير إلهى فلا قيمة له . ولما نهضت الدراسات التاريخية للأديان ، ووجد أن كثيراً من تاريخ هذه الأديان يمتلئ بالمتناقضات والاضطرابات والصور اللامعقولة من خرافات وخزعبلات وطقوس سحرية ، ومزاويل - قد يعدها الدين الصحيح فعلاً لا دينية ولا أخلاقية ، وجدت الحركة العقلية فى نقض القديم بعد نقده ، وذاع شعار « سيادة العقل » ، رأى كثير من الدينيين أن يتجهوا إلى الأهداف بدلاً من الاتجاه إلى المصدر نظراً لإغراق الأخير فى القند المشوب بكثير من الاضطراب والتعقيد من الوجهة التاريخية .

وقد رأينا فى موضوع المصدر أن هناك من كذب لإمكان الإيجاء الإلهى بدين معين ، بل من كذب بوجود إله إطلاقاً . وكل هذه المواقف تعتبر فى الواقع إعادة لمواقف سابقة من الدين الحق ، حدثنا عنها القرآن فى أمانة وصدق . ولما كان الاعتقاد بأن دينا ما موحى به من عند الله ، أمر يتعلق بالإيمان الذاتى للفرد الذى ينادى بذلك - مع أن هنا المؤمن قد رأى ولا شك أدلة تبرر إيمانه - فقد رأى بعض المنصفين أن يوضحوا الأهداف والغايات التى يخدمها الدين ، تاركين

النقطة الأولى لأنها لا تؤدي إلى نتيجة عملية من كسب الأصدقاء أو رد الأعداء .

وقبل أن نعرض الأهداف التي لاحظها هؤلاء خارج الإسلام وداخله. نود أن نوضح هذه النقطة الأولى الخاصة بكون الإسلام وحيا من عند الله . إن الأدلة الحاسمة التي تبيننا تؤكد ذلك تشمل جوانب كثيرة ، وتتطلب إسهابا كبيرا لا يحتمله حجم الكتاب ، ولكن يكفي أن نشير إلى نقاط محددة تتحدى عقل كل مكابر . ويمكن تلخيص ذلك في جانبين .

١ - الجانب التاريخي الموثق .

٢ - الجانب الموضوعي المشاهد .

أما الجانب الأول فيتصل برجل أمي ظهر في زمن محدود ومكان محدود ، ذى أصل معروف ، ونسب معلوم ، وسيرة مدونة تدوينا موثقا . ادعى النبوة ، وطولب بالدليل فقدمه من كل وجه ، ثم ألقى تعاليمه ، لا يخدم واحد منها مصداقته الفردية أو العائلية أو الجنسية - ، وتحذته سائر القوى المحيطة به ، فلم يسلك بها سلوك باغ مدلل كما يزعم ، بل ترك حرية الاعتقاد بشرط عدم التآمر ، وأتى بكتاب يتضمن أخبارا وأحكاما وحكما ونصائح ومواعظ ، ويجمع أطراف البشر في صعيد واحد . لقد قام بعده متنبشون عجزوا عن تقديم ما قدم ، فبادروا وبادت ذكراهم ، وخلص صلى الله عليه وسلم بما ضرب للبشرية من مثل . الأسمى الذي عليه الله ، لأنه لا يتصور أن ينال إنسان كل هذه المعرفة عن تعلم مع أن بعضها - بل كلها - يتعاقب بما لا يقع تحت حس . ومن يقول بإمكان تلقيه من الآخرين ، يكشف عن تهاوة تفكيره حين يظن أن هؤلاء الآخرين كانوا سيؤثرونه بما علوا . بل إنه يفاجأ بأن هذا الكتاب يسجل كل ذلك ، ولو صح ما يزعم هؤلاء لاختفاء .

والخلاصة أن الأدلة التاريخية المتواترة تذكر ادعاءه النبوة ، وتصديق دعواه بالمعجزات ، ولم أتم مرض للمعجزات الحسية لأن ذلك قد يكون موضع نقاش من الخصوم ، ولكنني أتجه الآن إلى الجانب الثاني -

الجانب الموضوعي : وهو القرآن ، وإن أتبع السبيل التقليدي في تبيان إعجازه من الناحية البلاغية ، أو من ناحية الثبوت بالمستقبل ، أو من ناحية عرضه لأسرار النفس البشرية ، أو من ذكره لمواطن الحكمة والوعظ من قصص الأنبياء بكل أمانته ، أو من ناحية الروح العامة التي تسود الكتاب بالنسبة للأنبياء جميعا ، وغير ذلك من الوجوه التي لا تحصى ، وإنما سأقف عند ظاهرة استرعت انتباهي وشدتني شدا إلى التسليم الكامل بأن هذا من عند الله ، وبأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مبلغا أمينا .

هذه الظاهرة تتعلق باعتبار أن الشخصية المحمدية إنما وقفت موقف جهاز الاستقبال الحساس الدقيق ، دون أن تكون هناك إضافة أو إيجابية تتم عن تلك الشخصية ، وبعبارة أخرى إن النبي لم يتدخل في اقتراح حرف أو إضافة كلمة أو تعديل جملة ، بدليل ما نجد من الآيات القرآنية الآتية . ويجمع هذه الآيات أنها تضع النبي في موقف المخاطب ، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام من تأليفه ، ثم يوجهه إلى نفسه على سبيل الخطاب . إن هناك آيات تعاتبه ، ثم تطهئته ، بل قد ترتفع حدة الآيات الموجهة إليه - وهي التي ذكر المفسرون أن المقصود بها الإلمة أي أن الله خاطب الأمة في شخص نبيه .

فالآيات المصدرة بقوله تعالى « قل ... » تدل على أمانة النبي في الأداء . ولو كان صلى الله عليه وسلم يتصرف في هذا الوحي ، لاقتصر على ما بعد قوله « قل ... » ، فثلا في قوله تعالى « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، كان يمكنه أن يقول « الحق من ربكم ... » وكذلك قوله

تعالى ، ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، فأول الآية يحكي ما حصل ، ولا داعي أن يذُكر الإنسان لنفسه ما حصل على الملائكة بقوله « يسألونك » ، وآخرها يخبره بأن يقول إن الروح من أمر الله ، وليس الإنسان - إذالم يكن يعلم - بحاجة أن يقال له ، قل ذلك ، ثم إذا أراد الإنسان أن يقولها فعلا لكان قوله « الروح من أمر ربي » .

وهناك الآية الكريمة « عفا الله عنك ، لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين » . فالآية وما يليها من آيات تتعلق بأناس مخصوصين لم يكونوا مخلصين في الخروج للقتال مع الرسول ، فمن المعاتب (بالكسر) ومن المعاتب (بالفتح) ، ومن مصدر العفو ، وعمن يتم هذا العفو ؟ إن أداء هذا الوحي كما هو دون إضافة أو تعديل دليل حيادية الرسول ، وعلى أحقية القرآن . وما يؤيد ذلك أن الإسلام يفرق تفريقا واضحا بين الحديث القدسي (ومضمونه وحى) والقرآن الكريم .

الاهداف التي يخدمها الدين :

لقد تنوعت الاهداف التي تروى أن الدين يخدمها ويسعى إلى تحقيقها والوفاء بها بتنوع النظرة التي ينظر بها إلى الدين كظاهرة من جهة ، وإلى بعض الأديان المعنية من جهة أخرى . ولقد ساهمت المدارس الفلسفية في الإدلاء بأرائها بهذا الصدد حيث لم تعد فكرة « الخلاص » ، أو « النجاة » - التي كانت تبرر بها الأديان كافية في إقناع الطبقات الراقية - هكذا يسمون - من ذوى الثقافة العالية في الغرب . ويمكن تصنيف الاهداف والأغراض تحت أنماط ثلاثة :

١ - ما يتعلق بالأخلاق .

٢ - ما يتعلق بالشعور أو العاطفة .

٣ - ما يتعلق بالنظم النظرى أو المضمون الفكرى .

١ - الهدف خلقى :

عندما احتدم النقاش فى الغرب حول طبيعة الدين ، ذلك النقاش الذى بدأ فى القرن الثامن عشر ، أعلن « كانت » أن الدين يخدم غرضا عمليا حقيقيا ، لأنه يرفع أهم المصالح الإنسانية ، وهى تدعيم وحياطة الحياة الأخلاقية . إن الإنسان إذا حقق مثاله الأخلاقى ، كما ينبغى أن يفعل ، وهو قادر على تحقيق هذا الأمر ، فإن من الواجب أن يعتقد فى وجود مستقبل يمنح فيه الفرصة ليصل بنفسه إلى غاية الكمال .

وإذا كانت حالة المستقبل مرضية وكافية لكل توقعاته ، فإنها ولاشك ستكون حالة يحتمل فيها الخير الناضج مكانا مناسبا ، مؤديا إلى السعادة الكاملة . وهذه النتيجة العظيمة لا يمكن أن تحققها فرصة عمياء أو قوى ميكانيكية طبيعية ؛ لذلك كان على الإنسان أن يسلم بفكرة وجود الإله كشرط أساسى للحصول على مثل هذا الخير العميم .

وقد يكون « كانت » مجحفا من الناحية الأساسية ، ولكنه فيما يبدو قد ضيق نطاق وظيفة الدين ، وحصر ميدان خدمته ، بقصره على الجانب الأخلاقى . إن ما يرجوه الرجل الصالح من ربه - حتى فى دائرة الأخلاق نفسها - لا يقتصر على أن يجعل الخير واجبه ، بل هو يطلب إلى جانب ذلك عون وتوفيقه على إستدامة الصلاح والحياة الطيبة ؛ كما أنه يشعر بحاجته إلى الله فى مجالات كثيرة أخرى تضمنها التجربة الدينية .

وقد لاحظ بعض الباحثين بحق أن « كانت » ، تأثر تأمرا عميقا بفساد الطبيعة البشرية ، ولذلك رأى « كانت » ضرورة اللجوء إلى الله من أجل المتانة الأخلاقية ولكنه فيما يبدو تجاهل ، أو قلل من شأن هذا التوجه . وذلك لأن « كانت »

يعارض أى مطلب يتناقض مع ذاتية الفرد ، واستقلال ارادة الحرة ، أو يتعارض مع قواعد المسؤولية .

ولم يكن ذلك ، هو الوحيد الذى جعل وظيفة الدين حراسة الاخلاق . فإن هناك آخرين من أمثال هوفدنج وأتباعه الذين جعلوا مراد الدين وغايته الحفاظ على التقييم الاخلاقية الموجودة بالفعل .

والنقد الوحيد الذى يمكن أن يوجه إلى ذلك ، أنه جعل الدين تابعا للأخلاق ، وليس العكس ، كما أنه حصر الدين فى جانب واحد . وهذه النقطة الاخيرة يمكن أن توجه إلى هوفدنج ، ومن رأى رأيه . فالآمال المعتمدة على الدين كما يراه معتقده - وهم فى هذا المقام الخبراء فى منطق أصحاب مذهب المنفعة - غير محصورة فى المجال الاخلاقى . بل إن ذلك يشكل جزءا من برنامج طويل . يقول بروفيسور سورلى عن الدين : لقد وصف السماء بطرق كثيرة ، ولمكنه لم يكن مطلقا مجرد متحف للتقدم الاخلاقى المتطور ، (١) .

إننا إذا أبدلنا السؤال : لماذا يجب أن يسأل الإنسان الله ؟ بالسؤال : ماذا ينتظر الإنسان من تطوير علاقته بربه ؟ ، ألفينا أنفسنا محتاجين فعلا إلى وضع صيغة عامة تشمل كل أوجه الخير والسعادة ، ولا يقتصر فى ذلك على المجال الاخلاقى .

ونتيجة لقصور فكرة تحديد الغرض الدينى أو الوظيفة الدينية بالمجال الاخلاقى ، فقد رفضها بعضهم وحاول أن يتلمس شيئا آخر يمكن أن يمثل الغرض الدينى أو الوظيفة الدينية .

على أن القائمين بالهدف الخلقى كانوا يظنون فعلا أن الاخلاق هى

جوهر الدين (١) ، ولكنهم يستبعدون العناصر النظرية والعاطفية التي لا تفهم في الحياة الأخلاقية ، أى أنهم يقطعون أجزاء من الدين ثم يطرحونها ، مدعين أن معهم ما يمثل الدين تمثيلاً كاملاً . ولم ينتبهوا إلى أن الاتجاه إلى الحصر في نطاق الواجب الأخلاقى ، قد ينقص الشعور بالواجب نحو الله إلى مجرد شعور بالواجب والاستمئاء عن الله . يقول بعض الباحثين بحق : إن من الظلم أن نرجع الدين إلى أخلاقية فحسب ، كما أن من الظلم أن نعتبر الأخلاق أساساً ومقياساً وحيداً للفنون الجميلة . و مراد هذا الباحث أن يبين أن كون الأخلاق تشكل عنصراً جوهرياً في الدين لا يعنى أن الدين أخلاق فحسب (٢) ، ولكى يظهر الباحث مدى الخطأ الذى يقع فيه الإنسان إذا حصر الدين فى هذا النطاق ، أتى بميدان آخر لا تدخل فيه الأخلاق كجزء جوهري أو حيوى وهو الفن .

ومهما يكن من شىء فإن هناك من الباحثين من رأوا ضرورة الاتجاه إلى أهداف وأغراض أخرى يحققها الدين .

ب - الهدف شعورى أو عاطفى :

وأصحاب القول بهذا الهدف منهم عالم النفس والفيلسوف ورجل الدين ، على درجات متفاوتة فى تحديد اللون الشعورى الذى يخدمه الدين . وسنرى بالتفصيل نموذجاً لتطبيق الطريقة النفسية على دراسة الدين فى الباب الخاص بالمناهج

(١) ولذلك أيد المسيحيون هذا الاتجاه لإشماراً بأن المسيحية تعتبر أسمى صينة خلقية .
 (٢) من الغريب أن ينفى برجسون القول بأن هناك تضامناً بين الدين والأخلاق ؛ فهو يرى أن التاريخ يشهد بعكس هذا ؛ مع أن برجسون رأى أن من وظيفة الدين صيانة الحياة الاجتماعية . لمن برجسون يزعم أن الاتفاق البادى بين الأخلاق والدين فى بدء تكونها ، هو الذى ولد الاعتقاد بوجود أخلاق واسعة ، ودين منظم يسند كل منها الآخر (انظر منبعاً الأخلاق والدين / ١٨٧)

والطرق ولكننا هنا سنشير إشارة عابرة إلى عدد من الذين جعلوا الغرض الذى يخدمه الدين نفسيا أو عاطفيا أو شعوريا . ولا يعنون بذلك أنه عرض تافه أو بسيط .

فمن هؤلاء (١) من يعطى الأولوية للشعور والتقى، الورع، المتعفف، القانع الراضى، الوديع . ويميز بين الديانات على أساس تمثيلها لسلسلة متدرجة ومتسامية فى ميدان التقوى والورع . ومنهم (٢) من يرى أن الدين قد لا يلائم وناسب بكل فاعلية ونجاح غريزة الانتشار الذاتى أو الانبساط Self - expansion ، وقد غدى وطور هذه الغريزة ، ففتح عوالم كثيرة أمامها ، بحيث يمكنها من الانطلاق الفسيح ، ومن تحقيق الأهداف الجسورة المتعلقة بالخلود .
ومنهم (٣) من أوضح بإسهاب أن هناك فى الانسان ملكة أو وظيفة طبيعية دينية Natural religious function وأن صحته واستقراره يعتمدان إلى حد كبير على التعبير المناسب لهذه الوظيفة ، بنفس درجة التعبير عن الفرائض ، إن الانسان يتمتع بوظيفة دينية تؤثر فيه تأثيرا قويا خالصا بمائل تأثير غريزتى الجنس والعدوان . وقد نوافق « يونج » على وجود مثل هذه القوة أو الغريزة كرجال استجابة واستقبال ، لا كمصدر حتمى للاختراع الدينى ، كما نوافق على عمومها وشمولها لسائر الأفراد ، وكونها حاجة أساسية .

(١) من أمثال شلير ماخر (٢) من أمثال باترسون وغيره .

(٣) هو يونج . غير أننا لا نستطيع مجاراةه فى الرأى القائل بضرورة تطابق نماذج أو مثل « اللاشعورى الجمعى » للأفكار الدينية المروفة ، بالرغم من أن شراحه ينفون أن يونج يعنى أن اللاشعور الجمعى ينتج الحقيقة الدينية . لأنها فى نظر يونج من عمل الفكر الواعى ، الذى يتأمل ويصنف المادة الواردة من اللاشعور . والواقع أن علم النفس العام وعلم النفس التحليلى يقفان دون الحقائق المتناويز بقيمة (الإلهية) ولا يستطيعان ربط الإنسان بالسكون إلا عن طريق الحواس أو التصورات .

F. Fordham, An Introd. to Jung's Psych, pp 69 ff.

كما نوافق يونج على تحليله الدقيق للدوقف الحديث بأوروبا، حيث هدته فطنته وملاحظته إلى أن الرجال والنساء يعتبرون من انشاحية الطبيعية دينين كما كانوا منذ القدم، رغم ما نشاهده في العصر الحاضر. إن الذي جد، هو أن كثيراً من الطاقات التي كانت تستفرغ في الشعائر^(١) وألوان النشاط الديني سابقا، أضحت تجد متنفسا لها في المعتقدات السياسية. وقد تكون قد بددت تماما في بعض النظم، أو ارتبطت ببعض الأهداف الخارجية كالعلم والمعرفة. واقد قال وليام جيمس، إن العالم (Scientist) ليست له عقيدة، ولكن مزاجه مزاج قانت متعبد.

وإذا كنا على ذكر من تعريف يونج للدين أمكننا التعرف على المفتاح الذي يمثل في نظره فاعلية الدين وأثره وحيويته. إن هذا المفتاح يكمن في ديناميكية العوامل التي يحتفظ بها الدين، إنها حركية الوظيفة الدينية في رأي يونج، تجعل من العبث، بل من الخطر إهما لها أو كتبها أو استبعادها.

إن هذه الحركية والنشاط عبرت عن نفسها بكل قوة عبر التاريخ في صورة حروب الأعداء، وفي تبادل القذائف، وفي تدبج حركات الإلحاد، وفي الجهود

(١) يرى يونج أن التجربة الدينية الأصلية خطيرة فاهرة لأنها نابعة من اللاشعور الجمعي ولولا أن العناصر الدينية تصفى وتتنق حتى تصل إلى المهود من العقائد والشعائر والمذاهب — كقنوت تقيس لوقع الناس فريسة لهذه القوة الهائلة — قوة اللاشعور. في زعم يونج تسمى الكنيسة الناس من الوقوع فريسة لهذا اللاشعور عن طريق المزاول أو المشاركة في الشعائر التي تعبر عنه بصورة معتدلة، مطهرة. ويستشهد يونج بالحالات النفسية القاهرة التي تخشى عن عن الأنبياء في العهد القديم. وبقصص التنوير الفجائي للسلوك والانخراط في الأعمال الدينية Conversion. كما يشرح ذلك بقصة الراهب الصوفي السويسري نيقولا فن در فليو N. von dre Flue الذي تغير وجهه وأصبح مظهره مخيفاً للناية. نتيجة تجربة دينية مباشرة — انظر

الإبداعية التي حققت بنا. القبور والهياكل وأماكن العبادة التي غصت بالبديع من الفن ، والتميز من الكنوز .

« إن ما حارله الدين المنظم - كما يقول يونج - بنجاح يختلف قوة وضعفا ، هو أن يقدم صورة مرضية للاحتياجات العميقة للإنسان، تلك الاحتياجات التي تجد الآن تعبيراً خطيراً ، أو تافهاً،^(١) . وباختصار فإن الدين في نظر « يونج » ، هو صمام الأمان بالنسبة لأعماق النفس الإنسانية المثلثة في اللاشعور الجمعي .
ولذلك تفشل كل الاقتراحات المتعلقة بإنشاء ديانة تطورية إنسانية في إطار عقلى مجرد ، كما نادى بذلك فلاسفة كثيرون^(٢) .

ويجب أن ننتبه إلى أن هناك فرقاً بين قولنا إن الدين يرضى احتياجات إنسانية ويشبع غرضاً نفسياً ، وبين قولنا إن الدين وليد هذه الرغبات أو من ابتكار تلك الاحتياجات . وهذا المبدأ قد اتخذناه بوضوح لما ثبت لدينا من أن الدين - إذا قصد به دين موحى به - فلا بد إذن أن يراعى فيه تناسبه مع هؤلاء الذين نزل إليهم ، وإذا قصد به دين وضعى ، فهو من الأساس يصور الحالة التي نشأ فيها .

ولا شك أن هناك من علماء النفس من أدرك تلاؤماً قوياً بين بعض العناصر الدينية ، وبعض الحالات النفسية ، ولذا رأى أمثال هؤلاء أن تعدد واختلاف العناصر التي يحويها الدين - أو الأديان - إنما يخدم غرض نفسياً أساسياً . فإذا كنا مثلاً من الذين تأكل قلوبهم الغيرة والحقد ، ونميل إلى المشاكسة ، ونتمثل

(١) Psycho. & Relig p. 46.

(٢) لقد نادى ، و.ج هكسلي بضرورة تلمس ديانة مؤسسة على التطور العقلي ، وممتدة على الدراسات النفسية لمعرفة كيفية إقناع الناس بها ، ولكن ظهر للكثيرين من الباحثين فشل مثل هذه الديانة لعجزها عن إرضاء الاحتياجات الإنسانية . انظر كتابنا في الفلسفة والأخلاق ٤٥/ وما بعدها .

الطبع النسك ، فإن قهر النفس في هذه الحالة يجب أن يكون عنصراً من عناصر الدين ، حتى يمكن للحياة النفسية ذاتها أن تستقيم وتستمر في اتزان وثبات .
أما إذا كنا من ذوى التعاطف والمشاركة بادية ذى بدء ، فليس هناك حاجة إلى مثل هذا العنصر أو ما يماثله .

ولكن هذه النظرة مع صدقها تغفل حقيقة هامة ، وهى أن الدين لا يعطى أو لا يوجه نسخاً متعددة بتعدد الأفراد ، وإنما ينزل نسخة واحدة ، قد تتضمن فعلاً ، ما يتصل بكل الخصائص الفردية أو بعضها ، والاتجاه لمعالجتها أو إشباعها . ولذا كان الأولى أن نقول إن الدين يحوى عناصر متعددة يجد فيها - أو فى بعضها - كل فرد ما يلائمه وما يصلح له . وسنتناول هذه النقطة بشيء من التفصيل عند وليام جيمس ، ثم نذكر ملاحظتنا على النتائج النهائية التى وصل إليها من دراساته النفسية للدين .

ولا يسعنا بعد هذا الرد الطويل إلا أن نعلن أن الرأى القائل بأن الدين يحقق الاستقرار النفسى ، ويزيل القلق الذى تورثه الشكوك ، وتثيره مهاوى الإلحاد ، يجد سنداً من نص الإسلام وروحه العامة . فالقرآن الكريم يوضح لنا أن استقرار القلوب واطمئنانها لا يتم إلا بتذكر الإله ، فى الوقت الذى يذكر فيه كذلك أن القلوب تخشع لهذا الذكر وذلك الاستحضار . والقرآن يذكر ذلك كفضيلة عامة بعد ذكر المؤمنين الذين آمنوا وطمئن قلوبهم بذكر الله ، الا بذكر الله تطمئن القلوب^(١) ويقول : إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون ،^(٢) . على حين يذكر أن المشرك - وهو موزع النزعات ولا دين له ، فى حالة من الضياع والتفرق و... .. ومن يشرك

(١) الرعد / ٢٨

(٢) الأقال / ٢

بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق،^(١) ونظرا لما تضمنته الأديان من تكاليف ونظم مفروضة سادت واستحوذت على الجنس البشرى عبر التاريخ ، فإن من المستبعد أن تكون هذه النظم والتكاليف بما تحويه من توضيحات أحيانا - قد سادت دون أن يكون هناك عوامل جذب أصيلة في النفس الإنسانية نحو الله ، وما لم تكن هناك أصول الاستجابة الكاملة في أعماق النفس .

إن هذه الأصول وتلك العوامل تظهر بوضوح وقوة لعالم النفس ظهورها لرجل الدين . صحيح أن ظهورها أشد وأكثر حرارة لدى تلك النفوس الممتازة المرهفة ، التي نالت شرف الزعامة الروحية والقيادة الدينية ، وهي خير شاهد على ذلك . ولا يحق لأحد أن يعترض على اقتباس شهادة أمثال هؤلاء ، لأننا في الواقع عندما نريد الاستشهاد في أى فرع من فروع المعرفة ، نختار أعلام التخصص الذى يقع فيه الاستشهاد ، لأنهم الحجة ، ولأنهم الخبراء المتخصصون . وليس ذلك بدعا من الأمر ، فهو متبع في كافة حقول التخصص .

وكلنا يعلم اقتراح أحد أعلام مذهب المنفعة الاستعانة في قياس اللذة والآلم بهؤلاء الخبراء ، ويقصد بهم من جربوا في حياتهم سلوكين متباينين^(٢)

• - الهدف علمي (او فكري عرفاني) . :

ومن أشهر من عبر عن هذه النظرية « هيجل » ، الذى سبق أن عرف الدين بقوله « إنه المعرفة التى تكتسبها النفس المحدودة finite لجورها كروح

(١) الحج / ٣١

(٢) هوجون ستيوارت مل . انظر تفصيل ذلك في كتابنا « في الفلسفة والأخلاق » ص ٢١٦

وما بعدها

مطلق^(١) . ويبنى هيغل فكرته على أساس أن كل الديانات إنما ترنو إلى تحقيق اتحاد الألوهية بالإنسانية. وعلى هذا النحو تبدو الديانات وكأنها محاولات تدريجية متطورة لتحقيق هذه الوحدة وإدراكها عرفانيا .

ويرتب هيغل المحاولات الخاصة بتحقيق ذلك ، بادئا بأدنى وأبسط هذه المحاولات .

أولا : في الديانات الطبيعية في الشرق التي تصور الإله على أنه قوة طبيعية ، أو جوهر طبيعي يخضع الإنسان أو يقنى أمامه .

ثانيا : ينتقل إلى أعلى من ذلك - في زعمه - حيث تصور الفردية الروحية ، والذات العليا ، (إما ذات عليا حكيمة قادرة ، كما في اليهودية ،^(٢) وإما عدد من التماثيل الفنية ، كما في اليونان ، وإما هدف سياسي عام ، كما في الديانة الرومانية ، التي يسميها هيغل « ديانة الفهم ؟؟ »)

ثالثا : يتم التوفيق بين الله والعالم (ولا يعنى لفظ الاله هنا ما يعنيه في

(١) يعتبر مصطلح « الروح » في فلسفة هيغل من أغمض المصطلحات ، وإن كان في بعض المواضع يقصد بها الروح الإنسانية . ولكن الملاحظ أن هيغل لا يؤمن بإله مفارق علم بكل شيء وقادر على كل شيء منذ الأزل ، ولدى الأبد . على أنه يؤمن بقوة تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الإنسان بشكلها الخاص ، وتجد تميرها في روح الإنسان ، ولذا تسمى بأخر صورة تظهر فيها ، وأعلى اسم تصل إليه : ففكرة الألوهية لأذن تطويرية مع الروح الإنسانية ؛ في هذا من التناقض والتخبط ما فيه . إذ أنه يخلط بين تصور الاله الحق ذى القوة المتين ، وبين إله المعتقد (أى الذى يمتد به أفراد معينون) وهو الصورة التي تمكس في قليل أو كثير حالة النفس الإنسانية وخصوصا في الديانات الوصية .

(٢) يتجاهل هيغل الا-لام أسوة بغيره من الفلاسفة الذين لا يذكرونه إلا للنبيل منه بنير طائل ، كما سنظهر ذلك فيما يلي من دراسات .

ديننا . انظر الهامش) . كما يزعم هيغل في المسيحية حيث يتم توصل الإله - للإنسان . وإذا أردنا تلخيص ذلك في نقط مبسطة أمكننا أن نقول إن هيغل يرى أن الأديان محاولات متتابعة لتطوير فكرة الألوهية . (التي لا تعنى عنده شيئا ، كحقيقة أو موجود متفرد ذي صفات إيجابية مؤثرة) . . ويسير التطور على النحو التالي :

- ١ - بدء غامض لتصور الألوهية .
- ٢ - وحدة وجود تسوى بين الله والعالم Pantheism .
- ٣ - توحد ذات الإله الموجود فوق وخارج العالم Monitheism .
- ٤ - اتحاد كلي ، يؤكد روحانية الله ، ويقدم سموه ، ويدعو إلى ضرورة الحلول^(١) ! ! Incarnation .

هذا بالرغم من أن « هيغل » كان قد سبق أن هاجم المسيحية هجوما عنيفا ، ورأى أنها تتناقى مع العقل والكرامة الإنسانية ، ولكنه في غضون ١٨٠٠م رأى أن الأولى محاولة قبول التجدى في تبرير كيفية هذا الاعتقاد . أما أن الدين يرتبط بفكرة الإله وتصوره فهذا مالا يمكن إنكاره ، وسنرى أن الديانات التي يدعى الباحثون أنها خالية من هذه الفكرة ، توجد فيها الفكرة بصورة مستترة أو مضمنة . وكذلك القول بأن الدين يستتبع معرفة عن الله ، ويهدف إلى التعريف به .

وأما أن يدعى أن قمة الأهداف الدينية العرفانية هي تحقيق الاتحاد الكلي بين الله والعالم الإنساني على طريقة الحلول ، فلا ندرى كيف تبرر عقلا . كما أن ادعاء تطور الفكرة الإلهية إلى أحسن وأسمى وأقدس يتطلب من هيغل أن يسلّم

(١) انظر Schwegler, History of philosophy, pp. 343 ff .

تماما بإمكان التطور الذى يفوق الوضع المسيحى ، بناء على القاعدة التى وضعها هو؛ لأن المسيحية ليست آخر الأديان. فما هذا التطور الذى يفوق توحيد الله والإنسان أو توحيد الله والعالم الإنسانى ، مرموزا إليه فى السيد المسيح، الجامع بين الحقيقتين على ما يقضى بذلك الدين المسيحى ؟ .

ثم من قال إن خط التطور الدينى يسير علويا بالنسبة لفكرة الإله، لقد عبت العجول فى غضون اليهودية ، فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار ، فقالوا هذا إلهكم وإله موسى ... ، على حين أنه سبق ذلك فكرة التوحيد المجرد فى كثير من الديانات .

والواضح أن الدين فى تاريخه الطويل حاول أن يصحح فكر الإنسان فى كثير من الأشياء المتعلقة بنفسه وبالعالم ككل ، ونلس ذلك بوضوح فى الديانات السماوية الكبرى .

لقد حاول الدين أى يجيب عن أسئلة كثيرة طالما شغلت الإنسان وأقضت مضجعه ، أسئلة من هذا النوع .

من أنا ؟ وما نفسى تلك التى أشعر بها ؟ ما هذا العالم ؟ ماذا يعنى بالنسبة لى ؟ لم وجدت ولم أموت ؟ وما هى صفات ذلك الذى يتجاوز حدود سيطرتى وسلطانى ؟ بل ويتجاوز حدود سيطرة بنى جنسى ؟ أوجد قادر مدبر لهذا كله ؟ قد تتنوع الإجابات بتنوع الأديان ، ولكنها إجابات على كل حال .

على أن سخافة الإجابات فى بعض النظم الدينية القديمة لا تدعو مطلقا إلى الإستخفاف بالدين . « فليس من الإنصاف أن تتطلب الجمال فى البذرة ، حتى وإن كان بعض البذور جميلا ،

إن هؤلاء الذين يمجدون الدور الذى قام به الدين (عموما) فى تقديم مضمون فكري أو عرفاني ، ينسون حقائق هامة فى عناية الوضوح والبساطة .

فالفلسفة - وهى الام الكبرى التى ضمت فروعا علمية كثيرة ، انفصلت عنها بعد فترة - لم تخرج فى تاريخها الطويل عن أن تكون ؛ إما شرحا وتحليلا وتعليلا للتراث الدينى ، وإما محاولة - مخففة أو ناجحة - للتوفيق بين الدين والعقل ، وإما إصرارا على مناهضة الدين والنيل منه . ومعنى ذلك أن الدين كان المائدة الوفيرة التى عاشت عليها الفلسفة ، ولا علينا بعد ذلك أن نعلق على ما إذا كانت قد قذفت الاطباق هناك وهناك فى حركة متمرده ، أو حتى قلبت المائدة رأسا على عقب .

ولقد برهن كثير من الباحثين بما لا يدع مجالا للشك أن الفلسفة اليونانية مثلا - وهى الفلسفة المثلى التى يرجع إليها كمصدر للفكر الإنسانى الشامل المنظم - حتى فى أمس الأشياء بمناهج العلم - لم تخرج كثيرا عن العرامل البدائية التى حددتها المادة الأولية الأساسية الموروثة من الدين . إنها لم تخلق وسائل تصويرية جديدة ، وإنما اكتشف تلك الوسائل عن طريق التحليل الدقيق والتحديد بين العناصر المختلطة فى هذا التراث الدينى .

فالفلسفة هى الخلف المباشر للثيولوجى (اللاهوت) أو ما يقابل « علم الكلام » فى الإسلام . إن تسمية الميتافيزيقا باسم « الميتولوجيا » حتى عصر متأخر كعصر أرسطو ، لا يخلو من دلالة قوية فى هذا الشأن .^(١)

وهناك كثيرون فى الشرق والغرب ، قديما وحديثا ، حاولوا التقريب بين الدين والفلسفة (بعد انفصالهما) عن طريق وصف كليهما بصفات متشابهة تربط فى أغلب الاحيان بالعناية التى يتوخاها كل منهما . ونجد ذلك بصفة خاصة

(١) انظر مجت الفلسفة والدين فى كتابنا « فى الفلسفة والاخلاق / ٢٦-٥١ » . وقارن

المقال القيم الذى كتبه كوفورد فى كتابه من الدين إلى الفلسفة .

في الأشكال الكثيرة التي اتخذتها المثالية ، والتي نجد في إحداها وصفا للدين بأنه
 « حجة الخير والحق والجمال ، كقيم أولية ثابتة .

والشهرستاني يربط بينها في نطاق الغاية ، ويقارن بين موقف النبي وموقف
 الحكيم فيقول « لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدح الإنسان لنيلها
 والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب ، إما ليعمل بها ،
 وإما لتعلم فقط : فانقسمت الحكمة إلى قسمين : علمي وعملي ، ثم يقارن
 الشهرستاني بين الأنبياء والحكماء فيقول « الأنبياء أيدوا بإمدادات روحانية
 لتقرير القسم العمل ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات
 عقلية ، تقريراً للقسم العلمي ، وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم هو أن
 يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العادة ، حتى يبقى نظام العالم ، وتنتظم
 مصالح العباد ، (١) .

وهذا ما يمدد تمهيدا طبيعيا للنظرة الأوسع بالنسبة لمن أعتبر الدين في جانبيه
 الفردى والجماعى ، ورأى آثاره بادية عبر التاريخ ممثلة في الفرد ، وفي المجتمع على
 السواء . وهذا رد على الذين اعتبروا الدين أمرا مقصورا على علاقة الفرد بربه ،
 أو بإلهه الذى يعبده ويقدمه ، وأن الأمور الاجتماعية الخاصة بالأحوال اليومية
 أمر يترك للإنسان تدبيره .

وهذا التصور صحيح إلى حد معين ، بمعنى أنه قد ترك للفرد مطلق الحرية في
 تناول شؤنه اليومية في إطار رسمه الدين ، وبينته الشريعة على مستويات
 مختلفة ، تتضمن ولا شك المثال الذى ينبغى سلوكه . حتى يتمكن الفرد - وفي
 نفس الوقت يتمكن المجتمع - لأن المجتمع لا يخرج أبى حال عن كونه مجموعة
 أفراد - من الفوز بأكبر قدر من السعادة والرضا عن نفسه ، وذلك في حد ذاته

(١) الملل والنحل / ٢ / ١٢٤ (هامش الفصل) .

أمانة واضحة على رضا الله سبحانه ، من باب مفهوم القول المأثور « السنة الخلق أقلام الحق ، .

وهذا التصور العام للدين يأخذ في اعتباره تلك الديانات التي اهتمت بأن تضع قوانين منظمة للعلاقات بين الأفراد ، بغية تحقيق السلام والعدل والتكافل الاجتماعي ، ومن ثم يتيسر تحقيق الهدف الأكبر من الوجود الإنساني على الأرض ، بل وتبرير هذا الوجود (١) .

ولقد كان العلماء المسلمون حريصين على إبراز شمول الدين لمجالات أوسع من الأغراض ذات الجانب الواحد التي سبق عرضها ومن هؤلاء الغزالي وابن خلدون .

الغزالي :

إن من يطلع على كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي مثلاً يهوله اتساع الرقعة التي يمتد إليها الدين ، وتعدد المجالات التي يشملها . ونحن نعلم أن الغزالي قد ألف هذا الكتاب مقسماً إلى أربعة أرباع: الأول منها خصه للعبادات وأسرارها بعد أن مهد لذلك يبحث في حقيقة وقيمة العلم ، وبحث آخر في قواعد العقائد . وهذا الجانب من العبادات شمل أسرار الطهارة وأسرار الصلاة وأسرار الزكاة وأسرار الصيام وأسرار الحج ، وآداب التلاوة والاذكار والأدعية والأوراد ،

(١) تشير الأديان السماوية إلى حقيقة خطيرة يجب التنبيه لها تماماً . وهي تنصل بتقييم الوجود الإنساني كله كرجح للوجود على عدم الوجود . وهذا يبرف في الأديان بقضية الخلافة على الأرض (انظر مثلاً القرآن/البقرة/٣٠) . بهذا يبدو الوجود تجربة برهانية تثبت أمام الاجناس المخالفة للبشر حكمة اختيار الإنسان خليفة ، وحكمه تكريمه . فالوجود البشري على هذا تحد لا اعتراض الملائكة (كما تحكى الأديان) على أحقية الإنسان بالخلافة . ويبدو من التسليم الكامل لكافة الملائكة (ماعدا إبليس) أنهم أقتنوا تماماً بجمادة الإنسان مادام منه فضل الله وعونه .

أى أنه شمل أركان الإسلام كلها بما تستتبعه من فضائل ونوافل. أما الربع الثاني فقد عالج تصحيح العادات وتحسين الآداب وأنماط السلوك على المستوى الفردي وعلى المستوى الإجتماعى ، مختتما بالمسكارم النبوية التى يجب أن تحتذى ، بعد تبيان آداب المعيشة .

وإن نظرة خاطفة إلى هذا الربع وحده لكافية فى تأييد حقيقة تضمن الدين الإسلامى لجميع جوانب الحياة الإنسانية ، حتى طريقة الأكل والشرب نجد للإسلام رأيا فيها وفى آدابها ، إلى جانب الزواج والكسب والصحة والمعاشرة مع أصناف الخلق ، والسفر إلى غير ذلك من الجوانب العديدة التى تظهر فى الحياة الإنسانية .

وإذا تصفحنا الربع الثالث من كتاب الغزالى وجدناه يعنى بالجانب النفسى للفرد محللا نزعاته وميوله وعيوبه وطريقة إصلاحها وموقفه من الحياة ، وطريقة أداء نفسه لوظائفها ، وكيفية توجيه ذلك فى حدود الإرشادات الدينية التى لا يرضى بها الإسلام . وإذا كان معظم العناصر النفسية المبحوث عنها فى هذا الربع تتصل بالفرد ، فإنها رغم ذلك ذات أثر وعلاقة بالمجموع ، بل إن بعضها لا يتصور صدوره إلا فى مجتمع . وتبدو فى هذا الربع الرذائل الأخلاقية ، مدركة من مصادرها النفسية ، على حين يختص الربع الأخير بالفضائل أو المنجيات ، التى رآها الغزالى جذيرة بالتمثل فى الفرد المسلم ، من أجل سلامة المجتمع الإسلامى .

ويجب أن ننبه إلى أن الغزالى فى كتابه لم يحاول أن يتناول الجانب التشريعى كله بالبيان ، بل إنه اقتصر على الأسرار الدقيقة التى أهملتها الفقهاء ، أى كتب الفقه ، التى هى فى الواقع كتب الأحكام المستنبطة من أصولها الدينية التشريعية ، كما لم يحاول أن يعالج الأصول العامة لاستنباط القوانين أو الأحكام ، ولا أن يبين القواعد الخاصة بمثل هذا الاستنباط . وكل هذا - ما ذكره الغزالى ،

وما أهمله - يقع ولا شك في الدائرة الدينية بمعناها الواسع الكبير الذى يشمل الجانب الفكرى والجانب النفسى والجانب الخلقى والجانب العملى ، سواء أتصل ذلك بالشعائر والآداب الدينية ، أو أتصل بالأحوال المدنية فى حياة الإنسان . ولقد رأينا ابن حزم يقرر أن الشرائع غايتها صلاح الناس ودفع المفسدة التى تترتب على ترك الناس هملا دون قانون أو وازع ولقد أمكن لأناس كثيرين أن يقولوا : إن دفع المفسدة ، ومحو الفوضى قد تم بوضع قوانين إنسانية تنظم العلاقات بين الأفراد دون الحاجة إلى دين . ولقد سمعنا كثيرا هذا القول المأثور لأحد علماء المسلمين ، إن الله لينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن .

والإجابة على ذلك نقول : إن امتثال الفرد للقانون المدنى ، قد يكون امتثالا شكليا يتحين الفرصة للتهرب والانسلاخ . وإذا تم للإنسان التخفى أو التلاعب ، فن النادر أن يناله القانون ، لأن القانون لا يعرف إلا ما كان صريحا واضحا لا لبس فيه . وهو ليس له سلطان على الضمائر والقلوب . وهناك جرائم تلبس ثيابا موهية تخفيها عن أعين القوانين الوضعية ، وأصحابها قد لا يجدون حرجا فى التمويه ، ولا أسفا على ارتكاب هذه الجرائم ، بل إن معظمهم قد يتباهى بمقدرته ومهارته على التمويه والانفلات من ربة العقاب ، أو من سلطة القانون .

أما القوانين الدينية فشرعها ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ، وهذه حقيقة يعتمدها كل متدين . فاحتياله على مخالفة هذه القوانين الإلهية يشكل انفساما فى شخصيته ، وصراعا فى ذات نفسه ، لعدم تلاقى عقيدته مع سلوكه ، فيحس بالألم ووخز الضمير والندم عند ارتكابه الجريمة (أى المخالفة لهذه التعاليم الإلهية) ، حتى وإن كان قد ارتكبها فى غيهاهب الظلام ، أو حيث لم يره أحد ، ولا يتوقع أن يراه أحد . وهذا بالطبع هو التصور المثالى المؤمن

المعتقد بصحة ما يعتقد. ولا نجد هنا إكراها من أى نوع على التخلي أو التحايل. ولا يقتصر الأمر على الندم على الجريمة ، أو وخز الضمير - فهذا في حد ذاته لا يمكن المبالغة في تقدير قيمته - بل النقطة الهامة التي تعيننا هنا هي الصدق الموحى بتطابق الشعور مع نوع السلوك ، والا أضحي الإنسان منافقا ، وخرج من حيز الإيمان الصحيح . والدين لا يحترم المنافق بأى حال ، ويضعه في مرتبة أسفل من الكافر العنيد ، والجاحد لشواهد الحق الواضحة ؛ لأن هذا الأخير أسفر عن نفسه وكشف عن معتقده ، فأعطى الآخرين فرصة صحة التقدير .

ولا عجب أن يضع القرآن الكريم المنافق « في الدرك الأسفل من النار » . والواقع أن مفتاح تقييم تطبيقت القوانين الشرعية في غايتها النهائية هو الصدق . صحيح أننا مأمورون بأن نحكم بما يظهر لنا من الأدلة ، ولنا مكلفين - حيث لا يمكننا ذلك - بأن نسبر أغوار النفوس أو نطالع على الضمائر والقلوب، ولكن هناك لفتة أخرى موجهة إلى كل إنسان متدين ، وهي تتعلق بأن كل ما نبديه من عمل ، وما نكنه من خواطر وأفكار ، وهو اجس وأحلام ، يترك أثره على قلوبنا ، وهي موضع نظر الله من جانب ، وموضع تلك الآثار من جانب آخر. ومعنى ذلك أن ماتجنبيه أيدينا، وما تجترجه أعضاؤنا ، يعود نفعه أو ضرره على أعز ما نملك ، وهي قلوبنا ، وأن هذه القلوب نفسها يراها الله ، فهل يرضى متدين عاقل أن يطلع الله في قلبه على السوء من الأفكار، أو الشرير من الخواطر؟ هل يرضى إنسان أن يعاشر قلبا ملاءه السواد ، وعشش فيه الخبث ؟ . .

إن الأشرار يضيقون بأنفسهم قبل أن يضيقوا بالناس، وتلك حقيقة أكدها علم النفس أخيرا . وكَم من الأشرار - ممن تأصل الإجرام فيهم حتى أصبح مرضا عضالا - تخلص من نفسه بالانتحار .

وقد يقال إن هناك من لا يأسف على سيئته ، ولا يندم على ارتكاب

جريمة ، ولا يحس بوزن الضمير أو بأى ألم عند إضماره الشر والتأمر والخبث والدهاء . فأين فاعلية الدين هنا ، وماذا يقترح لمثل هذا النمط من الأفراد ؟ .
والجواب أن من خفت فيه صوت الضمير ، أو طهست فيه معالم الفضيلة ، وتراكت على قلبه آثار جرائمه حتى غدت حجبا كثيرة ، وكتعبير القرآن « ران على قلبه ما كان يكسب » ، خرج فعلا من حوزة الإيمان ، ويمكن أن يعالج بالتدرج عن طريق التوعية الدينية الواضحة التي لا تسد أمامه باب الأمل ، بل تجعل له سبيلا إلى التوبة وتصحيح السلوك ، بالتركيز على رذيلة ، رذيلة في خفة وهوادة .

وقد ترشدنا هذه القصة المأثورة لأحد هؤلاء الذين تجمعت فيهم رذائل جمّة ، ثم أريد اقتلاعها وإحلال فضائل أخرى محلها . لقد كانت الخطة سهلة - فيما يبدو - وبسيطة ؛ لقد طلب إليه أن يتمثل الصدق فقط ، ولا عليه بعد ذلك إن ارتكب ما شاء . وعزم هذا الإنسان على الوفاء فعلا بمبدأ الصدق ، ولكنه حين ساورته نفسه بارتكاب ما تعود أن يرتكبه من موبقات ، تردد كثيرا قبل إقدامه ، ليعلم أى سبيل يسلك : أن يصدق في الإخبار عما ارتكبه أو أن يكتم ما ارتكبه ؛ . وبعد تفكير طويل رأى أنه يستجى أن يذكر ما ارتكبه ، ويأبى أن يكذب بناء على الوعد الذى قطعه . وحينئذ لم يجد أمامه إلا الإفصاح عن صنوف الآثام والجرائم ؛ وهكذا كان الصدق سبيلا إلى التخلص من جميع الموبقات .

ابن خلدون

ويبدو الغرض الإلهى من الدين لدى هؤلاء الذين أولوا الجانب الاجتماعى عناية خاصة - وفي مقدمتهم فى الإسلام ابن خلدون - أشمل بكثير مما سبق عرضه من أغراض وأهداف . إن هذه النظرة تجعل الدين مستفادا من الشريعة

(القانون الدينى) . وبهذا الصدد تكون النظرة مركزة على النظام القانونى فى إطار الوحى ، وبأخذ النظام التشريعى معنى سياسيا عاما يمكن مقارنته بغيره من النظم السياسية .

وفى هذا المقام يشكل نظاما بين نظم سياسية ثلاثة من حيث الأغراض ، وهذه النظم على التسوالى هى :-

- ١ - نظام بدائى يكفل مجرد حفظ الحياة (أى حياة) .
- ٢ - نظام عتملى محكم لتحصيل أكبر قدر ممكن من النفع فى هذه الحياة (١) .
- ٣ - نظام دينى متحضر يعمل لتحصيل النفع فى هذه الحياة ، وفى الحياة الأخرى .

وهذه النظرة ولا شك تجعل الشريعة أوسع وأشمل وأكبر من أن تكون مجرد مجموعة من المواعظ والنصائح ، أو مجرد عقيدة تتضمن ذم طرق هذا العالم الديبرى ، ملحة على ضرورة التعود على الحياة الأخلاقية والروحية لحسب ؛ بل إن دورها من العظم والجلال بحيث يبدو من الإنصاف أن نصف هذه الشريعة بأنها الصيغة الشاملة التى تنظم آراء الإنسان الشخصية والإجتماعية وأنماط سلوكه .

فليست الشريعة إذن مجموعة من القواعد ، أو قوانين السلوك أوحى بها الدين ؟ حيث تتحدد بها العبادة ، وواجبات الإنسان الأخرى نحو الله ، بل إنها فى الواقع نظام اجتماعى كامل يتضمن كافة أوجه النشاط الإنسانى ، وكافة القوانين المنظمة لهذا النشاط ، بما فيها تلك التى تتعلق بواجبات الإنسان نحو ربه . ويبدو أنه يقصد بنفع الحياة الأخرى ، النفع الذى يعود على النفس

(١) انظر مقدمة ابن خلدون /١/ ٢٢١ وما بعدها و/٢/ ٢٥٠ وما بعدها .

الإنسانية كشيء باق خالد . ، وقد نص ابن خلدون على أن حماية الروح الإنسانية هدف من أهداف الشريعة الأساسية^(١) .

ويوجه ابن خلدون أنظارنا إلى حقيقة أن الغرض الأساسى المتمثل أمام البشر ليس النفع العاجل المادى ، لأنه بطبيعته زائل وآيل إلى الفناء . وإذا كان الأمر كذلك فإن احتسابه هدفا يجعل الخلق مجرد عبث سخيف ، والله جل جلاله يقول :

« أفسحتم إنما خلقناكم عبثا ، وأنكم إلينا لا ترجعون ؟ » .

وإذن فالغرض العام هو سلوك طريق السلامة والكرامة المفضية إلى السعادة الآخروية ، والضامنة لحسن سير مجريات الأمور في الحياة الدنيوية .

وتبدو فطنة ابن خلدون في إدراكه العميق لبعض أبعاد آيات القرآنية : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، ولأنك تهدي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ؛ ألا إلى الله تصير الأمور^(٢) .

وهكذا نرى أن الغرض الدينى لا يقتصر على الجانب النفسى ولا على الجانب العقلى ولا على الجانب الخلقى بالمستوى الفردى ، وإنما يمتد ليشمل المظهر الاجتماعى والسياسى العام . ويبدو الجانب العملى واضحا للفاية فى هذا التصور . وهذا ما يؤكد وجهة نظرنا من أن الدين يتجه دائما إلى السكيان الانسانى كله .

(١) نفس المصدر

(٢) الواقع أن سورة الشورى التى منها هاتان الآيتان (الأخيرتان) ، وسورة النور فى غاية الأهمية بالنسبة لهذه النقاط ؛ فإرن فى هذه النقاط صفحات ٢٧٦ — ٢٩٠ . من كتاب *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, by Mohsin Mahdi.

ولا غرو أن نجد بعض المفكرين الغربيين يعلنون في صراحة أن الدين قد شغل الشخصية الإنسانية ، وأتاح أوسع مدى تقواها وملكتها ، ولم يكن مجرد أمر يتعلق بالعقل ، أو بالقلب ، أو بالإرادة .

وهذا المعنى قد أكده باحثون عديدون ، وبخاصة هؤلاء الذين عمقوا مفهوم الدين في كتابات متتابعة وملحة على هذا الجانب (١) .

ولا شك أن التفسير العملي للدين ، يمنح الدين مركزا هاما ، وهو إقرار بما هو مشاهد عبر التاريخ الديني الطويل . وعلى أية حال فإن ديانات كثيرة عدت خادمة أمينة لأغراض عملية ممتازة ، وفي مقدمتها الصالح العام .

هدف الدين عند الأفغانى

الصدق أحد المميزات التي عدّها جمال الدين الأفغانى ملازمة للدين من حيث حاجة المجتمع إليه .

إن الدين — كما يقول جمال الدين — أمر واجب للمجتمع ، وإن العقيدة الدينية تحقق للمجتمع ثلاثة أشياء حيوية ، تضمن السلوك السوى والسيرة المستقيمة في حياة هذا المجتمع . وتشمل هذه العناصر الحيوية :

١ - الحياء ٢ - الأمانة ٣ - الصدق

وكل عنصر من هذه العناصر له مقوماته الخاصة ونتائج القيمة بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع .

ويبرهن جمال الدين على أن أى نظام وضعى أو طبيعى (وهو ما يقصده بالدهرى) غير (إلهى) لا يحقق تماما هذه الخصائص الممتازة ؛ فلا يمكن للرجل

(١) من هؤلاء الباحثين جولواى Gallaway فى كتيبه الثلاثة : دراسات فى فلسفة الدين

١٩١٤ وأسس التطور الدينى ١٩٠٧ ، وفلسفة الدين : ١٩١٤ .

للأدى أو الدهري أن يلتقى وهمه مع فضيلة الأمانة - لأن مقياسه المادة . كما لا يلتقى مع الصدق وشرف الهمة وكمال الرجولة . وذلك لأن الإنسان شمه . أنه غير محدودة ، وليس هناك سبيل إلى تحديد طريق معين لتحقيق هذه الشهوات ، أى ليس هناك مقياس عام يصلح لجميع الناس تصبب به هذه الأمور . ويحال الأفغانى أن يعرض الاحتمالات المتعددة لعلاج هذه المشكلة ، معتبا على كل احتمال بما يترتب عليه من مجالات أو صعوبات أو مفاصد . فهو يرى مثلا أننا لو اخترنا :

١ - طريق السيف والقوة ، لأدى ذلك إلى سفك الدماء والدمار . وإذا اعتمدنا على ما يقال ٢ - شرف النفس ، فإننا نجد أن هذا الشرف محدود بالعرف والعادة ، وليس له مقياس عام مضبوط . ولو اعتمدنا على ٣ - نظام مدنى بهيئة حاكمة وحدها ، فإنها لا تعرف إلا الاعتداءات الواضحة ؛ أما المفاصد المموهة فلا تعرفها .

فلم يبق إذن إلا ٤ - الاعتقاد بمدير الكون ، وبأنه مالك الجزاء فى الحياة الأبدية . يقول جمال الدين فى تفضيل التدين على الإلحاد أو المذهب الطبيعى :

« فتبين مما قررناه أن الدين - وإن انحطت درجته بين الأديان ، وهى أساسه - فهو أفضل من طريق الدهريين (١) ، وأحسن بالمدينة ونظام الجماعة

(١) يريد به المذهب الطبيعى الذى انتشر فى الهند سنة ١٨٧٩ ، وبدعو - كما يقال - لى لإباحة الكل للكل ، ولإشراك الكل فى الكل « فهو مذهب لباحى يجعل المتع شركة على السواء بين بنى البشر (أو أبناء الطبيعة) وتبدو فطنة الأفغانى فى التناط حقيقة وجود المذهب الطبيعى فى صور مختلفة على مر العصور، وأنه فى نهايته ليس إلا استبدالاً للربعة مقدسة بشرعية الطبيعة . وقد استمرض ذلك منذ مذهب أبوقور فى اليونان لى مذهب المورفان فى أمريكا (انظر الرد على الدهريين / ٥٠ - ٦٩)

الإنسانية ، وأجمل أترا في عقد روابط المعاملات ، بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني ، وكل ترقى بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه الحياة الأولى . فلم تبق ريبية في أن الدين هو السبب الفرد لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي ، ولم يخالفه أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه ، فلا ريب أن يكون سببا في السعادة التامة والنعم الكامل ، (١)

وإذا كنا نرى جمال الدين الأفغانى يعلق سعادة الإنسان الكاملة على قيام دينه على الأوامر الإلهية ، وعلى نقاء عقيدته وعدم خلطها بالأباطيل ، فإن ذلك يدل بلا شك على دقة واعية ، تمثل في الواقع استدراكا لما قد يفهم من أول عبارته التي اقتبسناها هنا ، وهي التي تتصل بأن الدين مهما انحطت درجته أفضل من طريق الدهريين وأحسن بالمدنية .. والظاهر أن الأفغانى لا يعنى بذلك إلا الإعتقاد بآله (أيما كان نوع التصور لهذا الإله) لإعتماده على فوق المستوى الطبيعي ، وإلا لما كانت هناك حكمة في تفضيل دين يدعو إلى عبادة الطبيعة البشرية ، لأن مثل هذا الدين قد يثول في النهاية إلى نفس النتائج التي يؤدي إليها المذهب الطبيعي .

مزايها وأهداف يحققها الإسلام :

إذا كان الأفغانى قد أشار إلى قيمة الدين وضرورة الحاجة إليه بصورة عامة فإنه رأى أن يوضح المزايها الخاصة التي يتمتع بها الدين الإسلامى، والأهداف التي سعى إلى تحقيقها بنجاح ، مع تأييد ذلك بالشواهد التاريخية الموثقة .

وقد تحدث الأفغانى عن مزايها الإسلام التي منها ما يتعاق بالعقيدة ، وما يتعلق بالجانب العقلي وضرورة العلم والتعلم ، ومنها كذلك ما يتعلق بمقياس التفاضل الفردى والاجتماعى

(٢) الرد على الدهريين / ٨٢ وما بعدها .

أما العقيدة فهي عقيدة التوحيد المبرأ من الأباطيل والاهام التي لحقت بعقائد كثيرة . ومقتضى هذه العقيدة التحرر التام من الخضوع لأي كائن من الكائنات ، والتخلص تماما من الظن بأن هناك قوى أخرى تضر وتنفع إلا بإذن الله . ومعنى ذلك أن الإله الواحد الذي يعتقد به المسلم لا يمكن أن يشبه الحوادث ولا يمكن أن يحصر في أية ظاهرة طبيعية أو إنسانية . كما لا يمكن تصور لحوق الآلام بهذه الذات المقدسة من أجل أحد من الناس .

ويمكن أن يضاف إلى ملاحظات الأفاضل بالنسبة للعقيدة أن عقيدة التوحيد ذاتها تحقق وحدة نفسية ، وتخلصا تاما من الشغلات الذهني أو السلوكي ، والقرآن يوضح هذه الحقيقة عندما يقارن بين حالي عبيد أحدهما مملوك ولشركاء متساكين ، ، والآخر مملوك لرجل واحد (سلما لرجل)

والميزة الثانية : المتصلة بالعقيدة أيضا هي تأسيسها على الإقناع ، وعدم قبول التقليد الأعمى للأباء والأجداد . والأفاضل يرى أن الإسلام كلما **خاطب، خاطب العقل** ، ويكاد يكون منفرداً بتقريب المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبين للظنون . ومع ذلك - ليمينا بصحة هذه الملاحظة ، فإننا نرى أن الإسلام لم يقتصر على مخاطبة العقل وحده ، ولو فعل لما أمكن له أن يستحوذ على النفوس ، ولما تسنى له أن يهز المشاعر ويحرك القلوب نحو الإيمان . فالقرآن يذكر أن كثيرا من الكفار كانوا يعرفون الحق كما يعرفون أبناءهم ، ولن يجدي في إقناعهم أي دليل عقلي .

إن الإسلام يخاطب القلب والعقل معا ، لأنه لا يعتمد إلى مجرد الإقناع ، بل يهدف كذلك إلى التأثير المنفصلي إلى الحركة والعمل .

أما ما يتصل بالعلم والتعلم فإن الإسلام أعلى قيمة المعلم ، بل جعل التعليم الأصلي من عمله سبحانه ، خلق الإنسان علمه البيان ، .

كما أقام الإسلام وظيفة المؤدب الذى يعمل على تصحيح السلوك بالدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر ، ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، ويقول جل شأنه ، فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون .

أما الميزة الرابعة فتتصل كما ذكرنا بمقياس التفاضل الواضح العادل الملتصق فى الآية الكريمة ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وفى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى . وقد يظن بعض الناس أن المقصود بالتقوى كل ما يتصل بالعبادات وأدائها فقط (أى الناحية الخاصة بين الله والإنسان - مع أن هذا قد يكون صحيحا بشرط فهمه فهما شاملا) ، ولكن الحقيقة أن التقوى موقف إنساني لا يغيب الله فيه عن مشهد الإنسان ، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يراقبه فى كل ما يأتى وما يدع ، سواء كان ذلك لنفسه ، أو لاسرته أو لأصدقائه أو للمجتمع الكبير الذى يعيش فيه .

وهنا لا مكان للتفاضل الجنسى أو العنصرى . فالأتقى من الناس هو الأكل عقلا ونفسا ، أما كمال عقله فلأنه يرى الأشياء فى حقائقها ، فلا يغيره بريق هذا أو لذة ذلك ، ولا يشترى متعة عابرة بحسرة دائمة ، ولا يكلف نفسه فرق الطاقة من توزيع الرغبات والزعات وموارد الطمع . ويكتسب بذلك سلاما نفسيا ، ومحبة يتبادلها مع بنى جنسه . وسنرى أن هناك ديانات لم تسلم من النظام الطبقي على عكس الدين الإسلامى (١)

(١) الواقع أن المزايا الإسلامية أروع وأكثر مما عدده الافتقار أو المح لايه . وقد يظهر ذلك بصورة متفرقة فى كتابات المسلمين ، كما سيظهر قدر من ذلك فى هذا الكتاب . ومن أهم تلك المزايا : الإيجابية والاطلاق ، وحماية السلام فى وعى وبقظة وتأهب .

ويجمل بنا الآن أن نلخص المعانى الكبرى التى يحملها الدين ، والتى نوافق عليها تماما ، نظرا لما نحملة من صدق وأمانة وموضوعية :

المعانى التى يحملها الدين :

١ - التجربة العقلية للشعور بالله ، وإمكان الانصال به وحيه ، وحمده .
٢ - شعور الإنسان بذاته ، كعقل ، ووعى متميز تماما عن البدن . وهذا الشعور ارد حاسم للدعوات التصريحية أو الضمنية التى تذهب إلى أن النشاط العقلى والروحى ليسا سوى نتيجة آلية لوظائف عضوية وبدنية
· Physical organism

٣ - تقبل وتفسير الطبيعة كعرض للابداع الإلهى ، والاستجابة لها كوسيلة لتنفيذ مضمون الحكمة الإلهية العامة . ولا شك أن الطبيعة فى هذا المقام تقدم فرصا للتمتع النفسى والروحى والحسى ، تلك المتع التى هياها الله لخلقها ، وأعظام قدرات على استيفائها وتقديرها .

٤ - الاشتراك فى الحياة الاجتماعية كشألية دينية أساسية ، وليس لمجرد التدرج البيولوجى ، أو النفع المادى العاجل Secular .

إن الدين يرى المجتمع بمجموعة من العقول والأنفس أولا ، أما الصور الشكلية للنظم فأهميتها بالنسبة للدين ثانوية . إن مجتمع العمول والنفوس على هذا النحو يتطور إلى حد ما عن طريق التنظيم الخارجى الذى ينحو نحو الحصول على مقومات الكمال الحسى والثقافى كشألية هادئة ؛ ومن المعلوم أن الطبيعة فى حد ذاتها تجبر الناس على التعاون ، وكأئنها بذلك تساهم فى تهذيبهم وتطويرهم . ولكن التنظيم الاجتماعى الدينى (وبخاصة فى مجال العبادات الجماعية) يعمق هذه التجربة ويحييها إلى درجة كبيرة .

٥ - الشعور بالسلام والأمن والسكينة ، والمتعة والسعادة الروحية لاتصال

النفس والقل بالله . وهذا الشعور قد يبدو فرديا يحس به الفرد في خلوته ، وقد يتمتع به الإنسان مع غيره .

٦ - رؤية قصور الهمة ، ووجود النقص ، والإحساس بالذنب مع رؤية الطريق الواضح للخلاص . وتبدو في هذا المقام ذنوب التقصير في أداء الواجب مماثلة للذنوب الخاصة بارتكاب ما ليس مسموحا به ، أى أن الجانب السلبي يوازى الجانب الإيجابي في هذا الصدد .

٧ - السماح بتقبل التطهر والتقدس والخيرية ، وإدراك الحق والخير والجمال في كل صورها ، كفتح إلهية بمنوحة للناس . ومن العجيب أن يعد تقدير صور هذه القيم ، والتمتع بها امتيازاً إنسانياً في الوقت الذى يعد أمراً ملزماً .

إن الدين يتحدى المجرم بإفساح أوسع المجالات للتوبة ، وإعادة الكرة الحسنة وتجديد السلوك . ولا جدال في أن هناك تأثيراً وتأثيراً متبادلين بين الأفراد ، وليس بعيد أن تولد أمة بأسرها من جديد عن طريق هذا التأثير . إن فكرة إمداد الله للإنسان بالعون على التوبة وتصحيح السلوك ، وإنجاز العظيم من الأمور ، تساهم بدرجة كبيرة في حمل الناس على استخدام أقصى طاقتهم . التى كان من الممكن أن تظل غافية في طي الكتمان والإهمال .

إن إصرار الدين على الجانب الروحي كجزء أساسى من التقدم الاجتماعى يجعل الدين - بلا شك - أبعد عمقا من كثير من النظريات التى تضع ثقلها كله على التنظيم الشكلى والخارجى للأفراد .

٨ - الموقف الممتاز تجاه الآلام والمحن والأحزان : إن موقف الدين من هذه الظواهر فريد للغاية ؛ فهو من جهة يشهر الإنسان بأن ما ينجى هو ثمرة ما يزرع ، ومن ثم يوجه الإنسان بطريق مباشر أو غير مباشر إلى ضرورة تفادى ما تسوء عاقبته ، وما لا يحمد مصيره . وهو من جهة أخرى - فيما يتصل

بالحوادث القاهرة - يرشد إلى التحمل والصبر الواثق بالله ، الذي يهيء السبيل
لما إلى كشف الغمة ، وإما إلى التقوية على التحمل .
وبما لاجدال فيه أن المحن والآلام والأحزان تعتبر تحديا سافرا للنفس الإنسانية ،
وبالدين تتحمل كل الطاقات العقابية والسلوكية مسؤليتها في استئصالها ومنعها ،
أو تفادى الانهيار أمامها .

إن الدين قد علم الناس - فيما لقنهم من دروس - أن المحن والبلاء سنة حتمية
في هذا الوجود ، قد تتخذ محكا لتطوير وإنضاج الشخصية الروحية للإنسان ،
حتى لا تسترد ابتسامتها أضعافا مضاعفة ، بعد أن تكون قد ذاقت الفرق الهائل بين
الأفراح والأتراح . ومع ذلك فالدين يحرص على توازن الشخصية بعدم تعرضها
للاضطرابات المفاجئة خضوعا لتيارات البؤس والنعمة المتقلبة ، فيضع هذا الميزان
الدقيق ، عدم الفرح بما أتى من أعراض الحياة ، وعدم الأسى على ما فات منها .
لقد وعد الدين بالنجاة والخلاص في النهاية ، وجعل قدرا من هذه النجاة
يتحقق من خلال بعض الصعاب أو الآلام ، ولكنه لم يجعل النجاة كلها من خلال
الآلام والأحزان وحدها . فلم يكن الدين الناضج مجرد مذهب سطحي للتفاؤل ،
ولم يكن مدعاة للتشاؤم القانط .

وإننا نلاحظ أن كثيرا من فلسفات المرح أو التفاؤل في القديم والحديث ،
لا تبدو قوية في إقناعها وتقبلها إلا حينما ترتبط بالدين ، حيث ترسو في النهاية
على إدراك الحياة والغاية منها ، مفضية أخيرا إلى الظفر برضوان الله ، وشرف
اللجوء إليه ، وعزة الاحتفاء به وسعادة الإقامة في رحابه العلية . وبذلك تكسب
النفس وحدتها وتماسكها وتكاملها ، فتتضاعف إنجازاتها عن ثقة وسعادة ، لأنها
رأت للكفاح والجد والعمل جدارة لا تبارى (١) .

(١) انظر هوكنج Hocking في كتابه القيم :

the Meaning of Ccd in Human experience, pp. 481 ff.

والواقع أن السرور الذى ينبع من الدين هو نتيجة لامتلاء الروح وانكشاف الرؤية التامة التى مثلتها القمم الروحية لجنسنا البشرى . لقد حاول كثير من الصوفية أن يصفوا لنا هذا الفرح ، وهذه الغبطة التى بدونها يفدو الوجود الإنسانى خاليا من كل معنى . غير أننا يجب أن نلاحظ أن الغبطة Joy الاصلية التى يتحدث عنها الصوفية ، إنما تسمو على المتع والآلام ، وتمنح معنى لهذا الوجود الذى قد يبدو محدودا شقيا . وهنا يظهر بوضوح الطابع الدينى للغبطة ، التى لا يمكن لآى إنسان ممزق النفس ، موزع الخواطر ، مشوش الذهن ، أن يدركها أو يشعر بها . يقول مارسيل Marcel « إن كل ما أدى (عمل بصيغة المبنى للجهد) ببهجة وسرور له قيمة دينية فى الغبطة تكامل النفس ووحدها ، بينما كل توزع وتفرق وتشقت داخل النفس يعد من الله ، (١)

٩ - اعتقاد الاستمرار الروحى بعد الموت ، والاصل فى الحصول على السكالم والسعادة دون أية شائبة .

(١) Dr. Z. I. Boctor : Journal metapsyique, p. 230. فى مجلة The Philosophy of Joy (Nov. 1954) فى مجلة the R. of Relig. vol XIX, pp. 9 ff.

الفصل الخامس

الدين والتاريخ

لن يكون من مهمتنا في هذا الفصل أن نتبع الخلافات المحتدمة حول حقيقة التاريخ ومناهجه ، أو حول اعتبار التاريخ علما أو فنا ، أو حول الأهداف الحقيقية من عملية التأريخ ذاتها، وإنما سنحاول أن نستعرض أهم النظريات المفسرة للتاريخ باعتباره حصيلة الوجود البشرى في عمره في هذه الحياة ، ثم علاقة هذه التفسيرات بالدين

ومعنى ذلك أننا لن نتعرض للخطوات المتدرجة التي خطاها مسجلو الحوادث أو المؤرخون حتى وصلوا إلى تقديم وصف يقرب أو يبعد من الاصل ، كما لن نتعرض للأهداف التي نصبها المؤرخون أو نقادهم لأعمالهم التاريخية. وإنما ننظر إلى التاريخ في صورته العامة ، التي لا ترتبط بزمن معين أو مكان معين ، وهذا يقتضى استشارة فيلسوف التاريخ ، لا استشارة المؤرخ وحده .

غير أننا نلاحظ أنه إذا كان من الصحيح أن الدين باعتباره ظاهرة ذات أثر فعال في الحياة الإنسانية - جزء من التاريخ الإنساني في مجمله ، فإن من الصحيح أيضا أن الدين نفسه هو الآخر يوضع بالتاريخ ويوجهه .

ولذا رأينا من المفيد أن نبرز التبادل بين الدين والتاريخ ، ليس عن طريق الحوادث الفعلية وحسب ، ولكن عن طريق نظرة كل منهما إلى الآخر . إننا نريد أن نعرف كيف يفسر التاريخ الدين ، وكيف يفسر الدين التاريخ ونة تمتد أن ذلك يتجلى بتقديم وجهات النظر المتعلقة بتفسير التاريخ ، ثم يتبع ذلك نظرة الأديان إليه : وما تتضمنه من عناصر مشتركة ، أو عناصر مختلفة .

التفسير المادى والطبيعى للتاريخ :

إننا نقصد بالوصف « مادى ، وطبيعى » ، هنا كل تفسير لوقائع التاريخ على أنها أفعال وردود أفعال متبادلة بين أفراد الإنسان أو الأمم فى عالم أرضى مغلق ، هو كل ما يوجد ، ولا يوجد وراءه أية قوة أخرى ؛ أى أننا نقصد كل مذهب يستبعد من التاريخ ، أو من حياة الأفراد والجماعات أى عنصر يتجاوز الإنسان ، أو يرتبط بمبادئ روحية أو إلهية . وبذلك يدخل المذهب الإنسانى فى نطاق هذا العنوان السابق : مع علمنا بتفرع المذاهب المادية والطبيعية والإنسانية . وباختصار ، إننا نعنى بهذا كل مذهب ينكر الوحى أو الألوهية كحقائق موضوعية أثرت وتوثر فى التاريخ وسيره . ويدخل فى ذلك بطبيعة الحال المادية الميكانيكية ، والمادية الجدلية . وكمثال حديث لهذا التفسير المادى يمكن أن نقدم التصور الماركسى العام للتاريخ ، ثم نعلق عليه .

نقاط رئيسية فى هذا التصور :

- ١ - الناس وحدهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ ، وهم القوة الحاسمة فى التطور الاجتماعى . ويقصد بالإناس هنا الشعوب وبخاصة الطبقة الكادحة العاملة (١) .
- ٢ - الإنتاج المادى والوضع الاقتصادى يشكلان أساس التطور الاجتماعى .
- ٣ - يصنع الشعب تاريخه ؛ ولكنه لا يصنعه بمحض إرادته ووفق اختياره ، بل يصنعه وفقا للظروف الموضوعية ، وفى مقدمتها حالة الإنتاج المحددة والمعينة بالضرورة التاريخية (٢) .
- ٤ - كلما تقدمت البشرية (ماديا) ، زاد دور الشعب فى صنع التاريخ (٣) .

(١) Marxist Philosophy, p. 227

(٢) نفس المصدر : [p. 229]

(٣) المصدر نفسه .

ه - تعترف الماركسية بالضرورة أو الحتمية التاريخية التي لا تتخلف . ولقد شاع بين كثير من الباحثين أن القول بالضرورة التاريخية يعنى إنكار دور الفرد نهائياً في التاريخ ، ولكن الحقيقة أنه وجدت نصوص تدل على أن هذا ليس بصحيح ؛ فقد قال لينين :

« إن فكرة الضرورة التاريخية لا تعنى إنكار دور الفرد . إن كل تاريخ قد تم بناء على أعمال الأفراد ، الذين يمكن اعتبارهم بلا شك أشخاصاً ذوي فعالية وإيجابية ونشاط ، (١) .

وحتى تتفادى الماركسية التناقض الواضح بين القول بحتمية التاريخ أو ضرورة ، وبين القول بأثر الفرد الفعال ، أعلنت الاعتراف بدور القادة في صنع التاريخ ، واعتبرت **ظهور الشخصيات العظيمة ضرورة تاريخية** .

إن هذه الشخصيات لا تظهر مصادفة ، بل عندما يكون هناك نضج واكتمال **للظروف الموضوعية** المستدعية لهذا الظهور . وإن المجتمع ليجتاج إلى المواهب ، ولكن يشترط وجود فرص مادية موافقة لظهور ذوي المواهب (٢) .

تعليق وتعقيب : لاشك أن النقاط السابقة - على بساطتها وقلة عددها بالنسبة إلى النقاط الأخرى المتعلقة بهذا الموضوع - تسلم كلها إلى حتمية واضحة ، وهي أن التاريخ من ألفه إلى يائه هو سجل لتفاعل الإنسان مع الطبيعة في واقعها الملموس ، وهو ما يزال في السير والتتابع ليحقق في النهاية السيطرة الجماعية أو الشعبية على صنعه . ولكننا نرى بوضوح أيضاً كيف يخضع الناس تماماً للظروف المادية في صنع التاريخ ، والظروف المادية هي التي تقرر وتحدد ظهور ذوي المواهب ، الذين يؤثرون بدورهم في صنع هذا التاريخ .

Lenin, Collected Works, Vol. I, p. 159 (١)

Marxist philosophy, 233 (٢)

وذلك يعنى بصورة قاطعة أن كل تغير أو تطور إنما وراه ظرف أو سبب مادی محصور ؛ بحيث يمكن تفسير هذا التغير أو التحول في ضوء هذه القوانين المادية . وإذا أخذنا هذا المبدأ إلى نهاية الشوط من حيث نتائجه المنطقية أدى ذلك إلى اعتبار الأديان وأصحابها صوراً تعبيرية عن الظروف المادية الخاصة بكل منها .

إن هذه النظرة المقيدة بحدود المادة ، والمركزة بصفة خاصة على الجانب الاقتصادي ، تهجر تماماً عن إعطاء هدف واضح للتاريخ جدير بإشباع طموح الإنسان ، وشعوره بتساميه على هذا العالم المحسوس .

لإنها قد تساعد في معرفة بعض العوامل المؤثرة في سير الحوادث التاريخية بصورة واضحة ، ولكنها عندما ترى أن هناك أحداثاً جساماً لا يمكن تفسيرها في ضوء الاقتصاد فقط ، تلجأ إلى فكرة المواهب ، التي تتطلب هي الأخرى تفسيراً يتجاوز حدود المادة .

إن هذه الاهتمامات والإنجازات الدينية الكبرى التي بدأت أو طوت صفحات من حياة الأمم يصعب تفسيرها في ضوء الظروف المادية وحدها ، بحيث يحوز القول بأنها جميعاً رد فعل طبيعي للظروف المادية . إن هنالك فرقا هاماً بين قولنا إن هذا الدين أو ذلك يناسب الظروف الخاصة بمعتقديه ، ويصلح لعلاج المشاكل الموجودة ، وبين قولنا إن الظروف المادية أو الاقتصادية هي وحدها مصدر الدين .

إن عبادة الأصنام مثلاً تطابت صناعاتها ، بحيث أصبحت تجارة مربحة لهؤلاء الذين يصنعونها ، ومقتضى النظرة الماركسية أن تقوى هذه الديانة نتيجة للحاجة الاقتصادية ، ولكن ما نشاهده عبر التاريخ أن دين التوحيد أو الدين السماوى قد فرض نفسه ، وبسط أثره الفعالم حين أبطال الأوثان وعبادتها ، وانتصر الدين

رغم ما اكتشفه من توضيحات مادية أو اقتصادية .

إن الدين لا يجد تفسيراً متبولاً على الإطلاق من وجهة النظر الماركسية للتاريخ ، ولهذا لا نعجب إذا رأنا الماركسية الدين مخدر الشعوب ؛ وما ذلك إلا لأن الماركسية ألزمت نفسها أولاً بهذا الزعم القاضى بإمكان تفسير الاقتصاد لكل شيء فى حياة الإنسان . وكأنه ليس هناك إلا لقمة العيش .

فهل يأكل الإنسان ليعيش أم يعيش أياً كل ؟ وإذا سلم بالفرض الأول تقديراً لكرامة الإنسان ، أزم أن ندرك الفرق الهائل بين اختيارين لا محيص للإنسان عنهما : إما قصر الهم على هذه السنوات أو الأيام المحدودة التى يحياها الإنسان بين بنى جنسه ، ولا عليه بعد ذلك أن يفكر فى شيء وراء هذه الحياة ، رغم أن التفكير فيما بعد ذلك لا يمكن أن يعتبر علامة جبن أو تردد أو تعلق بأوهام ، بل استجابة لحاجة طبيعية فى الإنسان تلح وتصر فى الإلحاح لإعداد خطة لمواجهة كافة الاحتمالات .

وما معنى التاريخ إذن ؟ بل ما معنى أن نقضى هذه الليالى والأيام على مستوى الأفراد والأمم فى سلسلة من التطورات التى يحكمها مبدأ تحول الشيء الى نقيضه ، ثم الى ما يناقضهما او يجمع بينهما ؟ وإلام ينتهى هذا التسلسل ؟ وأى مغزى أستفيدة أنا من هذه الحياة ، وأى هدف عام يبرر هذه الحياة فى صورتها الضخمة الشاملة ؟ إن قانون الضرورة أو الحتمية التاريخية ليس فى حقيقة أمره سوى تسجيل إنسانى أملأه الإلآف والعادة ، لتكرر الملاحظات والمشاهدات ، وهذا القانون نفسه - على فرض وجوده بصورة موضوعية مستقلة - يتطلب بالضرورة العقلية وجود واضح له وعى وقصد وإرادة ؛ وإلا افترضنا أن يكون القانون نفسه واعياً وقاصداً ومريداً . وإذا كان كذلك - أى إذا سلمنا بأن القانون يعنى ذاته ، ويقصد إلى الإلزام ويمارس الإرادة -

فلا بد أن يكون هذا القانون العام هو ما أطلقت عليه الأديان اسم الإله .
 أما الفرض الثاني ، فلا مجال للتسايم به بين العتلاء ، لأن همة الإنسان تفوق
 وتتجاوز هذا المطلب الأولى ، وإلا وقف نشاط الإنسان عند هذا الحد ، ولم
 تكن هناك حاجة إلى كل هذه الجهود الخاصة بالمعرفة واكتناء أسرار
 الوجود .

إن نقطة الخلل فى التفسير المادى للتاريخ تكمن فى اعتباره التفسير الوحيد
 الصحيح الجامع لكل جوانب التاريخ . أى فى اعتبار عموميته وشموله لكل
 الظواهر المتعلقة بالإنسان . وقد يغرى بهذا الظن صدق بعض جزئيات هذا
 التفسير ، وخصوصاً فيما يتصل ببعض الأحداث السياسية ، والتغيرات الحضارية
 أو الثقافية ؛ ولم يقل أحد إننا نستبعد العوامل الاقتصادية والاجتماعية فى سير
 التاريخ ، ولكننا نرى ذلك غير كاف فى تفسير كل جوانبه ، وعلى الأخص
 الدين .

إن هذه الحقيقة - عدم كفاية النظرة المادية فى تفسير التاريخ أو الدين -
 جعلت باحثين عديدين يراجعون أنفسهم فى حقيقة التاريخ ، وطبيعة شموله .
 وإذا كانت الماركسية قد التقطت فكرة الضرورة التاريخية ومنطقية هذه
 الضرورة من هيجل Hegel ، فإنها أخطأت تماماً من المضمون الذى لأها به هيجل ،
 وهو المضمون الروحى ، كما أخذت الماركسية فكرة زوال الفردية فى سبيل
 العمومية والكلية .

هيجل والتاريخ

إن هيجل رأى التاريخ عبارة عن إفصاح مستمر عن الروح ، حتى إنه
 ليسميه « تاريخ الروح » . ولعل تقديس هيجل ، للتاريخ راجع إلى أنه فى
 نظره الميدان الذى يسمح بوجود موضوعى الروح فى إطلاقها العام . ولنتذكر

أن هيجل ، فيما يبدو من أتباع مذهب «وحدة المصدر Monism» ، كما أنه كان متفائلاً لإزاء اسمى أهداف التاريخ . إن أسمى هذه الأهداف في نظر هيجل ، هو النظر الحاسم للروح العالمية (أو روح العالم) والشعور بذاتها وبحريتها ، وفي غضون ذلك تحتضى الأشياء الجزئية والفردية ، التي ليست في الواقع إلا مجرد وسيلة لانتصار ما هو عام وكلى (١) .

ومهما يكن من أمر فإن النظرة المادية لا ترى في التاريخ إلا تطبيقاً لمبادئ الضرورة والتناقض ، ولا مكان فيها لآى عنصر غير إنسانى .

رأى آخر في التاريخ

على أن هناك من الباحثين الروسيين من سلم بوجود نقاط هامة يميل الناس بحكم الاعتقاد إلى اعتبارها مستقرة وثابتة ومقدسة ، وهذه النقاط الهامة توجد في التاريخ نفسه ، ولكن هذا الباحث يرى أن النقد التاريخى يبطل هذا الاعتقاد .

وقد رأى هذا الباحث أنه يمكن الاعتراف باقتحام عنصر خاص في التاريخ نفسه ؛ هذا العنصر يصفه بأنه يتصل بما وراء التاريخ meta - history ، وفي هذا العنصر وحده نجد الاستقرار والثبات والتقديس ؛ وبالرغم من ذلك فإن هذا العنصر المجاوز لحدود التاريخ عنده يتخلل التاريخ أو يدخله ، ويكون بطبيعة الحال عرضة إلى أن يتشكل بالحدس ليصير واقعاً ملموساً objectified ، ومن ثم يعود كل شيء مرة أخرى ليصبح نسبياً ومشروطاً ومحدداً وغير مستقر .

(١) N. Berdyaev, Truth and Revelation, P.78.

(ترجمه عن الروسية د . م . فرنش R. M. French)

ومن هنا تظهر الحاجة إلى انتظار تخلل جديد لهذا العنصر الذى ينتمى إلى ما وراء التاريخ ، وبهذا العنصر يرتبط الجانب النبوى للحياة الدينية . فلا غرابة إذن أن نجد بعض فلاسفة التاريخ يقولون : إنه لا يوجد ما يسمى **بالتاريخ المقدس** بالمعنى الدقيق المحدد لهذا اللفظ ؛ بل إن ما قد يوجد هو ما وراء التاريخ ، وهذا ما يمكن وصفه بأنه مقدس .

ولكن التمييز بين حدود التاريخ وحدود ما وراء التاريخ صعب للغاية . وكما هو واضح من هذا الرأى ، فإن هناك اعترافا بالوحي أو بما أحب صاحبه أن ينسبه إلى عنصر ما وراء التاريخ .

وعن القائلين بهذا الرأى نية ولا بردييف (N. Berdyaev) فالإنسان - كما يرى بردييف - موجود تاريخى ، يدرك نفسه عبر التاريخ، ولا يستطيع أن يضع عنه أقاله ، ولا أن يخلى نفسه من مسؤوليته ، ولا يمكنه أن يهرب منه .

إن هناك تجربتين واضحتين : **تجربة القيمة العظمى** للشخصية الإنسانية التى لا يمكن اعتبارها مجرد وسيلة ؛ وهذه التجربة تعتبر الإنسان فوق العالم - وهى بهذا الحد وفاء بالقاعدة الدينية .

والتجربة الثانية : تجربة المعنى الخبوء وراء ما يبدو فى عدم وجود معنى للتاريخ ؛ فهى محاولة رؤية الهدف ، مهما بدا أنه ليس هناك هدف .

وهاتان التجربتان تؤديان معنا إلى تجربة **ثالثة قاسية** ، هى تجربة الصراع بين الإنسان والتاريخ ، وتلك مأساة الإنسان الكبرى ؛ لأنه من جهة مقيد بالتاريخ ، صانعه إلى حد ما ، وصنيعته إلى حد ما ، ولا يمكنه أن يشوه أو يعيب كرامة نفسه ، كمخلوق خاق على صورة الله فيما يتقل من أخبار (١)

(١) شاع هذا القول المأثور ؛ ووجد على صورة حديث اختلف حول مآله ومعناه ، وترتب على هذا الخلاف حول تفسيره ظهور مذاهب متعددة تتعلق بحقيقة الإنسان .

وعلى ذلك فليس التاريخ تعبيرا عن انتصار الروح أو حلولها في العالم ، كما يرى هيجل وغيره ، وليس سيرا تقديميا مضطربا ، ونصرا للقتل على مستوى العالم ، وليس تقدما حثيثا مستقيما في خطوط صاعدة متسامية .

إن التاريخ مأساة رهيبة ، جمعت إلى حد كبير - بجملا حافلا بالجرسمة ، ملطخا بالدماء ، حتى إن أحلام المثاليين من دينيين وغيرهم في إمكان تحقيق مجتمعات أفضل وحياة أجمل قد تبددت وانتهت بأعمال في غاية الشناعة والإجرام . ومثل هذه النظرة القائمة المشائمة إلى التاريخ تضع في اعتبارها الجانب الخاص بنجية الآمال التي انتهت إليها المشروعات العظيمة ، تاركة ، أو متجاهلة الجانب الخاص بالمنجزات العظيمة التي تشهد لصالح الإنسان .

لقد ضرب « بردييف » أم الأمثلة لتخريب التاريخ لآمال كثير من المصلحين والزعماء والفلاسفة ، ووجه أنظارنا إلى أمثال جان جاك رسو ، وماركس ونيتشه . وكيف انتهت أفكارهم إلى مالم يكن في الحسبان ويشير « بردييف »^(١) إلى ضراوة التاريخ وقسوته ، متخذنا المسيحية ، وعدوان التاريخ عليها بتشويها والإساءة إليها مثلا واضحا ، حتى إن عبتمرية « دستوفيسكي » Dostoyevsky قد وصفت كيف يمكن أن يقابل المسيح ، إذا قدر له أن يعود إلى الأرض ثانية . ولهذا يقترح « بردييف » موقفا خاصا من التاريخ بعد عرضه لموقفين آخرين ويمكن تلخيص هذه المواقف فيما يلي :

(١) إما أن يذم التاريخ عموما ، كما نجد ذلك مثلا في الفكر الهندى ، أو كما

فعل شوبنهار ، وبصورة مستمرة لدى تولستوى Tolstoy .

(٢) وإما أن يتقبل كما هو ، على أن يبذل الإنسان أقصى الجهود في سبيل

عدم التعرض لشروره .

٣) وإما أن يتخذ هذا الموقف الذي يراه د برديف ، مثاليا في هذه الصيغة التي يتحدث فيها عن نفسه حين يقول د ينبغى أن أكون متخلصا (حرا) من القوة العالمية ، وفي نفس الوقت ينبغى أن أتحمّل كل ما يصنع في العالم من غير أن يجرنى ذلك إلى الانسحاب إلى نطاق المجردات أو التصورات الذهنية ؛ وهذا هو أصعب ما يمكن أن يحققه الإنسان ، ^(١) والظاهر أن د برديف ، وأمثاله قد بالغوا كثيرا في مأساة الإنسان ؛ وحين سلّموا بدخول عنصر ما وراء التاريخ د في التاريخ نفسه — أى حين قالوا بوجود عنصر إلهي داخل التاريخ ، وكانوا يعنون بذلك ظهور المسيحية — هالهم هذا التناقض الخطير بين المستوى الإلهي السامى وبين الواقع المتمثل عبر هذا التاريخ .

لذلك رأى برديف أنه بالرغم من أن المسيحية تسلّم بمغزى التاريخ ، أو بأن للتاريخ معنى ، إلا أن تشويبه التاريخ لها أمر مسلم به ؛ والواقع - كما يقول هذا الباحث - أن التشويه بلغ حدا عنيقا لدرجة تمنع من التعرف على أصلها النسقي الطاهر .

إننا نوافق على اعتبار التاريخ شيئا أكثر من مجرد د حاصل جمع حقب وشعوب . لأنه في صورته النهائية العامة - بالنسبة لفيلسوف التاريخ على الأقل - كل يشتمل على أجزاء توثقت عراها في تلاحم داخلي يجعل من العسير استخلاص عناصره الأولية تماما . وعندما تدرس الأجزاء دراسة مفصلة ومنعزلة عما عداها من أجزاء أخرى ، تفقد الوحدة التاريخية منهاها ، ويتوارى إدراكها .

ولقد أدرك كثير من المؤرخين مراكب الزلل حين يركز المؤرخ على المظاهر الخارجية في التاريخ للحياة الروحية التي أوحى أو توحى بالمجتمع الديني . ولكنهم يدركون في نفس الوقت صعوبة العثور على ما يلقى الضوء على طبيعة

المبدأ الداخلى فى شخصية أو تعاليم النبى أو المشرع . لذلك نرى بعضهم يعبر عن تواضعه إزاء تاريخ الدين كما فى دى بورج W. G. De Burgh عندما عالج المسيحية فى نقاط تاريخ الكنيسة التأسيسى ، وتطور العقيدة اللاهوتية . ويعبر دى بورج ، عن حقيقة أن تولى مثل هذه المهمة تتطلب مؤهلات لا تقتصر على سعة الأفق أو حدة الفهم ، بل تتضمن أيضا بصرا دينيا خاصا . ومن ثم أشار بضرورة الرجوع إلى الشخصية الفريدة فى مؤسس هذه الديانة ، وهو السيد المسيح عليه السلام ، إذا أريد لتاريخ المسيحية أن يكتب ، ثم يرجع بعد ذلك إلى أصولها فى اليهودية واتصالها بروما والهلينية (١) .

وقد لاحظ فلاسفة الدين أن الطبيعة الدينية لم تنل حظا موفورا من عناية المؤرخين فى تفسير كثير من الحوادث أو الظواهر ؛ على حين أن وجهة النظر الدينية قد أدركت طبيعة التاريخ وأهميته . فكيف أدرك الدين أهمية وطبيعة التاريخ ؟

الدين ينظر الى التاريخ :

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأديان الكبرى تقريبا لم ترق فى التاريخ بمجرد استمرار لتطور العالم المادى ، أى أنها لم تتصوره على أنه أفعال وردود أفعال متبادلة بين البشر فى عالم أرضى هو نهاية كل شيء . وينبغى هنا أن نلاحظ كذلك أن الدين الناضج لم يكن يوما ما مجرد مشاعر اجتماعية ، توحد بين المجموعات أو المنظمات المختلفة ، وتجمعهم على أهداف أرضية واحدة . إن الدين - بالرغم من معارضته الشديدة للأنانية - أوحى بجوانب شخصية وذاتية ، باعتبار أن الخلاص أو النجاة أو السعادة ، هى قبل كل شيء منوطة بكل فرد على حدة . ويظهر ذلك جليا من الدراسات النفسية المتنوعة للدين . وهذا لايعنى إنكار الدور

الاجتماعى الخطير الذى يابعه الدين .

وهاتان النقطتان - رفض التفسير المادى ، والعناية بالفرد - توجدان فى معظم الأديان بدرجة تبيح اعتبارهما عنصراً مشتركاً . ويمكن أن يضاف إلى ذلك بالنسبة للديانات السماوية تأسيس المفهوم العام للتاريخ على التسليم بالوحى وعل فكرة الحلق والغرض منه .

وفيما وراء ذلك توجد أوجه خلاف جوهرية بين الأديان حول حقيقة التاريخ وطبيعة سيره كما يظهر ذلك فى الفقرات التالية .

نظرة اليهودية والمسيحية الى التاريخ :

لقد وضعت اليهودية أنموذجاً للتاريخ على يد شراحها وكتابها بحيث يتلاءم فى انطباقه على أقلية تعتبر نفسها مختارة من بين شعوب الأرض ، ومضطهدة بين شعوب الأرض . وكان هذا الانموذج يستند إلى فكرتين هامتين :

١) التمييز الحاسم بين التاريخ المقدس ، والتاريخ الدنيوى أو الطبيعى أو المدنى ؛ وهذه الفكرة موجودة فى العهد القديم (١) .

(١) العهد القديم فى الأصل يشير إلى الكتاب المقدس المنزل على سيدنا موسى وهو « التوراة » وبالرغم من تضمنه لنداراً بدمدم إضافة أو حذف أية كلمة منه (سفر التثنية ٤ : ٢) ، إلا أنه لمبان جمع وكتابة هذا الكتاب المقدس العبرى، حدثت تغييرات خطيرة استدعت تفسيرات ضافية، ثم تلا ذلك وقت انتشرت فيه التعاليم الشفهية التى تضمنت أحكاماً جديدة، وأسفرت هذه التطورات التى استمرت بضعة قرون عن مجموعة ضخمة من ستة مجلدات . مقسمة موضوعياً إلى ٦٣ رسالة أو قسا ، سميت بـ (المشناة) . ثم تلا ذلك شروح بالأرامية سميت بـ (جواراه) ومن مجموع المشناة والجواراه تألف كتاب ضخيم من ٤٠ أربعين مجلداً عرف بالملود : ويتقسم من حيث الصرح إلى « التلمود البابلى » - حسب تفسير فقهاء بابل - ، والتلمود الفلستينى . وبالرغم من كل ذلك فقد تبع هذه الكتب ملاحق عديدة مما يؤكد فكرة التحريف والتبديل . ولفظ التلمود يعنى فى العبرية « المذهب » ويعتبر النقاد =

٢ - الارتباط بالماضى والمستقبل ، وذلك لضمان أن تاتي الفكرة تـبـوـلا لدى كل من يشعر بالاضطهاد ؛ بالرغم من أن الفكرة كانت في الاصل مقصورة على الجنس اليهودى فقط (١) .

ويقتضى هذا النموذج التاريخى أن يـحـصـر مجال التقديس على حياة الشعب اليهودى المخصوص بالعناية الإلهية ، والمحظى بيسوع ، والموعود بالرجعة ، والمبشر بعذاب أعدائه ، والمنتظر لعبيده وسلطانة . وهكذا يوضع اليهود في إطار مفضل ترسم أضلاعه يد القدر ، وتمنع تدنسه يد العناية . أما بقية الناس خارج هذا الإطار فتاريخهم عادى ، مدنى ، طبيعى لا سبيل للقداسة إليه .
ومن أهم العناصر في هذا النموذج :

١ - وجود تاريخ مقدس يبدأ بالخلق ويقود إلى المستقبل شارحا في غضون ذلك الطريق الذى سلكه الله إلى الإنسان - لا العكس !! .

٢ - وجود مجموعة صغيرة من البشر خصها الله بالحب والتفضيل وهى الشعب المختار بالنسبة لليهود .

٣ - القانون التشريعى هو الخريطة التى تتحقق على بقاعها آمال هذا الشعب

أن التلمود قد وضع بقصد إعطاء اليهود كتابا عمليا ، بعد سقوط المقدس وتفرقهم . وقد وجد اليهود - بناء على هذا الكتاب - ضرورة تعديل الشريعة حتى تتناسب مع الظروف الجديدة التى أحاطت بهم . ومن أوضح ما حذف من هذه الشريعة باعتراف هؤلاء القاد ، التعليمات الخاصة بالنضحية وتقديم الصدقات والقرابين . (انظر *Hebrew Literature*, p.v. وقارن / جوزيف كاير / حكمة الأديان الحية / ١٥٤ وما بعدها . ترجمة حسين السكبلانى)
(١) لأن روح التلون التى تعتبر استمراراً لروح التلمود ، تبدو الآن بوضوح فى حيرة اسرائيل فى تحديد الجنسية الإسرائيلية على أساس دينى أو عنصرى .

وذلك فيما يبدو تحقيقاً لاغتمام أكبر قدر من النفع . وقضية منح الجنسية الإسرائيلية الآن خير مثل على ذلك .

(بصرف النظر عن صيانة هذا القانون في الواقع ؛ إذ أن الفكرة القاضية بالافضلية مضت دون حاجة إلى المراجعة) .

٤ - هناك منقذ هو اليسوع ، سيحقق الرفاهية والنجاح لليهود ، ويضمن لهم النصر على أعدائهم هنا على الأرض . ولقد تبنى القديس أوغسطين في المسيحية^(١) معظم عناصر هذا النموذج وكيفه بحيث يلائم المسيحية ، وشرح ذلك شرحا وافيا في حديثه عن « مدينة الله » ، The City of Sod . لقد كان لهذا الكتاب تأثير كبير في تطوير المشروع أو النموذج المسيحي للتاريخ بما يشمل الماضي والحاضر والمستقبل . ولقد استمر هذا التأثير خلال القرون الوسطى كلها ، وبخاصة في غضون الصراع بين الكنيسة والأمراء أو الحكام المدنيين . لقد جمع « أوغسطين » بين هذه العناصر السابقة ، وربطها بعصره بعد أن ضم إليها فكرة القدر كما شرحها القديس بول ، وفكرة الخاصة ، أو المختارين elect .

ولكن ما يهمنا في هذا الصدر هو أن نوضح أن المسيحية في تصورها العام للتاريخ البشري ، ترى أنه سلسلة ممتدة ومتابعة من الأحداث ، تشكل حلقاتها من الطرف الأول مرحلة التمهيد لحادث مركزي معين ؛ بينما تشكل حلقاتها التي

(١) يرى برتراند رسل Russell أن هذا النموذج التصوري للتاريخ اليهودي بنى أيضا كارل ماركس من الناحية النفسية بالنسبة للشوعية والاشتراكية . ويقترح رسل لفهم ماركس من الناحية النفسية استعراض المصطلحات الآتية المقابلة لنظيراتها في اليهودية : وهي على الترتيب : يهود = المادية الجدلية ، اليسوع = ماركس ، المختارون = برولترين (الطبقة العاملة) ، الرجعة = الثورة ، جهنم = عقاب الرأسمالية ، العيد الأثنى السعيد = الكومونولث الشيوعي . فالمصطلحات التي على اليمين بها نفس المضمون العاطفي لنظيراتها على اليسار . ويذهب رسل كذلك إلى أن قائمة مماثلة يمكن عملها بالنسبة للنازية ، وسنرى تحقيق ذلك فيما يلي من دراسة .
(انظر B. Russell, Hisry of West. phil., p. 361)

قل هذا الحادث جانب التحقيق الرتيب لتناج هذا الحادث المركزي الاساسى .
ففى تعتبر أن الحقب التى سبقت ظهور السيد المسيح - فترات تمهيد وإعداد لهذا
الظهور الكرم . غير أنها ترى هذا الظهور تجسيدها للوجود الإلهى على طريقة
الحلول ، وبهذا يدخل الإله فى التاريخ ، ثم تأتى فكرة الفداء الإلهى ، والصلب ،
لتبدأ بعد ذلك فترات تحقيق الوعد الإلهى الخاص بالنجاة والخلاص النهائى للبشر .
وبهذا التصور لا يبدو السيد المسيح - عليه السلام - مجرد رسول أولاه الله شرف
الرسالة والنبوة لأداء واجباتها الوظيفية ، بل يبدو الكلمة الإلهية المتجسدة
logos أو اللوجوس^(١) كما يشرحها لاهتيو المسيحية وفلاسفتها .

(١) لأن كلمة لوجوس Logos كانت تبنى فلسفياً فى الأصل « نفاون العام » وبهذا المعنى
استعملها هيراقليطس ؛ ولذا عد من الخطأ أن يظن به عند هيراقليطس « العقل الكلى » .
ولقد كانت الكلمة تستعمل فى الرواية بمعنى قانون العالمين الطبيعي أو المادى والروحى فى
ضوء وحدة الوجود Pantheism . تطور استعمالها إلى مذهب واضح على يد فيلون
الاسكندرى (فى القرن الأول الميلادى) حيث أصبح يشير إلى ما يساوى مجموع المثل الأفلاطونية
كما يشير إلى القوة البدعة التى تحتل مقام الواسطة بين الله والعالم المحدث . ونجد مثل هذا التفسير
أيضاً فى الأفلاطونية الحديثة وبخاصة بين الغنوصيين (Gnostics) . ثم دخلت الفكرة فى
التراث المسيحى باسم الكلمة The word لتعنى ابن الله ، وهو الأبنوم الثانى ، وليس
منفصلاً عن الآب — كما يزعم — ولأن كان متميزاً عنه . ويستعمله « هيجل » فى ضوء تصور
مطلق . وقد ورد استعمال ما قد يوازى ذلك بوجه محدود لدى بعض الفرق الإسلامية ،
وإن كان الاستعمال يجد أصلاً واضحاً فى القرآن الكريم ، حيث يتصل ذلك بلفظ « الكلمة »
أو « الكلمات » الواردة فى القرآن مفسرة بأنهما خلق الله . وتطور استعمال الكلمة عبر
التاريخ الإسلامى ، نتيجة البحث حول كلمة الخلق « كن » . وقد حاول الممثلون للفلسفة
الدينية المثالية فى روسيا إحياء فكرة اللوجوسى الإلهى .

أما فى الفلسفة الشرقية فيمكن أن يوجد ما يناظر فكرة اللوجوس . مثل التاو ؛ وإلى
حد ما « ذراما » . ولكن الملاحظ أن هذا المصطلح لا يستعمل فى الأدب الماركسى . انظر
Dict : of phil.. p. 256 ; M. k. Geafar, Sufi Doctrine, pp. 103 ff.
D. Iv. Simon, Reconciliation By Incarnation, pp. 103 ff. وقارن

ولا جدال في أن الأديان الناضجة تلتقى عنه فكرة وحدة التاريخ ، بل عند وحدة الحياة من حيث كونها مشروعا إلهيا ، ونظاما سماويا في مرتبة ما ينبغي أن يكون ، ومؤديا إلى غاية محددة .
وربما رأينا هذا خيطا عاما ينظم الأديان السماوية كما ينظم السمط الحبات المتناثرة .

ولا جدال كذلك في أن الأنبياء والرسل جميعا كانوا قما بشرية ، طويت على أيديهم صحائف تاريخية ، ونشرت على أيديهم صحائف أخرى . وقد يشاركم في مثل هذا الأمر بعض العظماء من المصلحين والساسة ، ولذكهم ينفردون بوجود الضمان الوثيق لتصحيح صحائفهم أولا بأول على مقتضى التعاليم الإلهية ، وبالتفويض السماوي الكامل ، الذي يصد لكل تحد ، ويفرض نفسه على كل مقاومة .

وإن أعظم ما ينفردون به ، ما أبدوه من سموه الأهداف وما تنطق به الدلائل الواضحة على تقديس وظائفهم ، وأقربها ما تضمنته الشرائع التي بلغوها من سعة وامتداد ورحابة أفق ، بحيث تجاوز حدود هذا الواقع الأرضي ، بل حدود هذه الحياة المحدودة بالزمان والمكان - من غير أن تهملها - . لمنهم قد بلغوا هذه الشرائع ، وتكبدوا أصعب المشاق في سبيل رعايتها وتحقيقها ، دون انتظار لأي عرض من أعراض الحياة ، مهما جل قدره ، وعلت قيمته بين الناس .

ديناميكية التاريخ :

إن النظرة المسيحية للتاريخ - رغم تعدد المذاهب التي حاولت أن تعالجها ابتداء من أوغستلين إلى نيبور Niebuhr - تركز على حركية التاريخ أو ديناميكته ، التي تعتمد على سلطان الله ، وتوجه إلى تحقيق أمل أخروي ، متخذة سبيلها أو مسارها عبر المجتمع أو الجماعة الإلهية أو الدينية .

ولما ذاعت التوماسية الجديدة (نسبة إلى توماس الأكويني القديس الكبير) ازداد الاهتمام بالتاريخ ، ونظر إليه من زاويتين مختلفتين ، تكمل إحداها الأخرى . فمن الزاوية الأولى نظر إلى التاريخ في ضوء التقارن أو المعية الكلية التي لا تتعلق بالزمن ، وتلك المعية الكلية أو التقارن الذي لا ينطبق على الزمن ، مما يناسب الوجود الإلهي الذي هو فوق التاريخ Transhistorical^(١) ، ومن الزاوية الأخرى نظر إليه في ضوء التقارن الجزئي ، الذي يناسب مخلوقات الله ، ومعنى ذلك أن هذه المخلوقات تستطيع أن تحدث ما أن تجمع بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر ، وهنا تلتقي بالمعية الإلهية أو التقارن الإلهي^(٢) .

هذا التقارن المحدود أو الجزئي الذي يجمع فيه بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر ، يجعل تحقق الطابع الحركي للحلول أمراً واقعاً ، كما يجعله ذا هدف نهائي تاريخي .

ومعنى ذلك أن فكرة **الحدول** - التي تعنى هنا في هذا المقام - **التقارن المحدود** أو **الجزئي** - هي التي تجعل للتاريخ معنى ، وهي التي تجعل الجمع بين الازمنة أمراً ممكناً ، وهي التي تجعل ما فوق التاريخ داخل التاريخ ذاته .

ويقارن شراح المسيحية بين التفسيرات الدنيوية Seculer للتاريخ وبين المذهب المسيحي . ويهمنا أن نعرف رأي هؤلاء الباحثين لأن موقفهم في الدفاع عن وجهة النظر الدينية في عمومها تتصل اتصالاً وثيقاً بنا .

(١) R.L. Shinn, Christianity and The problem of History, P. 55.

(٢) مصطلح « المعية » أو « التقارن » Simultaneity بمعنى الحدوث في وقت واحد . وقد أشار ابن سينا (لمشارقات / ١٧١) إلى هذه الحقيقة . والمعية تنقسم إلى زمنية - وهي ما تقصده هنا - وإلى منطقية . وفي فكرة الإنقضاء مع التقارن الإلهي الخالص . انظر شن

إن هؤلاء الباحثين يقررون بعد فحص وتقييم هذه التفسيرات الدنيوية ، ومقارنتها بالمذهب الدينى القائل بوجود إله منزه ومتعال وراء التاريخ من جهة ، وفى التاريخ من جهة الرعاية والعناية ، أن النظريات الفلسفية المفسرة للتاريخ غير مقبولة ، لأنها لا تسكنى فى إيضاح مغزى التاريخ على التمام والكمال . ويرى هؤلاء أن الفكرة الدينية الخاصة بمعنى التاريخ ومغزاه تعتبر عادة أكثر شهولا إلى حد ما ، من فكرة الماديين ، وربما كانت عقليا أقل طموحا من فكرة المثاليين ، (١) .

والفكرة العامة التى نلتقطها من كل أوجه النقد الموجهة إلى التفسيرات المادية أو الدنيوية البحتة للتاريخ - سواء منها ما يفسر فى ضوء التقدم المادى فقط ، أو ما يفسر فى ضوء التقدم المادى والعقلى ، فرديا واجتماعيا ، أن هذه التفسيرات جميعا تفترض من البدء استقلال الانسان تماما وعدم مخلوقيته . وهذا ما لم يقم عليه دليل حاسم ؛ ولذلك يرفض هؤلاء النقاد أية غايات أو نهايات مادية للتاريخ .

ولكننا نلاحظ أن هؤلاء الباحثين المتحمسين لفكرة « المعنى المسيحى للتاريخ » يضعون الإنسان فى دائرة ضيقة محصورة من ديانة معينة ، بدليل أن أحدهم يقتبس كثيرا من الأقوال الدالة على أن التاريخ بدون مسيحية يفقد معناه تماما ، أو أن ماهو خارج التصير المسيحى لامتعى له . ونعتقد أن ذلك حكم معمم كاسح لا يخلو من المبالغة .

إننا نقدر الصعوبة التى تواجه شراح المسيحية ، بل شراح كل دين سماوى ناضج ، عندما يريدون أن يقرروا من الوجهة العقلية كيفية اتصال القديم اللامتناهى ، المتعالى على الزمان والمكان ، بما هو متناه محدود مقيّد محدود

الزمان والمكان .

ولو كانت كل أسرار الدين تقبل أن تحلل في صغيرها وكبيرها تحليلا عقليا لما أضحي الدين دينا ، بل يصير نظاما فلسفيا عقليا، شأنه شأن غيره من المذاهب التي وجدنا فيها اختلافا كثيرا ، وصدق الله العظيم ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا .

غير أن الصعوبة التي واجهتها المسيحية أخطر بكثير من الصعوبة التي تواجه غيرها من الأديان ؛ وما ذلك إلا لأن شراح المسيحية أصروا على فكرة « الاقانيم » ، وعلى فكرة « الحلول » - أى حلول اللاهوت في الناسوت - وبذلك لم تصبح طبيعة السيد المسيح عليه السلام طبيعة واحدة ، بل أضحت ثنائية ، مع الإصرار في نفس الوقت على عدم التمييز بينهما .

لقد كان يمكن أن يواجه الإسلام نفس الصعوبة في قضية « القرآن ، كلام الله جل جلاله ، وفي قضية الوحي بأسرها . ولقد مرت بالإسلام فعلاحة من أفسى المحن إزاء الحكم على « القرآن ، من حيث « مخلوقيته أو قدمه ، . وأجج نار الفتنة - إلى جانب العوامل السياسية - الخلط بين الصفة الأزلية لله جل جلاله ، وبين المسطر المرقوم في الصحائف .

إلا أن الإسلام في أصنى وأنقى تفسير له ، فصل فاصلا حاسما بين ما لله وما للإنسان . ويعرف هذا بالفرق بين القدم والحدوث، الذي هو عماد التوحيد الاساسى . وتوضح هذه الفكرة بدقة رائعة لدى صوفية من أمثال الجنيد والقسرى ، وابن تيمية ؛ فالعبد عبد، والرب رب . ولتوضيح ذلك يجمل بنا الآن أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ . وقبل أن نختتم هذا الجزء الخاص بنظرة اليهودية والمسيحية ، نود أن نعلن أن كلا من اليهودية والمسيحية قد أبرزتا حقائق يمكن أن ينتفع بها في كل دين : ومن أهم ما أبرزتاه : عناية الله بمخلقه ،

وجود هدف واضح للخلق ، ووحدة التاريخ باعتباره مشروعاً لتحقيق هذا الهدف ، وولاية الله للمخلصين من عباده، وأمثال هذه النقاط يؤيدها الإسلام، وإن يكن ذلك بصورة مختلفة من حيث الشمول وعدم التقييد ، ومن حيث إقرار الحقائق الموضوعية بالنسبة للجهد الإنساني ، وما يؤدي إليه من نتائج .

ولعل القول بجمع الله سبحانه بين الماضي والحاضر والمستقبل ، تلافياً للقول بانطباق فكرة الزمن عليه - جل جلاله - تنزيهه لإنساني فيه تطاول عقلي مضحك ؛ لأنه في النهاية محاولة من العقل الإنساني أن يكون في موضع الإله ، ثم ينظر إلى الزمن أو التاريخ ، مع أن هذا العقل نفسه يدرك أن الزمان مقياس الحركة ، كما سبق أن قال أرسطو ، فهو يقع في نطاق المخلوقية . وذلك بلاشك يسلبنا إلى مشاكل عقلية لاحصر لها .

نظرة الإسلام الى التاريخ :

سبق أن بينا أن هناك حقائق تضمنتها اليهودية والمسيحية خاصة بالتاريخ ، تصلح أن تكون من بين الحقائق التي أقرها الإسلام . ومن المعروف أن الإسلام لا يدعى أنه أتى بما لم يكن موجوداً قبله ؛ فالقرآن ينبئنا بأن الله شرع لنا ما سبق أن وصى به نوحاً وإبراهيم ومن تلاهما من أنبياء ؛ والرسول صلى الله عليه وسلم يلخص مضمون مهمته العظمى في إتمام « مكارم الأخلاق » .

وإذن فن المقبول أن يعتبر الإسلام مشروعاً إلهياً أخيراً للتقية ما عسى أن يكون قد حدث من تحريف أو تشويه للتعاليم الإلهية التي سبق الإيحاء بها . وكون الإسلام نفسه حلقة في سلسلة الإيحاءات الإلهية المتكررة عبر هذه الحياة ، فيه إشارة إلى وحدة التاريخ من حيث كونه مجموعة من النهضات والنكسات على المستوى المادى وعلى المستوى الروحى .

والحديث عن نظرة الإسلام إلى التاريخ لا بد وأن يبدأ بشرح علاقة الله

بالإنسان وبالكون في نظر الإسلام .

إن هذه العلاقة لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة الوجود (بمعنى أن يكون الله والعالم أو الإنسان شيئاً واحداً) ؛ ولا يمكن أن تفسر في ضوء حلول الله في الكون أو الإنسان ، كما لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة المصدر التي تقضى بوجود حقيقة واحدة، وتلغى الوجود الشخصي أو الفردى أو الجزئى للظواهر .
وليس من الصحيح قول بعض المستشرقين إن الإسلام في شخص صوفيته - قد حرم نفسه من مبدأ أعظم كان يمكنه بواسطته شرح علاقة الله بالإنسان والعالم . وهذا المبدأ العظيم الذي يشير إليه هذا المستشرق هو مبدأ الاتحاد المسيحي أو ما يسميه بالتأله (صيرورة الانسان لها) .

إن علاقة الله بخلقه تم بفعالية وتأثير كاملين عن طريق صفاته جل شأنه -
- لا عن طريق اتحاد أو اتصال بذاته - عزت وتقدس - وسنرى تفصيل ذلك في مبحث الألوهية في الباب الخاص بالدراسة المقارنة إن شاء الله .

غير أننا في هذا المقام نود أن نعبّر في إيجاز عن نوع العلاقة بين الله والكون، ومعه الإنسان كما يراها الاسلام، بقولنا إنها علاقة مخلوق بخالق ذي سيطرة كاملة شاملة وفي كل ملكة ، وفي كل طاقة ، وفي كل عضو من الكيان الإنساني - في نظر الاسلام - شاعداً ناطق بهذه التبعية . ولكن هذه التبعية لا تعنى فقد الإنسان لكل مقوماته الذاتية التي هي منحة من الله ، والتي يظهر نشاطها وفعاليتها في حدوده الميسرة .

فالإنسان على هذا النحو لا يمكن أن يخرج عن بشريته بأن يصبح إلهاً ، والإله لا يمكن أن يخرج عن ألوهيته فيصير إنساناً ، أو يحمل في إنسان . وإذا ظهر على إنسان تميز خاص يوحى باتصاله بالله ، فإن ذلك يتم عن طريق انبثاق الصفات الإلهية بآثارها التي لا تعد ، دون أن ينال ذلك من قداسة الذات أو

لا نهائيتها .

أما طريقة عمل هذه الصفات فلا يمكن لأى عقل أن يتخيلها أو يحددها تحديدا منطقيا مفهوما ، وإلا لما كانت صفات إلهية . ويمكن تلخيص هذه العلاقة بقولنا إنها علاقة تصريف وتدير وهيمنة وسيطرة بالعلم والادارة والقدرة وسائر الصفات الحسنى الماثورة . ويجمل بنا الآن أن نعرض العناصر البارزة في نظرة الاسلام للتاريخ :

بعض العناصر البارزة في نظر الاسلام الى التاريخ

١ - هناك غاية من الخلق ، وغاية للخلق ، أما الغاية من الخلق فهي معرفة الله وعبادته وإظهار مبادئه ومثله (١) . وأما الغاية للخلق فهي الإفصاح عن مكان الصفات ، والتعبير عن الخبوء من الطساقات والملكات ، والظفر في النهاية بما يتلاءم مع هذه الطاقات وهذه الصفات (٢) . وهذه الغاية ثنائية الجانب ينظر اليها فرديا ، وينظر إليه جماعيا ، ولكن الأساس هو الفرد لقوله تعالى « وكلهم آتية يوم القيامة فرداً ،

٢ - هناك أساس ثابت لمجموعة من القوانين يخضع لها التاريخ ، يمكن بواسطتها في الوقت نفسه تفسيره وربط حوادثه ربط العلة بالمعلول . وقد يشير القرآن إلى ذلك في معرض الاخبار عن أحوال الأمم السابقة ، معقبا على مصيرها بأنه « سنة الله ،

فدمار الأمم وانهايار الدول له تبريره الموضوعى في القرآن؛ فالظلم مثلا من أسباب الانتقام الإلهى بإهلاك أمم بأسرها أو دول بأكملها . وكذلك أخذ

(١) لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (الذاريات / ٥٦) سواء قصد بالعبادة معناها الغريب ، أو قصد بها المعرفة كما هو رأى ابن عباس فيما يروى عنه .
(٢) لقوله تعالى « هو الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا » الملك / ٢

ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ، إن أخذه أليم شديد ، (١) . وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ، (٢)

وهنا نجد الوصول إلى نتائج الأعمال الإنسانية التى تساهم فى صنع التاريخ تحت إشراف السيطرة الإلهية دون حلول أو تماس . وإذا كان هذا على مستوى القرية أو المدينة ، فإن الأمر لا يختلف بالنسبة للفرد بأية حال : فقارون ، وهامان ، وفرعون وغيرهم نماذج بشرية عرضها القرآن ، موضحاً أعمالهم ومبينا نهاية ما حصده ، تنفيذاً لنفس السنة أو القانون الإلهى .

إن الثبات إذن إنما هو فى القانون الإلهى ، وهو الذى يمنح التاريخ وحدته ، وهو فى الوقت نفسه ، يمكن الباحث فى التاريخ من دراسته وفهمه وتعليل حوادثه . فالانتكاسة المادية ، أو الدمار المادى يمكن دراسة أسبابه تاريخياً فى نظر الإسلام ، ويمكن تعليله عقلياً فى ضوء مصطلحاتنا الانسانية العادية ، ثم يبقى وراء ذلك كله القانون الإلهى أو السنة الإلهية . أى أن القانون ليس خبطة عشواء لا تفهم ، والتاريخ له معنى دون حاجة إلى فكرة الحلول أو فكرة الاتحاد .

والقانون نفسه ينطبق على الانتعاش المادى والروحى ، حيث يمدنا بمقومات موضوعية يمكن تحليلها وفهمها ، ثم تأتى وراء ذلك الحلقة العريضة من حكمة الله وقانونه العام .

وهذا هو الدرس الذى لقنمه القرآن للمسلمين ، بشأن بعض القصص المتعلقة بأحوال السابقين . إن القرآن ليس كتاباً تاريخياً يريد أن يعطينا مجرد معلومات عن شعوب أو أشخاص مضوا ؛ إنه أراد أن نعتبر بأحوالهم ، ونتفقه هذه القوانين الثابتة التى لا تتجدد ، وذلك للاتعاظ والانتفاع فى حياتنا الحاضرة .

ومن هنا لانجد مانعا من اعتبار الشخصيات والأمم السابقة الوارد ذكرها في القرآن نماذج لشخصيات وأمم في الحاضر والمستقبل .

وإذا كان الإنسان يصنع تاريخه بحكم الدور الإيجابي الذي يقوم به ، فإنه يستعمل في صنع ذلك طاقاته وملكانه التي هي من صنع الله ، ومن هذه الزاوية يدرك الجانب الإلهي غير المباشر . ولكن هناك دورا آخر مباشرا ، لا يستطيع وصفه وتكليفه ؛ لأنه في معظم أحواله خفى مستور لا يشعر به إلا ذوو البصر الروحي أو الحس المرهف .

وإذا كان للأفراد والأمم أيام وليال ، فله جل جلاله أيامه ولياليه التي يسفر فيها انتصار مبادئه وقوانينه ، تحقيقا لوعده أو لوعيده ، مها تباينت عواقب هذه الأيام والليالي بالنسبة للبشر .

إن هذا المصطلح « أيام الله » ، يرد في القرآن على وجهين : الوجه الأول يشير فيه إلى الماضي ، والوجه الثاني يشير فيه إلى المستقبل وهما طرفا الحياة . إن هذا المصطلح له نظير في الاستعمال العربي ، حيث يستعمل اللفظ « أيام » ، مضافا إلى العرب « أيام العرب » ، ليدل على فترات الصراع والبطولة والمعارك بين العرب . وهي تتضمن بلا شك جانب السعادة والخير بالنسبة للمتضرر ، وجانب التعاسة والشقاء بالنسبة للذمزم . والمهم أنها تعكس فترة النشاط والإيجابية والفعالية .

غير أن الاستعمال القرآني قد فسره اللغاة « بالافضال والنعم » كما يذهب إلى ذلك صاحب تاج العروس . ولكن سياق الآيتين اللتين يرد فيها هذا المصطلح يشعر بسنة ثابتة ، وقانون حتمي يطبق بصورة حاسمة في فترات خاصة .

فآية الأولى ، وهي في سورة إبراهيم (رقم ٥) هكذا « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله إن في ذلك

آيات لكل صبار شكور ، . فهي بوضوح تشير إلى أن سيدنا موسى عليه السلام قد أمر بأن يذكر قومه بعواقب السابقين الذين ظفروا أو خسروا تطبيقاً لقانون السماء . فالإشارة هنا للماضي .

أما الآية الثانية ، وهي في سورة الجاثية (رقم ١٤) ، فنصها « قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوما بما كانوا يكسبون . » فالإشارة في هذه الآية إذن للمستقبل ، حيث وصف هؤلاء بأنهم لا يرجون ولا يودون أن يلقوا هذه الأيام ، التي يكون فيها الجزاء على ما كسبت أيديهم .

أما الحاضر فهو الفترة الاعتبارية التي يطلب فيها من الناس أن يلقوا نظرة إلى الخلف ونظرة إلى الأمام حتى يتضح هذا الحاضر . ولا يتعارض مبدأ تحديد أيام أو فترات معدودة تظهر فيها آثار القانون الإلهي بشكل ملحوظ ، مع المبدأ الإسلامي الذي نص عليه القرآن بأنه جل جلاله « كل يوم هو في شأن » ، وبأنه « يداول الأيام ذاتها بين الناس » . فكما سبق أن أشرنا تختص بعض الفترات بلون خاص من أثر صفات معينة كالرحمة أو القهر ؛ حيث تبدو المعاملة الرقيقة الرحيمة بالمستقيمين الصالحين في صورة الرعاية والحفظ والتأييد والنصرة ، كما تبدو الغضبية والبطش والقهر للمنحرفين المفسدين ؛ كل ذلك يتم وفق القانون الإلهي الثابت .

من أجل ذلك لا عجب أن وجد هذا المصطلح عناية فائقة من صوفية الإسلام ، حيث ألهمهم ثروة فكرية عميقة حول الصفات والأسماء الإلهية . وقد دججت أقلامهم الروائع عن نشاط الأسماء والصفات وتمددت فيها أفقهاهم لابتداء من الحكيم الترمذي وسهل التستري والجنيد وذو النون إلى ابن عربي وعبد الكريم الجيلي والقاشاني . حتى لقد قسم العلماء إلى طوائف بناء على تعمقهم

في الذات والصفات والأسماء والأيام فقبيل علماء ذاتيون ، وعلماء صفائيون ،
وعلماء بأيام الله^(١)

ونظرا لتدخل الأثر الإلهي في التاريخ - دون أن يؤدي ذلك إلى حلول أو
اتحاد - ، ونظرا للحتمية القانون الإلهي ، فإنه أمكن لفلاسفة التاريخ في الإسلام -
بعد اكتمال حركة النقد التالية للطبري ومن تبعه ، أن يرضوا إشباع الفضول من
جانب ، وأن يوجهوا الأنظار إلى مواطن العبرة من جانب آخر ، حتى إن ابن
خلدون ليسمى كتابه « العبر » .

ومن جهة أخرى فإن ابن خلدون يميز في التاريخ بين جانبين . الجانب التمشكلي
أو الخارجي والصورى (كمجموعة مترابطة من الأسانيد والأخبار والأقوال
والحوادث) ، والجانب الداخلي أو الباطني ، الذي هو في الواقع مغزى كل
هذا^(٢) . ولكن ابن خلدون يربط دائما بين التاريخ وبين الزمان والمكان ، ولا
يفرق بين تاريخ مقدس أو غير مقدس ، وإنما يرى الوحدة الكاملة للتاريخ
المتدرج وفق قوانين ثابتة . هذا بالرغم من أن فلاسفة الإسلام تبعوا خطأ
أرسطو في عدم عد التاريخ علما . وكانت حجة أرسطو أن العلم يقتضى ضرورة
وجود حكم عام يشرح طبيعة وأسباب مجموعة من الظواهر ، على حين أن التاريخ
يهتم بالحوادث الفردية التي تقع في زمان ومكان معينين .

(١) انظر في هذه النقطة التستري / تفسير / ٦٣ ، ١٠٢ وفارن كلام ؛ الجليلي / الإنسان
الكامل ، وكتاب أيام الشأن لابن عربي ، وفارن نيكسون Stud. in Isl. myst. p. 120
3 f. n. ؛ فارن أيضا كتابنا « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢١٣ وما بعدها ، وأيضا
Sufi Dactrine of Sahl ... p. 197.

(٢) انظر M. Mahdi, Ibn Khaldun's phil. of Hist, p. 147

وربما غفل الباحث عن نقطة العبرة ، ومغزاها في فلسفة ابن خلدون التاريخية ، وضرورة ربطها بالمخطط الديني العام ، فتكون النتيجة أنه يظن أن ابن خلدون عندما أعلن ارتباط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، إنما كان يركز على التاريخ المدني أو الدنيوي ، منفصلا عن خلفيته الدينية ، وهذا ليس بصحيح إطلاقا .

إن لابن خلدون حقا نظرية اجتماعية في تفسير التاريخ ، تأخذ في الاعتبار فكرة التطور التدريجي (١) ، ولكنه لا يغفل قط عن تنبيهنا بين آونة وأخرى بما وراء ذلك من قوانين موضوعية هي سنة الله وصنعه .

وإذا كان المؤرخ يبذل أقصى جهده في محاولة إعادة تصوير الماضي كما كان فعلا ، أو قريبا مما كان - وذلك بتحليله للنصوص والوثائق والآثار داخلية وخارجية تحليلا دقيقا ، واستخلاص ما يؤخذ صحة هذه العناصر أو تلك ، ليعيد تركيبها (٢) من جديد حتى نفهم الماضي فيها صحيحا - إذا كان المؤرخ يفعل ذلك ، فإن عليه ألا يغفل هذه الأيام والليالي الإلهية الحاسمة في تاريخ الإنسان ، ودورها في تشكيل التاريخ ذاته ، وتوجيه مساره . يجب ألا تتجاهل أهمية التجارب الفردية في حد ذاتها .

إن كتاب التاريخ الغربيين استثموا بعض هذه التجارب حين وجدوا أنها أساسية بالنسبة للأديان . والواقع أن التاريخ بالنسبة للأديان ليس مجرد منطقة

(١) فارن روزنتال / مناهج العلماء المسلمين / ١٨٦ ؛ فارن أيضا المقدمة / ١٢٢ ؛

F. Rosenthal, Muslim Histiography, 117 ff.

(٢) أنظر المنطق الحديث ومناهج البحث للإستاذ الدكتور محمود قاسم (الفصل الخاص

بالمناهج التاريخي) .

للتطورات الإجتماعية وحدها ؛ بل يجب أن يضاف إلى ذلك كونه ميدانا
للمكتسبات أو المنجزات الباطنية .

وهكذا ، فمن خلال الدين نفسه يكتسب الإنسان استبصارا في طبيعة التاريخ ،
ومن خلال التاريخ نعلم أشياء عن جوهر الدين ومؤثراته الباطنة العميقة . وإذا
كانت مثل التاريخ أو نماذجه الدالة على وجود قوانين أو سنن موحى بها في
الدين ، ففي التاريخ نجد ما يوثق المبادئ الأساسية للدين في تتابع الحوادث ، كما
يشير إلى ذلك القول الألماني المشهور « تاريخ العالم هو حكم عالمي » .

وبعد

فإذا كنا قد رأينا أن هناك تقاطع اتفاق بين هذه البيانات من حيث وحدة
التاريخ في ضوء فكرة الخلق ووجود هدف إلهي وحكمة سامية وتحقق عناية
الله بخلقه ، وولاية الله للمخلصين إلى غير ذلك ، فقد وجدنا أيضا نقاط خلاف
جوهرية تؤثر في تصور التاريخ . وأظهر هذه النقاط ما يتصل بوجهة النظر
المسيحية الخاصة بدخول الله وسط التاريخ عن طريق التجسد . فالإسلام
واليهودية لاتوافقان على ذلك .

ومن جهة أخرى فالإسلام يعلن ختام التشريعات الإلهية بنزول القرآن على
النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وانقطاع الوحي الإلهي الخاص بالانبياء إثر انتهاء
مهة النبي على الأرض . واليهودية والمسيحية لاتوافقان على ذلك .

وقد قيل إن مثل هذه الأفكار - مثل الحلول ، وانتهاء الوحي بعد لحاق
الرسول بالرفيق الأعلى توجد مشكلة أمام فلسفة الدين . غير أننا نرى أن لهذه
المسائل صلة أيضا بفلسفة التاريخ ؛ ولذا نوافق على الرأي القائل بأن المؤرخ بحكم
كونه مؤرخا ليس لديه مبرر مقنع لإعلان كذب أية فكرة مادامت تعتبر حقيقة

عند معتقبيها ، بشرط أن تكون لديه الضمانات الكافية من وثائق لاخلاف عليها .
إن كل ما يمكنه عمله هو أن يزن الشواهد المؤيدة والشواهد المعارضة - إن وجدت ، ثم عليه أن يذكر بكل أمانة درجة كل جانب من الوجهة التاريخية .
حتى إذا وجد الدلائل على صدق فكرة أو كذبها غير كافية فعليه أن يذكر ذلك
بكل أمانة . وقد ينبجح في الكشف عن الظروف الخاصة التي جعلت ظاهرة دينية
معينة أمرا معقولا .

مكتبة الزين في دار الأستقامة في القاهرة

الباب الثاني

طرق دراسة الأديان ومقارنتها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ
تُحْمَلُهُ الْمَاجِدُ وَيُغْشَى
السَّحَابَ زُفْرًا فَسَيَرَا
الْعَنَابَ بِرِيحِهِ كَمَا تُرِي
النَّجْمُ بِرِيحِهِ وَكَمَا يَسُوقُ
الْعَصْفَ وَالْعَصْفُ مَا يُغْشَى
الطُّيُورَ فَكَيْفَ يُعْطِيكَ
الْحَمْدُ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ
أَلَمْ تَجْعَلْ لِي قَلْبًا فَكُلَّمَا
نُفِثْتُ فِيهِ أَعَدْتُ لِلْأَعْيُنِ
مَنْجُونِي فَكَيْفَ يُعْطِيكَ
الْحَمْدُ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ

الفصل الأول

الطريقة النفسية

سبق أن عرفنا أن الدين - من جانبه الواقعي على هذه الأرض - يعتبر أضخم وأبقى مشروع للروح الإنسانية ، كما أن أهدافه ووسائله تظل طوع الملاحظة الدائمة ، شأنها في ذلك شأن السياسة والفن والأخلاق . وعن طريق هذه الملاحظات تصدر الأحكام الخاصة بقيمة أو نجاح هذا الدين في تحقيق أهدافه ، وتنفيذ مثله أو تعثره في تحقيق ذلك . هذا اللون من الدراسة يطبع في الغالب بالطابع النفسى الغلاب ، حيث نبدأ فيه بالإنسان باعتباره الذات التي هي موضوع العلاقة مع الوجود الإلهي .

ويرى المطبقون لمثل هذا المنهج أن من شأن هذا البدء أن يعرفنا بالوسائل الفعالة التي تبناها الإنسان في تحقيق أو إبراز مقومات دينه إلى حين التنفيذ . كما يبصرنا بالتجارب الروحية التي يحصل عاينها الإنسان أثناء مزاولته لطقوس أو شعائر دينه . وهذا - كما نرى - يعتبر بلا شك عمل « علم النفس الديني » . هذا العلم الذي نما وازدهر ، واحتل مكانا مرموقا في مطلع القرن التاسع عشر وما يليه ، منذ أن ألف وإيم جيمس W. James كتابه المشهور « تنوع التجارب الدينية » ، Varieties of Religious experience .

وهذا النوع من البحث قد لقي ترحيبا حارا من أنصار الدين ومن خصومه على السواء . أما أنصاره ، فقد ظنوا أنهم بهذه الدراسة قد يعثرون على مؤيد إضافي وسند آخر لإيمانهم الخاص بدينهم . وأما خصومه ، فقد زعموا أن مثل هذه الدراسة قد تكون في صالح الناس جميعا ، إذا استطاعت أن تزعم الثقة من

العقيدة الدينية ، لتصل في النهاية إلى إعلان أن الدين في أى صورة من صورهِ ، ليس إلا خدعة كبرى ، وفرضا عريضا مبالغا فيه ، ولا يجد من سند في هذه الحياة .

ولقد تكونت ثروة هائلة من هذه الدراسات التي تضمنت جمع وتحليل المواد الخاصة بها عن طريق الاستفتاء ، والتفسير للنصوص المقدسة ، وإيضاح الصلة بين الحالات النفسية للفرد وبين الرموز التي يستخدمها . وقد طبق على مثل هذه الدراسات وسائل البحث الحديثة . ولا يمكن الادعاء بأن نتائج هذه الدراسة كانت وفق ما تمناه أعداء الدين أو خصومه . فالواقع أنه بالرغم من ضخامة المادة المستخدمة في هذه الدراسة . وبالرغم من بعض الأفكار الجيدة التي أدت إليها ، فإن هذه الدراسة أثارَت من المشكلات أكثر مما قدمت من حلول . لقد بدأ من الواضح جيدا كيفية تشابك الظاهرة الدينية وتعقدها ، بمقدار تشابك وتعقد الجوانب النفسية ذاتها ، وإذا أردنا إيضاح ذلك بالمثال ، بابرار لون من ألوان الصعوبات التي تواجهها مثل هذه الدراسة ، فيكفى أن نشير إلى نقطة واحدة من نقاط منهجها . ونعني بها دراسة الإنسان من حيث طبيعته الدينية . فن الصعوبة بمكان اكتشاف واستخلاص عناصر الشخصية Personality في الطبيعة ، باعتبار تشابك الظروف الثقافية مع الظروف الطبيعية . حتى معرفة الطور البدائي لا يحل مشكلتها معرفة الطفل ؛ لأن الطفل يظهر ما تعلمه وما تلقاه . كما لا يحل المشكلة دراسة بعض الناس ممن لم يتحضر على اعتبارة مثلا للطبيعة الإنسانية في بساطتها ، لأن غير المتحضر لا يخرج عن كونه إنسانا تكون نتيجة لعادات خاصة وتقاليد معينة . وفي الغالب يعتبر نظامه الديني - فكرا وتطبيقا - نظاما صناعيا وليس طبيعيا . كما أن درجة عدم تحضره لا تعني بدائيته تماما ، خصوصا في هذا العصر الذي تقاربت فيه المسافات بدرجة هائلة .

ويجدر بنا ألا ننسى أنه بالرغم من أن الدراسات النفسية العامة في مراحلها الأولى كانت تتجاهل ميل الإنسان الديني ، فإن الدراسات الحديثة أضحت تعترف بأهمية الجانب الديني في الميل الإنساني، مما يدل دلالة قاطعه على حيويته . ولا جدال في أن الطريقة النفسية في دراسة الدين تعتبر ذات خصائص معينة، وأهمية خاصة لا ينبغي إهمالها ، كما أن لها قيمتها المحددة التي لا ينبغي المبالغة في تقديرها .

خصائص الطريقة النفسية في دراسة الدين :

من هذه الخصائص :-

١ - الإصرار على الجوانب الإنسانية .

٢ - ترابط المادة - مهما كانت غير عادية - مع المعتقدات السارية والمزاوالات العامة ، بغية ربط وتوحيد الجوانب الدينية وغير الدينية في طبيعتنا الإنسانية العامة . وتصل هذه الطريقة النفسية إلى تأكيد ما يلي :-

١ - أوجه الشبه الأساسية والجوهرية بين البشر ، وأن ستر هذا الشبه يستار العقائد والتطبيقات المختلفة .

٢ - القيمة الذاتية للطقس أو المعتقد بالنسبة للفرد .

٣ - اتجاه الدين في مجال تأثيره وإثبات صحته إلى الارتباط بما هو غير ديني

على وجه التحديد .

ولا جدال في أهمية الجانب النفس الديني ، حيث تبدو المسائل الهامة المتعلقة بالعقل ونموه ، عقلية - البدائين والأطفال ، دور الشباب في فجر الديانات Early Stages ، تنوع التجارب الدينية ، اللاشعور ، تأثير العقل في الجسم ، الملاح النفس والإيمان ، الحالات النفسية الشاذة وعلاقتها بالدين ، علاقة الأحوال النفسية العامة بالدين وغيرها من المسائل الحيوية .

لقد خطت الدراسات النفسية خطوات واسعة منذ أدت الفحوص والمناقشات إلى اكتشاف مستويات وراء الوعي أو الشعور توجد ، مكونة للتركيب الباقي للإنسان . واتقد أشار ولیم جیمس إلى مقدار الإشارة التي أحدثها هذا الاكتشاف بين الدارسين ، مع أن الحديث آنذاك كان مقصورا على الشعور الباطن فقط Sub-conscious . ويصف جيمس الظواهر المصاحبة والمشيرة إلى هذا المبدأ فيقول « يوجد هناك ، وراء الحقل (حقل الوعي أو ميدانه) أو وراء الوعي ، مجموعة من التذكريات ، والأفكار أو المشاعر التي تقع خارج الشعور الأساسي كلية ، والتي يجب أن تمدد - رغم ذلك - حقائق واعية من نوع ما ، وقادرة على أن تعان عن وجودها بعلامات لاخطىءه ، (١)

على أن هذه المناطق والعناصر التي تحدث عنها علماء النفس ، والتي أشار إليها ولیم جيمس ، قد اكتشفها وتحدث عنها كثيرا بعض الزعماء الروحيين ، والعلماء الدينيين ، وإن كانت عباراتهم تخالف عبارات علماء النفس .

وقد أشار بعض الباحثين الغربيين مثلا إلى أن اكتشاف مثل هذه البقاع (إن صح هذا التعبير) في النفس الإنسانية قد تم على أيدي أمثال ليمنز والسير وليام هاملتون ، وأن علماء النفس المحدثين إنما غيروا بعض المصطلحات ، وأحدثوا بعض التعديلات في علاقات المناطق المختلفة بهذا الميدان الواسع من الشعور الباطن (أو اللاشعور) (٢) .

والواقع أن صوفية الإسلام قد سبقوا إلى هذا الكشف منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أي قبلي هؤلاء بم يزيد على سبعة قرون؛

(١) Varieties of Religious experience, p. 233. (ed 1903)

(٢) انظر J. L. M. Intyre, Encyc. of Relig. and Ethics, art,

Sub-consciousness.

بل إن حديث صوفية الإسلام عن هذا المبدأ في الإنسان يمازج بكثير الحدود التي رقت عندها هؤلاء الدينون في أوروبا، لا . بل إنه ليفسوق اكتشافات علماء النفس في مطلع القرن العشرين .

إن المعرفة التي حصلها علم النفس في مطلع القرن العشرين، فيما يتعلق بالتركيب الباطني للإنسان، قد نمت في هذا الاتجاه الذي ابتداءً فخص المناطق المظلمة أو الغامضة في الجانب العقلي أو جانب الوعي. وقد انتهى فرويد، عند حدود التنبيه إلى خطورة اللاشعور، ولكنه لم يتح لهذا المبدأ في النفس الإنسانية الفرصة الكافية للدراسة والفحص، ثم جاء بعده تلميذه يونج فأسهمت بحرومه في عرضه، وتحديد مظاهره ومثله، وأوجه نشاطه المختلفة، كما تعرف على عمقين مختلفين في هذا المجال، وسمى أعمقهما «اللاشعور الجمعي أو الكلي، Collective unconscious» وعد هذا فتحاً جديداً في الدراسات النفسية .

ولكننا باستقراء بعض النصوص الصوفية الإسلامية في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) نجد أن مبدأ «اللاشعور الجمعي» - كما وصفه هؤلاء المحدثون - كان مكتشفاً فعلاً لدى هؤلاء المسلمين، وقد أطلقوا عليه ألفاظاً عربية خاصة تشير إليه، ووصفوه وصفاً دقيقاً مبراً . فأطلقوا عليه مثلاً «كلية القلب» أو «سويداء القلب» أو «جمهور القلب» . ويكاد يكون اللفظ الأخير «جمهور» مطابقاً تماماً للكلمة «الاوروبية Collective» . جمعي أو كلي . وقد وصف سهل بن عبد الله التستري (٢٠٣ - ٢٨٣ هـ / ٨١٨ - ٨٩٦ م) هذا المبدأ كثيراً في حديثه الصوفي . ومن أهم ما نلتخه من هذه الصفات أنه لا يقع تحت سلطان الفرد بحال من الأحوال، وأنه لا تعلم حدوده مطلقاً، وأن الصفة الإيجابية الوحيدة له هو أنه «موضع وقوف العبد بين يدي

الله ، (١) .

وليس هنا موضع استيفاء أوجه الشبه الحاسمة بين أقوال الصوفية المسلمين ، وما يدعى بأنه اكتشافات المحدثين لإزاء هذا المبدأ الهام في الإنسان - فلذلك موضع آخر في دراستنا الصوفية - ، ولكن المهم أن نتعلم فضيلة العودة إلى تراثنا مباشرة ، دون تحيز أو تعصب ، لنجد أن كثيرا من عناصر الأصالة التي ججدهتها الدراسات السابقة ، موجودة فعلا في هذا التراث العريق . غير أن العودة إلى التراث تتطلب مقدرة وكفاءة لغوية ودينية خاصة ، وربما كان ذلك من أهم

(١) انظر : تفسير / ١٣ ، كلام / ٨٠ أ ؛ شرح وبيان / ١٩٦ أ . مع ملاحظة أن هناك نظاما كسمولوجيا خاصا لهذه المبادئ النفسية ، اقتضاء الوضع الخاص للتصوف (كقمة للتجربة الدينية) التي تفترض أساساً علاقة بالوجود الإلهي ، والتي تضع نصب عينيها هذه الحقيقة : ارتباط « الآفاق بالنفس » الإنسانية ككل . (قرآن / الشورى الآية قبل الأخيرة ونصها « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

ولقد أشار ذوالنون المصري إلى هذا المبدأ كثيراً في غضون القصص التي رواها عن الباطنيين . ويشير إليها بصورة فعلية أبو يزيد البسطامي في تجاربه الصوفية التي بين أنه خلط فيها بين نفسه وبين الله ؛ فالواقع أنه كان قد رأى هذا المبدأ في روعته وإشراقه . ونجد توضيحاً لذلك في التعليقات الخاصة بالحديث « انعكس بصرى في بصيرتى فرأيت من ليس كمنته شيء » على خلاف كبير في وثاقته . ويشرح عبد القادر الجبلي ظاهرة مماثلة لأحد تلاميذه ، وكل هذا يشهد بوجود هذا المبدأ في النفس الإنسانية . غير أن هناك تحذيراً ينبغي توجيهه بصدد فهم حقيقة التشابه فالواقع أن علماء النفس المحدثين وخصوصاً « يونج » يميلون إلى أن هذا اللاشعور الجمعي هو مصدر الحقائق الدينية ، وهذا لأنكار لموضوعية الوحي وخارجيته عن النفس الإنسانية ؛ ولذا فلا ينبغي الخلط بين وجهة النظر الإسلامية وبين وجهة نظر علماء النفس المحدثين . صوفية الإسلام يسمون بالمبدأ ، ويدركون أهميته ووظيفته في تلقى وتطوير المشاعر الدينية ولمدادها بالزاد ؛ وحسن استقبال الوحي والآلهام من الخارج .

الأسباب التي تصرف كثيراً من الباحثين المهتازين عن المحاولة .
والآن يجمل بنا أن نعرض نمطاً من أنماط هذه الدراسات النفسية للدين ،
وقد وقع اختيارنا على وليم جيمس نفسه باعتباره رائداً نفسياً كبيراً ، وفيلسوفاً
اشتهر بالدفاع عن البرجماتية (بمعنى خاص يتطلب ربط صدق فكرة ما بالنفع
الذي ينتج منها) ، وهذه هي إحدى أصول مذهب المنفعة في الأخلاق .
كما يوصف منهج جيمس في علم النفس بأنه « المنهج الأدائي » ، أو التجريبي ،
ولفظ التجربة هنا ، لا يعني دائماً « التجربة العملية » ، بل أحياناً يقصد بها
« الخبرة » ، experience لا experiment . ويعتمد جيمس كذلك على
« الاستبطان » ، أى النظر إلى الباطن لإدراك كيفية قيام العقل بوظائفه في
التجربة . وقد كان لتجربة جيمس الشخصية أثر كبير في استنباطاته ، رغم
إصراره على أنه « واقعي » ، وربما لم يكن يعنى بهذا الوصف معنى واحداً ، بل
عدة معانٍ مختلفة تماماً .

دراسة وليم جيمس للدين

ونتايج هذه الدراسة ^(١)

يرى جيمس أن تحليل ووصف « التجربة الدينية » وآثارها في الحياة
الأخلاقية على المستوى الفردي وعلى المستوى الإجتماعي ، هما السبيل الأكيد
للوصول إلى معرفة حقيقية بقيمة الدين في حد ذاته (أى كظاهرة عامة) ، أو
بقيمة دين معين من الأديان . ومعنى هذا أن جيمس يريد أن يزن الدين كما هو
في الحياة ، مثلاً في أعماق شعور المعتقين له ، ومترجماً كذلك إلى سلوك وعمل .

(١) لقد اعتمدنا في كثير من النصوص الواردة في هذا الفصل منسوبة إلى جيمس — ما لم
ينص على غير ذلك — على الجزء الكبير المقتبس من كتابه « تنوع التجربة الدينية » والمضمن
كتاب « فلسفة القرن العشرين » ص ١٠٩ — ٢٦٤ .

إن هذا الإيغال في أعماق الشعور لالتقاط الدور الحيوى الذى يلعبه الدين في توجيه حياة الافراد ، خير من تتبع الدين في أصوله ومصادره التاريخية ، وحصرها في إطارات ذهنية مجردة ، وقضايا صورية منمقة ، ثم ازدياتها ، ورفضها ، لعدم صمود بعضها للأدلة العتملية ، في زعم كثير من المسادين من أطباء وعلماء .

وإذا كان لجيمس الحق في اعتبار التجربة الدينية الشخصية مهمة للغاية ، وفي اعتبار ضرورة تحليل الوثائق الخاصة بتجارب الافناذ في المجال الدينى ، فإن ذلك لا يمنعنا من القول بأنه ضيق وحصر نطاق الدين، حيث جعله من اختصاص علم النفس الفردى إلى حد ما ، مع أنه قد سبق أن أوضحنا في كثير من المناسبات المدى الهائل الذى تنسج له جوانب الدين لتشمل الحياة بأسرها ، وستزيد هذه الفكرة اتضاحا فيما يلى من دراسة . بيد أن جيمس عالم نفس قبل كل شيء ، فلا عجب لاهتمامه بميدان تخصصه .

الخصائص المميزة للحياة الدينية :

تحتوى الحياة الدينية في نظر « جيمس » على عقائد وخصائص يمكن إجمالها فيما يلى :-

١- **أولا :** القول بأن هذا العالم المرئى المحسوس ، جزء من كون أكثر روحية ، منه يستمد هذا العالم أهميته الرئيسية .

٢- **ثانيا :** هذا الاتصال ، وتلك العلاقة المنسجمة مع هذا الكون الاسمى هو غايتنا الحقيقية .

٣- **ثالثا :** إن الصلاة ، أو الصلوات الباطنية (النفسية) المتبادلة بين الإنسان وروح هذا الكون الأعلى - سواء كانت روحا إلهيا ، أو قانونا - تعتبر مجالا هاما يتم العمل حقيقة خلاله ؛ حيث تفيض الطاقة الروحية ، محدثة آثارا نفسية

ومادية بهذا العالم المحسوس، أو عالم الظواهر Phenomenal .

وابعا : التحمس المتجدد الذى يضاف إلى الحياة كهبة ومنحة . ويأخذ هذا التحمس إما صورة الافتتان الوجدانى والإعجاب ، وإما صورة الاستجابة للجد والبطولة .

خامسا : الثقة التامة بالامن والنجاة ، مع تحقق المزاج الهادى الذى يرفرف عليه السلام ، والذى يبدو بالنسبة للعلاقة بالآخرين فى صورة رحمة حبيبة . ويشير د جيمس ، إلى أنه حين يقدم على إيضاح العناصر السابقة بالوثائق يجد نفسه غارقا فى الانفعال بقراءة هذه الوثائق ، وهو واثق من أن غيره سيتأثر مثله بمجرد القراءة . ويعترف د جيمس ، بأنه دهش فعلا للشحنة العاطفية التى تحويها مثل هذه الوثائق ، ولكنه يرجع قوة الانفعال المضمنة فى النصوص إلى هذه الحقيقة : وهى أن أصحابها من الشخصيات التى يقوى فى إنتاجها (١) هذا العنصر، لأنهم فى الغالب يسبرون أغوار أنفسهم ، بغية التعرف على أبعاد أعماقها ؛ ولذا وجب على الباحث الذى يريد الحصول على أكبر قدر من المعلومات ، أن يتجه إلى هذه الشخصيات ، التى تمثل فى الواقع مهمة الخبراء المتخصصين ، مهما كانوا شواذا أو غريبى الأطوار ؛ فذلك خير من اللجوء للعاديين .

ثم على الباحث بعد ذلك أن يضم ما يخبر به هؤلاء الأفاضل ، إلى حكيمته وتجاربه حتى يمكنه بعد ذلك أن يصل إلى النتائج الخالصة فى استقلال وحياد تامين . أى أن د جيمس ، فى هذه النقطة يتلاءم تماما مع فكرته عن الخبرة ،

(١) يبدو أن جيمس هنا لا يفرق بين أصحاب الديانات (من رسل وأنبياء) وبين للتحمسين من أتباع ، ولذا فهو يقطع بأن النصوص الدينية من إنتاج هؤلاء ؛ فليس اللوحى مكان فى زعمه .

وجعلها حكما فى قياس اللذة والألم، كما يقضى بذلك مذهب المنفعة، وهو مذهب دافع عنه دجيمس ، دفاعا حارا .

وهو يرى أنه ليس هناك ما يمنع من تطبيق ذلك على الدين، ولذا وجب أن تعتبر الوثائق المستمدة من هذه الشخصيات الممتازة أو التى تتجاوز عاطفتها الروحية مرحلة العادة ذات أهمية بالغة ، لأنها تمنح أسرار الدين بصورة موثقة وعميقة .

جيمس ينقد آراء الماديين من الأطباء :

لما كان جيمس يعتمد فى دراساته النفسية لظاهرة الدين على نصوص كثيرة لشخصيات دينية كبيرة من أنبياء وقديسين وأولياء ، ولما كان هؤلاء الماديون من الأطباء يسمون هذه الشخصيات بالعصاب (الأمراض العصابية) *Nervosis* وبالهلوسة والتخريف (١) ، فإنه رأى من الضرورى أن يرد على هؤلاء، وأن يوضح لهم مناطق الخطأ .

إن نقد جيمس هؤلاء يتلخص فى التسليم بأنه قد يظهر على بعض الشخصيات الدينية الممتازة بعض الاعراض التى تنتمى إلى العصاب ، ولكنه يلاحظ أنه

(١) يريد هؤلاء الماديون استنباط كون الدين ظاهرة عديمة القيمة والنفع ، بل لأنها ضارة ، وميدات دراستها علم النفس المرضى *Psychopathology* . وينفل هؤلاء الماديون عن حقائق قسبة أصبحت الآن واضحة تماما بفضل الدراسات النفسية الحديثة ، وما يتصل بمسألنا الآن هو ما أوضحه يونج فى كتابه : النفس *Aion* (ضمن مجموعة أعماله ١٩٠٣ ص ٥٣) من عدم ثبات « الأنا » عند مواجهة المجهول أو اللامتناهى أو المطلق أو الفاهر ، بل لأنها تستنرق فى هذه المشاهدة الفريدة ، كتكليف ضرورى لاستقبال الوحي أو الإلهام . ومع فقر وسائل البحث حول طبيعة الوحي ، بل قلة جدواها تماما فى البحث فى مسألة تجريبية أحد طرفها لاهى تماما - فإن الحياة السويدية المنظمة المؤثرة التى عاشها هؤلاء العظماء القدماء وحاسم تماما على هذه المزاعم .

يجب ألا تغفل تجربة هؤلاء ، لأن لها قيمة في ذاتها . ويعتبر إهمالها ، بدعوى أصلها العصابي ، مخالفة صريحة للموضوعية العلمية الزهية .

ويقول جيمس إننا إذا فعلنا ذلك (أى أهملنا تجارب هؤلاء الأفاضل) لكننا من هؤلاء الذين يقدرون الآراء بقائلها ، والاحكام بمصدرها دون تقييم خاص للأقوال والآراء ذاتها . ويخلص جيمس من ذلك إلى ضرورة ملاحظة النفع الذي تحققه التجربة الدينية لصاحبها ، بصرف النظر عن مصدرها ، وهنا نرى بوضوح وفاء جيمس لمذهب المنفعة ، وإن يكن ذلك في طور سام . ولا ندرى كيف سلم جيمس بظهور أعراض العصاب على هذه الشخصيات الممتازة ، مع تسليمه بإمكان النفع المتحصل من دياناتهم ، أو من تجاربهم الدينية ، وكيف يرسم لإنسان مصاب بالعصاب منهجا سليما للفرد أو للجموع ليحتذيه أملا في السعادة والنجاة ؟ ولكنه تطاول علم النفس ، الذي قد يستدل على مضمونات نفسية بصور متشابهة من الأعراض الشكلية ، مع عدم وجود ضمانات أكيدة توضح تشابه هذه المضمونات .

وبالإضافة إلى ذلك فإن جيمس قد أهمل إهمالا تاما فكرة الوحي ، واقتصر - كما سنرى - على تبرير الدين من الموقف الذاتي ، كاختيار مفضل من بين سائر الاختيارات . ولإنصافا لجيمس ، فما كان له كعالم نفس وكفيلسوف ، أن يشغل نفسه كثيرا بحقائق ترتبط بالتاريخ أو النقل أو الدماع ، وخصوصا في الديانات الكثيرة التي تعددت فيها الكتب المقدسة .

رده على فكرة تخلف الدين :

يحكى جيمس أن هناك فكرة شائعة تنادى بأن الدين مذهب فوضوى يمثل مرحلة فكرية جاوزتها البشرية ، وفاقها نضجا بالعديد من المراحل . ويبدأ « جيمس » رده على هذا الإدعاء بإلقائه اللوم على علماء الاجتماع

الدينى لتقصيرهم فى مواجهة مثل هذا الانهاى ، ثم يستأنف رده موضحا هذه الحقيقة الهامة الخاصة بالمحور الذى تدور عليه الحياة الدينية .

ويرى جيمس أن هذا المحور هو مصلحة الفرد ومصيره المعين الخاص به . ويصف الدين بأنه فصل خالد من تاريخ الفردية الإنسانية أو الأناثية ، أو الأثرة egotism . ولا ندرى ما إذا كان هذا دفاعا أم هجوما ، فمن الصحيح أن الدين يعنى بالفرد وصلاحه ونجاته ، ولكنه ليس المجتمع بمجموعة أفراد ، أليس الدين وشيجة تربط بين الأفراد ؟ أليست هناك تشريعات خاصة بالمجتمع ؟ ولكن دعنا نتابع جيمس فى تدليله على الطابع الفردى والأناثى للدين ، حتى يبين لنا موقفه تماما .

إن جيمس يدل على هذه الفردية بأن الآلهة التى اعتقد فيها الناس سواء كانوا همجا أو مثقفين ، تتفق جميعا فى أنها تعترف بالنداءات الفردية ، أو الدعوات الخاصة ؛ حتى إن التفكير الدينى نفسه استمر فى نطاق الشخصية الفردية ، مستعملا مصطلحاتها ، وتلك حقيقة ثابتة فى زعم جيمس . ويستطرد جيمس قائلا : إنه حتى فى هذا العصر الحاضر ، يهزرك الرجل المتدين أن الإله — أو ماهو إلهى — يتصل به ، أو يقابله ويستجيب له بناء على اهتماماته الخاصة أو ما يحيق به .

ومعنى ذلك أن جيمس يلاحظ أن موقف المتدين موقف ذاتى لا يمكن الدفاع عنه عقلا ، أو لا يمكن أن يؤيده العلم ، وسنؤجل تعليقنا على هذه النقطة حتى تفرغ من لإكمال عرض وجهة نظر جيمس فى هذا التصور للإله ، لأنها وجهة نظر خطيرة للغاية ، إذا أخذت كما هى دون تعديل أو إيضاح أو تفسير .

إن جيمس يذكر أن العلم انتهى إلى استبعاد وجهة النظر الشخصية ؛ لأنه يجمع عناصره ، ويسجل قوانينه دون نظر إلى أى غرض يمكن أن يحققه ؛ كما يشكل العلم نظرياته ومكتشفاته ، غير عابى بما إذا كانت تسبب قلق الإنسان ؛

أو ما إذا كانت تؤثر على مصيره^(١) .

ومعنى ذلك أن جيمس يريد أن يقول : إن العلم يسقط الإنسان من حسابها تماما ، ولا يأبه له ، إلا إذا كان الإنسان موضوعا له كغيره من سائر الظواهر الطبيعية .

ويذكر جيمس أنه بالرغم من جواز تدين العالم (بكسر اللام) ، وتمتعه بالدين في أوقات فراغه ، وفي حياته الخاصة ، وجواز كونه موحداً بالله مؤمناً تام الإيمان ، إلا أن الوقت قد ولى حين يقال فيه للعلم ذاته ، إن السماء تشهد بمجد الله ، وإن الكون يشهد ببديع صنعه ، ثم يبين جيمس أن اللاهوت الطبيعي natural theology (الموازي لعلم الكلام في الإسلام) الذى كان يرضى الأسلاف ويقنهم يبدو في نظر معاصريه الآن كشيء أثرى ، حيث كان يصور الإله وقد صاغ أكبر الأشياء في الطبيعة من أجل اغراضنا الشخصية . ويعان جيمس على هذا التصور بأنه لا يتناسب مع التطور العلمى ، ثم يقول : « إن الإله الذى يتعرف عليه ، أو يعترف به العلم ، يجب أن يكون له قوانين عامة فقط : إله يتعامل بالجملة وليس بالقطاعى ، . ويختتم جيمس هذه النقطة برفضه أن يجعل الإله تصرفاته وإجراءاته من أجل الأفراد .

(١) لقد وجه النقد الى العلم بسبب أنه قد يكون وسيلة ضد صلاح البشرية وخيرها ، ولسكتنا نرى أن هذا الهجوم لا يبرر ترك العلم أو ازدرائه ؛ لأن العلم ليس من شأنه أن يقيم أو يقرر القيمة الجوهرية أو الحقيقية للغايات التى يمكن التوصل لئليها . لأنه قد يشير الى كيفية تحقيق غاية من الغايات ، ولسكنه لا يوضح أساسا كافيًا لاختبار ما إذا كانت هذه الغاية حسنة أو سيئة في حد ذاتها . إن المسألة تنتهى أخيرا عند هؤلاء المطبقين للاكتشافات العلمية ، وهى طبيعتها صالحة للسر وللخير معا . (انظر

Dagobert. D. Runes, The philosophy of Science II pp. 119 ff.

(20th Cent. phil.)

تعليقنا على نقد جيمس للتصور الالهي :

إن تملقنا يتركز على نقطتين هما ب كل ما أورده جيمس .

أولاً : استبعاد استجابة الإله للنداءات الفردية .

ثانياً : الموقف العلمى يؤيد هذا الاستبعاد .

أما فيما يتصل بالنقطة الأولى وهى الخاصة باستحالة اهتمام الله بكل فرد فرد من الناس وتلبيته لنداءاته ، فلا ندرى على أى أساس بنى هذا الحكم ؟ أهو قياس على الإنسان الذى لا يستطيع تلبية رغبات كثيرة فى وقت واحد ؟ إذن فالقياس باطل ، لأن الالهية مرتبة فوق المخلوقية والمحدودية المحدثة .

أهو تفاهة قيمة الفرد فى نظر الإله ؟ وكيف تمون قيمته وهو من النوع الذى أصرت الديانات السماوية على تكريمه ورفع شأنه ؟

أهو موقف العقل المنزه الذى يأبى أن يسلم بشيء يعتبره خرقاً لهذا التنزيه ؟ إذن فهو تنزيه إنسانى ينفى عن الله أخص الصفات فى الفاعلية والتأثير ، وكيف يقتحم العقل ليطبق معياراً معيناً ليس من شأنه أن يصلح للمستوى الإلهى ؟ ، إن ذلك يساوى محاولة رسم قواعد للإله يسير عليها ، بدلا من أن يرسم الإله القواعد للناس ، وبذلك نضع المستوى الإنسانى فوق المستوى الإلهى ، فالبين الدين رأساً على عقب . وكيف يحيل العقل استماع الإله لدعوة الداعى كفرد ، وبينه وبين الله تلك العلاقة التى لا تنفصم إلا إذا أراد منشئها لها أن تنفصم ، أى إلا إذا أحال الفرد إلى العدم ؟ [لا الموت]

إن لكل مخلوق - بحكم القاعدة العامة للخلق - صلة خاصة بالربوبية من حيث كونه أترأ لصفاتها ، ومن حيث كون سرخياته أمراً إلهياً متميزاً ، فكيف يدعى استحالة أو استبعاد إمكان الاتصال خلال هذا الخط الطبيعى - الذى هو أشبه بالخط السلكى فى لغتنا اليومية ؟

قد يقال إن هذا مبنى على التسليم بفكرة الخلق الماثورة في الأديان ، والتي قد يناقضا الرأي القائل بقدم المادة . وردنا على ذلك من وجهة النظر الإسلامية أنا نعتقد أن الألوهية فوق فكرة الزمن ، لأن الزمن مقياس الحركة ، والحركة من صنع الله ، كما أننا - بصفة شخصية نرى أن لفظ القدم لم يستعمل في القرآن قط مذسوبا إلى الله ، لأنه دائما يحمل معنى زمنيا؛ والغريب أنه ورد في القرآن ، إما وصفا لشيء مردول ، وإما وصفا لشيء تافه (الضلال القديم ، أو العرجون القديم) .

والأوصاف التي أشار إليها القرآن فيما يتصل بالأزل والأبد تشعير بجلال الله وتقده عن أي اعتبار ، فهو الأول بكل اعتبار ، وهو الآخر في الوقت نفسه بكل اعتبار ، وهو الظاهر بكل اعتبار ، وهو الباطن بكل اعتبار ومعنى ذلك بصريح العبارة أن ذاته العلية تتأني على كل مقياس ، ولا يجيد التحدث عنه إلا ذاته جل شأنه . وليس في هذا ما يناقض القوانين العقلية بل فيه ما يفوق القوانين العقلية . ومحاولة استئثار العقل ، المكون تكويننا خاصاً - أي المدرب تدريباً جزئياً على وقائع الظواهر الطبيعية ، بتمثيل كيان الإنسان كله ، محاولة فيها الكثير من الإجحاف .

إننا لا نطالب العقل بالتسليم بالمتناقضات في أقصى مجال يصل إليه ، وإزاء ذلك ، فليس له أن يكذب ما لا يصل إليه من حيث الطبيعة الإلهية ، لا من حيث ثبوت الحقيقة الإلهية . وسنرى بعد إتمام عرض وجهة نظر جيمس ، أنه وجد ألا مناص من استعمال طاقة أخرى أنجمع في مجال الدين ، وإن كان جيمس قد أخفق تماماً ، ولم يكن ليخفق لو أنه طور النقطة التي بدأ منها في مشكلة الاعتقاد ، حيث سلم بأنه ليست هناك ضمانات كافية لعصمة العقل .

أما النقطة الثانية : وهى الخاصة بالموقف العلمى الذى يحيل مثل هذا التصور الإلهى ، والذى يقضى بأن يكون الإله إله قوانين عامة ، لا إله رغبات فردية ، فلنا فيها هذا الرد الذى يبدأ ببعض الاستفسارات ، ثم يخلص إلى الاستنباط العام .

ما المقصود بالموقف العلمى ؟ إن المقصود به — كما توحي بذلك عبارة « جيمس » ، الموقف الموضوعى الذى يستبعد وجهات النظر الشخصية .
وهنا يتلو سؤال آخر : من الذى يقف هذا الموقف الموضوعى ؟ أيقفه الإله ؟ أم يقفه الإنسان ؟

أما الفرض الأول : فيضع الإله فى موضع العالم الذى يدرس الظاهرة كموضوع محدد بغية تفسير القوانين التى تحكمها . ومن المسلم به أن العالم (بكسر اللام) يبدأ بحثه جاهلاً تماماً عن الظاهرة — أو على الأقل متخلصاً من كل أفكاره السابقة ، وإلا أفسد تجاربه ونتائجها^(١) . فهل يقف الإله — الخالق البارئ المصور المحيط علماً بما خلق — هذا الموقف من خلقه ؟ « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ۱۱۱ » ،

حتى إذا تجاوزنا وسلطنا بأن الالئق أن ينظر الله للخلق جملة لا تفصيلاً ، فهل كذلك يقف العالم من سائر الظواهر التى أمامه ، أم أنه يحلها ويحاول أن يدرك خصائص جزئياتها ؟ وهل يجمل أن نطبق مقياسين متناقضين فى نفس الوقت : مقياس ينزه ، ومقياس يسبب التزيه ؟ وأيهما أجدر بالإكبار والتقدير : أن يتصور شمول الرعاية الإلهية لكل ذرة فى الوجود فى لحظة واحدة أم لحوقها بالجملة مع الجهل بالتفصيلات ؟ وكيف يكون ذلك وهو « ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى » .

(١) انظر فى هذا كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث للأستاذ الدكتور محمود قامم فصل الملاحظة ووضع الفروض .

أما **الفرض الثاني** : فيجعل الإنسان في موقف العالم ، وموضوع علمه هو الله وعندئذ نسأل : كيف يقف الإنسان من الله موقفاً موضوعياً محابداً ، متخلصاً من كل فكرة سابقة عنه ؟

وهل تكون ذاته المقدسة موضوعاً لتجارب معملية ؟ وكيف يتخلص المتدين منه ، وسره بعض نفسه ؟ وإذا تأبت الذات الإلهية على إجراء مثل هذه التجارب ، فهل للعلم **أصل** كلمة واحدة عنه ؟ وإذا قال قائل إن العلم يطلب القوانين العامة ، فيجب مسaire ذلك بجملة **القوانين العامة** ، كان لنا أن نسأل عن المراد بهذه العبارة . أيعنى ذلك أن القوانين العامة ذاتها التي يكتشفها العلم هي الإله — أو من يسد مسده بلمعة النجاة ؟ أم يعنى أن الإله يسن قوانين عامة يكتشف العلم بعضها وما يزال يكشف عن الباقي ؟

والمعنى الأول : لا مكان له في الأديان لأن الإنسان لا يعبد قانوناً عاماً ، ولا يناجى ولا يضرع إلى قانون عام أو فكرة مجردة . فإذا اتخذ العلم التجريبي إلهه القوانين العامة (١) كهدف فله ما هدف ، بشرط ألا يدعى بإظهاره وجهاً من الحقيقة أنه أظهر الحقيقة كلها ؛ وله أن يحتج ما شاء بأن همه ليس في تتبع القوانين أو الأسباب البعيدة ، وحسبه أنه قنع بهذا ونود أن يوفق في هذا تماماً ؛ بيد أنه لكي يحفظ كرامته ، ويصون حرمة ، يجب أن يحترم قواعده ذاتها ما أثبتت التجربة صحتها فهو صحيح ، وما أثبتت التجربة بطلانه فهو باطل . وما ليس من شأنه أن يكون موضوعاً لتجربة ، فليس من اختصاص العلم في قليل أو كثير .

غير أن الملاحظ أن بعض العلماء التجريبيين — على غير ما ينتظر من أمثالهم — يتكلمون في الأديان بلمعة الراض الواثق ، ويتكلمون في العلم — ميدان التخصص — بلمعة المتواضع الخاشع المتردد . وهذا قد جعل بعض الناس

(١) الواقع أنه لا توجد قوانين عامة بالمعنى التام لهذه الكلمة ، فليست هذه القوانين عامة تشمل الكون — بله ما وراءه بحال كما أنها ليست ثابتة .

يظنون أن العلم صنو الإلحاد ، وهذا ليس بصحيح بتاتا ؛ فليس في العلم قاعدة واحدة تنال الألوهية في قليل أو كثير ، اللهم إلا إذا كان العالم مستبصرا ، متمقما متوغلا ، متبحرا في تجاربه وعلمه ، مع صفاء نفس ونزاهة ضمير . فإنه عندئذ يرى ما لا يرى من الدلائل المثيرة على روعة الكون ودقة التركيب وبديع الحكمة ، وإتقان الصنع ، وكلها لا يمكن أن تعزى إلى الصدفة .

أما المعنى الثاني : وهو سن الإله لقوانين عامة لا مسكان فيها لرغبات الأفراد ، فلا يثبت للنقد الصحيح كذلك ، لأنه يقال : ما المانع في أن تكون الاستجابة للأفراد قانونا الهيا عاما ؟ ولا يقصد بالاستجابة هنا ضرورة تحقيق رغبات كل فرد ، وتفصيل ذلك وحكمته لهما مجال آخر في البحث .

وبالنسبة للأديان السماوية ، يوجد الوصف بالقرب الإلهي للإنسان ومباشرته لآماله ، كما يعلن عن نفسه جل جلاله في القرآن : « ... إني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان » ، فلم لا يضم إلى القوانين العامة إمكان سؤال العبد لله وإمكان استماع الله للعبد ؟ (١)

(١) ينبغي أن نصح فكرتنا عن حقيقة الدعاء ، فكثير من الناس يجهلون منه معناه البسيط الخاص بتقديم قائمة رغبات (دنيوية أو أخروية) ، والتعبير عنها باللسان أو القلب . والواقع أن الدعاء إلى الله في أهم صورة لا يتم إلا عن طريق التلاقي مع مبادئه وتعاليمه سبحانه ، لأن هذا دعوة فلا لأن شملنا ولاية الله وكلائه ؛ لأن لمبادئه وقيمته النصر ، فنحن نتنصر وهوى ونحرز ما نطلب بانتصار مبادئ الله فينا ، وحياته تعاليمه بيننا .

ولذا فنحن ننظر إلى الآية الكريمة . وقال ربكم ادعوني أستجب لكم . على أنها قانون عام مؤداه : ضرورة الاستجابة للدعوة بمفهومها التام الأكمل ، وليس بالمعنى البسيط الرخيص صحيح أن مجرد توجه الإنسان إلى الله يعد في حد ذاته خطوة كإلية تعتبر مكسبا بحرص عليه ، ولكن الإصرار على تشييل اللسان فقط ، وتمطيل سائر السكبان الإنساني كله ، فيه مخالفة =

أما مسألة استبعاد أن يكون الله قد صاغ أكبر الأشياء في الطبيعة من أجل أغراضنا ، فيمكن إيضاح الأمر إزاءها على هذا النحو :

ما دمتنا قد سلمنا بأن الطبيعة (ككل) قد وجدت لهدف محدد ، فإن هذا الهدف إما أن يكون من أجل الطبيعة ذاتها - وحتى لا يكون هناك غموض أو لبس ، فإننا نقصد بالطبيعة كل الظواهر الكونية التي توجد في هذا العالم الحسى (ويشمل ذلك ما نراه بالعين المجردة ، أو بالوسائل المساعدة ، أو بالاستنباط العلمى أو بالمنهج الرياضى أو الفلكى) . ولم نعدم من يقول فعلا إن الطبيعة على ما هي عليه هدف مستقل بذاته ، وبشكل الإنسان جزءا منها - ولكن من يقول بهذا ينكر الألوهية - لا بل هو في الواقع يتخذ لها (١) من نوع آخر هو الطبيعة في سننها العامة - ولم يثبت العلم غائية الهدف الطبيعى ، كما تدل على ذلك الازمات التي قامت في وجه مبدأ الحتمية الصارمة ، وما تلا ذلك من اقتراحات .

إن الظواهر الطبيعية ذاتها ينتابها التنوير والتغيير ، والقانون الذى يحكم هذا وذلك لا يمكن أن يكون من صنع الطبيعة ، لعدم وجود شواهد الوعى في كل أركان الطبيعة .

= صريحة للقانون الإلهى تجعل الدعاء نفسه بلا جدوى ، ومثل ذلك مثل الإصرار على تشييل مذباغ دون كهربية أو أية طاقة أخرى .
فالمسألة على هذا النحو لا تخرج لأذن عن كونها تخضع لقانون عام إلهى ، مصدره الله ؛ وليس مصدره العلم وحده ؛ لأن العلم يتلقى عن الطبيعة ، والطبيعة بنظامها المعروف من صنع الله .

(١) يقول أحد العلماء الفلاسفة « إن مركز الطبيعة » أو وضعها (Status) ، كوضع العلم ، لا يمكن تحديده ، أو تقريره عن طريق مذاهب علمية خاصة . إن تقرير مركز الطبيعة لا يعتمد على النتائج العلمية ، بل يعتمد فقط على مراعاة عامة لنظرية المعرفة «
(The phil. of Science, pp. 120 ff.)

إن ما نشاهده فعلا الآن يتحدى تفكير أى مكابر . وهو أن الإنسان هو الوحيد فى هذه الكرة الأرضية ، الذى يهتم بغيره من الكائنات ، وتثبت له السلطة عليها وتزيد يوما بعد يوم . إننا لم نر أى كائن من هذه الكائنات الأرضية يقفز ليتولى مهام تطوير الطبيعة ، أو الإمساك بزمام السلطة ، أو التحكم فى الظواهر المختلفة ، إنه الإنسان وحسب ، هو الذى يعنى بكل ذلك ، وهذا ما نجد مصداقا للفكرة الدينية العامة بخلافة الإنسان .

ولا يؤثر فى هذا الاستدلال احتمال وجود كائنات أخرى فى كواكب أخرى ، لأن العلم قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الكوكب الأرضى مغلف بأغلفة هوائية خاصة تحفظ للأرض قدرا من الجاذبية ، يقل ثم يزول بعد مجاوزة هذا الغلاف ، كما دل العلم على التكيف الخاص لأحوال هذا الكوكب بحيث تلائم الحياة الإنسانية (أو الحيوانية على العموم ، لأن الأديان ترى أن كل ما على الأرض مسخر للإنسان ، وإذن فلا بد أن تكفل له نفس ضمانات الحياة) هذا مع مراعاة الأبعاد الخاصة الدقيقة بين الكواكب وعلاقتها بكوكبنا الأرض . والخلاصة أن الدلائل العلمية تؤيد فكرة التناسب البيئى للكرة الأرضية للحياة الحيوانية من حيث الجاذبية والبعد الخارجى بالنسبة للكواكب الأخرى ، وإذا ترجم هذا إلى لغة الدين ، كان تأكيداً لفكرة تسخير ما فى الكون للإنسان ، وإذا ثبت كون هذه الأشياء قد خلقت ملائمة تماما لنعنا وصلاحتنا ، وإذا كانت الأديان قد أخبرتنا أنها خلقت من أجلنا ، فالذى يمتنعنا من تصديق ذلك ، وأدلة تقويته واضحة أمامنا ؟

وإذا أمكن التسليم بتسخير الكل للكل ، أى بتسخير ما فى السماء والأرض للجنس البشرى ، ألا يعنى ذلك فى النهاية انتفاع كل فرد من الناس بهذا ؟ ألا يمكن أن يقال عندئذ إن هذا الكوكب ، أو هذه الظروف الخاصة به تلائمنى وتنعنى ،

وقد خلقت من أجلى؟

إن الحقيقة الواضحة أنها تنفعنى وأنا تلاميضى . أما كونها خلقت لأجلى فهذا يحتاج إلى قائل صدوق ، ومن أصدق من الله حديثا ؟ ، لو أن هناك دليلا واحدا على تكذيب ذلك ما ادخرنا وسعا فى عرضه ، ولكن الشواهد كما ألحنا تؤكد تحقق النفع والصلاح والملاءمة للحياة الحيوانية بجعل الطبيعة على هذا النحو . ولما نعلم أن هناك نقاطا فرعية كثيرة تتصل بهذه النقطة . ولكن الإسباب فيها يخرجنا عن المطلوب الأساسى وهو إبراز كون الطبيعة تنفع وتلائم وتناسب الإنسان كجموع ، فمى تناسب وتنفع الانسان كفرد .

بقيت نقطة أخرى ربما بدت من أدق النقاط بين الدين والعلم ، وهى الخاصة بمدى التأثير الإلهى على القوانين الطبيعية ، ونؤثر أن نؤجل عرض ومناقشة هذه النقطة إلى مبحث الصلاة ، ولكن يكفى أن نشير هنا بإيجاز إلى أن العلم لم يصل بعد إلى قانون عام حاسم ومحدد . يمكنه فى ضوءه تفسير سائر الظواهر الطبيعية . ولقد هجر العلم تماما هذه القضايا الكبرى التى تتصل بكنه الطبيعة ككل أو بمصدرها ، وقنع بالتخصص الدقيق والتجربة المتكيفة بطبيعة موضوع تجاربه^(١)

حرية الاعتقاد وارتباطة بالعمل :

لما كان جيمس يرى أن لكل موقف دينى صفتين رئيسيتين : هما **الجد والصرامة** ، والشعور بالتعاطف والحب والرحمة . فإنه وجد من الضرورى

(١) إن نظرة غابرة على محاولات التصنيف المقترحة للعلوم منذ أرسطو حتى أوجيست كوت ، ترينا كيف أنه لا يمكن ادعاء القدرة على تصوير الطبيعة تصويرا شاملا [مصدرا وحقيقة وغاية] بواسطة العلم وحده [بالمفهوم الحديث] . إن هذه التصنيفات — ما يعترف منها بوحدة العقل ، وما لا يعترف ، تمنح لكل علم (بالمعنى العام) جانبا محددًا لا يعدوه . انظر مثلا تصنيف فرانسيس بيكون ، وتصنيف أوجيست كوت ، وتصنيف بول موى .

إفصاح المجال للدور الأساسى الذى يقوم به الاعتقاد الجازم . وقد استطاع جيمس أن يوضح الأساس النفسى القاضى بفكرة التسامح ، وذلك بتأكيده للملاءمة العناصر الدينية المختلفة للأحوال النفسية المختلفة . كما أكد جيمس أفضلية التجربة على المعرفة ، أو العمل على مجرد العلم بالدين .

تبرير اختلاف الاعتقاد ؛ وضرورة التسامح :

يوضح جيمس أن هناك عناصر دينية مختلفة تتلامم تماما مع الحالات النفسية المتعددة ، بل إن هذه الألوان المختلفة التى قد يتضمنها دين من الأديان تخدم فى الواقع هدفا نفسيا معيناً ، إذا قد تعالج مرضاً نفسياً خاصاً . ويضرب جيمس لذلك المثل بقوله : إننا إذ كنا من ذوى الطبع الغيور الحاقدة العدوانى، فلاجدال فى أن قهر النفس وزجرها ينبغى أن يكون عنصراً من عناصر الدين . ولكن هذا العنصر نفسه لا لزوم له إذا كنا فضلاء من ذوى المحبة والتعاطف والمشاركة . إن فكرة النجاة والخلاص والانسلاخ من الذنوب الأصلية ينبغى أن تظل فى الدين طالما كانت هناك نفوس مريضة تحتاج إليها .

ومن هنا رأى جيمس أن يقسم النفوس إلى نوعين : نفوس صحيحة، ونفوس مريضة، وسنعود إلى هذه النقطة بعد قليل . ويستند جيمس كذلك فى تبرير اختلاف الاعتقاد إلى هذه الفكرة المبنية فى معظم الأحوال على المشاهدة والملاحظة . وهذه الفكرة تستبعد أن تكون كل هذه الأعداد الهائلة من أفراد البشر، ذوى الظروف المختلفة والقوى المتباينة ، مؤدية وظائف متماثلة ، أو متحملة لواجبات متشابهة .

يقول جيمس « وما هو مشاهد ، فإننا لا نجد شخصين يواجهان صعوبات متماثلة تماماً من جميع الوجوه ، كما لا نتوقع أن تكون حلولهما لمشاكلهما واحدة ... فالواقع أن كل واحد منهما يلاحظ مشكلته من زاوية خاصة، معالجها

إياها بطريقة فريدة . فهناك من يرى أن يلين جانبه في حاله ما ، على حين أن هناك من يقف موقفا صلبا ، لكي يدافع عن موقفه إزاء الصعوبة التي تواجهه ان كل موقف انساني على حدة يشكل حرفا من مضمون الرسالة الكبرى للطبيعه الانسانية ، ولذا يلزمنا جميعا أن نتبهي المعنى (العام) ونعلنه على التمام والكمال وقد لاحظ جيمس أن هناك داء متفشيا في نفوس الناس وهو النظر من جانب واحد فقط . ويظهر أن جيمس كان يقصد بهذا النقد هؤلاء الفلاسفة و علماء الأديان الذين يقصدون دائما إلى استصواب علم الأديان أو الدين ، ولا يقصدون به إلا دينهم الخاص ، ويكتفون بهذا عما سواه . وقد تساءل جيمس حول ما إذا كان من الممكن علاج هذا الداء ، ورأى أن السبيل إلى اكتشاف ذلك هو مناقشة العلاقة بين الحياة النظرية والحياة العملية الايجابية .

ويستشهد جيمس بالغزالي ، ومن سبقه من الصوفية ، في إظهار هذه الحقيقة وهي : أن معرفة شيء ما ليست هي الشيء نفسه . فإذا فهمنا أسباب السكر وأعراضه وخصائصه فلا يمكن أن يكون معنى ذلك أننا سكارى .

إن الطبيب يستطيع أن يخبرك علميا عن أعراض السكر وأسبابه ، والكيميائي يستطيع أن يخبرك عن خصائص التركيب والتحليل للمواد المسكرة ، ولكن الطبيب لا يكون ثملا بهذا الوصف أو الفهم الدقيق . ولذا يمكن أن يقال : إن العلم قد يدرك كل شيء عن الأسباب الخاصة بديانة ما ، والعناصر المكونة لدين معين ؛ وقد يقرر أي العناصر أكثر صدقا - بناء على انسجامها وتلاؤمها مع سائر الفروع الأخرى للمعرفة الإنسانية .

ولكنه في نطاق الدين يعتبر أن الأفضل من الرجال هو هذا الإنسان الذي زاول مشقة تحقيق كونه ورعا وتقيا . وذلك أمر معقول للغاية ؛ لأنه إذا كان الدين هو ذلك الشيء الذي يحقق تقدم الهدف الإلهي أو الإنساني ، فإن من

المحقق أن الذى يحيا هذه الحياة الدينية - مها ضاق نطاقها - خير من الذى يعلم عنها ولو كثيرا .

ومن الطريف أن يعتبر جيمس « ريتان » ^(١) كمنال يدل على أن المعرفة ^{بـ} الواسعة قد تقل من عزم الإيمان الحى . وفى هذا تأكيد لأهمية تحقق الحياة الدينية فى التجربة ذاتها ، وكما يقول جيمس « إن المعرفة عن الحياة شىء ، واحتلال المسكان المؤثر فى الحياة بما فيها من طاقات دافعة شىء آخر . ولذلك نرى جيمس يلح على فكرة ارتباط الاعتقاد بالعمل وعلى أن للدين مقومات عملية يمكن بإدراكها وتحقيقها التعرف على قيمة الدين ومغزاه . وهو يعتقد فى إخلاص أن الدين يدفع دفعا قويا إلى الحماس والجد والمثابرة والعزم ، ويهب النفس ثقة واستقرارا ، وهو لذلك يرد على الطبيعيين فى صرامة حيث يقول « لما كان الاعتقاد يقاس بالعمل ، فأن هذا الذى يمنعنا من التصديق بالدين ، إنما ينهانا بالضرورة عن العمل كما يجب ما دمتنا نعتقد أنه حق . إن الدفاع الكلى عن الدين يمكن فى الواقع فى السلوك أو العمل ؛ فإذا كان العمل المكتسب أو الملهم دينيا ، غير مختلف عن ذلك الذى افترضه الطبيعيون ، فإن الاعتقاد الدينى فى هذه الحالة يصبح سطحيا ولا لزوم له ، ولا يستحق عناية جادة من عقولنا . ثم يقب جيمس على ذلك بقوله « إننى شخصيا أعتقد بالطبع أن الافتراض (الإلزام) الدينى يُنح العالم تعبيرا خاصا يحدد على وجه الخصوص ردود أفعالنا ، ويجعلها إلى حد

(١) المؤرخ الكبير للفلسفة والديانات ، اتمم بالذكاء وسعة الاطلاع والتفكير الحر بما حدا به إلى الخروج على دياناته المسيحية فى القرن التاسع عشر ، وله موقف خاص من بعض فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن رشد ؛ انظر د. قاسم/ ابن رشد وفلسفته الدينية/ ٤٠ وما بعدها (الطبعة الثالثة) .

كبير غير شبيهة بتلك التي افترضت على أساس طبيعي naturalistic^(١) .
ويشير جيمس بعض المشاكل الخاصة بإمكان التماس دعامة تتأسس عليها
قيمة المعتقدات الدينية ، وقد أوضح بصورة حاسمة أنه لا أمل في إقامة الدين على
أساس عقلي بحت ، أو التماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والصوفية ، إذ
أنها تتعلق بموقف ذاتي ، ولكن ذلك لا يدعو مطلقا إلى رفضها أو إنكار
المعتقدات التي تقتضيها ، أو التقليل من شأنها ؛ إذ أننا نرى أثر ذلك مثلا في الحياة
السلوكية للأفراد والجماعات .

كما لا ينكر جيمس أن حياة الأنبياء والقديسين والصالحين قدمت للإنسانية
الكثير من الدفع والتقدم ، وذلك بفضل تجاربهم الفذة . ومعنى ذلك أن
التجربة وحدها هي الأمر الهام الذي يمد بالمعلومات القيمة ؛ ولا يعنى ذلك
استبعاد التفكير العقلي من ميدان الدين ، ولكن للعقل أن يؤدي دوره الثانوي
بعد التجربة مباشرة .

وهذا هو السر في أن جيمس يعتبر أن الفلسفة (٢) الدينية تبدأ من الحقائق
والوقائع الدينية التي أجزت فعلا ، وقبلت كما هي بحذافيرها . ودور هذه
الفلسفة في نظره - إذن - يقتصر على تصنيف وتحليل تلك الوقائع وجعلها أساسا في
النقد والحكم .

وإذا كان جيمس قد ينس من العثور على أساس عقلي بحت يضمن اليقين

(١) The will to belief (inc. in phil. of 20 th Cent. vol, 1, (١)
p. 257, f. n. 4.)

(٢) كما يرى جيمس أن علم الأديان يستند إلى شهادة المتدينين ، ولا يمكنه البرهنة على
وهية أو واقعية التجارب الدينية. وقد أشار إلى ذلك أيضا د. محمد الشنيطي في كتابه عن وليم
جيمس / ٢٠١ .

الديني ، فإنه وضع المشكلة الخاصة بالاعتقاد أمامنا كما يراها الرجل الحسي أو التجريبي concrete & empiricist ، وذلك بعد أن أشار جيمس إلى أن هذه المشكلة قد حلت عن طريقين : طريق التصوف ، والطريق العقلي الخاص باللاهوتيين ، ولكن أيا منهما لا يقنع غير أهله . ومن ثم رأى جيمس أنه يمكن حلها بعمل من أعمال الإيمان الشخصي ، وقد اختار فعلا هذا الطريق بعد أن فكر في نتائج الاحتمالات الممكنة نظرية أو عملية فيما إذا لو توقف في مسألة الإيمان . فهو يقول « إن أغرب صنم صنع في الكهف الفلسفي ، هو أن نوقف القلب ، والفرائز والشجاعة وننتظر حتى الموت ، أو حتى يتعارن العقل والحواس في الوصول إلى دليل على أحقية الدين » .

ثم يضيف إلى ذلك قوله « لو كان لدينا عقل معصوم لا يخطيء ، يتمتع بصدق موضوعي ، لكننا خائفين له إذا لم نثق فيه كلية ، وإذا لم نتظر حتى يتم عمله أو يصدر كلمته ، ... إننا لا نعتقد أنه يوجد فينا جرس يدق معلنا موعد حصولنا على الحقيقة ؛ وإذن فن السخافة أن ندعو في وفاء مصطنع إلى الانتظار حتى يدق الجرس (١) » .

والواقع أن جيمس يشير إلى أننا يمكننا أن نتظر إذا أردنا ، وانتظارنا (عدم اعتقادنا) تهلكة محققة ، ولكن الغريب أن جيمس يجهل الاعتقاد هو الآخر متكافئا مع عدم الاعتقاد - من حيث عدم وضوح الأدلة العقابية في نظره على أيها . ويريد جيمس من ذلك أن يدل على حرية الاعتقاد ، واحترام الحرية العقلية لكل فرد ، ولذا رأى ضرورة جمع الجمهور على مستوى عقلي معين ، لنحصل على روح التسامح الباطني أو الروحي ، الذي لا يمكن أن يوجد تسامح

حقيق بدونه . ويرى جيمس أن هذا التسامح الحى هو مجد و التبريرية ،
« وهكذا نحيا ونترك غيرنا يحيا ، فكريا وعمليا ، ويصل جيمس إلى القرار
الحاسم فى تمثيل الجانب السلوكى للدين ، واختيار الطريق الحى الإيجابى الفعال ،
وإن كان جيمس يقبس من أقوال فترستيفنسن الخاصة بالتردد العقلى والعجز
عن اثبات صحة أو بطلان أى اختيار يختاره الإنسان ، إذا كان يحياه فعلا .
يبد أن جيمس يرجح ضرورة عدم الوقوف فى صقيع الشك وبين ثلوج
اللاأدرية ، وللا تجمدنا ومتنا ، ولذا يعلن إجابته الصحيحة فى صورة نصيحة
الكاتب السابق « كن قويا شجاعا ، واعمل من أجل الأفضل ، وارج الأفضل ،
وخذ ما أتى ... وإذا كان الموت ينهى كل شىء فإننا لا يمكن أن نلقى الموت
بأفضل من هذا ، (1) »

« ملاحظات عامة على موقف وليم جيمس »

1 - يدافع جيمس بحماسة عن العنصر النفسى فى الدين ، جاعلا العنصر العقلى
ثانويا ؛ وهو يخالف فى ذلك موقف من سبقه من علماء الدين وأساتذة اللاهوت .
ومن الواضح أن جيمس يرى أن القيمة الجوهرية للدين ، واللب الخالص فى
الظاهرة الدينية ، أمر يتعلق بالجانب النفسى للحياة الشخصية لكل فرد من الناس .
ومن هذه التجارب الفردية - فى نظر جيمس - نبعث الأنماط الدينية المختلفة .
وإذا كان جيمس مصيبا كبد الحقيقة فى تخيره للشخصيات الدينية الممتازة
كصادر تشكل مادة دراساته وملاحظاته ، إلى جانب استبطانه لتجربته الشخصية ،
فإنه أهمل تماما القيمة الموضوعية لفكرتى الألوهية والوحى ، صحيح أنه آثر
الإيمان بالمقومات والمبادئ الأخلاقية التى يتضمنها الدين لما لها من نفع ، ولكنه

سلب الدين بعض أجزائه الهامة بدعوى عجز العقل عن إصدار قرار بشأنها .
وربما كانت الآراء المتناقضة ، والتي كانت سافرة في تناقضها مع العقل لدى
اللاهوتيين ، سببا في انصراف جيمس عن الاهتمام بها .

٢ - يفرق بحصافة بين أخطاء السابقين الممزوجة بالدين ، وبين وجوب
كوننا رجالا دينيين ؛ فهو يرى أنه وإن كان السابقون قد مزجوا هذه الأخطاء
بالدين ، إلا أن ذلك لا يحمل على أن لا نكون دينيين إطلاقا . حتى إن تكسب
الأخطاء لا يعنى خطأ كليا شاملا لكل ظواهر الدين ، كما يورد العالم الحديث أن
يثبت (١) .

ويبرر جيمس الدين بقوله : بكوننا دينيين نضع أنفسنا بحيث نمتلك الحقيقة
النهائية Ultimate في نقاط فريدة ، نمنح الحقيقة الهامة لنكون على حذر
واحتراس ؛ ولهذا فاهتمامنا المسئول أولا وأخيرا هو مصيرنا الخاص بنا ، .

٣ - يدافع جيمس عن موقفه الشخصى الذاتى individualistic بقوله إن
الفردية أو الذاتية تجد أساسها فى الشعور . ومانفذ الشعور ومسالكه - وخاصة
ما كان منها عميقا مظلما - هى فى الواقع الامكنة الوحيدة فى العالم ، التى نرى فيها
الحقيقة الواقعية فى طريقها إلى التكون والصنع ، حيث نرى مباشرة كيف تخطر
الحواطر وتتكون الحوادث ، وكيف يتم العمل فعلا .

ولذا رأى جيمس فشل جميع المحاولات التى بذات لصيغ الدين بصيغة عقلية
بجته ، لأنها تمول فى النهاية إلى أكداص من النظريات والقضايا الخاوية ؛ التى لا
تتضمن إلا مجرد صور ذهنية .

منها وبأن جيمس هنا أن يستخدم القياس ، كما يأتى أن ينصت للاهوتيين
المتمزتين الذين يريدون أن يصفوا على نتائجهم ثوب القطعية الجازمة .

٤ - من النقاط الهامة التي أثارها جيمس تأكيدده بأن الدين الصحيح هو ما أشاع التفاؤل في النفس الإنسانية ، ونشر البشر بين الناس ، وأن الدين السقيم الملتوى ، هو الذى يبذر التشاؤم ويثير دوام الاكتئاب ، والشعور بالإثم والرهبة من الخطيئة . وهذا التقسيم مرتبط بما يراه من تنوع النفوس وتردها بين نفس صحيحة ، ونفس مريضة . وهنا يحق لنا أن نسأل : ما مصدر التفاؤل أو التشاؤم في هذا المقام ؛ أهو الدين نفسه - أى دين ؟ أم هو النفس الإنسانية ذاتها ، ممثلة فى فرد معين ، أو أفراد مخصوصين ؟ .

الواقع أن ما يفهم من كلام جيمس ، يرجح كون النفس الإنسانية مصدرا لهذا أو ذاك . وبما يؤيد هذا الرأى أن جيمس يدافع عن الموقف الذاتى فى التجربة الدينية ، ملحا على أنه النبع الأصيل للموقف الدينى ، وكذلك برر جيمس - كما سبق توضيحه - اختلاف العناصر الدينية باختلاف الحالات النفسية للأفراد . وإذا كان الأمر كذلك ، فمن المسلم به أن من خصائص الموقف الذاتى أن يختلف باختلاف الأشخاص . وكثيرا ما تحكى هذه الفكاهة المأثورة لتكشف عن مدى اختلاف الآثار المترتبة على شىء واحد بالنسبة لشخصين أو أكثر .

لقد قيل أن شابا كان يعيش عيشة الصرامة والجد ، والتقوى والورع ، وذات يوم أتى مهرولا ، فزعا مذعورا ، لياقى بنفسه فى أحضان أحد رجال الاعتراف بالكنيسة ، وهو يصيح : لقد ارتكبت جرما فظيما ، فظيما ، فأجابته القس فى هدوء وقور ملىء بالإيجاء ، دكم مرة ؟ ،

وما نريد استنباطه هو أننا لانعتقد تعدد الأديان بتعدد الأفراد ، بمعنى أن يكون لكل فرد دين خاص مستقل ، وإن كنا لاننكر أن كل فرد يتصور ويطبق مبادئ دينه بطريقة فريدة متميزة قد لاتتشابه مع الآخرين ، ولكن يظل مع إخوته الذين يدينون بهقيدة ما ذوى ديانة واحدة ، وإن اختلفت فى مجال التطبيق .

ونعتقد أن السبب وراء هذا الخلط هو قصر الدين على الجانب النفسى فقط وإسقاط اعتبار الجانب الموضوعى الخاص بقضايا الوعى والالوهية ومقتضيات التشريع المحددة

وإننا نشك أن يكون جيمس قد اطلع بما فيه الكفاية على مقومات الدين الإسلامى ، أو على التراث النفسى الصوفى فى الإسلام بصورة موسعة .

كما نود أن نشير إلى أن الشعور بالإثم والخطيئة ، إذا كان شعورا معتدلا له ما يبرره ، فن الخطأ أن نسميه تشاؤما .

وبالمثل فىنا لانعتقد استفظاع الجريمة واسترهاها - أى عدها رهية - مرضا نفسيا ، وإلا أردنا من الناس أن يكونوا غلاظ القلوب لا يكثرثون ، ولا بأسفون لما يرتكبون من سيئات وآثام .

إن الشعور بالخطأ نقيجة النظر والتطلع إلى السلوك الأمثل ، أو بغية استكمال أوجه النقص ضرورة خلقية ودينية ، وخطوة طبيعية للتقدم .

وفى مجال الدين بالذات ، تبدو النفس الإنسانية - مهما تحرت أسباب الكمال - قاصرة عن بلوغ قمته وأوجه ؛ لأنها فى كثير من الأحيان - وبخاصة فى الديانات السماوية - تتحرى التشبه بالأخلاق^(١) الإلهية المرسومة ، أو ما يدنى إليها .

وهذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الإسراف فى هذا اللون من الأسى والحسرة قد ينقلب إلى حالة من اليأس والتشاؤم القاتلين ، ويصبح بعد ذلك مرضا عصائيا وبيلا .

وفى الدين الإسلامى مثلا امتدحت النفس اللوامة - أى التى تكثر من اللوم

(١) انظر كتابنا فى الفلسفة والأخلاق / الأخلاق فى المحيط الإسلامى / ٢٣٩ وما بعدها

على التقصير ، غير أن لومها لا يتطور إلى حالة اليأس ؛ فالقرآن الكريم يحذر منه ويذكر أنه « لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون » ، وانظر إلى قوله تعالى « قل يا عبأدى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، ففي هذا إشارة إلى أن عثار الإنسان فى الحياة أمر ممكن ، وعدم المواخذة عليه فى مراحلها الأولى أمر ممكن ، إفساحا لفرص أخرى أمام الإنسان يصحح فيها نفسه ويستدرك ما فاته (١) .

وخلاصة ما نرى إليه أن يفهم أن الشعور بالذنب والتقصير لا يعتبر مرضا عصابيا إلا إذا أصبح حالة دائمة ، ومزاجا ثابتا ، وإطارا نفسيا يودى إلى اليأس والتشاؤم والبرم بالحياة ككل ؛ أما إذا كان هذا الشعور نتيجة للحرص على التكامل والسمو فى حضرة إله المعتقد - أيا كان الدين - فإنه يعتبر موقفا واعيا له نفعه النفسى على المستوى الفردى وعلى المستوى الإجماعى .

أما على المستوى الفردى فإن الفرد مادام قد شعر بذنبه وتقصيره وتألّم لذلك فالمعقول أن يحرص على ألا يقارف هذا الذنب مرة أخرى ، وعلى الأقل سيعتدد كثيرا قبل أن يرتكبه ثانية . وإذا كان هذا الذنب متعديا إلى الغير ، فإننا بذلك نكون قد حجونا هذا الشرع . ونعتقد أن الأديان شرعت التوبة (وهى ليست إلا الندم على ما بدر ، والعزم على عدم العودة للذنب ، وضرورة استئناف الحياة النقية) - نقول إن الأديان لم تشرع هذه التوبة إلا لتوصد باب اليأس .

هـ - من النقاط العظيمة التى تهّم أصحاب الديانات والمهتمين بشئونها ودراستها فى آراء جيمس دفاعه الحار القوى والحيوى عن مبدأ لإرادة الاعتقاد

(١) انظر كتابنا التصوف (طريقا وتجربة ومذهبا) / ٢٨٤ وما بعدها .

الذى يعد بحق عنصرا ملهما في كيان البراجمانية (١) ، في مواجهة التفكير المجرد الذى يفضى بأهله دائما إلى الشك أو الواحدية .

وفي أسلوبه العذب ، وبيانه المتدفق الحار يوضح جيمس لهؤلاء العقليين المتطرفين عدم ملاءمة طريقتهم للحياة الدينية والأخلاقية ، وينذر بأن الوسائل التى يتبعونها رجاء إدراك الحقيقة ، إذا طبقت في مجال الدين أو مجال الأخلاق ، ربما دفعتهم إلى المخاطرة بفقدانها إلى الأبد . وقد رأينا كيف يحسم جيمس الموقف بإرادة الإعتقاد وتحقيقه سلوكا وعملا ، ونرى نحن أن هذه الإيجابية الأخلاقية والشعورية والفكرية الممثلة في صورة موحدة للنفس الإنسانية ، والمعبرة عن الموقف الإنسانى ككل هى عصب الحياة الدينية ، وعلينا الانتفاع بها إلى أقصى حد .

وبتأكيد الجوانب التجريبية في الدين ، نعتقد أنه لا محل لتلك المزاعم التى تلح على أن العلم وحده هو الذى يصطنع التجربة ويتخذها وسيلته . ولقد سبق الصوفية فيما نرى إلى إعلان حتمية التجربة في الحياة الصوفية (التى هى نوع خاص من الحياة الدينية) . وعدم جدوى المقال أو النظر وحده (٢) .

ولا عجب إذن أن يجد الفيلسوف الشاعر المسلم محمد إقبال سندا لرأيه في تمسك الدين بالتجربة الواقعية قبل أن يفعل العلم ذلك .

إن «إقبال» لم يكن يلقي القول على عواهنه ، بل كان أمامه الكثير من الأصول القوية ، والشواهد الواضحة الدالة على كون التجربة جوهرية بالنسبة للدين ، ولكن دقة «إقبال» تبدو في تفريقه بين موقف العلم وموقف الدين من التجربة بالنسبة لإدراك الحقيقة

(١) قارن د. محمد الشينطى / وليم جيمس / ١٦٦ وما بعدها .

(٢) انظر كتابنا « التصوف » الباب الثانى والثالث ص ٩١ وما بعدها .

ويمكن أن يقال بحق - كما لاحظ إقبال - د إن منتهى غاية الذات (في الدين)
ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى تبذله الذات لكي
تكون شيئاً ، هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحن موضوعيتها ؛ وتحصيل
ذاتية أكثر عمقا . ترى الدليل على حتميتها فى قول كافى : أنا أقدر ، ، لا فى
قول ديكارت : أنا أفكر ،^(١) .

(١) محمد إقبال / تجديد الفكر الدين فى الإسلام / ٢٢٥ وما بعدها ؛ فارن د. محمد البهى /

الفصل الثاني

الطريقة التاريخية والاجتماعية

من الممكن دراسة الديانات دراسة مجدية إذا روعيت علاقات هذه الديانات بالسياسة والاقتصاد والاجتماع والظروف الجغرافية والتاريخية، وبصورة عامة - بكل ما يحيط بالجماعة التي تدين بهذه الأديان . وقد يولى البعض البيئة الطبيعية عنايته الفائقة بحيث يركز على الظروف الخاصة بمجالات التربة والمناخ ومواطن الاحتكاك بالآخرين . وفي هذا اللون من الدراسة تكون وسائل الإمداد بالطعام ووسائل الحياة ذات أهمية في هذا الصدد . ولكن لإسراف تلك الطريقة يبدو في جعل الدين مجرد رجوع أو صدى لهذه الحياة الطبيعية ، وهذه بلا شك وجهة نظر مادية بحتة . وعلى هذا يمكن أن يؤدي الصيد والمطاردة أو الزراعة - كما يقول هؤلاء - إلى أنماط ووجهات نظر عقلية ودينية متباينة .

وفي رأى هؤلاء إذا خلا الإنسان من هم التفكير في وسيلة الطعام ، خلا دينه من العناصر الإيجابية ، التي تلاحظ بوضوح إذا لم يكن هناك سبيل إلى الإمداد بالطعام ، أو إذا كان هناك قلق حول طريقة الإمداد به . ونحن لاننكر تأمير المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الدين ، ولكن ذلك لا يدعونا إلى القول بأن النظم الدينية جميعها وليدة ظروف طبيعية أو اجتماعية أو سياسية خالصة .

وبهذا الصدد يجب التفرقة بين تاريخ الأديان - باعتبارها نظماً محددة لجماعة معينة في أزمنة مخصوصة - وبين تاريخ الدين ، من حيث كونه ظاهرة نمت في ضوء العلاقة مع الفكر في التاريخ البشرى بصفة عامة . فالتاريخ الأخير يقرر سير

هذه الظاهرة وأسسها . وليس معنى هذا أن الطريقتين منفصلتان تماما ، فقد تتداخلان وتتبادلان العون ، ولكن الثانية تقود إلى تقسيم مراحل التطور الديني وقد تذهب إلى وضع مستويات عليا ومتوسطة ومنخفضة في ضوء المثل التي نمقدها نحن ، مهما كانت طبيعة هذه المثل .

وتتنوع الطريقة التاريخية بتنوع الخطة أو المشروع المقترح للدراسة . فبما ما يعطى عرضا تاما للسير التاريخي المتدرج لديانة ما من فترة محددة إلى فترة أخرى معينة ، ومنها ما يضع في اعتباره دائما تداخل العوامل وعلاقات التطور بين الدين والحضارة بصورة عامة ، في ضوء علم الأجناس البشرية والعلوم الخاصة بالنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

وفي هذا النمط الأخير قد نظفر بدراسة عميقة وعامرة بالمعلومات القيمة ، ولكن قد يصعب رؤية النظام المتكامل للثيولوجيا ، أو الألوهية ونظم طقوسها أو عباداتها وأعيادها ، وإنما قد نجد أمثلة عابرة لها تلمس لمسا خفيفا يتناسب مع الاهتمام الأساسي للباحث . والحق يقال إن أكثر هذه الدراسات تبرز لها صورة أقرب ما تكون إلى الخطوط الرئيسية والنظرة المنطلقة منها إلى الدقائق التفصيلية وعلاقتها المتكثرة .

ولعلنا نذكر معالجة العلامة بتازوني R. Petazzoni ^(١) للديانة اليونانية كمثال في هذا الصدد .

إن كتبنا خاصة بهذا النوع من المعالجة تبدأ عادة بإظهار أصل الديانة

(١) وذلك في كتابه

La Religione nella Grecia anti a (Turin G, Einaudi. 1953)
وال مؤلف أستاذ تاريخ الدين في جامعة روما . وقد طبع هذا الكتاب طبعة أولى سنة ١٩٢١ ، وفي طبعته الثانية سنة ١٩٥٣ ، عمد المؤلف — على غير العادة — إلى حذف وتعديل أجزاء كثيرة من الكتاب .

موضوع الدرس . وفي كتاب « بتازوني » المذكور نجد المؤلف يعلن مثلا أن مصدر معرفتنا عن الديانة اليونانية يجب ألا يقتصر على مآثر من كتابات أو آداب ، بل يجب أن يضاف إليه التحليل اللغوي، وعلوم الآثار وعلم الأجناس البشرية (أنثروبولوجي) ومن جهة أخرى، الدراسة المقارنة للعقائد والمزاويل الدينية للبدائين) .

ويطبق المؤلف هذا المبدأ في دراسته حيث يقول (١) « إن التحليل اللغوي والآثار التي اكتشفت تدل على أنه كان في اليونان أمتان مختلفتا الأصل واللغة والدين . وقد تشكلت وتطورت الأمتان حتى ظهر ما نسميه « الأمة اليونانية » وقد كان لهذا الازدواج في أصل الحضارة اليونانية مظهره بالطبع في الديانة اليونانية . أما علم وصف الإنسان ، أو التاريخ الطبيعي للإنسان ، فيذكر المؤلف أنه يعلننا ضرورة التمييز بين صور عديد مختلفة نموذجية للدين ، مثل الديانة السحرية والتوتمية والروحية الكونية animism والفيثشية fetichism والديانة الطبيعية . ويريد بها المؤلف هنا تلك الديانة التي يعتقد فيها بقوى أو مبادئ أو ظواهر طبيعية متشخصه .

وهنا يحذرنا المؤلف فعلا من الاغترار بالنظرية ذات التبسيط المحل القائلة بأن الديانة الطبيعية naturalism كانت ديانة الهندو - أوربيين ، أو أن الروحية الكونية animism كانت صورة من صور عبادة الموتى ، تلك العبادة السابقة على عبادة سكان الهند وأربيين ؛ أو أن الديانة اليونانية هي بكل بساطة خليط من هذين العنصرين .

إن المؤلف يرفض ذلك كله معلنا أن الأمر أكثر تعقدا وتشابكا مما يظن .

(٢) في الفصل الأول من الكتاب المذكور .

هؤلاء الذين ينظرون إلى الأمور بمتهى البساطة . وبالرغم من ذلك فإننا نلاحظ أن المؤلف قد عرّ فعلا على أدلة توضح أن عبادة الموتى كانت سائدة فعلا قبل عصر هومر، على حين أن عبادة الآلهة الأولومبية - التي تمثل في رأيه الديانة الطبيعية - سادت بعد هذه العصور .

ثم يطبق المؤلف مبدأ التأثير السياسى على النظم الدينية، فيعرض علينا كيف كان التطور الدينى فى اليونان تابعا لقيام نظام سلطة المدينة، أو الحكومة المستقلة للمدينة، خصوصا فى المراحل الأولى، حيث يتميز هذا التطور فى مثل تلك المراحل بوجود التصنع بين طبقتين اجتماعيتين: الطبقة الأرستقراطية، وطبقة العامة أو الشعب. ونرى انعكاس ذلك مثلا على عبادة الآلهة ذاتها: فالآلهة ديمتر، ديونيسوس هيفيستس Demeter, Dionysos, Hephaistos. كانت موضع اهتمام وعبادة من الصناع والفلاحين، على حين كانت الطبقة الأرستقراطية تهتم بالآلهة الأرستقراطية مثل زيوس وأبولو Zeus & Apollo.

وبالرغم من أن الطبقات الأدنى سادت فى النهاية، حيث تثبت دعائم الديمقراطية إلا أن الديانة الأولومبية الأرستقراطية - بعد امتصاصها قدرا لا بأس به من ديانة الطبقات الدنيا - أضحت فى النهاية الديانة الحضارية السائدة للديمقراطيين، وغدت بذلك محافظة (١) تماما من كافة الوجوه وتطبيقا لوجهة النظر الخاصة بالتأثيرات والعلاقات السياسية، يخصص لنا المؤلف حديثا عن نشأة الحركة (٢) الأورفية، وتأثيرها العام فى الديانة اليونانية .

(١) أى أنها اخفت بالزواج الأرستقراطى .

(٢) الفصل الخامس .

وهو لا يطرق هذا الموضوع ليقحم نفسه في أخبار تقليدية ، يتناولها بالنقد والموازنة فيما يتصل بهذه الحركة الفكرية الغامضة في الحضارة اليونانية ، وإنما هو ينظر إليها نظرة عامة فيذهب إلى أنها حركة طائفية لا علاقة لها بالدولة أو الحكومة ، وقد بذلت جهود واسعة في سبيل عدم ربط نفسها بآية ارتباطات سياسية » .

وهذا لم يمنع المؤلف من الاعتراف بأن هذه الحركة قد أدت وظيفه هامة للغاية بالنسبة لتطور الديانة اليونانية . ذلك لأنها أضفت نوعا من التلطيف والترقيق لفظاعة التجسيم السائد ، فهدت بذلك السبيل في التفكير الديني إلى التصورات المجردة ، بدلا من الصور الميثولوجية المغلفة بالأساطير . وهذا لا يعنى لدى المؤلف أن يتمال إن الفلسفة اليونانية بمعناها الدقيقة قد بدأت من الأورفية .

ويمضى المؤلف في تطبيق منهجه التاريخي الخاص ، فيخصص الفصلين السابع والثامن للتطبيق المحدد على التجاور الخاص الذى تم في أثينا إبان القرن الخامس (ق. م) ، عارضا دور النقد الذى شاع في أثينا حول الديانة التقليدية ، وتطور هذه الديانة إثر ذلك نتيجة لهجمات السوفسطائيين ثم نمو الفردية وظهور سقراط . ويعرج المؤلف كذلك على بعض الشخصيات الهامة التى أثرت في هذا المجال . ويركز الفصل التاسع والعاشر على تلك الشخصيات ، إلى أن نأتى إلى هذه النتيجة التى انتهى إليها المؤلف بناء على تطبيق منهجه التاريخي الذى سمىته الإشارة إليه . ويلخص لنا هذه النتيجة على هذا النحو « إن ديانة حكومة المدينة ، — التى كانت ديانة الخشوع والإكبار للآلهة ، قد أخلت سبيلها إلى ديانة حكومة الإمبراطورية ، ، تلك الديانة التى كانت ديانة الخشوع والإجلال للسلطان أو الإله الإنسان ، وبدلا من الديانة الطبيعية أو ديانة الطبيعة ، وصفت صيغة

دينية أخرى للنظام السياسي الجديد ، فكانت ديانة السوبرمان
« Super-man » .

وهكذا نرى أن المؤلف كان وفيًا للبادئ التي وضعها باديء ذي بدء. وإن
يكن حجم الكتاب (وهو لا يزيد على ٢٨٢ صحيفة) قد حال بينه وبين إنجاز
كل ما كان يود أن ينجزه .

ومن النقاط الممتازة حقًا لدى هذا المؤلف ، أنه استطاع الانتفاع بالرسوم (١)
الموجودة على أدوات الزهور والزينة في التعرف على التيارات الدينية
وتحولاتها (٢) .

ولقد عني كثير من علماء المسلمين بتسجيل معلوماتهم عن أديان كثيرة
فكانت أعمالهم مصادر لا يستغنى عنها في دراسة هذه الأديان والملل ، ولكن
ينبغي ألا يقتصر على ما سجله هؤلاء ، بل لأبد من الرجوع إلى تراث هذه الأديان
أو الملل إن وجد ، وإلا فيجب أن يلتزم العلم بها لدى المكثرين من الكتابة
عنها مهما اختلفت لغتهم ودياناتهم على أن يكون الباحث حذرا لا يتسرع في
قبول كل ما يقال . بل يجب أن يحكم قواعد النقد المعروفة .

ومن أشهر من عني بجمع المعلومات عن الأديان والنحل المختلفة ابن حزم في
القرن السادس ، ولا يعني ذلك أن المسلمين لم يكونوا يعملون شيئا عن الديانات
الأخرى ؛ فقد سجل القرآن نفسه بعض الحقائق عن هذه الأديان ، كما شارك
المسلمون في مناقشة هؤلاء الذين يدينون بغير الإسلام ، فعرفوا من خلال ذلك

(١) وفاء بمبدئه الفائل بوجود استشارة الآثار ، وقد يضاف إلى ذلك ما قاله بعضهم من
ضرورة الاستمانة بطلاب الوثائق والنصوص ، وإلى رجال العامل الخاصة بهم النفس .

(٢) راجع عرض وتقد فرتز Kurt Von Fritz لهذا الكتاب في :

The Review of Religion, Nov, 1954, Vol. XIX, N. 1-2 pp. 41 ff.

الكثير . والى جانب هؤلاء وجد من ألفت كتباً في الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه ، ولزم الأمر أن يذكر مقتطفات من الدين المخالف ، غارظها شبهات أتباعه ومتبعا ذلك بالرد عليها . ومن هؤلاء أبو الحسن محمد بن يوسف العامري في القرن الرابع .

ويحدد الشهرستاني غرضه من كتابه « الملل والنحل » فيقول : « لما طالعت مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرهما ومواردها ، واقتناص أو انسابها وشواردها ، أردت أن أجمع ذلك ذلك في مختصر يحوى جميع ما تدين به المتدينون وانتحله المنتحلون ، عبرة لمن استبصر ، واستبصاراً لمن اعتبر (١) . أما ابن حزم فإنه يتقدّم كل ما كتب قبله في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم حيث يرى أن البعض « أطال وأسهب وأكثر وهجر ، واستعمل الأغاليط ، بما تؤثر على أذهان الناس ، والبعض الآخر قصر ، فكان غير منصف » والبعض عقده . فرأى ابن حزم أن يجمع كتابه الفصل « فاصداً لإيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس ، (٢) . وواضح من هذين النصين اختلاف طبيعة المعالجة لدى كل من الشهرستاني وابن حزم ، حيث يمتاز الأخير بوضوح طابع النقد والجدل .

ومن الأفكار القيمة التي نخرج بها من دراسة هذين الكتابين أن طبيعة الدين يجب أن تعرف قبل الدراسة وقبل المقارنة وقبل البرهنة على أحقية هذا الدين أو ذاك بالاعتبار .

(١) الشهرستاني — الملل هامش الفصل: ٩

(٢) ابن حزم — الفصل في الملل والأهواء والنحل — ٩

الفصل الثالث

المقارنة بين الأديان

من أوضح ملامح البحث في العصر الحديث هذا التطبيق الشامل لطرق البحث الاجتماعية والنفسية والتاريخية على الدين . ونتيجة لهذا التطبيق فقد تكونت مادة غزيرة وقيمة من الفلكلور Folklore والدين ، مما هيأ السبيل للدراسات المقارنة في شتى المجالات . وكان من أثر ذلك أيضا أن تحللت الحواجز العنصرية والعرقية والاجتماعية والنفسية ، حيث أدركت العلاقات بين مختلف الأجناس والعقول والثقافات ، والواقع أن مثل هذه النظرة يمكن أن تهدف إلى إبراز علاقة الإنسان بالعالم في صورته السكلية .

ومن المقارنات ما عني بإيضاح الاعتقادات المشهورة والطقوس والشعائر التي يطمعها الناس على اختلاف أزمته وأمكتهم وثقافتهم ، كما عني بالكشف عن أوجه شبه كثيرة بين الناس على مستوى العالم أجمع . وبالرغم من أنها سعت إلى التعليق على نظريات أو تفاسير دينية كثيرة ومختلفة ، فإنها في الغالب لا تستبعد أي جانب من هذه التفاسير أو النظريات ، بل تأخذها جميعا بعين الاعتبار . على أنه يجب أن نشير إلى أن بعض الناس قد ظنوا أن المقارنة موازنة فحسب ، يتبعها استخلاص أوجه الشبه والجلاف ، ولكن هناك من يشترط للمقارنة الحقيقة أن تضع يدنا على أوجه التأثير والتأثر ، أسوة بسائر الفروع الدراسية المختلفة ، غير أننا نلاحظ أن العبادات المطبقة في الأديان مثلا - وإن تشابهت تماما من حيث الصورة - فقد يكون لها معان مختلفة ، أو دوافع وبواعث متباينة . كما أن الاعتقادات المتشابهة قد تؤدي بصور مختلفة ، ومن ثم لا يجوز لنا أن نستنبط أن اعتقادا ما ، أو شعيرة معينة تتضمن نفس المعنى ، أو تثير نفس الشعور من

الأهمية التي يتمتع بها اعتقاد شبيه أو شعيرة شبيهة في بيئة مخالفة .
والحق أن مجرد المقارنة أمر مفيد للغاية لتحقيقه أهدافا جيدة من حيث رؤية
الإنسان لأخيه الإنسان فيما يتصل بمشكلات الأصل والمصير والحياة في مجتمعاتها .
ولكن شدة ارتباط فكرة المقارنة بفكرة التطور^(١) ، والمبالغة في الاعتداد
بهذه الفكرة من حيث تطبيقها على مجالات كثيرة ، قد لا تكون موصفا لمثل هذا
التطبيق ، ربما أتى بنتائج خاطئة ومتناقضة ، مما يسبب بلبلة في كثير من الأفكار ،
وزلزلة في بعض العقائد .

إن قانون التطور يحمل من الصدق بقدر ما يحدد نفسه في مجال السير المنظم
في خطوات تدريجية للنمو في قطاع خاص ، دون أن يدعى لنفسه الحق في انتقال
قطاع معين أو جنس أو نوع خاص ، إلى قطاع أو جنس أو نوع آخر أى دون
أن يدعى تداخل الأجناس والأنواع .

إن المقارنة بين الإنسان والقرود ، أمر مفيد حقا لاعتبارات كثيرة ، ولكن
ليس لنا أن نستنبط أن الثاني أصل الأول ؛ فلذلك طرق أخرى يجب أن تراعى
وتطبق بكل دقة . وعلى ذلك فعمل السحر أبا للدين هو من قبيل الاستنباط
المقصر الذي لا تخوله الطرق الصحيحة . صحيح أنه يمكن المقارنة بين الدين
والسحر ، وصحيح كذلك أننا نجد أوجه شبه كثيرة بينهما ، وصحيح مرة أخرى
أننا قد نجد بعض العناصر السحرية باقية في كثير من الأديان ، ولكن هذا
التشابه وحده ، وتلك الموازنة وحدها لا يسمحان لنا بأن نؤكد بأن الدين وليد
للسحر . وإذا أدركنا أن الدين من المسائل الخطيرة التي تتضمن النزاع حولها ،

(١) إن فكرة التطور في أصلها تفترض وجود هدف ، ولذا فليعتبر التطور إذن إلى ما هو
أحسن . والتطبيق الحرفي لهذا القانون على الدين من الوجهة التاريخية قد لا يفضى بنا إلى
هذه النتيجة مطلقا .

بدت لنا أهمية الاستنباط الصحيح والتأنيح الدقيقة التي هي وليدة البحث المتأن، والمقارنة التفصيلية الموضوعية . وإلا أدى الاستنباط التسرع ، والمقارنة الواهية إلى فرضي واضطراب لا حدود لهما .

وصحة فكرة التطور قد تنطبق على دين معين ، وقد تنطبق على الأديان جميعا إذا أريد بها سير تلك الأديان - خصوصا في المجال التطبيقي - بخطوات متدرجة توازي نمو الإنسان الفكري والاجتماعي ، دون أن نذهب إلى كون الدين قد اخترع في فترة خاصة من هذا النمو ليحل محله - في مرحلة نمو أخرى ، شيء آخر هو العقل أو الفكر أو الفلسفة ^(١) ، ودون أن نستنبط أن الدين ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمع ، ولا صلة له بالحقيقة الموضوعية المرتبطة بالوحي أو بالإله .

وإذا كان بعض الذين يقصدون فكرة التطور في أبعادها المختلفة يرون في

(١) وتقصد بذلك الرد على مذهب أوجيست كومت Auguste Comte . فإنه وإن وافق هيجل من حيث الهدف المعرفي في الدين ، إلا أنه خالفه في اعتباره أن الفلسفة والعلم يثبتان نزع إنشئة به ، وينظران إليه على أنه مرحلة طفولة جاوزتها البشرية . ويرى كومت « أن المرحلة الكلامية (أو النيولوجية) تبرز اتجاه النفس البشرية إلى البحث عن الطوائف الباطنة الكامنة في الأشياء وعن الأسباب والعلل الأولى والبعيدة . ولذا عرضت الظواهر في صورة التاج الحاس بالنشاط المباشر لمؤاميل فوق الطبيعية » ولذا يعتبر كومت أن رأى العلم في الوجود ينطى ويفوق ويملو على وجهة النظر الدينية .

[cours de la phil. positive, 1, pp. 8 ff.]

وخطأ كومت في نظرنا يتمثل في ظنه أن الدين أتى ليوضح أو يشرح الخصائص الموضوعية للظواهر الطبيعية ، وهذا ليس صحيحا بالمرة ؛ لأن الدين لم يأت ليضربنا عن تركيب أو تحليل أية ظاهرة ، ولسكنه قد يمرض للكون في صورته العامة كنتيجة مباشرة للخلق الإلهي ، وليس في هذا ما يمنع البحث للثور على خواص الظواهر (وهذا طبعا ينص بصورة خاصة على الديانة الموحى بها) .

وجود بعض العناصر اللاعقلية في بعض الأديان ، دليلا أو سندا لفكرتهم ، فإن في بقاء مثل هذه العناصر حتى الآن حجة عليهم لا لهم (١) .

إن كل حالة يجب أن ينظر إليها من الجانب النفسى ، بمعنى أن الأشخاص الذين يدنون بهذه العقيدة ، أو يطبقون هذا الطقس المعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم مجرد نقلة ، وأن لهم أجدادا قدماء فقط ، بل يجب أن نقيم وزنا لمشاعرهم الحالية ، فهي مهمة للغاية ، إذ هى التجسيد الحى لهذه العقيدة أو هذا الطقس .

على أنه لا يصح أن يفهم من هذا أننا نكر فكرة التطور على الإطلاق ، فإننا ندرك بوضوح أن هناك طقوسا وعقائد بادت بمزالت ، وأن هناك طقوسا وعقائد أخرى بقيت وخلدت ، وقد لا نجد صعوبة في تفسير ذلك في ضوء قانون التطور ، ولكننا لا نسرف في الثقة بهذا القانون بناء على ما نشاهده الآن . إن بعض الطقوس والعقائد ما يزال يعيش جنباً إلى جنب مع التراث العقلى على اختلاف مستوياته ، وإذا صح تحديد المستوى العقلى والحكم عليه ، فإن من الصعب تحديد المستوى الطقسى أو التبعدى بما يميز عقلية خاصة . ومعنى ذلك أنه لا يحق لنا أن ننظر إلى أية مادة دينية على أنها مجرد مخلفات ماضية مكانها دور الآثار ، لأننا بذلك نتجاهل الجانب الخاص بمصدرها — وأولها

(١) إن الحكم على شيء « ما » بأنه « لا عقلى » بمعنى أن العقل لا يستطيع فهمه أو تبريره ، لا معنى بالضرورة أنه غير مفهوم أو غير مبرر ، لأنه الواقع أن أمثال هؤلاء يحددون شروطا خاصة للحقيقة العقلية بالنظر للعقل الخاص . أى المقتنع بوجهة نظر ما ، مستجدا ما عداه — عقل تحكى . وهؤلاء على وجه العموم يطلبون من الدين أن يكون ظلما فكريا مفتننا مضبوطا ، وهذا قد يصبح لو أن الدين أتى من أجل هدف عقلى محض ، وهذا ما لا سيبل إلى القول به .

النبوة بوجه خاص — وإلحاحها ووظيفتها ، كما يدل ذلك أيضا على أننا نتجاهل
العنصر الحيوى الذى يعرضه الدين ، ويتضمنه بناء على هؤلاء الذين يدنون به .
إن التميز العقلى والمقدرة النظرية التى تشرح أسباب ظهور النبوة والديانة ،
وتراعى بنفس الدقة طريقة تطبيقاتها وحياتها ، تستطيع كذلك أن تشرح أسباب
بقائها واستمرارها .

ولقد أكدت طرق المقارنة الجديدة ضرورة بناء التصورات الخاصة
بالديانات المختلفة على أساس عريض ومتين من المادة العلمية ، وكما أوضحت
وجود أوجه تشابه كثيرة بين الديانات المختلفة ، فإنها ألقت الضوء على أوجه
خلاف دقيقة فى غاية الأهمية ^(١) . غير أنه هناك من الباحثين من يرى التركيز
على أوجه الاتفاق ، مسaire للروح الانسانية العامة فى ضرورة تبادل التفاهم
وتنمية ما يحقق السلام العالمى ، وما يخفف من حدة التوتر والتعصب بين أتباع
الديانات المختلفة ، ويشترط للوفاء بكل ذلك ألا يكون على حساب الحقائق
العلمية .

الأديان التى يقارن بينها ؟

قد يتفق الدارسون المقارنون على اختيار دين تماريخى معين ، ويفقدون بينه
وبين أى عدد يمكنهم اختياره من الأديان مقارنتهم ، ولكنهم يختلفون فى اختيار
الديانة الأصلية التى تتخذ أساسا للمقارنة . فبعضهم يرى مثلا أن الديانة المصرية

(١) الوبق أننا نرى أن اهتمام دارسى الأديان الأساسى هو إبراز نقاط الاختلاف الحقيقية
فى موضوع المقارنة . وهو يخالف فى هذا الصدد بعض الممىء دارسى النظم الصوفية حيث
يتجه معظم الدارسين إلى التركيز على أوجه الاتفاق أكثر من تركيزهم على أوجه الخلاف .
ومن هنا نرى هذه الظاهرة الواضحة بالنسبة لمن تناولوا دراسة الصوفى بمبدأ طولى عمل فى
حقل الأديان المقارنة ، وهى أن روح دراستهم الأولى تنلب عليهم فى ما لجهم لهذا الحقل
الجديد .

القديمة تعتبر مثالية، من حيث كونها تمد الدارس بأفضل أنواع وحدة الأغراض الخاصة بالمقارنة . والبعض الآخر قد يفضل الديانة اليونانية ، باعتبار تنوع وتعدد العناصر المكونة لها ، والمفضية في النهاية إلى تشكيلها الخاص الذي يسير جنباً إلى جنب مع تطور الفكر اليوناني .

وهناك آخرون يفضلون أن يتخذوا الديانة العبرية أساساً لمقارنتهم ؛ على حين يحد البعض أنه ليست هناك موانع حقيقية لاختيار أية ديانة موضوعاً أساسياً تجرى حوله المقارنة بالديانات المختلفة الأخرى، وهذا الرأي - فيما نعتقد - أولى بالقبول ، وأجدر بالتأييد .

نقاط رئيسية هامة في مقارنة الأديان :

توجد هناك نقاط رئيسية تربط بمقارنة الأديان ، وهذه النقاط تشمل الجانب الإيجابي (أى ما ينبغى عمله) ، كما تشمل الجانب السلبي (أى ما ينبغى تجنبه) . فن الجانب الأول يمكن أن يذكر :

١ - ضرورة تحديد التخصص الدقيق لحقل الدراسة ، حيث لم يعد من السهل الآن الخلط بين الأنثروبولوجيا (التاريخ الطبيعي للإنسان) أو الأنثولوجيا (علم أصول الاجناس البشرية) أو علم الاجتماع ، أو الميثولوجيا ، أو تاريخ الأديان وبين الدين المقارن صحيح أنه يمكن الاستفادة والاستعانة بهذه الفروع ، ولكن ينبغى أن يكون هناك تمييز حاسم بين ما يتصل بالدين مباشرة ، وبين ما يرتبط بسائر هذه الفروع . ولذا ترى أصحاب الطريقة الأنثروبولوجية من أمثال الاستاذ الدكتور «فارنل» ، ينصون على أنهم يعتبرون الأنثروبولوجيا جزءاً من كل ، وليست مصورة أو معينة لحقيقة الدين كلها .

وهذا بالرغم من أن «فارنل» Farnell يعزو تقدم الدراسات المقارنة للأديان إلى تقدم الأنثروبولوجيا . وفي كتابه « تطور الدين » (١) ينص في العنوان ذاته

على الزاوية المحددة التي ينظر منها إلى الدين ، ولا يتجاوز فعلا حدود
الانثروبولوجيا ، تلك الزاوية التي حددها بنفسه .

٢ - ضرورة التركيز في هذا التخصص الدقيق على مطلوب أو موضوع
واحد ، وذلك بالإصرار على عدد قليل من المسائل .

٣ - ضرورة التفرقة بين علم « تاريخ الأديان » . وبين علم « الدين المقارن » ،
فالأول يسرد سير كل دين في سلسلة متصلة من نقطة البدء إلى الانتهاء ، والثاني
لا يعنى بالجوانب التاريخية إلا في حدود الضرورة القاضية بحتمية إلقاء الضوء على
أجزاء موضوع المقارنة .

وبما يتصل بهذه التفرقة أيضا ما ينبغي ليه بعض الباحثين من وجوب التمييز
بين مقارنة الأديان ، وبين الدراسة المشاركة للتاريخ الروحي للإنسان في
سيره العام .

ومن النقاط التي تتصل بما ينبغي تجنبه يمكن أن يذكر :

١ - تأسيس المقارنات على أوجه الشبه الملاحظة بين بعض عقائد دين ما
وبين ما نسميه « بالاعتقاد البدائي » . ولذا نرى باحثا مثل جورج فوكارت
Foucart ينقد مدرسة أكسفورد في طريقتها الانثروبولوجية والاجتماعية .
ويرى فوكارت أن هذا الإجراء المجانب للصواب مبنى على خطأ مزدوج ، أحد
شقيه هو الميل إلى أن يكون الإنسان مذهبيا ، أي مولعا بتنظيم وتأسيس
المذاهب doctrinaire ؛ والثاني وضع تأكيد مغالى فيه على الأجزاء المنفصلة مثل
« القربان ، الصلاة ، السحر » ، إلى غير ذلك ، من غير أن يوضع في الاعتبار
حصيلة الدين نفسه ، والميل العام المشترك في كل الأديان .

وجدير بالذكر أن « فوكارت » هذا أوضح فعلا أن الديانات الطبيعية

لا تضلح أن تكون نقطة الانطلاق أو البدء للدين (١) ، وهذا تأكيد لما سبق أن قلناه في الفصول السابقة .

٢ - التمهيد للحامه الذى يبرى بكل دين ماعدا دين الباحث . وبهذا الصدد توجد للأسف دراسات (وبخاصة فى الديانة المسيحية) ملخصها تقرير وتمجيد وتمجيل يفوق كل حد ، لكل صغيرة وكبيرة يتضمنها التراث المسيحى - بما فى ذلك الافكار التى تحتاج إلى وقفات طويلة للنقاشه - وهذا فى حد ذاته لا اعتراض لاحد عليه إذا قصد الكتاب مدح التراث المسيحى ، ولكن الامر يختلف تماما ، إذا تبع هذا ، القسح والنييل من كل الديانات غير المسيحية واعتبارها بلا استثناء حركات الحادية لا أمل فيها للبشر ، وليس هناك أى معنى للتاريخ إلا إذا نظر إليه بمنظار مسيحى فقط . وهذا الاتجاه يقارمه الآن باحثون منصفون يرون ضرورة الاعتراف بالخصائص والمميزات الموجودة فى الديانات الأخرى . وواجب الحيدة إزاء الحكم .

والواقع أن هناك من الباحثين من يقصر عمل الدين المقارن على صوغ المقارنات - بأمانة ودقة وشمول - بين العقائد والممارسات الدينية بقدر الإمكان فى ضوء تطورها التاريخى ، ويجب ألا يجاوز الباحث بعد ذلك أى حد . ويرى أمثال هؤلاء أنه لىكى نعدم عمل المقارنة فلا بد أن تكون هناك مجاهرات متبادلة ، ولا بد أن تكون هناك جرائم أو مجالات ناجحة تتبادل المعلومات والمخالفات (٢) .

(١) وذلك فى كتابه Méthode Comp. Dans L'Hist. Des Religions

[Paris - Al. h. picard et Fils. 1909] .

(٢) من هؤلاء لويس هنرى جوردان الذى حدد أربعة أمور واجبة لتأييد عمل المقارنة

وذلك فى كتابه : Comparative Religion, its adjuncts and Allies.

اطلعت من ٤٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

وهناك مقارنات جزئية موضوعية معا ، تختار جانبا أو أكثر من كل دين من الأديان المشهورة التي سجل التاريخ عنها الكثير . وذلك كاختيار موضوع معين يتصل بالعقيدة أو يتصل بالعبادة، أو بنظم الاحتفال، أو بالكتب المقدسة. وفائدة هذه المقارنة وإن كانت محددة ، تتمثل في أنها تتيح الفرصة للاطلاع الوافي على الدقائق المتعلقة بهذا الموضوع المعين في أديان كثيرة . فإذا تضافرت جهود الدارسين على هذا النمط، بتوفر كل واحد منهم على دراسة موضوع خاص في ديانات كثيرة ، نتج عن ذلك حصيلة قيمة لا يستهان بها .

على أن هناك مقارنات قد نمنحها هذا الاسم تجوزا ، وذلك لأنها في الواقع ليست إلا نوعا من التمسك بأفكار سابقة والتعصب لها ، والإصرار على النيل بما يقابلها في أديان أخرى ، ومثل هذه المقارنات مليئة بالكثير من الجدل العقيم الذي يباين الروح الديني للجمال ذاته وسنرى في الباب الثالث من هذا الكتاب تنوعا في تطبيق بعض المناهج المختلفة ، وذلك بغية تقديم بعض الملامح لهذا اللون من الدراسة . فتارة نعرض فكرة الألوهية ، وتارة نعرض العبادة في صورتها العامة وعلاقتها بالفن ، وتارة نعرض الصلاة في بعض الأديان، وأخيرا نعرض ديانة معينة في خطوطها العامة (وهي البوذية) مع الإشارة إلى أوجه الانساق والاختلاف بينها وبين كل من المسيحية والإسلام .

الباب الثالث

بعض موضوعات المقارنة

الفصل الأثني عشر

تصور الألوهية في الأديان

يتضمن الدين عقيدة في إله يرتبط به الإنسان وينشد عونه ، وفي بعض صور الأديان المتعددة يفترض وجود موجود أعلى جدير بالعبادة أو الحب والمشاهدة في ساعات التجلي أو الانكشاف التام . وبالرغم من أن كل الأديان تقريبا تتضمن فكرة الألوهية ، وبالرغم من وجود قدر مشترك للمستوى العقلي والشعوري بين الناس وتفسيراتهم للمواقف الخاصة ، فإنهم جميعا لم يتفقوا على الصفات المحددة أو الطبيعة الحقة للإله . لقد تنوعت واختلقت الأفكار حول الألوهية (١) ابتداء من الأفكار القديمة البالية التي قد يهزأ بها أطفال اليوم ، إلى المذاهب الفلسفية الدقيقة : من الأصنام التي ولدها الخيال العابث المرعوب إلى التصور الذي يضم التنزيه والسمو والكمال الروحي وكل ما يفيض على قلب الإنسان من ضياء . وربما عن ذلك القارىء أن يسأل أسئلة كثيرة تتعلق بالألوهية مثل : ماذا يعتقد الإنسان بالنسبة للإله ؟ ومن أين جاءت عقيدته ؟ وما قدر الحقيقة التي تتضمنها هذه العقيدة ؟ والإجابة على كل ذلك يمكن أن يعثر عليها فيما يطابق ذلك من وصف متناقل ، أو شرح متداول ، أو تقييم خاص من وجهة النظر الكلامية أو علم الدين أو فلسفة الأديان .

إن العمل الرئيسي لعلم الكلام أو اللاهوت هو أن يعلن عن المعرفة بالله ،

(١) تمدد الأفكار والتصورات الخاصة بالإله لا يسوغ التكذيب بوجود الله ؛ لأن العالم وجدت حوله أفكار وتصورات مختلفة ، ولم يقل أحد لأنه يجب التكذيب بوجوده ، لتمدد أو تناقض الأفكار حوله .

وغير مقتضيات المعرفة السائدة في جماعة دينية معينة، وأن يدافع عنها دفاعاً عقلياً وكل الأقوال الخاصة بالإيمان بمثل هذه النقاط قد جُمعت بطريقة شاملة، وربط بينها ربطاً عميقاً في اللاهوت المقارن. والواقع أننا نرى في علم الكلام أو اللاهوت الكثير من مبادئ الفكرة لأنه أراد أن يتقوى معرفته بالأشياء الإلهية مرجعاً إليها إلى الوحي. وهذا بالطبع يتصل على وجه الخصوص بالديانات السماوية. على أن هناك من بحث نفس مشكلة الأصل، ليظهر أن الدين يمكن أن يتخذ مكانه المناسب بين الظواهر الدنيوية في سلم التطور. ولقد رأى بعض الباحثين أن تكون فلسفة الدين ذاتها حكماً تصدر أحكامها بعد أن تستعرض التاريخ الديني العام مطبقة مقياساً عقلياً دقيقاً لتقييم كل خطوة من خطا التطور الديني، لكي تقدر في النهاية النتيجة العامة التي انتهى إليها هذا الجهاد الروحي للإنسان. ولقد حاول بعض الباحثين أن يعرف الإله بأنه الموجود الذي يؤثر في حياة الإنسان بطريقة فريدة، حيث يثير في نفسه - دون أن يراه - الاحساس بالخشية، حاملاً إياه على العبادة. على أنه يجب أن نضع في الاعتبار أن الأفكار عن الإله هي متعددة فلا يتخلو معظمها من فائدة ما، حيث يجب التمييز بين هذه الأفكار، وبين الأفكار الخاصة بالذوات البيولوجية أو العضوية. إن فكرة الإله في الديانات السماوية إنما تعكس استيلاء الإرادة وقوة الإيمان أو تجربته. ولقد قال لوتر: إن الإيمان هو خالق الألوهية... وتلك عبارة ملغزة ورائعة في الوقت نفسه. فليس الإله في هذه الديانات مجرد ثبات جامد، أو وحدة بسيطة مطلقة؛ ولكنه الحي ذو الإرادة الفعالة؛ لأنه ليس مجرد سكون دائم أو هدوء شامل ولا يمكنه كل يوم هو في شأن.

وليس مجرد موجود أعلى، بل هو كذلك الحياة العظمى نفسها. وبذلك يتضح لنا أن الإله في الأديان السماوية ذو صفات مؤثرة، هي موضع اتصاله

بخلقه وإحداث أثره فيهم . فهو ملك قادر ، ورب يدبر شؤون مملكته بالحق والعدل ، يستشعر وجوده في كل مكان من غير أن يحده مكان . وقد تجتمع فيه صفات تبدو في المقياس العقلي الساذج متناقضة وغير ممكنة . فهو الأول وهو الآخر في نفس الوقت ، وهو الظاهر وهو الباطن في نفس الوقت . والحكمة في هذا هي الإشارة إلى أنه جل جلاله فرق المقاييس كما سيظهر ذلك من عرض وجهة النظر الإسلامية

ومن أهم النقاط التي نلاحظها في الأدب بالذنب للألوهية ، أنها لا تبذل جهدا مطلقا في إثبات وجود الإله ، وذلك لأن الدين نفسه خطوة عملية دونها كل خطوة في إثبات هذا الوجود . وهذا بالرغم من أن علم الكلام واللاهوت حاولا التذليل العقلي على الوجود الإلهي ، ولكنهما لم يوفقا كل الترفيق في أداء هذه المهمة ، قدر نجاح الدين نفسه ، ولذلك أسباب لا محل لذكرها الآن .

١ - فكرة الألوهية في المرحلة البدائية !

إن الكائنات العليا التي اعتقد فيها البدائي تعتبر في نظره فوق الطبيعة ، مع أنها في أغلب الأحيان ارتبطت بأشياء أو بظواهر طبيعية . وبالرغم من تصور الجسمانية في إله البدائي ، إلا أنه لا يتصور في مقياس إنساني دقيق ، فليس له نفس وجه الإنسان أو هيئته بالتمام والكمال . وكون الإله فوق الطبيعة ليس في حد ذاته علامة مميزة أو سمة جوهرية ، فإننا نرى مثلا في جميع أرجاء العالم أن القبائل التي انتشر فيها الإيمان بروحانية الكائنات animism تعتقد في تخلل العنصر النفسي لكل حجر أو شجر أو نهر أو حيوان ، بل كل وعاء وأداة ، بالرغم من أن لكل هذه الظواهر جوهرها سريرا فوق الطبيعة . وفي هذا نجد أن الطبيعة في صورتها العامة تحكمها الأرواح ؛ ونرى أن البدائي يشخص كل كل هذه الكائنات سواء منها الخالي من الحياة أو المتمتع بها ، ونراه يتحدث إليها

حديث الند . وقد نجد الآن نفس الشئ، بالنسبة للطفل . ولكن يجب أن ننبه إلى أن الحديث مع هذه الكائنات ليس عبادة ، ومن ثم فليست هذه الكائنات جميعها آلهة ، لأن البدائي يخصص بعضها بتقديم القرابين أو الصلاة ، وذلك البعض يتمتع بقوة قاهرة تفرض نفسها على الإنسان ، وتجعله يحس باعتماده عليها .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الآلهة بالنسبة للبدائي لا بد أن تتمتع بالجسمية أو المادية سواء في صورة حيوان أو صورة إنسان . وكما يحدثنا تاريخ الأديان فإن البدائي قد اعتبر الآلهة في كثير من الأحيان ذات عمر محدود ، وإن كان الشعور باحترامها دفع إلى تصويرها بصورة كبار السن ، كما دفع إلى مخاطبتها بلفظ الأب أو الأم أو الجدة ، كما لوحظ أيضا أن بعض البدائيين يفرقون بين الآلهة من حيث الجنس ، ويعتقد تتمتعها بالحواس والإدراك والتمتع عن طريقها . ومع أنه قد وردت نسبة الحاجة إلى الطعام والشراب إلى بعض الآلهة ، فإن هذه الفكرة تختفى تماما عند الحديث عن الإله الأعلى في عرف هذا الإنسان .

ويضاف إلى ذلك أنه كما أن للإله في هذا التصور البدائي نفس أعضاء الإنسان فإن له كذلك نفس الملكات أو الحياة الفكرية؛ فعنده نفس قوى الإدراك والخيال ولديه نفس المشاعر والعواطف والميول والوعي والإرادة ، وهو يسمع ويرى ويتخيل الأعمال قبل حدوثها ، ويفرح وينضب ويحس بالعزة إزاء المدح والعبادة ، ويمتلئ حبا ورحمة ومودة لمن يخضع له ويطيع أوامره ، وإذا غضب فقد يقسو غضبه ويدوم ، حتى ليصب اللعنات على الإنسان وبأسف لوجوده .

ومن الخصائص الواضحة المستنبطة من صلاة الرجل البدائي ، قبول الآلهة لتغيير موقفها الشعوري والعقلي لقاء أعمال مخصوصة أو قرابين محددة . وإذا أردنا تلخيص المميزات الخاصة بالألوهية لدى البدائي قلنا إن الإله لديه قد يعتبر كائننا بشريا، غير أنه يمد أعظم وأقوى وأقدس من أى ساكن على الأرض . ونرى

من ذلك ضيق النظرة وتحدها في حصر الإله في صورة أو قالب بدني .
وقد يزعم بعض الباحثين أن الإله في نظر البدائي ليس هو القادر على كل شيء ، أو الموجود في كل مكان أو الذي لا مكان له ، وإنما الإله في نظره مرتبط بمكان معين ، وموضوع أو جسم معين . إن قدرته وتأثيره لا يتجاوزان حدود المنطقة المخصصة له . ويضيف إلى ذلك هذا الباحث أنه ليس من الضروري أن يكون الإله بالنسبة للبدائي جادا صالحا ، فقد يكون مريض المزاج ، مليشا بالكراهية والانتقام والغيرة ، وقد يغير خطه ويقع أحيانا تحت تأثير إغراء البشر . وكل هذه الآراء تفترض بدء الدين من الأرض ، وكون فكرة الألوهية ذات مصدر إنساني بحث ، مع أن هذا ليس له من قواعد العلم ما يبرره . إن عبادة الأصنام أو قوى الطبيعة أو ظواهرها أو الأشباح لا يمكن أن تكون نقطة البدء في حياة الإنسان ، وإنما يمكن أن ينظر إليها على أنها تطور ثانوي محتمل ، وإن شئت قلت تدهور ساعد عليه الاضطراب الذي تعرض له الإنسان ، لأنه لا يفترض أن الناس خرجوا ليصنعوا الإله وأنى لهم بهذه الفكرة ؟ والاولى أن يتصور أنه وجدت لديهم أسباب سابقة تدعو إلى الاعتقاد بإله من أى نوع . وكل ما فعلوه هو أنهم اجتهدوا في محاولة التقريب بين ما يصنعون ، وبين الصفات المأثورة ، وقد أعانهم على ذلك الخيال . وقد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول : إن عقيدة التوحيد أو فكرته بالنسبة للألوهية كانت أسبق من ذلك بكثير ، بل إن السماء في هذا قد كانت لها الكلمة الأولى .

٢ - فكرة الألوهية لدى الإغريق :

إن الآلهة التي توجه إليها الإغريق تحمل نفس الصفات التي خلعها عليها البدائيون كما وصفها هيرودوت وأرسطو : « على صورة شبيهة بالإنسان » .

وبالرغم من أن الروح الدينية الناضجة في الفترة الكلاسيكية اليونانية قد استبدت، كل الملامح الخيالية المعروفة التي كانت تزخر بها آلهة هوميروس ، فإن الآلهة احتفظت بصفات مثل التشخص والتفكير والإرادة والشعور ، والحياة الروحية على النمط الإنساني ، فلم تتحول إلى مجرد قوى غير شخصية أو مبادئ طبيعية عامة. ولقد جعل الشبه القائم بين إنسان والإله أساسا لإمكان إنشاء علاقة بينهما. ويحاول لبعض الباحثين ^(١) أن يمدح الموقف اليوناني من الإله بأنه : لا يشبهه موقف هؤلاء الذين يستشعرون المحبة المتبادلة بين الأب وابنه كما يبدو في المسيحية ، ولكنه موقف الصداقة الذي تتعادل فيه كفتا الميزان .

ويذهب هذا الباحث الى أن اليونانيين بارعون في الصداقة ^(٢) وأن هذه الميزة الخاصة بحياتهم الاجتماعية انعكست على اتصالاتهم بالقوى العليا، حتى إن من يصلى أو يقدم القرابين ، يفعل ذلك بطريق صريح مفعم بالرجولة ، وقدر لا بأس به من الكرامة ، والإحساس بشيء من الفخر الواعي المقرون بالوقار والاحترام. وقد يتخذ هذا الباحث هيئة اليونانيين في وقوفهم للصلاة، وعدم تضمن صلاتهم للركوع أو السجود أمانة على كراهيتهم للعبودية أو الخضوع أو المسكنه ، ويسم هذه الحركات بالبربرية ، ولكننا نلاحظ أيضا أن اليونانيين يطلبون التوسط بحيث يعتبرون أن الاستعلاء صنو الشعور بالعظمة ، مما لا يليق في حضرة الإله، يقول أحدهم : دويل له من يجرر بالمساواة مع الإله ، كما نلاحظ أيضا أن تحقيق مثل الحياة المتحضرة اعتمد في أذهان اليونانيين على قوة الآلهة ، ومن أجل

(١) هو ف. هيلر في كتابه F. Heiler, Prayer, pp. 84 ff. والفصل الثالث كله

مهم في هذا الصدد .

(٢) نفس المرجع p. 85.

ذلك دعوا وصلوا لتحقيق كل خير وجمال .

غير أن هذا الباحث لم يوفق في رؤية حتمية الخضوع أو العبودية للإله الحق فإنها في الواقع علو وتحرر من كل شيء سوى الإله ، ومعنى ذلك عدم وقوع الإنسان تحت سيطرة غير المصدر الإلهي . على أن التصور الفلسفي للإله في الفكر اليوناني يحتاج إلى تفصيل طويل ليس هذا محله ؛ لأننا نقصر نظرنا على الجانب الديني فحسب .

٣ - الألوهية في اليهودية :

بالرغم من ثبوت وجود أنبياء سابقين على النبي الرسول موسى عليه السلام فإن العبريين (١) لم يستقروا قط على عبادة إله واحد أو حتى آلهة معينين . وقد ورث اليهود فعلا هذه العادة قبل وبعد النبي موسى عليه السلام ، إذ لم يثبت لديهم بصورة قاطعة وحاسمة الفكرة الخالصة التي أتت بها الديانات السماوية وهي عبادة الله الواحد ، التي دعا إليها الأنبياء .

ويتأرجح تصور الألوهية في التراث اليهودي بين مستويات عديدة ممتدة من القول بإله قبلي أو صنم أو وثن ، يحمى حتى شعبه أو قبيلته ، إلى القول بإله واحد خالق للكون ، كما دعت إلى ذلك سلسلة الأنبياء الطويلة المبعوثين في بني إسرائيل .

ويذكر المؤرخون أن سيدنا موسى قد لم شمت هؤلاء اليهود في النصف الأخير من الألف سنة الثانية قبل الميلاد المسيحي ، وأنه استطاع بذلك أن يرسى قواعد يدعو إلى التوحيد أو إلى عبادة « يهوه » ، الله - عز وجل . إلا أننا كما نعلم نرى أن الدين الذي دعا إليه موسى هو دين التوحيد أي القول بإله واحد موجود على الحقيقة . وجدير بالعبادة ، ولكننا إذا نظرنا إلى دين يهوه هذا كما حمله العبريون إلى كنعان ، نجد فعلا ديننا بدائيا يتخذ للإله هيئة الإنسان . بل وكانوا يتصورون أن ليهوه شكلا جسميا ، ومقرا للسكنى ، وتدفعه العواطف الإنسانية من غيرة وغضب . ولقد كان (في زعمهم) إله محاربا « رجل حرب » ، يقا تل دون هوادة لأجل شعبه الخاص ضد أعدائهم ... ونجد هنا بدور دين خلقى وإن لم يكن دين توحيد فإنه كان يدعو صراحة إلى عبادة إله واحد من بين آلهة كثيرين » (٢) .

(١) أطلقوا على أنفسهم في القديم أبناء إسرائيل . والراجح أن إسرائيل وعبرين كانا في الأصل اسمين لعشائر .

(٢) تراث العالم القديم ١/٦٦ ، ٦٧ .

وهذا بالطبع غير فكرة التوحيد ذاتها ، لأن عبادة إله من بين آلهة كثيرين monolatry معناه أنه وإن كانت هناك فعلا آلهة كثيرة ، فإن واحدا فقط هو الذى ينبغى أو يجب أن يعبد . أما التوحيد monotheism فعنناه أنه لا يوجد فعلا ولا ينبغى أن يعبد إلا إله واحد (١) .

ومع أن سيدنا موسى قد أتى بمبادئ محددة ، وصفات معينة تتصل بالإله إلا أنهم فى حياته عليه السلام - وقعوا فى عبادة العجل ، - أو على الأصح - استعادوا تلك العبادة التى كانت معهم منذ كانوا بمصر . والقرآن يسجل وقوعهم فى هذه العبادة أثناء ذهاب سيدنا موسى إلى مناجاة ربه (٢) .

وتوجد فى سفر الخروج صفات بشرية مخلوطة على إله اسرائيل (٣) ويحدد بعض المؤرخين تطور فكرة الألوهية فى اليهودية بمرحلتين ؛

١ - مرحلة ما قبل بناء الهيكل ٣ - مرحلة بناء الهيكل .

أما مرحلة ما قبل بناء الهيكل فقد تختلف فيها بدائيتهم وعبادتهم الأرواح والأحجار وعدم استمرارهم على إله واحد . أما حين بنى الهيكل وتمت الوحدة السياسية فى أيام داود وسليمان فقد تركزت العبادة فى الهيكل وأصبح يهوه الإله الأوحد الذى يفوق فى المسكنة كل آلهة البشر ، ونشك كثيرا فيما يراه بعض الباحثين فى تاريخ الأديان أن هدف توحيد الإله كان يصور غرضاً دنيوياً لتثبيت دولة اليهود أو المحافظة عليها ، إذ المعروف أن داود وسليمان كانا على الولاء

(١) أتى سيدنا موسى بالتوراة ، ولكن الأسفار الخمسة (التكوين ، الخروج ، واللاويين ، والعدد والتثنية ، ويشوع) تمثل تصنيف التاريخ والمريضة القديمين - الذين وصلا لى شكلها الحاضر بعد السبي - معا . (انظر تراث العالم القديم ١/ ٦٦/ ٣ هـ)
(٢) فى سورة طه .

(٣) مثل كونه على قطعة من العقيق ، أو كونه أنانيا ، أو متمصبا لقومه الخ .

التام لعقيدة التوحيد، كما يسجل ذلك الكتاب الكريم في الإسلام. ولكن اليهود خلطوا هذه العقيدة النقية بترهات جيرانهم ، ويؤثر تاريخيا أنهم سمحوا بعبادة آله أخرى غير يهوه . كما يختلف الباحثون في أصل اشتقاق كلمة يهوه المطلقة على أعلى الآلهة ، فمنهم من ظن أنها مأخوذة من مادة الحياة ، ومنهم من ذهب إلى أنها نداء إلى الضمير الغائب (ياهو) صيانة لذكر اسمه على اللسان، وهذا الرأي لا يجد سنداً حقيقياً ، لأنه يفترض أن تكون الكلمة عربية ، ومن المستبعد أن يستعمل اليهود في المرحلة المبكرة لفظاً عربياً ليدل على شيء من أخص خصائص ديانتهم . وبالرغم من ذلك فإننا قد نجد في بعض الصفات المنسوبة إلى الآلهة يهوه ما يعمده عما يجب أن يتصف به الإله الحق ، ويمكن الموافقة على رأى بعض الباحثين في أن معظم تلك الصفات قد تصور صفات اليهود أنفسهم أكثر مما تصور الصفات الإلهية . ففي الواقع نجد هناك ما يصور النقائص ، فالإله مدمر يجب الولوغ في الدماء ، وهو لا يتحرج من السرقة أو الأمر بها كما يسجل القرآن أن اليهود نسجوا الولادة إلى الله حيث قالوا : أن العزيز ابنه ، وفي هذا الانزال للاله من مرتبته الحقيقية كما يصون الإله بالبخل وقبض اليد شحا وتقتيرا . وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء (١) ويمكن أن نقول باطمئنان : إن اليهودية كدين سماوى لم تحافظ على نقائها . ولم تمنع من استصحاب العقائد القديمة الموروثة (٢) .

(١) المائدة / ٦٤ .

(٢) رجعنا في نقاط خاصة باليهودية إلى كتاب (اليهودية) الأستاذ الدكتور أحمد شلبي وخاصة ص ١٥٨ وما بعدها . وارجع إلى كتاب الإسلام والسعادة ٢٩٥ ، وكتاب حكمة الأديان الحية ، وكتاب **History of the Hebrews** .

٤ - فكرة الالهية في المسيحية

يختلط التصور الإلهي في المسيحية بعوامل كثيرة نتيجة للإضافات المتدرجة لهذا التصور . وبناء على ما يقوله ابن حزم لقد كانت فكرة التوحيد المجرد في المسيحية عند أروس - وكان قديماً بالاسكندرية - وبولس الشمشاطى وكان بطريكياً بأنطاكيا - ومن القائلين بالتوحيد المجرد أيضاً أصحاب مقدونيوس وكان بطريكياً في القسطنطينية - والمحور الذى يدور عليه التصور الإلهي في المسيحية هو ما سجل في العهد الجديد مضموماً إليه التفسيرات التى قدمت لنصوص هذا العهد . ومن حيث استصحاب المسيحية للعهد القديم ، فإن معرفة نصوص الوحي السابقة اعتبر أمراً ضرورياً قبل استكمال تصور الإله ، ولقد كتبت تعليقات كثيرة على المذهب القائل بأن التصور الإلهي كما تشير إليه موعظة الجبل أو خطبة الجبل - وهى تشبه خطبة الوداع لسيدنا الرسول صلى الله عليه وسلم - بعيد كل البعد عما ورد بعد ذلك من عقائد وتصورات .

ولا جدال فى أنه قد اعتور هذا التصور تطورات كبيرة وتحليلات فلسفية عديدة على يد الفلاسفة المدرسين . ولقد تركت الفترة التى تلت المرحلة الأولى للمسيحية آثارها على فكرة الإله فيها .

وقد رأى بعض المسيحيين وجوب استغلال نمو المعرفة وما أدت إليه من كشف مذهلة، فى إثراء المذهب المسيحي لفكرة الالهية ، ولكنه يسل بضخامة الصعوبة التى تبدو فى مدى تحقيق الانسجام بين التصور القديم والتصور الجديد . وقد يبرر ذلك بعضهم أيضاً بقوله : إذا كان المذهب المسيحي للالهية صحيحاً تحت نفس الظروف الفعلية للحياة الإنسانية ، فإن معنى ذلك أن يكون الوحي تقديمياً ومستمرًا بالنسبة للجانب الإلهي ، ولكن إدراك ذلك إدراكاً كاملاً لا يتم إلا بالتدرج ، لاعتماده على المقدرة الفردية ودرجه الإيمان والتصديق

بالنسبة لهؤلاء الذين يتوجه اليهم الوحي بالخطاب ، على أنه يمكن تتبع بعض عناصر هذا التصور والرجوع بها إلى اليهودية . أما الأفكار وصور التعبير المختلفة فقد ترجع إلى تأثير الفكر اليوناني ، كما أن التجربة التي خاضتها الكنيسة خلال العصور قد أثرت في لاهوتها بدرجة كبيرة (١) .

وقد سبق كتاب العهد القديم إلى التسليم بوجود الإله . ولكنهم لا يشرحون ذلك ولا يناقشونه ، بينما تدل الكتابات التي تمت في الفترة المحصورة بين القرنين التاسع والخامس ق. م على الرجوع إلى عقائد قديمة . ويدل دلالة قاطعة على تأثر الأجيال اللاحقة بمثل هذه العناصر . وما يؤيد وجهة نظرنا في كون عقيدة التوحيد هي السابقة ، أن كتابات أمثال الكاتب جاهومستك المتوفى سنة ٨٥٠ ق. م تتماثل في وصف الإله الحق مع الصفات المأثورة في الأديان السماوية وتتفق مع العقيدة الرسمية لما بعد المنفى المشهور لليهود .

وقد ذهب الملكانيون - طائفة مسيحية في الألوهية - إلى ما يلي : هناك ثلاثة أسباب : أب ، ابن ، روح قدس . وكلها لم تزل ، . وعيسى إله كله ، وإنسان تام كله ، ومع ذلك فليس أحدهما غير الآخر . والذي صلب وقتل هو الإنسان نفسه ، أما الإله منه فلم ينله شيء ، (٢) . ويوافق النسطوريون على هذا الرأي . ولقد بذلت جهود جبارة في المسيحية لتأييد فكرة التثليث ، وتبارى اللاهوتيون في الدفاع عنها . كما ألقت كتب مستقلة تدعم هذه الفكرة من الوجهة الفلسفية ، ومن أحدث هذه الكتب ، كتاب مشهور لأستاذ في اللاهوت بجامعة أكسفورد (٣) . وملخص الدلائل الذي قد يستند إليه هؤلاء اللاهوتيون في

(١) انظر Encyc. of R S.E. art Divinity

(٢) فصل ٢ / ٤٨ .

(٣) هو الأستاذ ليونارد هودجسون في كتابه = L. Hodgson, The Doctrine of

تدعيم فكرة التثليث كما نقلها ابن حزم هو أنه لما وجب أن يكون البارئ تعالى حياً وعالمًا ، وجب أن تكون له حياة وعلم فهيأته هي التي تسمى روح القدس ، وعلمه هو الذي يسمى الابن ، (١) . ولما كان الابن هو الكلمة المتجسدة أو المتحققة في الصورة المرئية لعيسى عليه السلام ، مع أن يطلق على السيد المسيح كذلك أنه « الكلمة » . وفكرة التشخيص الالهي تشكل عنصراً أساسياً في العقيدة المسيحية . وقد درس الباحثون « نظرية الكلمة » ، وما حوته من عناصر غنوصية وأفلاطونية محدثة ، كما قورنت هذه النظرية بما لدى المسلمين من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . وقد نقد كثير من مؤرخي الأديان وكتابها فكرة الكلمة في المسيحية على أساس أنه إذا قيل أنها غير الأب والابن وروح القدس فهي إذن رابعة وبهذا يجب أن ينقل التثليث إلى التربيع (٢) .

وبما ينبغى ذكره في هذا الصدد أن بعض علماء المسلمين ذكروا حكاية ورود لفظ الأبوة منسوبة إلى الله على لسان السيد المسيح ، ولم يحاولوا إنكار ذلك ، بل قالوا أنها مشتركة بينه وبين غيره ، حيث قال السيد المسيح « أبي وأبيكم * » ، إلهي وإلهكم ، كما يذكر أن السيد المسيح أمرهم إذا دعوا أن يقولوا: يا أبانا السماوي ، ويستنبط هذا العالم من ذلك أن السيد المسيح عليه كان له مثل ما لا نبتاعه ولم يشر في أية مناسبة عن علاقة نسبية خاصة به (٣) .

Trinity = (Corall Lectures) ويبدأ الأستاذ أولاً بالتسليم بأن هذا المذهب موحى به

ثم يحاول بعد ذلك تفسيره في ضوء الفكر الحديث .

(١) فصل / ١ / ٤٩ .

(٢) فصل / ١ / ٥٣ .

* هكذا .

(٣) فصل / ١ / ٥٤ .

• - « فكرة الألوهية في الإسلام »

بين التنزيه والتشبيه

لا جدال في صراحة الإسلام ووضوح إزاء وحدة الإله ومخالفته للحوادث، ولا جدال كذلك في أنه عرض صفات إلهية كثيرة، آمن المسلمون الأوائل بها دون الدخول في جدل حول حقيقتها وعلاقتها بالذات الإلهية . ولقد حذر نبي الإسلام صلوات الله عليه من الجدل في الدين ، أو الإيغال في البحث في طبيعة الذات الإلهية ذاتها ، لا ضنا بمعرفة خاصة يمكن أن يحصل عليها المسلمون ، بل ضنا بطاقتهم أو تبدو فيما لا سبيل فيه إلى الوصول إلى شيء نافع ، وتوفيراً لهذه الجهود لكي تبذل في المكان الصحيح والهدف الصحيح ، وهو كشف غوامض هذا العالم . لقد أعطى القرآن المسلمين كل ما يمكن أن يهتمهم إزاء التصور الإلهي وأمدهم بالحقائق الخاصة بالله جل جلاله . لقد أكد عدم مثليته سبحانه - أو مثليته على فرض وجودها . « ليس كمثل شيء » ، في الوقت الذي أكد فعاليته ودنوه « يحول بين المرء وقلبه » وهو « أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد » وهو « يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ... » ، ولا يغرب عنه مثال ذرة في السموات ولا في الأرض ، و« عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » .

وهو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور . له الأسماء الحسنى . وهو القادر الحكيم الحى المرشد إلى آخر هذه الصفات الفعالة . حتى إن القرآن الكريم ليجمع في آية واحدة - كما لاحظ ذلك بعض علماء المسلمين - بين التنزيه المطلق والتثبيت المدعم ، وذلك في قوله

ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير .

وبالرغم من كل ذلك فقد اختلف موقف الفرق الإسلامية من الصفات الإلهية ومن تفسير البعض الآيات مما أظهر بوضوح مشكلة التنزيه والتشبيه .

اهمية هذه المشكلة :

إن مسألة التنزيه والتشبيه بالنسبة للأوهية تعتبر من أدق النقاط التي عنى بها رجال الفلسفة الدينية ومقارنة الأديان ، لأنها مسألة تحتل مركز الصدارة بالنسبة لأي دين . والمشكلة في هذين المصطلحين تتمثل في أيهما أولى بأن يصور الإله ؟ أنفرق في التنزيه بإبعاد الله عن خلقه وعن العالم حتى نصل إلى تجريد تام وإطلاق عام كعملية أولى أو سببية نهائية ، وبذلك تزول الإيجابية والفعالية المترجمة للإرادة الحرة للإله ومرة أخرى، أنفرق في التشبيه والتقريب والمقارنة حتى تنتهي إلى فكرة وحدة الوجود التي يسوى فيها بين الخالق والمخلوق ، أو بين الله والطبيعة ، مبطلين بذلك كل تمييز خلقي أو جمالي أو قانوني ؟ .

لقد جد الباحثون والفلاسفة في مختلف الأديان في الإجابة عن هذه الأسئلة ... واتخذ كل موقفا خاصا لم يخل من تهافت ونقص . فمن رأى ترجيح كفة التنزيه حرص على استبعاد كل صفة - مهما سميت - تؤدي إلى مجرد مقارنة الله بالخلق - وإن كان هذا التشابه في مجرد اللفظ ، حتى ولو استعملت الكتب المقدسة مثل تلك اللغة . ومن هنا حرص هؤلاء على تأويل كل نص ينسب إلى الله شيئا من الصفات التي يظن اشتراك البشر فيها كالجسمية أو العواطف أو الهياكل الأخرى التي تتطلب حيزا أو مكانا وقد ظن هؤلاء أنهم بذلك يناون بالتصور الإلهي عن كل نقص لا يليق بكاله ولا يتفق مع جلاله وألوهيته .

ونسى هذا الفريق أنهم بذلك يخلون الدين من نقطة هامة هي فعالية صفات الله المؤثرة في هذا الوجود والمرتبطة بمصالح الخلق ، بل إن الدين الموحي به نفسه

دليل على عناية الخالق بالخلق ، وعلى اهتمامه بتأسيس علاقة متبادلة ، وإن لم تكن في مرتبة المساواة ؛ إذ ليس يعقل أن يكون اتجاهنا القلبي وشعورنا الديني نحو مبدأ مطلق لا نهائي عار عن أية صفة إيجابية . إن مشاعر الإيمان وأعمال القربات إنما تتجه إلى موجود أسمي ، حي ، مرید ، فعال ، يثيب ويعاقب وهو أسرع الحاسبين . وهكذا نرى أن هذا الفريق الذي أبعده في الجانب التنزيهي بسلب كل صفة ظنها غير ملائمة ، ومنع عزو أية صفة فعالة ، قد أساء بإخلاء الألوهية من فعاليتها ، أكثر مما أحسن بإبعاد النقص عنها . ويمكن أن يقال إن هذا التنزيه لا يخرج عن كونه تنزيهاً إنسانياً .

أما الفريق الذي بالغ في إيجابية الألوهية بنسبة كل الصفات إليها حتى المشاعر والأحاسيس والأعضاء ، فكأنه طبق المقياس الإنساني على الإله وبذلك هبط بالتصور الإلهي إلى ما دون مستواه . وفي هذا إساءة بالغة تفوق الإحساس الذي يتمثل في الاعتقاد بإيجابية الإله وفعاليتها . فلم يبق إذن إلا انتهاج طريقة تجمع بين الجانبين في اتساق وتوازن ، ولكن كيف يتم تأسيس هذا المنهج .

يعتقد شراح المسيحية أن مذهب الحلول كما طوره اللاهوتيون في الكنيسة الشرقية على أساس فكرة اللوجوس « الكلمة » ، Logos ، خير وسيلة أو محاولة للبلاء والتوفيق بين فكرتي التنزيه والتشبيه (١) . وهذا الرأي . وبناء على ذلك تعتبر الطبيعة أو الماهية الباطنة للإله حبا فياضاً تمثل في حياة عيسى وفي

(١) ومن هؤلاء كذلك من يرى أن مثل هذا المبدأ نافع للغاية من حيث تفسير وتبرير التجربة الصوفية ، ولذلك ينمى على الصوفية المسلمين عدم الأخذ به . انظر «هدمة كتابنا « التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً »

فوثه على السواء . مع تميل ذلك بفكرة الروح الفعالة (١) — (التي نص في المسيحية أحيانا على أنها اللوجوس) المنبثة في كل زمان ومكان مما يدل على عدم اختصاصها بذات أو بشخص أو بموطن .

والغريب أن بعض الباحثين المسيحيين ينقد هذا التصور الأخير الذي يقضى بلا شخصية لإله وعدم تحده بزمن أو بشخص ، ويرى ضرورة الاحتفاظ بالصورة الأولى القاضية بظهور الله في المسيح على طريقة الحلول .

لقد هال هذا الباحث أن يجد بعض الدارسين من المسيحيين يصفون الله بأنه لا يمكن أن يدرك وهو لذلك يدعو إلى تخليص التفسير الديني من فكرة « التنزيه » ، الذي يسعى إلى تعظيم الله عن طريق قطع صلته بالعالم وجعله غنيا عنه ، كاملا بدونه . ونرى أن هذا الباحث يتبع في نفس التناقض والخطأ الذي وقع فيه من أراد الانتصار على جانب من هذين الجانبين ، وإن كنا نلاحظ أنه كان معنيا بالشهور الديني وضرورة تأكيد الدين العملي لهذا الإله من الخلق .

أما في الاسلام فالمشكلة قد احتدم النقاش حولها وجهدت فرق واسلامية كثيرة لكل فرقة رأيها في هذه النقطة .

ويمكن حصر الاتجاهات حول هذه المشكلة فيما يلي :-

١ — اتجاه يبالغ في جانب التنزيه والتجريد ، ويؤول كل آية يعطى نصها غير ذلك .

٢ — اتجاه يعتقد التنزيه بمعنى « تعالى عن أى نقص أو صفة لا تليق » ومع ذلك فهو يؤمن بالنصوص المقدسة بمعانيها القريبة المباشرة ، تاركا حقيقتها إلى الله . ومثل هذا الفريق يرى مثلا أن الله ليس كمثل شيء ، وما قاله عن نفسه

(١) أحيانا يقصد بها روح القدس . The Holy spirit .

من نسبة الوجه واليد والنزول والمجىء والاستواء حق ، ولكن حقيقته ليست معلومة . وهم لذلك أعداء للتأويل .

٣ — اتجاه بالغ في جانب التشبيه كما يتمثل ذلك في « الحشوية » ، « والمجسمة » .

٤ — اتجاه خاص يجمع بين الجانبين بطريقة جديدة بالإعجاب ، ويبدو ذلك أكثر ما يبدو في بعض دوائر التصوف . والمهم في هذا الصدد هو تحديد مفهوم « التنزيه والتشبيه » ، ونختار الآن رأى علم من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجرى . وتناقضه بشئ من التفصيل (١) ويرى هذا العالم ضرورة التفرقة في تصور الألوهية بين **صفة الذات وصفة الفعل** (٢) ، وإن شئت فقل : بين طبيعة الذات ، وبين ناحية النشاط والعمل . ويرى أنه بواسطة هذه التفرقة يمكن تفسير وجود علاقة بين الله وخلقه أو على الأصح بين صفاته وكل فرد مخلوق ويسمى الجهة الأولى **صفة الذات** وللثانية **صفة الفعل** . وهذه التفرقة تستتبع ضرورة تصور الله في ضوء التنزيه والتشبيه معا على شريطة أن يفهم من التنزيه : البعد بتصور الإله عما لا يليق ، وأن يفهم من التشبيه إثبات الإيجابية وتحقيق فعالية الله في الوجود في ضوء المصطلحات الانسانية التى لا يملك العقل البشرى سواها . بل إن هذا العالم يفضل لفظ « التثيت » ، على لفظ « التشبيه » ،

ويحذر هذا الباحث من التطرف في أى اتجاه منفرد لهذين الجانبين — جانب التنزيه ، وجانب التشبيه فيقول : لا يخرجكم تنزيه الله إلى التلاشى ، ولا يخرجكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء . . . ومعنى ذلك أن الله في ذاته متعال

(١) هو سهل بن عبد الله السرى المنوفى ٢٨٣ هـ .

(٢) ومن هنا يرى أمثال هؤلاء تقسيم العلماء إلى علماء ذاتيون أو علماء ذات ، وعلماء

صفات . وعلا أيام . على تفصيل رائع دقيق نرجو عرضه في مناقبة أخرى .

لا يحمده فهم ، ولا يحوم حول حق جلاله عقل ، ولا يحصره تجل ما ، حتى لو قدر
لاي نبي أن يرى الله .

ولكن الصفات الالهية - التي هي ميدان الربوبية - بحكم أنها تمثل حقا
علاقة الاله كخالق له خلق ومعبود له عبدة - هي التي تقويه من هذا الخلق ،
ويكون في حدودها تبادل التعامل بين البشر وبين الإله ؛ ولذا قالوا : إن لفظ
الرب من الألفاظ المتضايقة ، ذات العلاقة المتبادلة ، أي أنها بنفسها تستدعي
مربوبيا .

ومن الواضح أننا لا نستطيع عملا أن نعرف كيف تتعامل هذه الصفات مع
الخلق ، رغم تسليمنا بما تحدثنا عنه بعض الأديان بأنه سبحانه كل يوم هو في شأن
هذا الخلق .

ولذا يقال إن كيفية سريان الطاقة وأوصافه بعيدة كل البعد عن ميدان
العقل الذي لا يقنع إلا بالتجربة المباشرة .

ومن هنا يشير بعضهم إلى ضرورة الاعتقاد بأن كل ما نخبر به عن الله لا بد
وأن يوصف بأنه نسبي غير كامل ، لا يصور إلا مدى معرفتنا نحن ومدى ما
قطعناه من مراحل ، في سبيل التعرف على الله ، ولا يصور بحال مدى كمال
الإله أو جلاله .

وربما لجأ بعضهم إلى علم الحيوان أو الأحياء ليضرب لنا مثلا حيا بين فيه
أن أخبار العلماء أو رجال الدين عن الله ليست إلا كأخبار بعض الأطباء أو
علماء الأجنة الذين يؤسسون أقوالهم على ملاحظة جانب واحد من موضوع
تجربتهم ، أو ملاحظاتهم الخاصة بتطورات الجنين في مراحلهم المختلفة . فكل واحد
من هؤلاء قد لاحظ مرحلة واحدة أو أكثر ، ولم يتبأ لهم جميعا أن يلاحظوا
جميع أطوار الجنين ، وبالتالي تكوين أخبارهم مفصحة عن جانب واحد من

الحقيقة . وليست مفسحة عن الحقيقة كلها ، وهكذا الشأن مع الإله جل جلاله : تصور أخبار العلماء عنه مدى رسوخهم في العلم . ومدى اتساع آفاق معرفتهم ولا تصور مجال الوسع الإلهي ذاته .

بما رأى كثير من الباحثين أنه لا يقصد بالمعرفة هنا حصيلة الفكر النظري فقط ، بل لا بد من أن توجد التجربة الروحية التي تكتمل بالسلوك والأخلاق كما تكتمل بالانبعاث الروحي عن طريق التصفية . وما الصفات الإلهية عندئذ إلا حدود تصد العتل عن محاولة اكتناء الذات ، فالصفات كالـ دور الذي يحمي العقل من التردى في متاهات الحيرة والضلال .

غير أننا نرد التأييد إلى أنه رغم التساويه بعلاقة صفات الفعل والخلق ، فإنه لا يسمح بالتوحيد بين هذه الصفات وبين الخلق ؛ لما يترتب على ذلك من حلول أو وحدة وجود .

فلم تكن فكرة صفات الفعل إذن إلا لإثبات نهائية الله وتأثيره في الخلق ، والبعده بتصوره عن أن يكون مجرد فكرة ، أو أن يكون سكوناً أو إطلاقاً عاماً كما تشير إلى ذلك بعض النظم الفلسفية أو الصوفية المتطرفة .

والواقع أن بعض هذه النظم رأى أنه لا يصح الإخبار عن الإله بأى وصف أخلاقي أو جمالي حتى أن أفلوطين الإسكندري يتولّد لقسد ترك وراءه كل جميل وتخطى دائرة الفضائل ، وهو أسمى من الخير وأسسى من الجمال - وهذا بالرغم من أن أفلوطين نفسه صرح في معرض آخر بأنه « الخير الاسمى والجمال الاسمى » ولمكن يلاحظ على وجه العموم أن الإتجاه السلبي يغلب على مثل هذه النظم حتى ليصرح بعضهم بأن « الواحد لا ينسرك ولا يريد » ، بل ليس لديه شعور بنفسه ،

وترى أنه إذا كان القرآن هو كتاب المسلمين المقدس ، وهو الكتاب الذى

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - فإن واجب المسلمين أن يتلقوا عن الله أصول الحديث عنه جل شأنه ، فهو أصدق القائلين فيما يخبر به عن نفسه . كما أن الصورة العامة - إن صح يطلق على ما في القرآن عن الله لفظ صورة - هي وحدها الصورة المثلى بإرضاء الجوانب الإنسانية المختلفة . وإذا قورنت بغيرها من التصورات السابقة التي عددناها في الديانات الأخرى ، ظهر مقدار سموها وملاءمتها لكرامة العقل البشري في جانبيه : عجزه وقدرته .

الفصل الثاني

العبادة

إن العبادة هي استجابة الإنسان لله ، وهي تبدأ بشعور الإنسان بوجوده كأن لا تدرك بالحس ذاته ، موجود يسمو ويفوق الانسان كثيرا . انها تبدأ عن طريق علاقة الانسان ببيئته ككل ، تلك البيئة التي يحس فيها دائما بعدم كفايته الذاتية واستقلاله التام ، وهنا يظهر استمرار تعلق العبادة بتجربة كل يوم . ومن المعلوم أن جميع المسائل والمشاكل تنشأ في الحياة الانسانية عن طريق الضرورة أو الحاجة ، ومحاولات الانسان ليوثق علاقة صحيحة بين نفسه . وبين غيرها .

إن الحياة توحى بالاحساس بقوة ، بكائن ، بذات تختلف عن الانسان ذاته ، وإن كان بينه وبين الانسان بعض مبررات التعلق والتناسب عند كل نقطة ، والواقع أننا قد نصف الدين بأنه تعلق الفهم والشعور والعمل بحقيقة كبرى وراء عالم الانسان وقرق دائرته ، وفي نفس الوقت وشيخ الصلة ، بل قد تكون في أعماق العالم النفسى لهذا الانسان . فاستجابة الإنسان إلى الحقيقة الكبرى تسمى ديناً .

صحيح أن الباحث الكبير رودلف أتو R. otto اعتبر مثل هذه الاستجابة في الغالب وفي الأساس ، استجابة عاطفية أو شعورية ، ويسمى أتو مثل هذا الشعور الأول بالشعور بالمخلوقة *creature conseivness* ^(١) أثاره الاحساس بمحضرة متعالية تجتمع في آن واحد التنزه الكامل والبعد المتسامى إلى جانب الدنو الذى لا يماثله ولا يقاربه دنو . ولكننا نلاحظ أنه لو اقتصرنا الاستجابة على هذا الجانب الشعورى المفهم ، لأمكن أن يقال ببساطة إن العبادة باعتبارها

(١) فى كتابه The Idea of The Holy

استجابة لهذه القوة تعتبر غير عقلية وغير أخلاقية - أى لا صلة لها بالأخلاق وعلى هذا فلا بد أن ينظر في السيادة إلى عناصر أخرى غير عناصر الشعور المدفوع والممتلئ بالخشية والرهبنة لتظهر العبادة على أنها استجابة الكيان الإنساني بأجمعه، ويشمل ذلك ولا شك العقل والضمير . ونريد أن نؤكد كذلك أن العبادة تتجاوز مجرد إدراك موضع الجلال أو الجمال ، وتقدير مراتبهما ، تتجاوز ذلك إلى الرغبة الملحة في تأسيس علاقة ثابتة مع مصدر أو يمثل هذا الجلال والجازر . ويعتقد الإنسان أن هذا ممكن - رغم تسليمه بأن موضوع عبادته يسمو على كل اعتبار ، لأنه لا تدركه الأبصار . قد يتخذ مثل هذه الرغبة واعتقاد إمكانها دليلا على قرابة الوشيجة التي تربط بين الإنسان والله . ، بمعنى أن في الإنسان ما يبرر قيام مثل هذه العلاقة .

ولفظ العبادة قد يدل على مجموعة من الأعمال بدافع الإجلال والاحترام عموما ، وبمرور الوقت أريد بها في أغاب الأحيان الحياة الدينية بأكملها وحيويتها ، أو السلو الديني فهي الجانب النشيط للدين ، ومع ذلك فلا يقف المعنى عند حد العمل ، بل يشمل كذلك الفكر والشعور .

لقد قيل إن العبادة أمر ضرورى في الإنسان وإنما جميعا نعبده ؛ غير ان بعضنا قد لا يعرف ماذا أو من ذا يعيده والمعنى البسيط لهذا اللفظ في الإنجليزية worship هو ما تؤديه الكلية الانجليزية الأخرى Worh-ship بمعنى جدارة ، أهلية أو استحقاق . وموقف العبادة يتحقق تماما عندما نعترف ففكرا وسلوكا بأن شخصا أو موضوعا ما يستحق تقديرنا واحترامنا . إنه نداء القلب والعقل بالاعجاب والامتنان . وقد نلاحظ أن الأجيال المعاصرة ربما تكون قد فقدت أهم عناصر التذوق في العبادة أو التقدير للعبادة الرسمية ، وإن صح أن بعضها ربما يسلّم أو يحتفظ بقيمتها الإجتماعية . وبالرغم من ذلك فإننا قد نجد عددا كبيرا

من الافراد فى العصر الحاضر يوقرون قادتهم الوطنيين أو الحزبيين الى درجة تدينهم من مقام العبادة ، فهم يقفون على قبورهم أو أمام منازلهم فى خشوع وصدت ووقار واحترام معبرين عن أسمى آيات الولاء والاحترام والتقدير . وبين هذا السلوك نعلم أن هؤلاء القادة جديرون بمثل هذا التوقير والتبجيل . وقد نسمى هذا عبادة البطولة التى وصفها أحد كتاب الغرب بأنها ستبقى ما بقى الانسان ^(١) . ولعلنا جميعا نذكر ما شملنا جميعا من سكينه وخشوع وإكبار عند تشييع جنازة الشهيد البطل الفريق عبد المنعم رياض .

وكلما توغنا فى الزمن المخرق فى القدم استطعنا أن ننفذ إلى ما يشبه الحقيقة من حيث ميل الإنسان إلى الإعجاب والتعجب للحياة الطبيعية وكأنه الإنسان قد وجد نفسه بين يدي شىء مقدس ورائع ، حتى أنه ليكاد يخضع لعليه ويهوى إلى الارض اكبارا وخضوعا ، واهل ذلك كان من عناصر الدين الأولى خصوصا فيما يتصل بالديانات الانسانية أو الوضعية كما نحب أن نسميها .

ولقد وجد الإنسان البدائى نفسه جزءا حرا بين أجزاء الطبيعة المتعددة وكان أسلوبه فى كل مناحى حياته تقريبا هو أسلوب مواجهة الحياة بالحياة ، أى أنه لم يكن يفرق بين ذات وموضوع ، وحتى عندما استطاع التمييز بين هذا وذاك فإنه ظل خاضعا للخشية والرهبة والامتنان لمعظم الظواهر الطبيعية التى تفوق قدرته ، وتتخطى حدود طاقاته .

بل لعل الإنسان فى طول لقائه مع بدائع الطبيعة وروائعها استطاع أخيرا

(١) يقول كارليل Carlyle « لا يمكن لأى ناقد مهما كان أن يتأصل من قلوب الأحياء كلية : الاحترام والاجلال الخاس للمضاء ، هذا الاعجاب الصادق ، والاخلاص والولاء والعبادة مهما كان ذلك فى صورة غامضة .. عبادة الايطال تبقى الى الأبد ما دام الانسان باقيا
On Heroes and Hero-worship, Lect . 1

أن يستنبط من عظمة الطبيعة وجمالها عظمة وجمال مبدعها . أى أنه اعترف بمخلوقيته وواجبه . واهل تلك الروح تبدو بوضوح لدى وردثورث Wordsworth الذى اعتبر الطبيعة « ثوب الله » . الذى يضم عناصر الرفقة المضحية . وقد يقول بعض الناس إن هذه السمة تتصل بمرحلة ما قبل العلم ، باعتبار أن ذلك إطلاقاً للخيال والعواطف ، وكانت تلك الحال على أشدها فى الماضى .

نحن نسلم بأن هذا الجيل قد حصل على معرفة واسعة بالكون ، فالعلمى يرى عالماً فوق عالم ، وعالم الأحياء يرى حياة بعد حياة ولقد كشف عن الطاقات العديدة ، عرفت أسباب كثيرة من الأشياء ، وأراء ذلك فإننا نجد فقتين من الناس : أولهما فئة تمنعت بالتفسير الميكانيكى للحياة وظواهرها بناء على الملاحظة الموضحة للسلوك المتوحد أو المتماثل للأشياء . وإلى هذا الحد ينتهى حظها من العلم ؛ ولكن الفئة الأخرى ترى أن المعلم الحق له - فى إطلاقه - جوه الشعري كذلك ، هذا العنصر لا يرضى إلا التبصر العميق لإدراك هذه الحقيقة الكبرى وهى : انه كلما نقص من سر الكون (أى انكشف) ازداد الإعجاب به ، وما ذلك إلا لأن الحياة فى جملتها وفى صورتها العامة تبدو وكأنها دراما كبيرة أو سيمفونية عظيمة . تتمتع بالوحدة والانسجام ، ويربط بين أجزائها هدف تتحرك نحوه إلى نقطة حددها المبدع الأكبر ومعنى ذلك أن الخلق أو الحياة ليسا مجرد سلسلة من الأفعال التحكيمية التى بدأت ونمت منذ الماضى السحيق . لأنها تطور وتدرج لم ينته بعد ، ولم يصل إلى غايته ، إنها مشروع أزلنى فى دور السير والانكشاف الموقن الموقوت . ولا يخفى أن الوحدة والهدف اللذين يتخللا الحياة ؛ هما سر الجمال فيها . وعلى هذا النحو تبدو لنا الحياة رفقة ضخمة من المخلوقات ، التى تشكل حياتها ذاتها نشيداً خالداً للحمد والثناء على الخالق المبدع .

ولقد حكى أحد الطلبة في جامعة أكسفورد عن بعض ذكرياته فيها ، فذكر أنه دخل حديقة الكلية ذات صيف ، وكانت الشمس مشرقة فأخذ بيده زميل له صائحاً يا صديقي دعنا نتأمل كيف تسيح الحديقة لله وأخذ هذا الصديق يحب الحديقة مهللاً بالشيد العذب الذي فاض على لسانه نتيجة لهذا المشهد العظيم (١) ومن المعلوم أن هذه الفكرة قد أشار إليها القرآن الكريم في مناسبات عدة أعما قوله تعالى « تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً » (٢) . وإذا كانت الظواهر الطبيعية بها حوت من جمال وجلال قد كانت شرارة البدء في العبادة والإيمان ، فإننا نرى أن هذا العصر المتبرج - وفي بعض الأحيان المتهوس - يكاد لا يتحرك نحو العبادة الحقة إلا نادراً ، يقول الدكتور أنج W. R. Ingo « إن قاطن المدينة الحديثة ليس له إله ولا شيطان ، هو يحيا بلا خشية أو إعجاب أو خوف . ومهما وصفنا هذه العقائد فإننا نرى أنه ليس أمراً بالنسبة للرجال والنساء على السواء أن يحبوا بدونها » (٣) .

« حقيقة الدين وأهمية العبادات فيه »

لم يكن الدين - ولن يكون - مجرد نظام من المعتقدات الخاصة بالحياة وبالْحَقِيقَةِ في عمومها وشمولها كما يظن ذلك بعض المفسرين ، بل إن الدين في حقيقة أمره نوع من التجربة الحية التي تتضمن مواقف معينة ، ومشاعر وأحوالاً نفسية متميزة ، تقود إلى أنماط من السلوك . بعض جوانب هذا السلوك يتصل بالمخلوقات البشرية التي تربطها علاقات اجتماعية ، والبعض الآخر يتصل بالله أو

C. E. padWick, TeWple Gairdnes of airo, p. 41 (١)

(٢) الإسراء / ٤٤ .

Outspoken Essoys, p. 20 (٣)

المعبود كوجود مغاير للعالم الطبيعي وللإنسان . وهناك بعض العادات أو الأعمال المطبقة في الدين لا تتصل من قريب أو بعيد بالطبيعة أو بأفراد البشر الآخرين . وربما كان ذلك مدعاة لأن يغلها أصحاب المذهب الطبيعي من اعتبارهم ، حيث لا تمت بصلة ما إلى ميدان تخصصهم .

وقد يقع بعض الباحثين في خطأ كبير حيث يسمون كل الشعائر أو الاحتفالات الدينية بأنها صور فعلية للخرافة والخزعبلات . صحيح أن هناك بعض الأشياء التي طبقتها ديانات مختلفة توصف الآن بأنها غير عقابية ، بل غير أخلاقية ؛ ولكن ذلك لا يكفي مبررا لتعميم الحكم بإظهار عدم جدوى الطقوس والشعائر الدينية وألوان العبادة الأخرى .

ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر في ضوء قانون التطور ، لوجدنا أن هناك أشياء طبعت دينيا ثم محماها التطور ، ولكنها وقت استعمالها كانت تؤدي دورا ما لهؤلاء الذين يطبقونها ، وكان لها من أجل ذلك أهمية خاصة . كما أن هناك مزاولات دينية أخرى دامت واستمرت كما تدوم وتستمر المذاهب - مع تجاوزها الظروف التي كانت توضح فائدتها الدينية ، بواسطة هؤلاء الذين يتولون السلطة في جماعتهم ، بينما بقيت أشياء تطبيقية أخرى يعدها معظم دراسي الأديان جزءا من مكونات الدين باعتباره ظاهرة .

والتاريخ عني بالحقائق التي لا يستطيع الطبيعيون إنكارها ، كما لا يستطيعون تفسيرها في ضوء مذهبهم الطبيعي ؛ وهذه الحقائق تتصل بالمبادئ الدينية العظيمة المتنوعة ، التي لا يدل بناؤها بأي وجه على أنها شيدت من أجل أهداف طبيعية ، أي أهداف تتصل بالمذهب الطبيعي الفلسفي .

ففيما كل الإغريق القديمة ، وهيا كل الهنود ، والزرادشتيين ، والسيخ والمذبح السماوي الصيني ، ومعبد اليهود ، والكاتدرائيات والكنائس المسيحية ومساجد

المسلمين ، قباب البوذيين ، لم تبين من جل تحقيق غاية مادية أو اجتماعية لأنها جميعا قد بنيت وخصصت لأجل العبادة الدينية ، وتحسين الحياة الباطنية الروحية للأفراد ، وفي ذلك ما فيه من تماسك اجتماعي عظيم .

ولا جدال في أن الجماعات الدينية قد تناقلت وفسرت كتبها المقدسة من جيل إلى جيل مكونة بذلك ثروة طائلة ، ومطابقة ، أحيانا ومطابقة أخرى إلى ذلك ماتراه ضروريا . وهذا يقضى أن يتولى دارسو الأديان هذه الثروة أهمية خاصة لأن فيها تظهر المعاني الحقيقية لهذه الديانات ، أكثر مما يجدها الإنسان في مجرد مذهب .

ونحب أن نصح فكرة شائعة لدى الطبيعيين . إن الناس لم يقتنعوا أنفسهم أولا بوجاهة الآراء الدينية في الحياة ، ثم اخترعوا بعد ذلك الشعائر والطقوس وألوان العبادة الأخرى التي توائم هذه الآراء . بل الصحيح أن الآراء أو العقائد سارت جنبا إلى جنب مع الطقوس والشعائر ، وسار الطرفان في خطين متوازيين في ظل قانون التطور العام ، مع ضرورة وجود مبدأ العلاقة المتبادلة بين العقيدة والشعيرة ، أو بين الفكرة والتطبيق ، أو بين الجانب النظرى والجانب العلمى .

إن العقائد قد يتبناها الناس لأنها قد تتفق مع تجاربهم الخاصة التي قادتهم إلى الجانب التطبيقى ، وفي بعض الأحيان نرى أن التطبيقات أو الشعائر تتغير نتيجة للتأثير الفكرى في العقائد . فإذا ما أراد دارس أن يعالج ظاهرة الدين من جانبه الفكرى أو العقدى فحسب ، فله أن يفعل ذلك بشرط ألا يدعى أن دراسته تامة تعالج الدين علاجا شاملا . وما يؤسف له أن بعض الفلاسفة والمفكرين قد أساءوا عوض الدين نتيجة لإغفالهم الجانب العلمى فيه ، مما أفقد الدين في كثير من الحالات صلته بالحياة والإحياء . فهناك منهم من نظر إلى عقائد التوحيد والصفات الإلهية المتأثرة وما يستتبعها من جانب تطبيقته كالطقوس ، وكأنها مجرد

نتيجة للوهم والانخداع . وهناك منهم من اعتبر كثيرا من العقائد الدينية نتاجا للفكر النظرى المجرد . Discuresve مع أن كل الأديان تقريبا أكدت وثيقة العلاقة بين الأفكار وأنماط السلوك ، أو بين العقائد والعبادات ، أو بين الجانب النظرى والجانب العلمى .

إن قول مفكر ما إنه يقبل فكرة الألوهية ، لا يبنى أن هذا المفكر لديه ضرورة عقيدة دينية فى الإله ، أو أنه يعرف الله . إن العقيدة الدينية تتطلب مواقف نفسية وشعورية خاصة تعبر عنها جوانب التطبيق المثلثة فى الطقوس أو الشعائر وسائل المزاولات الدينية .

ولا بد أن نترف بأن البحث فى أهمية ومعانى الجوانب التطبيقية الدينية صعب للغاية ، ولكنه أمر ضرورى نظرا لأنه أهم الجوانب التى أغفلها دارسو الأديان بغير مبرر واضح .

إن فلسفة الدين لا تستطيع أن تتناول بالتفصيل كل الأعمال التطبيقية التى يزاؤها أتباع الديانات المختلفة ، وذلك لسبب واضح وهو أن أغلب هذه الطقوس أو الأعمال لها سمة محلية ارتبطت بزمان ما ومكان معين ، ومن ثم رأت فلسفة الدين أن تقصر اهتمامها على العناصر الأساسية التى تشير إلى الحاجات الروحية للإنسان وإلى طبيعة الموجد الذى توجه إليه هذه الشعائر أو الطقوس ، لتظهر طبيعة العلاقة بين العابد والمعبود ، ولا يظن أحد أن هذه العلاقة ثابتة غير متطورة ، فالواقع أن الفرد يتبدل موافقه وومشاعره بتبدل الظروف المعقدة المتشابكة التى تحيط به ، ولكن المهم أن نعلم أن كل التطبيقات الدينية عن شعائر وطقوس وأنماط عبادة أخرى هى صيغ تعبيرية للواقف والمشار ووسيلة لتهية وتطوير هذه المواقف والمشار فى الوقت نفسه . إنما تصدر من الإنسان بحكم الأداء ، ولكن بعضها منزل الإنسان بطريق الإيجاء . وفى هذا دلالة واضحة على أن الإنسان موضع لعناية

المسماة . وفي أداء الإنسان لهذه الأعمال إشارات موضوعية لمن يؤدي لأجله
هذه الأعمال .

إن على الطبيعيين أن يدركوا هذه الفكرة الأخيرة وهي موضوعية بعض
الجوانب الدينية ، ويجب أن يأخذوا هذه الجوانب الموضوعية الخاصة بالعلاقة
بين المعبود والعابد ، كما يأخذوا هذه الحقائق عن هذا العالم الحسى ، يجب أن
يراجعوا أنفسهم كثيرا فيما يتصل بالطبيعة أو الظواهر الطبيعية من حيث عبادتها
فالواقع أنه لم يثبت بطريقة علمية حاسمة أن البدائيين الذين عبدوا بعض الظواهر
أو الموضوعات الطبيعية كانوا يريدونها لما ترمز إليه من مبادئ أو موضوعات
روحية وراها ، وإذا كان ذلك صحيحا - وليس هناك ما يمنع صحته - فإن
المذهب الطبيعي يعجز تماما عن تفسير الكون والإنسان .

ما العبادة الدينية ؟

العبادة الدينية هي التعبير عن الطاعة والإحساس بالجدارة والشرف والتعظيم الذي يشعر به الإنسان تجاه الإله . وهذه العبادة تتشكل وتتغير صورها بتنوع الفكرة عن الله والإنسان وما قد يكون بينهما من علاقة متبادلة .

وليس كل أنواع المراقبة على الشعائر يعتبر عبادة . فالطقوس أو الشعائر السحرية توضح في نطاق آخر . وكثير من الشعائر القيم الاجتماعية الواضحة - كشعائر الزواج ، أو تنصيب الرئاسة - قد يتصل بالعبادة اتصالا عرضيا ، إذا كان هناك اتصال من أي نوع . ولكي نحكم بأن صورة الشعيرة أو هيئتها تعتبر عبادة حقة فلا بد من أن يكون هناك شهادة دينية صريحة بقداستها أو إيجابها أو حتى مجرد الدعوة لها أو التويبه بشأنها ، أي أن يكون مصدر الإلزام فيها دينيا بحتا - بحيث تتوجه إلى قوى تفوق الإنسان إن لم تفق الطبيعة ، لأن الطبيعة ، لأن ذلك يعني الاعتراف بمبدأ الألوهية . وإذا كان هناك من يقول إن الآلهة العبادية تحدد بكونها موضوعا للعبادة ، فالأولى أن يقال إن عمل العبادة ذاته هو تحديد للإله (أي تمييز) للإله المعبود ، وحيثما كانت الموافقة والترخيص الديني ، يكون تصور الإله موجودا . وهذا النظام الخاص بالتعريف أو التحديد يبدو كثيرا من المسائل دار حولها النزاع واستمر عليها الجدل .

لذا قد يبدو لبعض دارسي الآداب أن الوثنيين مثلا ملاحدون لا يعترفون بإله أعلى له الصفات المأثرة في الديانات الكبرى ، وما ذلك إلا لعجز الدارس عن رؤية الحقيقة السكامنة وراء وثنية هؤلاء أو عن إدراك بعض الآراء الخاصة بالموجود الأعلى - وإن تعددت في الواقع صور المعبودات . ولقد أوضح لنا القرآن الكريم مثلا بغير شك أن هؤلاء الذين عبدوا الأصنام ، لم يعدموا الاعتقاد في إله واحد قدير ، بدليل قولهم على ما يحكى القرآن : أنهم لا يعبدون

تلك الاصنام إلا تقربهم إلى الله زلفى . أى أن هناك الإله الأعلى الذى لا يختلف عليه أثنان . وليس هذا بالطبع تبريراً للوثنية ، ولكنه تصحيح لبعض الآراء التى تزعم أن الوثنية كانت النتيجة الحتمية لقصور العقل البشرى عن إدراك موجود أعلى أخص صفاته الوحدانية ومخالفته للحوادث ، بل إن الكتاب الكريم لينهتج أبعد من ذلك حين يقرر أن هؤلاء الوثنيين يجهلون اجابات صحيحة من الأسئلة الخاصة بالخالق . يقول جل شأنه : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ^(١) ، واذا فليست المسألة متعلقة بمرحلة عقلية شبيهة بما أسماه بعض الباحثين مرحلة ما قبل المنطق أو عقلية ما قبل المنطق . Pre - Logical stage وإنما تتعاق المسألة بالظروف الخاصة التى أحاطت بنشأة ظاهره الوثنية ، وليس أدل على بطلان الاستنباط السابق الخاص بالدرجة العقلية لعابدى الاوثان ، مماشاهده الآن فى عصر التقدم والتطور الفكرى والعلمى ، فاننا ما نزال نرى أمثلة صارخة للوثنية السافرة أو المقلّنة ، تعيش أو تطرأ فى بعض البيئات - جنباً إلى جنب مع قطع هذه المسافة الهائلة من التقدم والتطور

تصنيف

العبادات أو التطبيقات الدينية

يمكن تصنيف التطبيقات الدينية إلى مجموعتين : المجموعة الأولى وتظهر فيها الدوافع والأهداف متعلقة بعبادة الله وحده والثناء عليه ، والاتصال المسعد به جل جلاله . أما المجموعة الثانية فتتجه للأهداف والبواعث فيها إلى إصلاح الباطن وطهارته وتطوير الحياة الروحية للفرد ذاته . وهاتان المجموعتان ليستا منفصلتين ، بل هما مترابطتان ترابطاً وثيقاً ، بحيث تؤثر البواعث أو الدوافع في إحداهما على الفرد في أعماله أو تطبيقاته في الأخرى . فالفرد الذي يتجه إلى الله بالعبادة يلقى عوناً في تطوير شخصيته وتنميتها ، وبمقدار تطور ونمو شخصيته بمقدار قدرته على العبادة الرضية المباركة لله . بل إننا نجد أنه في كثير من الأعمال الدينية تتلاقى الجهتان : جهة العبادة وجهة التطهير ، كما في الصلاة وفي إنشاد الأغانى الدينية .

ومن المسلم به أن الديانات والفرق الدينية تختلف اختلافاً كبيراً من حيث العناية والتركز الممنوحين لنقط أو لآخر من هذه التطبيقات الدينية أو العملية . وقد يحاول كثير من فلاسفة الدين أن يظهروا بالموقف المحايد حيث يصرون بأنهم لا يزعمون بأن ديناً معيناً يمكن أن يكون قد استوعب كل أنماط العبادات التي تحويها الأديان ، كما أنهم لا يدعون أن هناك ديناً معيناً حوى الجوانب التطبيقية في توازن تام أو توازن مثالي ، بل لا يمكن أن يدعوا بأن مكونات أى دين قد وضعت في اتزان مناسب . وإذا كان هؤلاء قد أسقطوا الجانب الإسلامى من حسابهم ، فلا عجب إذن أن تكون تلك نتائج بحوثهم ، إذ لو استشاروا الإسلام ، وبحثوا جوانبه المختلفة لوجدوا الاتزان والاتساق يشيع في أرجائه ، كما

يظهر ذلك بوضوح (١) عند مناقشة شعيرة الصلاة في الأديان المختلفة ،
 إن الطقوس أو الشعائر الدينية ليست محض اختراع سطحي أملاه التخريف
 والوهم كما يزعم هؤلاء الذين فسد رأيهم في الدين وفي الإنسان ، إنما - على
 أسوأ التقديرات - تعبيرات تلقائية لها ما يناظرها في حياة الإنسان المدنية
 أو الدينية التي تعكس طبيعة الانسان ومشاعره وأحاسيسه . إننا نقابل الأصدقاء
 والأحبة بالعناق والقبل ، معبرين عما نكنه لهم من إعزاز وتقدير ومودة ، وربما
 كلفت القبلة أبلغ من خطبة ، وربما كانت الخطبة أبلغ بحسب الظروف والأحوال
 إننا نرقص طربا لما يجد لنا من أمور سارة ، ونرتعد خوفا وهلما لما يطرأ من
 أهوال أو حوادث ، وقد نستنبط غضبا لبعض المواقف ، أى أن أنفعالاتنا
 تستجيب لأشياء ومثيرات حقيقية . وما العبادات والطقوس والشعائر إلا أوعية
 نفرع فيها ذات أنفسنا تجاه ربنا ، وحبينا ، وصديقنا الأكبر ومؤدبنا الأعظم
 وولى نعمتنا الحقيقي ، الذى أولانا ما تنطق كل ذرة من وجودنا المادى
 والروحى بعرفانه ، ومنحنا من طول الوجود وعرضه ، وكيفه وكمه ، ما لا ينى
 بحصره البحار مدادا ، والأشجار أقلاما ، والأرض والسماء كتابا .

وقد يوصف القول السابق بأنه قول شعرى ، ولكنه رغم ذلك قول حق

(١) يفرق عادة بين عدة أنواع من الشعائر : الدينية ؛ والدنيوية (أو المدنية) والقانونية
 والسياسية الخ . كما يختلف تقدير أهميتها باعتبار الموقف الذى تملبه أو يملها ، أو الاعتقاد
 والمواطف التى تمثلها ، أو إلى صورها ، إلى الجميع . ويعتبر بعض الباحثين عن جوانب عظيمة
 وجوانب محظورة في الشعائر ويعبر بعض الباحثين عن قلقهم من المبالاة في إثارة المشاعر نتيجة
 لبعض الشعائر . ولسكن الاتزان الملاحظ في معظم الأديان الكبرى ، وخاصة في الإسلام يقلل
 من خطر مثل هذا القلق . انظر : A. Macbeath, Ritual in Society, pp. 45 ff.

ضمن كتاب [ed by H. Westmann] Man in his Relationships .

لصدقه من الشواهد ما يتحدى ماكات الانسان الحسية والعقلية والعاطفية .
على أن بعض الموازنات الدينية (أو الأعمال التي تزاولها بعامة الأديان) مثل التأمل الصامت ، أو الاتصال الصوفي بالله تعتبر أكثر دقة وخفاء بالنسبة لدارسي الأديان من ليست لهم موازين صحيحة لتقدير مثل هذه الألوان ، ومن ثم تبدو العلاقة بينها وبين الظواهر الأخرى في هذه الحياة غير واضحة ، ولكنها على أية حال لا تقدم ما يوازيها في الحياة الإنسانية عندما تكون معنية بأمر من الأمور يستولى عليها ويستغرق طاقاتها ويصرفها بذلك عن جوانب أخرى .

إننا نلاحظ أنه على مر التاريخ قد تم تعديل كبير في العبادات الظاهرية الجهرية . كما أن هناك من الفرق الدينية من حاول أن يستغنى عن بعض هذه العبادات . وقد توصف بعض هذه الحركات داخل الأديان بالتمرد والإلحاد أو الإلحاد ، خصوصاً إذا كانت الدعوة موجهة إلى الإستغناء عن جميع هذه الشعائر والطقوس أو ما نسميه في الإسلام « بالتكليف » . ويجب أن نضع في إعتبارنا أن تاريخ الأديان لا يشير ، ولا يوحي بأن هذه الأديان ستستمر دون الإحتفاظ بالطقوس أو الأعمال التطبيقية في هذه الديانات .

لقد ارتفعت في الإسلام بعض الأصوات التي تشير إلى عدم غناء بعض الطقوس والشعائر ^(١) ، ولقد حاول بعض هذه الأصوات تخفيف اللهجة بجعل مثل هذه الطقوس والشعائر مناسبة لطبقات خاصة من الناس ، تتطلب حالتهم النفسية ودرجة وعيهم مثل هذه الأعمال ، على حين يوجد لطبقات أخرى ، تفوق وعياً وشعوراً وشفافية ، نمط آخر يقنع في أغلب أحواله بإطلاق الفكر ، وإعمال التأمل وإرسال الخيال ، وتأجيج العاطفة . ولعل من الملاحظات العابرة

(١) مثل غلاة الاسماعيلية مثلاً . انظر كتابنا « التصوف / ١٦٢ وما بعدها وقارن كتاب

الهامة والمفيدة في هذا الصدد أن نجد معظم هؤلاء الداعين إلى مثل هذا ، كانوا ذوى ديانات مختلفة قبل الدخول في الإسلام ، ومنهم بعض الإيرانيين - وهم على ما يسجل التاريخ قد تميزوا بالتفوق الشعري والانطلاق العاطفى .

ومن الحقائق الغريبة - الصادقة في نفس الوقت - أن كثيرا ممن لا يؤدون الشعائر الدينية قد يعتمدون بلا شعور على عراطف هؤلاء الذين يستمرون على أدائها بل إن بعضهم قد يرمى في هؤلاء الذين يحافظون على أدائها الكفاية ، بحيث قد يسمحون لأنفسهم إمكان إهمالها ما دام هناك من يعتنى بها ، وكانهم يرون فيها ما يشبه أن يكون فرض كفاية . وهذا بالطبع موضع خطئهم .

فالواقع أن التوقف عن أداء الشعائر الدينية يؤدى إلى ذبول روحى ، يعادل بالضبط فقد عازف البيانو قدرته على العزف ، لامتناعه عن مزاوله ذلك والمواظبة عليه . وكل مؤمن صادق في إيمانه يستشعر طعما مجددا لكل عبادة مهما تكررت ، لأنها - كما قلنا ليست إلا وعاء يفرغ فيه ، أو يضمته ذات نفسه بما تحوى من مشاعر ، آمالا كانت أو آلاما .

« العبادة والفن »

إن الفن لا يتفصل عن العبادة ، حتى لقد قيل إنه لا يمكن أن توجد عبادة كاملة للعبادة دون معونة الفنان والصانع ، إن العبادة الجماعية مثلا لا يمكن أن تقوم إلا في بناء معد لذلك ، سواء كان ذلك كنيسة أو معبداً أو هيكلًا أو صومعة أو مسجداً أو زاوية . فهي بحاجة إلى المهندس المعماري والبناء وغيرهما ممن يتمتع بمهارات حرفية (١) .

والعبادة الجماعية إلى جانب ذلك (ما لم تكن عبادة صامتة) لا تقوم إلا على فن الإلقاء أو التعبير ، وإذا كانت هناك موعظة أو خطبة فلا بد أن يستخدم فيهما فن البلاغة لإحداث التأثير المطلوب . وإذا كان المسيحيون مثلا أهل كتاب ، فهم لا يستغنون عن المقومات الأدبية أو عن المزايا الشعرية وهم يضيفون إلى ذلك الموسيقى .

أما نحن المسلمين فلا يمكن أن نحمد تلك الحقيقة التي يظهرها كتابنا الكريم من حيث المميزات الآخذة بمجماع القلوب . نتيجة لما يتمتع به هذا الكتاب من روائع معجزة متعلقة بأسلوبه وسموه الفني حتى ما زال - ولن يزال - قمة الإبداع الفني الذي يتحدى كل عبقرية ، ويعجز كل لسان أو بنان . ولا تخلو تقريباً عبادة إسلامية من ترديد بعض آياته أو التعليق عليها أو الحديث حولها في أسلوب لا يمكن أن يعتبر أسلوباً عادياً يماثل حديث كل يوم .

ولا يعزب عن البال أن من أنماط العبادة ما يستخدم الأناشيد والأذكار وما يتغنى به من نصوص مقدسة . وفي هذا فرصة واسعة للاختيار من هذا

(١) لعل الاسلام وحده هو الفريد في تقبل أى جزء من الأرض «مسجداً» ، أى موضعاً للصلاة ، كما ورد في الحديث الشريف .

القطاع الكبير سواء كان يتصل بالجانب الموسيقي أو بالجانب الأدبي والميزات البلاغية .

وقد يلاحظ أن بعض الأناشيد الدينية التقليدية أو بعض الأدعية تفقد سحرها بمرور الزمن لانفصالها عن التجربة الأساسية التي كانت مصدرا لإنتاج مثل هذه الأدعية أو الأناشيد . كما لا ننسى أن بعض الديانات تحتفظ بكتب خاصة بالأغاني والأدعية أو الأناشيد الدينية بالصورة الأصلية لالحانها وكتابتها الموسيقية ؛ ونلاحظ ذلك بصرحة واضحة في المسيحية ، بل لإننا نجد بعض الآلات الموسيقية يشكل جزءا من أثاث بيت العبادة في مثل هذه الديانات ويساهم في أدائها بصورة فعالة .

وبما أن الذوق يلعب دوراً كبيراً في تقييم الموسيقى أو ألوان الفنون الأخرى ، فإن بعض الباحثين يرى أهمية الاحتفاظ بمستوى سام للموسيقى - لأن بواسطتها يربط الدين في أذهان الناس بالصورة التي تحدتها هذه الموسيقى ؛ ولذا يشترط بعضهم أن تكون كل ألوان الفنون المترابطة مع الدين على مستوى لا يزرى بهذا الدين ، بل لابد أن تترك الأثر الرائع في نفوس مستقبله .

ومع أن الفن لم ينفصل في كثير من الأحيان عن العبادة ، ومع أن كثيرا من الناس بدافع الإيمان قد حقق تقدما فنيا كبيرا ، فإن رجال الدين الرسميين اختلفوا في تقديرهم الصحيح للفن ، فبالنسبة للمسيحية مثلا يحكى أحد كتابها أنها كانت مصدر إلهام لأعمال متصل بفن المعمار والرسم . وأنها هيأت السبيل لتحقيق إنجازات فنية ذات قيمة عالية . سواء كان ذلك ممثلا في الأعمال البدوية أو الآلية أوحى في القلم . يقول هذا الكاتب : لقد بنى الناس كنائس تضارع السماء رفعة وروعة ، وأنشدوا الأغاني التي يابغى أن تنشدها الملائكة ، ويوجه هذا الكاتب أنظار قرائه إلى اللوحات الفنية القيمة التي رسمها الفنانون في ضوء

الإلهام العام لديانتهم ، ومن نبع الإيمان الذى مالك أزمة قلوبهم^(١) . وبالرغم من ذلك فقد لا ينكر أن كثيرا من الأنماط الفنية الدينية فيما بعد ذلك كان على جانب كبير من التعقيد والضخامة . وربما رجع ذلك إلى مسحة التقليد التى تطبع أعمال هؤلاء المتأخرين . كما لا ينكر أن هناك من الكنائس ما هو سىء المظهر والمخبر مما ، لم تمسه يد التجميل أو يطعمه الذوق السليم المدفوع بجرارة الإيمان بطابعه المحبب .

وقد نجد مثل هذا الاتجاه - التعطيل من ألوان الفن أو الجمال - تشجيعها لدى بعض رجال الدين الذين ساء رأيهم فى الإنسان ، أو لم يوقفوا إلى استيعاب الحكمة الكبيرة ، أو إدراك النفع المتوقع من مثل تلك الروائع الجمالية ، التى تجعل دخول بيت العبادة أمراً محبباً ، أو التى تعكس تقدير الإنسان لبيوت العبادة على أنها بيوت الله . وقد نجد بعض هؤلاء الدينيين يتمسكون بضرورة خلو أماكن العبادة من أى تعبير فنى حتى لا تسنح الفرصة لإلهاء العابد ، أو صرف انتباهه عن التركيز على موضوع العبادة . ومن البديهي أن هؤلاء يغفلون حقيقة هامة وهى أن الاستجابة لروائع الفن وقيم الجمال هى فى حد ذاتها أساس نافع جدا فى التربية الدينية ، ومن ثم فهى تكفل قدرا من الصفاء والشفافية والإخلاص فى العبادة ، خصوصا إذا علمنا أن هناك من الحقائق الدينية ما تعجز اللغة المنطقية الدقيقة عن التعبير عنها ، ولا سبيل إلى التعبير عن ذلك إلا عن طريق الفن^(٢) .

وفى محيطنا الإسلامى نرى أنه بالرغم من احتدام الخلاف^(٣) حول إباحة

(١) انظر J. O. Dobson, Worship, pp. 108 ff.

(٢) نقل عن الإمام النافعى (رضى الله عنه) وعن الإمام أبى حنيفة وعن سفيان الثورى

(كما يذكر ذلك أبو الطيب الطبرى تحريم السماع ، بينما يذكر أبو طالب المكي حله عن بعض =

(٣) هذا هو رأى الكاتب المسيحي .

الاستماع والاستمتاع بالموسيقى أو الرسوم واللوحات ، فإن هذه الفنون قد انتعشت . وتحفظ مساجدنا العريقة بمظاهر فنية جذيرة بالخلود ، منها ما يتصل بفن المهار أو النقش أو التآثيل . ولا ندعى لأنفسنا هنا مركز القاضى الذى يصدر حكمه قاطعا وحاسما لهذه المشكلة ، ولكن ذلك لا يمنعنا من تسجيل رأينا فى الفن وصاته بالعبادة كما تشير إلى ذلك روح الإسلام العلية ، بصرف النظر عن النصوص الخاصة التى قد تستغل لتأييد هذا الرأى أو ذاك . ويمكن التعبير عن تلك الروح فى السطور القليلة الآتية :

من حكمة الإسلام أنه فى الغالب بقرن المحرم بتعلييل صريح أو مكنى يمكن إدراكه بسهولة ، وذلك ليظهر أنه غير متحكم أو متعنت حين ينهى عن شىء معين ، وليفهم متبعيه أنه لم يشأ حرمانهم من هذا الشىء أو ذاك ضنا عليهم به ، أو منعا لخير يصلهم عن طريقه . وتبدو هذه الروح بوضوح فى الآية الكريمة التى « ينكر على كل من يظن أن الإسلام يمنع من الاستماع بكل ما هو حسن وطيب . تقول الآية « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، فكل ما هو طيب وجميل - كما يشعر بذلك لفظ الزينة - مباح وحلال لكل مسلم ، ويظل كذلك حتى يطرأ عليه ما ينقله من صفة الحسن أو الخير وذلك إذا تغيرت حقيقته أو تبدلت ظروفه ، بحيث يودى إلى ما هو محظور أو ضار ، وهنا تتعلق به الحرمة لالذاته ،

الصحة وغيرهم . ويشير القرالى إلى قطعة هامة عندما يتحدث عن المؤمنين بالنسبة للسمع « إن سمعت لأبصارهم صورة ، عبرت إلى المصور بأثرهم ، وإن قرعت أسماعهم نغمة ، سمعت إلى المحبوب سرائرهم » وبالرغم من كل ذلك فالنتيجة التى يمكن استنباطها من كل هذا الخلاف أن السماع نفسه قد يكون مظنة للعتار والسقوط ولذا وصفه بعضهم بأنه « الصفو الزلال الذى لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء » [انظر الإحياء / ٢ / ٢٦٦ وما بعدها]

بل لما يؤدي إليه من مكاره أو محظورات . وهكذا تدور فكرة الحل والحرمة وجودا وعدما مع وجود أو زوال ما يترتب على ما هو حلال أو حرام . فالغناء والموسيقى في حد ذاتهما صور فنية لا تتعلق بهما الحرمة لثباتها ، بل قد يترتب عليهما من التخنيث وعدم الاكتراث أو الإباحية وما إلى ذلك . أما إذا كان الغناء رفيعا أو مرفها في براءة وعدم تبذل ، وكانت للموسيقى عذبة في غير تهوس ، ولم يكن هناك ما يقصر على إثارة الغرائز ، فلا حرج في ذلك على الإطلاق ، بل ربما كان هذا مطلوبا في كثير من الأحيان إن لم يكن واجبا ، وذلك إذا توقف اعتدال المزاج أو الهدوء النفسى وتحقيق الشعور بالرضا عليه . لأن الغاضب الحائق أو الذى ضاقت نفسه حتى ضاقت عليه الأرض بما رحبت يعتبر بعيدا عن الله ، فإذا ما عولج بمثل هذا النوع من الدواء؛ فربما كسبناه إلى حظيرة الإيمان والإطمئنان . وليس يخلف أن كل شيء في الحياة تقريبا يمكن استعماله والاستفادة منه ، كما يمكن في الوقت نفسه أن يساء استعماله أو استغلاله فينقلب إلى مضر بعد أن كان نافعا ، وحرام بعد أن كان حلالا ، والأمثلة على ذلك لا يحدها حصر .

وإذا كان هناك من رجال الأديان من يصر على موقفه المعادى للفن وصلته بالعبادة خوفا من إساءة استعماله ، فإن هذا الاتجاه متأثر بفكرة إمكان كون الفن عقبة في سبيل العبادة بدلا من أن يكون عوننا عليها . ولا جدال في أن تراكم الصور الفنية في مكان العبادة قد يؤدي إلى تأثير عكسى من حيث إلهائه للعباد وصرف أنظارهم عن موطن الاهتمام الأول . ولذلك يلج الغزالي في حديثه عن الدواء في إحضار القلب على ضرورة صرف وإبعاد الأسباب المشغلة للحواس أو للخواطر غير تلك التى يهتم بها المصلى أو العابد . ولكن الغزالي يشير إلى أن « من قويت نيته ، وعلت همته ، لم يله ما جرى على حواسه ؛ ولكن الضعيف لا بد

أن يتفرق به فكره . وعلاجه قطع هذه الأسباب بأن يفض بصره ، أو يصلي في بيت مظلم ، أو لا يترك بين يديه ما يشغل حسه ، ويقرب من حائط عند صلاته ، حتى لا تتسع مسافة بصره . ويحترز من الصلاة على الشوارع وفي المواضع المنقوشة الصنوعة ، وعلى الفرش المصبوغة ، ويبرز الغزالي عادة المتعبدين القدماء بقوله إنهم كانوا يتعبدون في بيت صغير مظلم سعته قدر السجود ، ليكون ذلك أجمع للمهم ، ولكنه يضيف إلى ذلك قوله ، والاقوياء منهم كانوا يحفرون المساجد ، ويفضون البصر ، ولا يجاوزون به موضع السجود ، ويرون كمال الصلاة في أن لا يعرفوا من على يمينهم وشمالهم ، (١) .

ولا يمكننا أن ننسى أن بعض الديانات - عن طريق رجالها - قد أباحت أعمالا فنية كثيرة تتصل بالنحت ، وقد سميت صيحات عالية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ضد هذا الاتجاه ، مخافة أن يؤدي الأمر إلى عبادة تلك التماثيل أو الصور الفنية التي تزين أماكن العبادة .

ونعتقد أن هذه النعمة المسيحية التي ترتفع ضد التماثيل أو الصور تأثرت كثيرا بالاتصالات التي تمت بالديانتين اليهودية والإسلامية ، وموقفها الحاسم من عبادة الأوثان . على أن من المسيحيين من يرى منع هذه الأشياء ، لأنها قد تؤدي إلى وثنية مقيمة لحسب ، بل لأنها تهجس عن إبراز ما تمثله هذه التماثيل أو الصور ، فإنها لا تظهر الوجود الإلهي أو الشخص المقدس إظهارا دقيقا ، كما أنها لا تنقل الفكرة الروحية نقلا أميناً لا تقابها ؛ ومن ثم تحط من شأن الدين العام وتنال من منزلته .

ولعل مما يعتز به الإسلام والمسلمون أنه لم يسمح حتى الآن بإبراز شخصية

(١) انظر الاحياء / ١٧٠ / ١ (ط ١٣٥٨ / ١٩٣٩) .

السيد الرسول الكريم صلوات الله عليه أو شخصية الأقربين من صحابته ، على أية هيئة سواء بالرسم أو التصوير أو النحت أو التمثيل ، صيانة لمسكاتهم الروحية ، ومزانتهم الدينيه ، و نعتقد سلامة هذا الاتجاه وجدارته بالتقدير والإكبار .

وقد يبدو السبب في موقف بعض رجال الدين العدائي للفن (١) متعلقا بما قد يشيره من المشاعر السارة وإيقاظ الأحاسيس وما يحوم حولها من اتهامات لما قد تجره من تمتع أو تبذل في نيل اللذات . وهذا الموقف ينبع ولا شك من سوء فهم بطبيعة الفن الحقيقية ووظيفته المثلى . وربما وجدت هذه الروح في صرامتها وتكشفها لدى شخصية العبرانيين أو اليهود الذين بنوا الأساس الاخلاقي على مثل هذا اللون من الحرمان والجفاف والتكشف . وتحفظ المسيحية واليهودية على السواء بقصص لاعلام في هاتين الديانتين حرموا على أنفسهم النظر إلى الجمال الطبيعي وما أبدعته يد الله في هذا العالم ، بحجة أن روائع هذا الجمال قد تصرفهم عن واجبهم الديني ، أو قد تجذب أعينهم وتشدهم إلى الإعجاب بها ، وتؤدي إلى تحول عقولهم نحوها . وكثيرا ما يمر أحدهم بالمناظر الطبيعية الخلابة وهو غاض طرفه مخافة أن يقع في شباك الجمال . ومن الغريب أن نجد بعضهم يبيح للأذن أن تستمتع بالشعر والموسيقى ، ولا يبيح للعين أن تظفر بحقها من استجلاء هذا الجمال ، وهذا لعمري منطوق ضعيف للغاية .

على أن صورة الفن في الديانة المسيحية مثلا لا تكون كاملة إلا باستمرار الآراء المختلفة التي نادى بها كنائس الشرق والغرب ، وهي فيما تذكر المراجع عديدة . ولكن ما يهمنا أن نشير إليه هنا هو أن بعض المسيحيين الغربيين نهوا لأول مرة على ضرورة التفريق بين ما يمكن أن يفهم من الصورة الرسومة وبين

(١) انظر نفس المصدر / فصل 104 ff. Art in Warship.

ما تؤدي إليه الصورة من عبادة أو انحراف عن النهج السوي للدين . ولأول مرة أيضا ارتفعت الأصوات التي تنادى بأن الصور الفنية لموضوعات الدين ان هي الا كتاب الامى الذى لا يقرأ ولا يكتب ، وهى تعين على استيعاب الحقائق الدينية فى يسر ووضوح قلبا يصل إليه وعظ أو تعليم أو إلقاء .

وهذا الرأى فيما يبدو مبنى على اعتبار أن للفن رسالة ووظيفة ، وأن ربطه بالقيم الخلقية لا ينال من مكانته أو يحد من قيمته وحرية . وأصحاب هذا الرأى قد يحتجون بأن أرسطو وأفلاطون قدما الفن الجميل بناء على أسس أخلاقية معروفة ، ومن المعلوم أن الفنون - كغيرها من أوجه النشاط الإنسانية الأخرى - تشكل جزءا هاما من مجموع هذه الحياة . ولهذا لا مهرب للفنون من المدح أو النعم بما تطبع أو تؤثر فى الحياة الإنسانية فى عمومها ، تلك الحياة التى لا يمكن أن تتجاهل أهمية العواقب الأخلاقية لأعمال الإنسان وأفكاره وميوله ونزعاته فى هذا الوجود .

ويمكن أن نوجز رأى المعتادين من رجال الأديان فيما يتصل بالفن والدين على وجه العموم - والفن والعبادة على وجه الخصوص - بقولنا إن المسألة ليست فى الحقيقة مسألة تحريم الفنون أو قطع صلة الدين أو العبادة ، وإنما المسألة هى وضع الفنون فى مكانها الصحيح فى هذه الحياة الإنسانية . ويتحقق ذلك بنجاح إذا فهمت العلاقة اللاحقة بين الفنان ورجل الدين (١) أو بين الفنان والدين ، باعتباره جزءا من الحياة لا يمكن طرحه أو التنكر له .

وعلى أية حال فإنه لا ينكر أن صور الفن المتعددة قد تساهم مساهمة فعالة فى

(١) يحاول بعض فنائنا المخلصين عرض خدماتهم الفنية للدين ، ويسألون رأى كثير من رجال ديننا ، ولستأظن أن التعاون بين الجانبين على ما يبنى تماما ، بدليل ما شاهدناه مؤخرا من بعض البرامج التليفزيونية .

ترقيق الإحساس ورفع الهمة وتطهير العواطف والضائر من الدغل والنعيسة ، وقد تعيد إلى النفوس اليائسة بعض الأمل أو السلوى، وقد تعالج القلوب المكومة وترفع بالمستويات الأخلاقية وتشجع على بذل المزيد من الجهود إذا وجدت استجابة لاثقة بها . ونعتقد أن الموسيقى أوضح الجوانب الفنية في هذا الصدد ، حتى لقد قيل إن الموسيقى هي الصوت الطبيعي للعبادة أو هي الكلام الطبيعي لها . ولا غرو أن نجد بعض المساعدات الفنية - وخاصة الموسيقية - مستعملة لدى فرق دينية كثيرة - ولدى صوفية كثيرين من مختلف الديانات والبقاع .

وليس من الصحيح القول بإمكان العبادة وحسن أدائها مهما اختلفت الأجواء والبيئات المحيطة بها . فالواقع أن الخلفية التي تؤدي في ضوءها العبادة تلعب دورا في تشكيل الأفكار وإثارة الانفعالات التي تضمن للعبادة حيويتها أو صحتها ، ولا مجال للجدل حول الأذواق في هذا الصدد ، إذ يكفي أن نلح بوارق الذوق العام المؤيد أو المساعد على العبادة .

لقد قيل ، بحق أو بغير حق ، إننا نعيش في عالم يزداد قبحا كل يوم ، حيث تتغير معالم الأرض ، وتفقد قدرا كبيرا من جمالها الطبيعي ليحل محله صنعة الإنسان التي لا تضارع في قداستها ما ديجته يد القدرة . وإذا كنا لا نستطيع موافقة بعض الباحثين في زعمهم أن أكبر الذنوب ومصدرها هو القبح ، فإننا نوافق ولا شك على الفكرة القائلة بأن القبح شر في حد ذاته . وأنا نعانى وسيماني أطفانا بعدنا كثيرا من جراء هؤلاء الذين يفقدون الذوق الرفيع ، أو الذين تحبو فيهم ملكة التمييز ، أو هؤلاء الذين أجذب خيالهم نتيجة لعدم محاولتهم حسن الاستجابة للجمال والانتفاع به من الناحية التربوية .

إننا محتاجون ولا شك إلى إحياء خيالنا ، وإلى رؤية ريفنا ومدننا في جمالها الحقيقي الذي يشهد ما جاءت به الطبيعة وما أضافه الإنسان . ولن نحقق هذا

كله بصورة فعالة إلا عن طريق ثقافة فنية أفضل ، لإحياء مشاعر الاستجابة الصحيحة لمظاهر الجمال حتى نكون اختيارنا واثقاً مهتمين بذوق مذهب رفيع وحتى نكون في أدامنا للعبادة على مستوى سام أصيل .

وإذا كان الدين الحق يترجم و تحلل وسريان الحياة الإلهية بما تضمنه من أسرار وما تحويه من صفات تعكس عرض العلاقات الأصلية بين الله والإنسان في الحياة ، فإن على رجال الدين يقع عبء تربية الذوق الفني بما يجعل الدين وما يتضمنه من طقوس وشعائر ، وما يقتضيه من أبنية ومعارض ، رمزا للتعبير الحى عن الإعزاز والتقدير والإجلال والمحبة لله عز وجل ، مبدع الوجود وخالق الجمال وأهل التقوى وأهل المغفرة ، .

« أهمية الموسيقى في بعض الأديان »

يرجع اهتمام المسيحية بالموسيقى إلى العبرانيين ، حيث نجد في العهد القديم إشارات كثيرة إلى الموسيقى من حيث الصوتية ومن حيث الآلية . وربما ترجع أهمية المكان الذى تحلته الموسيقى في الحياة العبرية إلى تاريخها التراجيدى الذى امتلأ بحوادث العقاب والنفي ، مما جعلهم يكتفون من الأغاني الحزينة أو الشعر المنظوم . ولعل النص التالى يصور لنا مدى حزنهم العميق فى المنفى وفوق الحشيات علقنا ، - مفردا هرب وهو آلة موسيقية شبيهة « بالقانون » - كيف سنغى أغنية الرب فى أرض غريبة ؟ .

ولقد تضمن العهد القديم أيضا أجزاء من الأغاني العبرية القديمة . وهناك كتاب للترانيم Hemns وللصلاة يمثل الكنيسة اليهودية ، ويصور تجارب إنسانية كثيرة .

وقد كانت هذه الأغاني فى بادىء أمرها كلمات فردية صاغها أناس متعددون لحياتهم التعبودية الخاصة ، ثم اتخذت هذه الأغاني مادة للعبادة الجماعية فيما بعد

ذلك سواء أذاها القنسس بأنفسهم بآلات موسيقية ، أو بدونها . ثم انتقل ذلك إلى الكنيسة المسيحية وظل جزءا لا يتجزأ من بعض طقوس تلك الديانة . وخاصة كتاب البسالتر Psalter أم كتاب للكنيسة اليهودية ، الذي اعتبره معظم المسيحيين مصدرا كافيا لاغنية العبادة (١) ،

على أن المسيحيين حاولوا جادين لإنشاء موسيقى وأغنيات دينية خاصة بهم على إثر إشارة القديس بول إلى المزامير والهانس والأغنيات الروحية التي يغنيها القلب للرب ، فنشطت حركة الشعر الديني الملحن للأداء وقت العبادة . وساعد على ذلك وصول الثقافة اليونانية بكل ما تحمله من تراث فني ، مما جعل المسيحيين يضيفون إضافات كبيرة إلى ثورة العبادة لديهم . ولن نعدم أن نرى في صلب المسيحية ذاتها بعض د الهانس ، أو الترانيم الإغريقية الباقية الاستعمال حتى الآن ومنها « أيها النور السعيد ، « أيها الحجاج المبارك السعيد ، وقد ساهم العالم اللاتيني والجرماني بإعطاء مواهبه دوراً فعالاً .

إن كثيرا من النصوص المقدسة أعطى لها من المعاني في الخيال عن طريق الفن أكثر مما أثر عن طريق محتوياتها اللفظية . وبمقدار ما تسمح النصوص للخيال من أن يصل ويجول ، وبمقدار قبولها للتمهيق في معانيها ، بمقدار ما تحتل من نفوس الناس ، وما تصلح به من مستوياتها . (٢)

ولقد رسم بعض الباحثين الخطوط العريضة لوظيفة الفنون في الحضارات القديمة وذهب إلى أن هذه الحضارات لم تبق بصورة رائعة إلا في آثارها الفنية .

(١) انظر . Worship, 119 .

(٢) يصف القرآن الكريم (باعتباراه كتابا مقدسا) في القمة من حيث عدم قدرة أي مفسر استيعاب الحقائق التي يتضمنها ، ومن حيث قبوله لتفسيرات لا حصر لها ، بالرغم من وضوح كل ما يتصل بالتعليمات . ولقد صدق على بن أبي طالب حينما وصف القرآن بأنه حمال ذو وجوه لا تنفئ عجائبه ولا تنتهي غرائبه .

ولقد استطاعت الشعوب القديمة أن تخلد ذكرى تقاليدها وأنظمتها بواسطة الفنون التي كانت جماعية أو مشتركة بين عامة الشعب . ولقد كانت تلك الفنون الينابيع التي صدرت عنها سائر الفنون الجميلة ، ولقد كانت النماذج التي تميزت بها الأسلحة والسجاجيد والأغطية والسلال والأواني علامات على وجمه القبيلة . واليوم يستطيع عالم الأنثروبولوجيا بالاستناد إلى النموذج المحفور على هراوة ، أو المرسوم على كأس ، أن يحدد أصله . وأما عن الطقوس والشعائر ... فإنها كانت تجمع بين الأحياء والموتى في وحدة عامة مشتركة . وكانت أكثر من مجرد موضوعات جمالية ، والواقع أن أى أسلوب من الأساليب الجماعية في النشاط - كطقوس الحداد ، أو الحرب أو الحصاد - قد وحد بين العمل الاجتماعي والتربوي في كل متكامل ذي صورة جمالية . وهي جميعا قد نفذت بالقيم الاجتماعية إلى صميم الخبرة على نحو عظيم الأثر ، فوثقت الصلة بين أمور واضحة الأهمية كانت تؤدي علانية ، وبين الحياة المادية للجماعة (١)

لقد تعددت نظريات الفن وشغل الناس بدراستها بدلا من الإبداع الفني ، وبعد أن كانت الفنون وثيقة الصلة بالتعبير عن حياة الجماعة ، أصبح ينظر إلى جمال الطبيعة والفن على أنه صدى أو تذكير لحقيقة علوية توجد خارج الحياة الاجتماعية ، بل وخارج الكون نفسه ، وهذا هو أصل كل النظريات التي تلت ذلك ، تلك النظريات التي تنظر إلى الفن كما لو كان شيئا دخيلا على الخبرة أو التجربة .

وبالرغم من ذلك فإن نشأة الكنائس والنظم الدينية المحسدة أعادت ربط الفنون بالحياة البشرية وأصبحت الفنون رابطة توحد بين البشر ، وقد جهد أتباع رواد النظم الدينية في إحياء ما كان فعلا ومؤثرا في كل الطقوس والشعائر

(٢) جون ديوى الفن خبرة ٥٥٠ وما بعدها .

السابقة بعد ، بضرورة أخاذه تستحوذ على الوجدان .

لقد قيل بحق إن التأثير الذي كان له اعتباره في الحياة اليرمية لعامة الناس ، بعد تفكك الامبراطورية الرومانية ، ذلك التأثير الذي كان يوفر الإحساس بالوحدة ، إنما يرجع في أغلب الظن إلى الاسرار المقدسة والأناشيد . واللوحات والطقوس ، والشعائر ، وجميعها تطوى على صبغة جمالية . وهكذا كانت فنون النحت والتصوير والموسيقى والآداب قائمة في الأماكن التي كانت تمارس فيها العبادات . وكانت هذه الموضوعات والأفعال أكثر من مجرد أعمال فنية بالنسبة إلى المصلين الذين يتجمعون في المعبد . وأغلب الظن أيضا أنها في نظرهم كانت أقل اتصافا بالصبغة الفنية مما هي في نظر المؤمنين وغير المؤمنين ، ولكن ، نظر للطابع الجمالي ، فإن التعاليم الدينية كانت تنقل بسهولة أكثر ، كما أن تأثيرها كان يدوم مدة أطول . ومعنى هذا أن وجود الفن في تلك التعاليم الدينية قد حولها من مجرد عقائد أو مذاهب إلى خبرات فنية ، (١) .

ويتخذ الباحثون دليلهم ، على اهتمام الكنيسة في أوروبا بالفن وإدراك ما له من تأثير فعال ، هذا الشاهد الواضح وهو الاهتمام الكبير بمسألة تنظيم الفن . ومن هذا القبيل ما حدث في سنة ٧٨٧ م حينما أصدر مجمع نيقية الثمانى بصفة رسمية قراره التالى :-

« إن مادة المشاهدة الدينية لا ينبغي أن تترك حرة تحت تصرف إبداع الفنانين ، بل ينبغي أن تستمد من المبادئ التي وضعتها الكنيسة الكاثوليكية والتقليد الدينى .. فالفن وحده ملك للفنان . وأما تنظيمه وتنسيقه فهما لرجال الدين . » وهذا النص نقله جون ديوى (٢) من مقدمة للأخلاق للأستاذ ليتيان

(١) نفس المرجع / ٥٥١

(١) في كتابه الفن خبرة / ٥٥٢ ت . د . د . زكريا ابراهيم .

(ص ٩٨) ، ونرى فى هذا النص اكتمال الرقابة على الفنون التى أرادها أفلاطون .

ولقد تابعت التطورات الخاصة بالموسيقى والأغاني الدينية فى العالم المسيحى واتخذت تلك التطورات بدءها وحماستها فى ألمانيا ، ثم تلاها دول أخرى ، وكان نصيب « كالفن » (الصالح الدينى المشهور فى المسيحية) موفورا فى الاحتفاظ بالتناسب المقبول بين العبادة وما خصص لها من أغنيات وموسيقى وإيقاع .

وجدت بعد ذلك محارلات أخرى لتأليف أغان جديدة بايقاعات جديدة حتى جاء اسحق واتس (watts ١٦٧٤ - ١٧٤٨ م) الذى سُمى بمبدع الترانيم الإنجليزية الدينية الحديثة ، فطبع كتابه « ترانيم وأغان روحية » . ثم اتسع استعمال تلك الأغنيات حتى الآن . وجاء بعده الكويكرس Quakers الأحرار (الأصحاب) الذين اعتبروا تلك الأغنيات مناسبة للعبادة ، ولكنهم شكوا فى قيمة الغناء (١) الجماعى فى العبادة لما يؤدى إليه من عدم الإخلاص .

ولقد خدم موسيقيون عظام الديانة المسيحية بتأليفهم قطعاً موسيقية منتظمة ومصممة من أجل العبادة . وقد لاحظ هؤلاء أن الموسيقى القديمة كانت مصوغة فى ضوء الشعر العبرى وعلى قانون الموسيقى الإغريقية . ففتحت المدارس الخاصة بالإعداد الفنى للون خاص من الموسيقى الدينية ، ولا يتسع المقام هنا لتتبع الحركات التفصيلية لذىوع هذا اللون من الموسيقى ، ويكفى أن نقول إن العالم المسيحى قد بذل جهوداً فائقة فى تطوير موسيقاه الدينية ، كما وجد عونا كاملاً من أفذاذ الموسيقين ، واستجابة فعلية من معظم الأفراد فى إذاعة وتشجيع هذا اللون ، بحيث أصبح التراث المسيحى فى هذا الصدد غزيراً للغاية . وحسبك أن

تعلم أن الموسيقى الأوربية ظلت هي موسيقى الكنيسة لفترة طويلة ، وهذا بالرغم من وجود موسيقى شعبية ، ولكن الأخيرة لم تسكن بنفس مستوى الموسيقى الدينية ، ولقد اعتاد الناس أن يذهبوا إلى الكنيسة كلما أرادوا أن يستمعوا إلى موسيقى جيدة ، ولم يقتصر تأثير الكنيسة على جانب التأليف في الموسيقى ، بل شمل ذلك أيضا الإيقاع والانسجام المبني على أسس وضعها رجال الكنيسة أنفسهم . واقد بلغ من عناية المسيحيين بالموسيقى من الوجهة الدينية حدا جعلهم يعتبرونها العامل الوحيد الذي يوحد بين سائر الطوائف المسيحية . وهم يعتقدون بأن جميع المشاعر التي بهم الإنسان أن ينقلها إلى ربه تؤدي بصورة أروع عن طريق الموسيقى . أى أن كل أعمال أو بواعث العبادة يمكن أن تعبر عنها الموسيقى فالحب والحمد والثناء والتوبة والندم والعزم والرجاء والخوف ، كلها يمكن أن تتخذ الموسيقى وسيلة مثلى للتعبير . ولا ندري لم لا يمكن أن تؤدي هذه المعاني بوسيلة خاصة مقصورة على العبادة ، وتمسك بالنصوص المقدسة ، ولم لا يكون الصوت الإنساني الطبيعي هو الوسيلة المباشرة لنقل النيات والآمانى والمشاعر إلى من توجه إليه العبادة ؟

ويمكن تلخيص الدور الذى تلعبه الموسيقى فى عمل العبادة - بناء على رأى بعض الباحثين المسيحيين - فى نقطتين :- (١) أنها تساعد الجماعة على أداء العبادة أداء حسنا برفع أو توجيه الشعور والأفكار تجاه الله . (٢) تستعمل كذلك كصيغة تيريرية مباشرة عندما يؤدي الناس تهللاتهم أو تسيبحاتهم أو صلواتهم . ومثل هذا الباحث لا يرضى بأية موسيقى توضع لكلمات مقدسة ، بل لابد من موسيقى خاصة جديرة بقداسة المناسبة وجلالها . وقد قال ويليام بيرد Byrd المؤلف الموسيقى الممتاز فى عهد الملكة اليزابيث .. « كلما كانت الموسيقى أفضل كانت أنسب وأجمل لتعظيم الله وعبادته بها » كما يقول أديسون : « الموسيقى فى

العبادة الدينية تثير نقاطا نبيلة في عقول السامعين وتملاء مشاعرهم بالإحساسات والتصورات العظيمة . إنها تقوى العبادة والروح ، وتمتد بالحمد إلى درجة الطرب ، ولهذا يجدر بموسيقى العبادة أن تتسم بطابع النبل والكرامة حتى تناسب كل ما يوحى بالإجلال والاحترام (١)

ومن أنماط النقد التي يوجهها بعض المسيحيين إلى كتب « الترانيم » ، Hemns بعض الألحان المؤداة في الكنيسة نعلم أن العبادة قد تتدهور ، وقد تنحط درجتها تبعا لسوء اختيار مثل هذه الكتب أو مثل تلك الألحان . وقد نسمع صيحات تطالب بضرورة ترك الكتب التي لم تعد تصلح بحكم عدم ملاءمتها . ويتخذ بعض الباحثين المسيحيين ذلك دليلا على أن العبادة في المسيحية تتيح الفرصة للعابد لكي يطور ذوقه ويهذبه ويربطه بالجديد من الفن — على الأقل في الميدان الموسيقي .

تفقيب

ويمكننا أن نقول إن الدين الحق هو ما أعان على إعلاء وتطعيم الملكات الروحية وتشجيع كل مطالب الروح التي لا ترضى إلا بكل ما هو أفضل في بابه . وما ذلك إلا لأن الإيمان الصحيح يلهم ويعين على الإجازات العظيمة لكل من اليد والعقل وإن شئت قلت : إطلاق الكفايات الثلاث : العقل والشعور والنزوع أو العمل .

على أنه ينبغي ألا ننسى أن العبادة في أصح صورها لها ليست إلا تعبيراً عن حوار حذف أحد طرفيه ، أو بقي أحد طرفيه مضمرًا . فهي تعكس التبادل بين الإنسان وربه ، وبين الرب والإنسان . فإذا كان الإنسان يمر عن مشاعره

نحو الله ، فانه في الوقت نفسه يتلقى أثر عمله هذا في صورة أخرى ، قد توحى إليه أو تؤكد لديه أنها آتية من الله ، كرد فعل لما أبدى أو لما عبر عنه . وربما كان هذا هو السر الذي من أجله تبدو بعض الأعمال الفنية التي رصدت لتخلد فكرة دينية أو شخصية مقدسة وكأنها محض إلهام . فالواقع أن الذي تحسّم في إبداع هذه الصورة الفنية هو الشعور الديني السكّان في نفس الفنان المبدع ، هذا الشعور الذي خلق به في آفاق الخيال ليسترق السمع ، أو ليعكس - إن صدقا وإن خطأ - وجهة النظر الإلهية أو ما يخاله وجهة نظر الإلهية .

غير أنه من الملاحظ أن النغم الموسيقي في صلب العبادة الرسمية - رغم النفع المظنون الذي يحققه - ينتهي في الغالب إلى نوع من المبالغة في العناية بالمظهر من حيث طلاوة النغم ، أو الكمال الموسيقي ؛ مما قد يصرف عن لب العبادة وجوهرها . فإذا كان للموسيقى تأثيرها الذي لا ينكر في ترقيق القلوب وتهذيب النفوس ، فلم لا تستغل في مناسبات دينية ، من غير تبديل لهيئة العبادة الرسمية ذاتها ؟ إن كثيرا من النقاد المسيحيين يشكون فعلا من الضجة الصاخبة التي ترافق عبادتهم الجماعية عن طريق الموسيقى مؤثرين عليها تلك البساطة الوديمة الرقيقة الصافية الصامته في وقوف كثير من المسلمين في الصلاة ، أو في استماعهم إلى الآذان يسترسلون عن حنجره الإنسان .

مكتبة الرشد
الطبعة الأولى ١٩٨٤
مكتبة الرشد

مستقبل العبادة (١)

لعل من الذائع المشهور أنه في السنوات الأخيرة بدأ نقص كبير في عدد الذين يذهبون إلى أماكن العبادة أي زودوها جماعة ، وهذا بصرف النظر عما إذا كان يوجد مثل هذا النقص في عدد هؤلاء الذين يؤدون العبادة منفردين . ولقد حاول عدد كبير من رجال الديانات المختلفة تحليل هذه الظاهرة - ظاهرة قلة حضور العبادات الجماعية في أماكنها الرسمية لمعرفة أسبابها واقتراح العلاج المناسب . ومن بعض الملاحظات التي أبدوها هؤلاء أن كثرة الداهيين إلى أماكن العبادة في الماضي إنما كانت كذلك بحكم أنها العبادة السائدة ، بل الاجتماعية ، وأنه منذ خمسين سنة تقريبا لم يكن لدى أكثر الناس تقريبا ما يفعلونه في يوم العبادة العام سوى أن يذهبوا إلى أماكن العبادة . فلم يكن أمام المسيحي مثلا ما يعمل في يوم الأحد إلا أن يذهب مع أسرته إلى الكنيسة ، ولم يكن في وسع المسلم إلا أن يذهب إلى المسجد في يوم الجمعة وهكذا .. أي أن الصوارف عن هذا الذهاب ، أو البديل له لم يكن من الكثيرة بحيث يمنع أو يقلل من تحقق هذه الظاهرة . لقد كان المسجد والكنيسة في أيام خاصة المتدى الطبيعي للحياة الاجتماعية ، بل مركز هذه الحياة الاجتماعية .

ولن نقف هنا لتناقش الأسباب الحقيقية في تناقص عدد المواظبين على العبادة الجماعية أو الخاصة ، فقد يكون بعض هذه الأسباب صحيحا بالنسبة لديانة معينة ، وقد لا يكون كذلك بالنسبة إلى ديانة أخرى ، كما قد يكون بعض الأسباب الحقيقية مغفلة تماما في تقدير بعض الباحثين . ولكن الذي لا نشك فيه ، أن الذهاب لإداء العبادة يفترض أساسا من الإيمان ، ومهما كان هذا الإيمان بسيطا ، فيكفى

(١) مثل ابن مسرة في رسالة الاعتبار . انظر كتابنا في الفلسفة والأخلاق / ملحق ١

أن يكون حقيقيا . هذا الإيمان الحقيقي يكاد يكون موضع تساؤل خطير من قبلنا المعاصر . حقا لقد كان إيمان بعض الناس في القديم مبسطا ، بل قد يكون في ضوء بعض المقاييس ضئيلا غير متناسب مع متطلبات الكمال، ولكنه إيمان دافع إلى السلوك على أية حال .

لقد كان بعض القدماء يتجهون إلى أماكن عبادتهم بغية الاحتماء من بعض الشرور الخاصة الممكنة . وقد تكون الفكرة السائدة لديهم ، أنه من المرجح قضاء ساعتين أو أكثر أسبوعيا ، إذا كانت هناك فرصة لوضع النفس في الجانب الصحيح للقوى التي تملك التأثير في هذا الكون ، أي أن مجرد الذهاب إلى أماكن العبادة كان لائتفاء أوجه من الشر المحقق أو المتخيل . وقد يرى بعض الباحثين أن هذه الفكرة - على انحطاط مرتبتها - قد أبادها النظام الثماني الذي نطبقه في العصر الحاضر ، فالملاحظ أن المعرفة العلمية على وجه الخصوص تساعد على شحذ الذهن وإحياء التفكير . ولكن المعرفة الشائعة تتأخر خطوات كثيرة وتعجز عن رؤية تلك الحقيقة التي ترتبط بأقوال العالم المحقق . هذه الحقيقة التي قد تبدو متناقضة في حد ذاتها ولكنها صحيحة من حيث الواقع ويعترف بها الكثير من العلماء الأفاضل وهي كلما ازدادت معرفتنا وانفسح مداها بدأ أن مانعها قليل، ولكن المعرفة القليلة عندما تأتي لأناس لم يكتمل لديهم الخلق العلمي ، ولم تنضج عندهم الروح العلمية النقدية فإنهم ينقلبون إلى مثبوري حرب لاهوادة فيها على الإيمان ، بحيث يظهرون الأجداد بإيمانهم وكأنهم تمانيل التخلف أو الرجعية ، وبحيث يظهرون الإيمان وكأنه أمر من العسير أن يدافع عنه .

وبما يشجع على مثل هذا الموقف المزرى أن بعض رجال الدين أنفسهم قد يرون أن العلم بطبيعته عدو للدود للدين ومناقض أساسي للإيمان (١) ؛ وقد

(١) لما بناء على موقف بعض العلماء ، ولما من باب عداة الإنسان لما يجمل .

يساعد على ذلك اللغة التقليدية التي يستعملها رجال الدين ؛ هذه اللغة التي تخلو من العناصر الأساسية اللازمة لجعل الدين يتخلل الحياة . فهم يجولون ما يدور حولهم ، ولا يحاولون أن يكملوا أنفسهم بما يجدون من حقائق وأفكار . وكما نبهنا كثيرا فإن العلم وحده لا يحتوى على قاعدة واحدة تنقض الدين أو تحيل الإيمان . وإذا كان بعض العلماء يتخذون موقفا معاديا للدين ، فليس ذلك على أساس علمي ، أو دافع منهجي ، وإنما هو انعكاس لتربية خاصة وثقافة معينة أو انطباع شخصي ، ومن ثم لا يصبح لنا أن نعتبر مثل هؤلاء ممثلين حقيقيين للعلم كما لانعتبر المنحرفين أو المزمتمين من رجال الدين ممثلين لدياناتهم ، لما في ذلك من الخلط بين المبادئ أو الأشخاص .

وقد يشكو بعض الناس في العصر الحاضر من أداء العبادات حيث لا يرونها تشبع أو ترضى احتياجاتهم الروحية ، وقد نجد بعض هؤلاء ينتقلون من جماعة إلى أخرى وينتهون بالتخلي عنها جميعا ، وقد يتخلى البعض عن الاشتراك في أية عبادة بحجة ما يكتنف بعضها من العيوب مثل الانفعال الزائد عن الحد ، والعقل الجمعي وما لا يتناسب مع مشاعر بعض الأفراد ، ولكن ذلك لا ينهض حجة على تبرير الإقلاع عنها . ومن الواجب أن يحاول أمثال هؤلاء تنمية إيمانهم عن طريق الاقتداء بالأخلاق بأعلام دينهم وقم عظماهم ، وعن طريق استيعاب جوهر الدين من حيث كونه موقفا يتخذ تجاه قوة عليا في هذه الحياة وفيها بعدما .

الفصل الثالث الصلوة ،

الصلوة ، من حيث كونها التعبير الحى عن الصلة بين الإنسان وخالقه ، أعم
الظواهر وأكثرها شيوعاً في الأديان ، وأقواها دلالة على فاعلية الدين نفسه ، في
تحقيق التوازن السلوكى على المستوى الفردى والجماعى . وبغير إغفال للجو النفسى
والطاقة الروحية التى تشحن بها ، أو يجب أن تزخر بها هذه العبادة في مستواها
المثالى ، فإننا سنتحدث بعض الشيء عن الحركات الظاهرية للبدن في الصلاة ، كما
توجد في الأديان المختلفة ، معرجين على هذه الحركات والأوضاع في الإسلام .
والمفروض أن تنشأ هذه الحركات أو الأوضاع البدنية في الصلاة من المواقف
أو الحالات العقلية الخاصة التى تملئها - أو على الأقل تمثلها ، بحيث لو أجرينا
خطوطاً نفسية تبدأ أطرافها من الأعمق ، لالفينا أطرافها الأخرى هى
رءوس هذه الحركات . أما أن هذا المفروض يتحقق بصورة كاملة أو ناقصة ،
فذلك رهن بدرجة التطور الروحى والنفسى لمن يودى هذه الحركات . وهذا
التطور لا يقف عند حد منها تكرر هذه الحركات .
ويجب أن نسجل هنا أن بعض الأديان تعتبر إلى حد ما مقصورة في هذه
الناحية . وهما نحن نستعرض نظام بعض هذه الحركات في الأديان المختلفة لئرى
بأنفسنا أى الأديان أكثر وفاء بالفرض الذى من أجله كانت هذه الحركات
وأول ما نلاحظه أنه يوجد في المسيحية نوعان فقط من الإيماءات أو الحركات
طأطة الرأس والركوع الخفيف . وكلاهما تعبير عن التذلل لله ، أو الخضوع
لجلاله . وإننا لنستعير قول أحد الباحثين من غير المسلمين عن بيمزات الصلاة
الإسلامية ووفائها بكل مقتضيات التربية الروحية السامية .

يقول هذا الباحث ، لقد سادت الصلاة في الإسلام حتى أصبحت أهم أركانه ، وأعم طقوسه وأشملها ، وأكثرها جوبة . ولأننا لنجد في الإسلام أغنى التعبيرات عن المواقف العقلية والنفسية في الصلاة . وذلك لأن الدين بالنسبة للمسلم الحق هو الاستشعار الدائم بحضور الله . ولذا طلب منه أن يصلي حينما كان خمس مرات في اليوم . فإذا صلى فإنما يقف وبصره ويداه متجهتان إلى أعلى في تطلع ورجاء نحو الله ، مطمح أمله في السلام والسعادة وهو يركع مقوسا ظهره وخافضا رأسه ، ويسجد واضعا جبهته وأنفه على الأرض في خضوع تام واستسلام كامل لله ، شاعرا بصغره وعدم غنائه أمام القدرة الهائلة ، ومقلدا عن كل دواعي الغرور والأنانية كل أعضائه تشترك في الخدمة رجاء أن يعصمها الله من الشر مسموعا أو مقولا أو مرتبيا ، أو مضمرا (يأخذ الباحث حركة وضع اليدين على الصدر ، ثم لمسها الأذن ، ثم تعدد مواضعها ، إلى جانب ما يؤديه الفم والأذن واليد والرجل وما إلى ذلك من حركات أو إيماءات) .

وبلخص هذا الباحث المواقف الأساسية التي تعبر عنها حركات الصلاة في الإسلام ، تلك المواقف التي لا تتوافر إلا في كل دين حق كامل فيقول : ومن هذه المواقف : الطموح الواعي الواثق في الله ، التعظيم الكامل له سبحانه وتعالى ، الخضوع التام للارادة الإلهية محل الرعاية والثقة ؛ الطمع في الحصول على فضل الله في منح الإنسان الحياة الفاضلة السعيدة التي يتوجها رضاه ؛ ويجملها حبه ، ويهون وعورتها عون . إن المسام التقى يعرض في صلاته بكل أمانة وإخلاص شخصية متكاملة تنعم بسلام الله ، ويختتم هذا الباحث ملاحظاته بهذا التعليق المنصف والنسبة للصلاة تعتبر الأديان جميعها دون الإسلام (١) .

(١) انظر A. G. Widgery, what is Religion, pp. 205 ff .

إن كثيرا من الناس يخطئون فهم حقيقة الصلاة في الأديان عامة، وفي الإسلام خاصة لأنهم يقرنونها دائما بالمطالب التي يقدمها الإنسان لله، وكأن الصلاة ليست شيئا سوى مجموعة من الالتماسات الخاصة بالإنسان تنتظر الإجابة والتحقيق من الله . مع أن الصلاة قبل كل شيء ، وبعد كل شيء ، صلة بين العبد وربّه ، ومناجاة أصيلة بين طرفين ، يظهر أحدهما في صورة الإنسان الآمل الراجي الخاضع ، ويعمل الطرف الآخر عن الظهور الحسى المقيد ، وتملا فيوض إحسانه قلب العابد ، فيستشعر حضوره أكثر مما يستشعر حضور أى إنسان .

وإذا كانت الصلاة - كما قدمنا - فى أصل أمرها صلة بين الله والإنسان وخلوة روحية تجمع بينهما ، فليس هناك محل إذن للاعتراض القائل بأن الله يعلم ما نحتاجه وهو جل شأنه - بيده الخير فسيعطيه إيانا سألنا أو لم نسأل ، صلينا أو لم نصل ، وإذا فلا محل للصلاة ، أو يمكن أن نعتبر الصلاة أمرا زائدا لا ضرورة له . والصحيح أن الله يعطى كثيرا بغير سؤال ، ويعطى كثيرا للناس صلوا أو لم يصلوا ، ولكن ما يريد الله وما يأمر به - كما ينص على ذلك الدين - هو أن يتصل كل فرد به وأن يتحدث معه ، وأن يقف بين يديه بمحض الحرية الكاملة ، لا وقوف الدينى والبيغاوات . وهذا الاتصال الحقيقى لا يمكن أن يتم إلا فى الصلاة .

لقد وجدت الصلاة فى كثير من الشرائع واستمرت عبر التاريخ البشرى كله لما لها من المعنى الروحى العميق ، الذى يرضى حاجة الإنسان الطبيعية فى ارتباطه بموجود أعلى من نفسه ، وأكثير توثقا من بنى جنسه ، وأثبت مبدأ من جميع خلقه ، وأدق ميزانا فى تقدير قيمته . وبالرغم من ذلك فإننا نجد بعض الكتابيين ممن حرموا نعمة البصيرة التى تقدر الدين فى جوهره ، يتناقشون حول الصلاة محولين أذهاننا إلى مشا كل فرعية تصرفنا عن الحقيقة الهامة للصلاة من حيث

تصحيح السلوك واستواء الشخصية ، وتعويدها الدقة والنظام والصدق والأمانة والإخلاص والمحبة . هؤلاء يقصرون مهمهم على مناقشة ما إذا كانت الصلاة مجدية في كسب بعض المنافع العاجلة أو العرضية . ويناقشون ذلك في ضوء القانون الطبيعي ، ويدلفون من ذلك إلى مناقشة مبدأ علاقة القدرة الإلهية بقوانين الطبيعة . وللأسف الشديد لقد سمعت بأذني أحد هؤلاء الذين وكل لإيهم مهام التوجيه والتثقيف .

والبحث العلمي النزيه يعبر عن صعوبة إدراك أية علاقة بين قانون الطبيعة وبين قدرة الله ، ويؤكد بغير لهجة العلماء استحالة تبدل القانون الطبيعي . وكانت نعمة حديثة تدل على أنه يتصور أن الطبيعة سنت قانونا مطردا وألزمت الجميع باحترامه والخضوع له ، وكان ردى عليه في غاية البساطة ، حيث بينت أنه إذا كانت الطبيعة هي مصدر القانون ، فما الذي يمنع تغييره أو تعديله ، وإذا كانت الطبيعة ترى الحكمة في اطراد قانونها ، وتتصور شمول قدرتها وغلبتها لكل أنواع القدر والموجودات ، فليست الطبيعة في هذا الصدد شيئا سوى ما نطلق عليه نحن لفظ الجلالة في الأديان . وإذا كان قانون الطبيعة من صنع خالقها فعلى أى أساس نتصور وجود عقبات في طريق قدرته ؟ ومع ذلك فالنقاش من أساسها عقيمة وغير منطقية ، لأن اطراد قوانين الطبيعة إن دل على شيء فإنما يدل على حكمة المبدع في تسخير شتى الظواهر للانسان ، وليس كونه لم يغير قانونا أو لم يعدل في نظام طبيعي دليلا على أنه - سبحانه - لا يستطيع ذلك على أن هناك خلافا فلسفيا كبيرا حول مفهوم القانون أو السبب الطبيعي ليس هنا محل عرضة بالتفصيل (١) .

(١) انظر مثلا مناقشة مبدأ الخشية والأزمة المثارة حوله في كتاب الأستاذ د. محمود قاسم

المتعلق الحديث ومناهم البحث .

على أن الرجل المتدين الحق إذا فرض أنه سأل الله شيئا في صلواته فلم يتحقق له ما سأل ، فانه سرعان ما يعبر لك عن اقتناعه بأن إرادة الله حكمت بالألا يتحقق هذا الشيء ، أو أنه لم يؤد من الاعمال ما يراه واجبا في تحقيق مثل هذا الشيء ، فينحى على نفسه باللائمة .

ولقد أعلن كثير من الورعين الاتقياء من قدسين وأولياء صعوبة أداء الصلاة الجادة اللاتمة بجلال الله ، فهي وعرة المرتقى لما تتطلبه من إخلاء القلب بما سوى الله ، ولهذا يعدون لها إعدادا جبارا حتى يضمنوا لا أنفسهم تمامها ، ونجاحها ، وفي ضوء ذلك تفسير الأقوال الصادرة منهم مثل « أن تصلى هو أن تعمل » ، وبنفس القدر من الحقيقة « أن تعمل هو أن تصلى » ، وفي كلا القولين نلح الموقف المعترف به وهو رغبة الإنسان في أن تكمل أعماله بالنجاح ، والنجاح في الأعمال في صورتها النهائية أولا وأخيرا جدير بنسبة الفضل فيه إلى الله الذى وهب وهيا ما به حققنا النجاح . وهذا وجه واحد من المسألة . أما الوجه الثانى ففيه الأسباب المباشرة القريبة التى يدر كها كل فرد منا ، وهنا يفترق الناس كثيرا حتى ليخيب عن أذهانهم الوجه الأول . ومع ذلك فقد نجد بعض الناس المتدينين لا يؤدون الصلاة فى هيئتها الخاصة ، ولكنهم رغم ذلك يتوجهون إلى أعمالهم العادية أو الحرفية وفى قلوبهم رغبة أكيدة فى عون الله وتأييده .

إننا ما نزال نقرر ونكرر هذه الحقيقة وهى أن الصلاة فى أبسط وأعمق صورها اتصال أو صلة بالله ومناجاة له . وإذا كان تاريخ الأديان يرينا تغيرات كثيرة طرأت على محتويات الصلاة وهيئتها فإن لبها وجوهرها وخطها الأساسى - وهو الصلة بالله والمناجاة له لم يتغير . صحيح أنه فى المراحل الدينية الأولى من الوجة التاريخية كثرت الصلوات الخاصة بطلب المنافع الكثيرة التى يعود معظمها على البدن وحفظه من الشرور والأضرار ، ولكن هذه الكثرة لا تعنى أن طلب

المففعة أو دفع الشركانا الفرض الاساسى الوحيد من الصلاة ، كما أن الديانات الكبرى احتفظت بأنمط كثيرة من الادعية والصلوات الخاصة بطلب تحقيق منافع^(١) ودفع أضرار . وبقاء مثل هذه الادعية والصلوات فى الأديان ، اعتراف واضح باعتماد الإنسان على الله حتى فى صلاحه البدنى . وهو يعلم أنه جل جلاله يعمل فى الطبيعة ومن خلالها ما يمكن أن يحقق هذا الصلاح أو يدفع هذا الضرر . ويحتفظ تاريخ الأديان بأحداث عظيمة خرج فيها الناس لتأدية صلاة شكرا على ما أفيض من نعمة ، أو التماسا لكشف غمة . ولا ننسى أن كثيرا من الأديان ألح على تصحيح فكرة الإنسان عن الخير والشر ، وذلك ضمانا لسلامة التقدير وحسن التصرف . ونعتقد أن التجارب البشرية تشهد بصدق الآية القرآنية الكريمة « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون ، .

ومن هنا كان الأدب الدينى فى ضرورة شكر الله تعبيراً عن الامتنان والاعتراف بأياديه جل شأنه فى كل حال - ومعنى ذلك أن المراتب العليا والمراحل الناضجة فى الأديان تؤكد شيئا فشيئا القيم الروحية ، وتحسن شخصية الفرد ، وتحقق السكينة النفسية ، والانسجام الاجتماعى ، ثم التجربة الحية العامرة - تجربة الاتصال أو الحضور الدائم بين يدي الله . أى أن الصلاة فى مغزاها العام توحى بأن ينتبه المرء إلى الله ليكون وجهه الكريم وجهته فى كل ما يأتى وما يدع .

(١) مثل صلاة الاستسقاء فى الإسلام * وكذلك صلاة الحسوف والكسوف ويسمىها بعض علماء المسلمين بالنوافل التى تتعلق بأسباب عارضة ولا ترتبط بالمواعيت المهددة .

بعض المناقشات حول تأثير الصلاة في ضوء القانون الطبيعي

في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر احتدم النقاش في أوروبا حول فاعلية وتأثير الصلاة بالنسبة للقانون الطبيعي Natural Law . فلقد أعلن البعض أن هذا العالم يسير على نمط محدد يقرر ويحكم كل حوادثه ، وأن الصلاة لا يمكن أن يكون لها أى أثر في جعل الله يغير نظام السير أو هذا التدرج الرتيب ومن جهة أخرى أعلن آخرون عدم فاعلية الصلاة بأسلوب آخر مؤداه أنه إذا كان الله حكيماً - وهو جل شأنه حكيم - فلا يمكن إذن أن يغير قانونا أو نظاما اقتضته حكمته من أجل صلاة تقام أو دعاء يتوجه به إليه . وقد أشرنا سابقا إلى المهمة الخاصة والميزة الجوهرية للصلاة ، كما أشرنا إلى موقف بعض الدينيين وآن لنا أن نناقش هاتين الفكرتين اللتين أميرتا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ببعض التوسع من وجهة النظر الفلسفية التى لا تغفل حقيقة الأديان ؛ وإن شئت قلت من وجهة نظر فلسفية دينية .

وفاء لمبدأ فلسفة الدين فإنه لا يعقل أن يعترف لله بشيء أقل مما يعترف به الإنسان . وإذا كان الإنسان يستطيع بعقله وبحوثه أن يجمع بين عمليات سير الطبيعة في علاقات وقوانين وأن يعدل هذا السير أحيانا لتحقيق غرض مرموق - إذا كان الإنسان يفعل كذلك فإنه لا يقال إنه غير القانون الأساسى للطبيعة ، أو أوقف سيره أو استأصله .

لقد بنى الناس السدود ، وحولوا مجارى الأنهار لأغراض تتعلق بالرى أو توليد الكهرباء ، ولكنهم في ذلك لم يتناقضوا مع القوانين الطبيعية ، إن كثيرا من التاريخ الإنسانى تمثل في تكيف الطبيعة للأغراض الإنسانية . وبناء على ماتروحي به الأديان ، لقد خلق الله الإنسان وكونه من أجل تحقيق

هذه الأهداف، ومنحه القدرة على استغلال مسار الطبيعة في إنجاز هذه الأغراض وإذن فمن المؤكد أن الله - جلى جلاله - قد يكيف الطبيعة عندما يكون ذلك ضروريا للحصول الإنسان على أهدافه أو تحقيق أغراضه . إن الدين لا يتصور الإله على أنه خلق نظاما طبيعيا معيناً ثم انقطعت صلته العقلية به ، وإن كان الذين لا يدعى إمكان تحديد نوع هذه العلاقة أو طبيعتها . إن إله الأديان ليس هو إله أرسطو ، المحرك الذى لا يتحرك ولا تتمثل أية صلة بينه وبين العالم في سيره وتطوره وتغير جوانبه .

وواضح من مناقشة إحدى الفكرتين السابقتين أن فلسفة الدين تقنع في هذا الصدد - لاعتبارات خاصة لا محل لذكرها الآن - بالحد الأدنى الواجب أن يسلم به العقل بالنسبة للإله وهو ألا يقل عن المستوى الإنسانى . ولكن هذا الموقف - كما هو ظاهر ليس منصفاً للحقيقة بالمرّة .

فالواقع أنه إذا كان الله جل جلاله هو خالق العالم - وهذه نقطة البدء في كل دين حق ، وفلسفة الدين لا بد وأن تأخذ بعين الاعتبار هذه الفكرة - فالمعقول إذن أن يمتد هذا العالم بقوانينه على الله أى أن تلك القوانين هى النظام الخاص الذى أبدعه الله ، وإذا كان ذلك كذلك ، فكل إنسان يؤمن بوحداية الله وتفردّه بالملك يعتقد محتماً أن الله قادر على فعل ما لا يقدر عليه الإنسان ، فهو قادر على تغيير كل أو بعض نظم سير الطبيعة ، قدرته على إبطال مفعول كلها أو بعضها .

ومن الحق أننا لا نملك دليلاً واضحاً على أن الله يغير فعلاً القوانين العائمة الأساسية للطبيعة ، ولكن ذلك لا ينهض حجة على عدم استطاعته ذلك ، فقد سبق أن نبهنا إلى أن هذه القوانين الأساسية واطرادها من أهم أسباب الفزع الإنسانى والتقدم العلمى ، وتنفيذ الحكمة الإلهية العليا فى العمران والحياة بصورة عامة . ولا يعنى ذلك مطلقاً أن نسلم بما يريد المشككون ، وهو تحدد قدرة الله

بالقوانين الطبيعية لأن ذلك يعتبر بغير موارد غباء عمليا لا يحتمل ، خصوصا
من سلم بأن هذا العالم كله من خلق الله .

ونعتقد أن إثارة المشكلة على هذا النحو لإغراق في تفريعات فرضية ، تماثل
الاستئلة التي دارت حول إمكان إيجاد عالم أفضل أو خلق آخر .

ولذلك نقترح أن ينظر إلى تلك القوانين الطبيعية العامة المطردة والاساسية
في ضوء ما يمكن أن نسميه « العناية الالهية العامة » ؛ على أن يفسر هذا المصطلح
تفسيرا واضحا وشاملا . وبذلك نستطيع أن نقول في اختصار: إن تلك القوانين
أو النظم الطبيعية المطردة القائمة ، والتي يتوقف عليها الصلاح العام للحياة
الإنسانية ، يمكن أن توصف بأنها نتيجة لهذه العناية الإلهية العامة . واستمرار
العناية الإلهية متحقق في هذه الحياة بصورة عامة ، بصرف النظر عن صلاة الإنسان
ويشترك في الانتفاع بهذه العناية العامة هؤلاء الذين يصلون وهؤلاء الذين
لا يصلون . ولكن فعل الله سبحانه وتأثيره لا يمكن أن يحد بحدود هذه العناية
العامة ، التي ترجناها عليا بالقوانين الطبيعية العامة ، أو بالنظام الطبيعي المطرد ،
المحقق للأغراض والمصالح العامة . فكما جاز الإنسان أن يكيف ظروف الطبيعة
وأن يستخدمها في أغراض خاصة معينة ، فلم لا يجوز بالنسبة لله أن يكيفها لتحقيق
أغراض خاصة بفضة أو فرد ، يوليه رعاية مخصوصة ؟ لم لا يجوز له أن يستجيب
للمواقف أو الأعمال الإنسانية الخاصة ؟ لم لا يجوز أن يجيب الدعاء ، ويحقق
الرجاء وهو الخلاق الذي كل يوم هو في شأن ؟ وما وجه بطلان كونه سبحانه
بخفي أظفاه ، وعلى صفاته ، وراء كل تطور خلاق أو إبداع جديد ؟ ولم لا يكون
سبحانه فعلا عبر التاريخ البشرى كله ، مكيفا تلك المسارات الطبيعية لتحقيق
أهداف معينة بناء على حكمته المستمرة ؟ .

يرتبط التاريخ البشرى بالله جل جلاله من جهتين هامتين : من جهة ما أسماه

سلفا بالالعناية الالهية العامة التي يمثلها اطراد الطبيعة ونسقتها الموحد ، ومن جهة مانسميه « العناية الخاصة » من حيث اهتمامه سبحانه ببعض الحوادث المعينة . ويجب أن نضع في اعتبارنا أنه جل شأنه قد يولى عناية خاصة للأفراد وللجماعات دون أن تكون هناك صلاة أو دعاء . ولكن إذا كان من بين الأهداف أن يتوجه الإنسان إلى الله بالعبادة والدعاء ، فقد يمنح الله عنايته الخاصة المحققة لبعض الغايات حين يفعل الإنسان أو يؤدي الصلاة أو يقوم بالدعاء .

وبالرغم من أن كثيرا من هذه الأفكار التي عرضناها صدرت من جمع غفير من فلاسفة الأديان ، إلا أننا نكاد نعثر لكل فكرة على آية قرآنية ، وفي نفس الوقت على نصوص مسيحية ويهودية كثيرة . فن الآيات القرآنية التي تشير مثلا إلى مفهوم العناية الخاصة قوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم ، مع أن هناك آية أخرى تشير إلى أن « الولاية لله الحق » . ولذا ذهب بعض الأفذاذ من علماء المسلمين إلى تقسيم الولاية الإلهية إلى نوعين . ولاية العصمة ، وولاية « الترك » أو التخليه . فالولاية الأولى ولاية الحماية والرعاية والحب والعطف والإصلاح في العاجل والآجل ، أما الولاية الثانية فهي ترك الفرد لنفسه تحت رحمة القانون المطرد ، وتخليته وشأنه ، مما يستتبع حتما ضلاله وغروره وطغيانه ، حيث يفتقد الله فيما يرى وفيما يعمل ، فينسب إلى نفسه كل فضل وينسب إلى الظروف الملعونة كل إخفاق أو فشل أو تعثر .

ولا مجال هنا للإفاضة في هذين المبدأين وتطبيقهما عبر التاريخ على الأفراد والجماعات أو الأمم ، سواء كان ذلك يتصل بأفراد الأنبياء أو أفراد الأشقياء من الجنسين . وهذا عند التفكير الدقيق لا ينفى حرية الإنسان في صنع تاريخه ، لأن هذه الحرية يجب أن ينظر إليها في ضوء العناية العامة التي يريد أن يحققها الإنسان ومقدار ملامتها للحكمة الإلهية العامة ؛ إن العناية الإلهية تتدخل فقط عندما

يبدو ضرورياً أن يساعد أو يخذل الناس في مجهوداتهم في صنع هذا التاريخ : ولا جدال في أن الناس يطالبون استجابة إله حى فقال لما يريد . وهذا هو الاعتقاد الحق في الإله كما ينص عليه الدين ، وهذا الاعتقاد يعارض بلا شك أى تصور لما تسميه الفلسفة بالمطلق العام الثابت الساكن .

مسألة التدليل على تأثير الصلاة:

من الواجب أن نوضح أن البرهنة على تأثير الصلاة في سير بعض الأحداث الخاصة والعامه لا يمكن تحقيقها عن طريق الفكر النظرى أو الفلسفى المجرد ؛ ومن الواجب كذلك أن ينص صراحة على ان العلم بالمعنى الحديث لا يستطيع إثبات بطلان هذا التأثير . وكما أشرنا في محاضرات سابقة - لا توجد قاعدة علمية واحدة تنص على أن ما ليس من شأنه أن يكون موضوعاً للتجربة العملية باطل أو صحيح . وكل موقف يتخذه العلماء الطبيعيون ضد الدين ، إنما تمليه الميول الشخصية أو المزاج الخاص ، ولا يمليه الوفاء نقوانين العلم وقواعده . ولأننا نقع في شر مستطير حين نخلط بين العلم والعلماء ، حيث نقع في نفس الخطأ الذى يقع فيه بعض العلماء ، حين يخلطون بين الدين ورجال الدين .. أى يخلطون بين المبادئ والأشخاص .

وإذا وضعنا حول تأثير الصلاة هذا السؤال الذى يحيل المشككة من مجرد مناقشة حول الإمكان وعدمه، إلى تحديدها كحقيقة واقعة ، لسألنا عما إذا كانت قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق . ويمكن أن يصاغ السؤال على النحو : هل هناك دعوات أو صلوات أجيبت ؟ أو هل كانت هناك بالفعل صلوات مؤثرة ؟ .

إن أتباع المذهب الطبيعى قد يسلمون بتأثير الصلاة كنوع من الإيحاء الذاتى، وقد يعترف بهذا فلاسفة الدين وعلماء النفس العلاجى psycho-therapy ولكن الدينيين يريدون من السؤال شيئاً آخر إضافياً غير الجانب الذاتى النفسى التربوى

أو العلاجي . إنهم يفهمون أن هناك آثارا أخرى تتحقق ، بل قد تحققت بالفعل ، لأفراد وجماعات لا يحرصها عدد ، وهؤلاء مقتنعون بهذا على اختلاف ملهم ونحلم وبقاعهم وأجnasهم . وقد تأكد هذا الاقتناع وقوى عبر التاريخ ، بحيث أصبح من الذبوع والانتشار بدرجة تسترعى الانتباه .

وقد يقول بعض الفلاسفة إن هؤلاء الدينين محظونون - وقد نجاروا هؤلاء فنسلم بإمكان خطأ هؤلاء ، ولكننا نتحداهم أن يثبتوا خطأهم أو يبرهنوا على تقيض ما يقتنعون . فالواقع أن معظمهم يسلم بالأاسيل إلى لإثبات خطأ الدينين فى اعتقادهم فى تأثير الصلاة ، كما أنه لاسيل من الناحية الفكرية النظرية المجردة إلى البرهنة على صدقهم . وعلى ذلك فلم يبق إلا مراعاة هذه الشواهد الكثرية المتواترة من مختلف الديانات والأنحاء والأزمان ، واتخاذ الموقف السليم الذى اتخذه فلسفة الدين على يد أحد كتابها ، وهو التصديق بتأثير الصلاة على هذه الشواهد المتلاحقة الملاحه .

إن الصلاة فى نهايتها ليست إلا عملا من أعمال الأفراد ، حتى وإن ضم هؤلاء الأفراد جمع خاص للعبادة ، وإن استعملوا جميعا نفس الكلمات . وأدوا نفس الحركات ، إذ يظل المستوى الفردى محتفظا به فى تقدير صلاة كل فرد على حدة . ولعل قيمة الصلاة الحققة تكمن فى تجديد نموذج اللقاء مع الله كل يوم ، استعدادا للقاء الأكبر يوم القيامة ، ويخبرنا الله بهذه الحنيفة بالنسبة للناس ، وكلهم آتبه يوم القيامة فردا . والعنصر أو السمة الفردية فى الصلاة لا يمنع من زيادة التحمس فى تجربة الصلاة وشدة الانفعال ، نتيجة للعلاقات الاجتماعية التى تستتبعها صلاة الجماعة . ولكن كثيرا من المكشفات الروحية وعمق التجربة ، يظهر فى صلاة المنفردين من الوردعين الآتقياء . ومن هؤلاء من يملك القدرة على الاحتفاظ بالعمق الروحى والمستوى النفسى الذى يحظى به منفردا ، رغم انخراطه فى سلك الجماعة .

وإذا كان هناك من أتباع المذهب الإنساني الطبيعي من يعترضون على اللجوء إلى الصلاة ، بحجة أنها تصرف الناس عن بذل جهودهم الخاصة في تديير أمورهم فإن هذا الاستنتاج باطل من أسلسه . فالواقع أن كثيرا من الناس أحسوا بالصلاة زيادة قدرتهم على تحقيق ما ينفعهم ، وعلى بذل مزيد من الجهود ، بدلا من أن تصرفهم الصلاة أو تجعلهم يتقاعسون .

وإذا كان تأثير الصلاة على الحوادث الخاصة أو العامة محل أخذ ورد من الناحية الفكرية المجردة ، وإذا كنا قد أعلننا أن فلسفة الدين الصحيحة يجب أن تقبل هذه الشواهد المتتالية على فعالية الصلاة في أحداث احتفظ تاريخ الأديان بتناجح كثيرة لها ، وإذا كنا كذلك قد ربطنا بين العناية الإلهية والأسباب أو القوانين الطبيعية فإن علينا الآن أن نقرر أن التأثير القيم الذي تحدثه الصلاة يتصل اتصالا وثيقا بالأهداف الروحية العظيمة . لحسب الصلاة الحقنة أن تصرف الإنسان عن الوقوع في حبال الإغراء والانحراف ، وحسبها أنها تمد الإنسان بطاقة هائلة قادرة على تطوير شخصيته ، وتدريبه على بذل الخدمات للآخرين ، وعلى آداب حميدة كثيرة ، أهمها وأعمها العبادة النابعة من المحبة لله في ذاته وفي خلقه . وما أحوج كل أمة إلى هذه المكارم . وحسبك أن تعلم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وهما أمارات الكوارث وموجبات النقم .

الفصل الرابع

(البوذية^(١) بين المسيحية والإسلام)

تعتبر الفترة المحصورة بين القرن العاشر والقرن السابع ق. م. في الهند فترة النشاط والفكر الديني، الموجه بصفة أساسية إلى شمائز التضحية والقرايين المعقدة الإجراءات ، وبالهاظة التكاليف .

لقد كانت هناك عقيدة في كون العالم نفسه قد خلق (أو وجد) نتيجة عظمة ، أو قربان كبير في بدء الأمر ، عندما قدم الإله الكبير براجتي Prajabati نفسه قربانا لنفسه III وفي هذا الوقت كان هناك توحيد بين الألوهية والكهانة .

لقد كان يعتقد أيضا أن تكرار تقديم القربان يمكن لنظام الكون أن يحفظ، وبغير التضحية تعم الفوضى والاضطراب الكون، بل إن الإله نفسها تبديدتفى. ولم يكن أن يقدم القربان أى إنسان عادى ، بل لابد وأن يكون مقدم القربان كاهنا مدربا تدريبا جيدا ، بحيث يعرف بكل دقة كيفية القيام بمثل هذه الشعيرة المقدسة . ومثل هذا الكاهن ينتمى إلى المجرعة الممتازة من الكهنة البرهمنين ،

(١) تقتصر المألجة هنا على الخطوط العامة للبوذية ، دون مراعاة للمدارس المختلفة وخصوصا الزن Zen على ما تضمن من معان كثيرة ، كما لانتناول المألجة بالتفصيل الشمائز والمبادئ التي أقحمت على البوذة ، وقد تلمسها لسا خفيفا بين آونة وأخرى . والمثل فلا تنفى المألجة كثيرا بالسرد التاريخي لتطور أو انتشار البوذية . وللإستزادة فى كل هذه النقاط يمكن الرجوع الى:

Buddh . & Zen ، نشرة A. History of Zen ; N. Senzaki & Mc C.

Budbhisim ، تأليف H. Dumoulin وقارن Buddh. ... تأليف E. Conz

قارن أيضا د. أحمد شلبي : ديانات الهند الكبرى (البوذية) .

هؤلاء الذين اعتبروا في وقت ما أقوى من الآلهة ذاتها ؛ لأنهم كانوا القوة الهائلة التي تؤيد وتحفظ هذه الآلهة عن طريق خدماتهم الدينية !!!
وفي حوالى القرن السابع ق. م. جدد حركة مضادة لتلك الشعائر المتعلقة بالفرايين والأصحيات . وفي نفس الوقت تقريرا ذاعت فكرة جديدة تتعلق بالمصير الإنسانى سرت سيران النار فى الهشيم بين الطبقات العليا فى المجتمع الهندى وهى فكرة « التناسخ » .

حقا لقد كانت هناك فكرة خاصة سابقة تذهب إلى أن الإنسان إذا مات ، فإنه إما أن يذهب إلى الجنة أو السماء ، حيث يحتفل ويتمتع بالأعياد إلى الأبد وإما أن يرد أسفل سافلين فى حالة من البؤس والشقاء ، إذا لم يكن قد سار على الطريقة المثلى (أريان Aryan) ، حيث يسكن الهاوية تحت الأرض ، معانينا حالة يمكن وصفها بأنها نصف حياة أو نصف وجود إلى الأبد (١) .

لكن فكرة التناسخ سرت بسرعة مذهلة ؛ حتى إننا نرى أن الموت أيضا ينتاب من فى السماء . وقد افترض أن الإنسان يولد من جديد مرات عديدة ، وأن مستقبله النهائى يقرره سلوكه فى حياته الحالية . وهذا القانون (تعدد مرات الولادة) ، قانون شامل لا يعنى أحدا حتى الآلهة والشياطين والحيوانات والنباتات فى هذا النظام .

ويؤكد كثير من الباحثين بحق أن هذا المذهب - مذهب التناسخ - من الملامح الأساسية لكل نظام فكرى فى الهند . والظاهر أن هذا المذهب ربما قابل أو أرضى بعض الاحتياجات النفسية لعدد هائل من الهنود آنذاك ، وإن كنا لانعدم ملاحظة وجود اعتراضات عملية مثارة من بعض المثقفين أو المتساوين ، الذين رأوه كريها وخطيرا للغاية . وأياما كان الأمر ، فانه منذ ذلك الحين أضحت

من الاهداف الدينية الاساسية أن يحاول الإنسان تفادي الوقوع في التناسخ أو تكرر الولادة ، هذا التكرار الممل الذي يبدأ بالموت ، ثم الولادة ، ثم الموت ثم الولادة وهكذا .

لقد كان هذا الهدف نفسه مصدر إلهام أوحى بنصوص كبيرة عرفت باسم الأوبانشادس ، تلك التي ضمت ودخلت في القانون السليم لما يسمى بالتراث الفيدياتي Vedic . لكن هذا الهدف أيضا كان من بين الاسباب التي ساهمت في نشأة فرق ثائرة - وفي عرف النظام الديني السابق ملحدة كثيرة ، وعلى رأس هذه الفرق والمذاهب « البوذية » التي تأسست في القرن السادس قبل الميلاد على يد سدهارتا جوتاما Siddhartha Gautama ، الذي يشار إليه دائما بلقب بوذا أو البوذا أى المستنير أو البصير ، الذي استيقظ من النوم .

« قصة بوذا وتعاليمه » (١)

ليس هناك اتفاق تام بين المهتمين بالدراسات البوذية حول التعاليم الحقيقية لبوذا . إن الرأي السائد الآن هو أننا لانعرف - وربما لن نعرف - تلك التعاليم

(١) يولع بعض الباحثين بمقارنة قصة ابراهيم بن آدم الزاهد المسلم (ت ١٦١ هـ) بقصة بوذا على ما بينها من فروق جوهرية . والنسبة لتعاليم البوذية فانها لم تأت عن طريق الوحي الذي لا سبيل الى جعده أو ضرورة الالتزام به . وتشكل المعتقدات الأساسية في « الحلقات الاثنتى عشرة » والحقائق النبيلة الاربع ، والطريق ذى الدرجات الثمان ، والوصايا العشر ، وأسرار السكال العشرة « أما كتبها الضخمة المتنوعة فهي شروح وتعليقات جدت بعد « بوذا » . وتسمى الكتب البوذية المقدسة « سلال الحكمة الثلاث اثنتان منها (الاولى والثالثة) « تبتياكا » تصف قواعد النسك والرهينة مع الشرح الضافي ؛ أما الثانية (استايتاكا) فتتضمن مجموعة هائلة من المواعظ والقصص والأحاديث .

(انظر . حكمة الأديان الخالدة / ١٩ ؛ ٢٠ وفارن د. أحمد شلبي ديانات الهند / ١٩٢

وما بعدها ، ولاحظ الفروق .

الحقيقية لبوذا مطلقا . وكل ما يمكن القول به هو أنه قد كان هناك شخص يدعى « بوذا » من الوجهة التاريخية ، وبناء على ماتحكيه الروايات ، لقد كان ابن ملك أو رئيس ، غادر قصر أبيه مطوفا في الأرض ، وعثقا من راهب إلى راهب ، بحثا عن اجابة صريحة لهذا السؤال الذى حيره وأقض مضجعه ، وهو : لماذا يعانى الإنسان كل هذه الآلام ؟

وكما تذكر الروايات أيضا ، لقد جلس « بوذا » تحت شجرة بالقرب من مدينة جايا . Gaya ، ذات يوم بعد أن كاد اليأس يدب إلى قلبه ، لعجزه عن العثور على اجابة مقعنة ، وقرر ألا يبرح مكانه حتى يجد الحقيقة الضالة . لقد ظل جالسا - فيما تذكر بعض الروايات - طيلة تسعة وأربعين يوما يتأمل ، حتى انبجحت الحقيقة كما ينبج فاق الصبح المبين ، وتكشف له الحل الذى أقمعه وأرضاه .

إن من العسير جدا التمييز بين الحقيقة التاريخية وبين الأسطورة فيما يتصل ببوذا أو بتلاميذه وحواريه . ولقد أظهرت الدراسات المتتابعة أن كثيرا من التعاليم المنسوبة « لبوذا » التاريخي تعتبر متأخرة عن عصره بل إن هناك من الباحثين من اعتبر أن مثل هذه التعاليم المنسوبة « لبوذا » غير موثقة بدرجة أكبر من التعاليم المنسوبة إلى السيد المسيح - عليه السلام - تاريخيا ، من وجهة نظر علماء اللاهوت البروتستانت اليساريين . وعلى ذلك رأوا وجوب فهم أن هذه التعاليم المنسوبة إلى بوذا ، تصلح أن تكون تعاليم البوذية عموما ، دون أن تدل بصورة قاطعة على أن صاحبها بوذا نفسه .

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفهم من عبارة بعض الباحثين المتكررة قال بوذا أن البوذية فى مراحلها المبكرة ترمى ...

وعلى أية حال فإن الروايات تذكر أن « بوذا » عقب تكشف الحقيقة له ، غادر مكانه - تحت الشجرة - وذهب إلى مدينة « بناراس Banaras » التى تبدد

حوالى مائة وخمسين ميلا - حيث وجد بعض رفاقه ، وألقى عليهم درسه الاوّل ، مفضيا إليهم بالحقيقة التي تعتبر المذهب الاساسى لكل الفرق البوذية : ويتعلق هذا الدرس ، أو تلك الموعظة بما يسمى في البوذية « بدوران عجلة القانون ، (قانون تكرر الميلاد والموت) The Dhamma - cakka - pavattana - sutta .
وفيا يلى ترجمة مختصرة لهذه الموعظة الاولى (١) -

« هكذا سمعت : لقد كان الاستاذ (بوذا) مرة في بناراس عند حديقة الغزال المسماه « اسياتانا ، وهناك خطب في الرهبان قائلا : هناك غايتان لاينبغى ان تتوجه اليهما همة السالك ، وهما اتباع الرغبات ، أو المتع المتولدة عنها ، تلك الرغبات الدنيا العامة التي تؤدي الى إعادة الميلاد الكريه المضنى ، واتباع الالم والمشقة -

إن الطريق الوسطى تعمل على تفادى هاتين النهايتين ، انها تثير البصيرة ، وتجهد من أجل الحكمة ، وتؤدي إلى السلام والرفانا .

ولكن ماهذه الطريق الوسطى ؟

لإنها الطريقة ذات الحلقات الثماني المقدسة التي تتضمن :

- ١ - الرأى الصحيح ، ٢ - العزم الصحيح ، ٣ - الكلام الصحيح ٤ - السلوك الصحيح ، ٥ - المعيشة الصحيحة ، ٦ - الجهد الصحيح ، ٧ - الذكر الصحيح ، ٨ - التأمل الصحيح . هذه هى الطريقة الوسطى ، وهاك الحقيقة النبيلة التي تتألق بالغم والحزن والعناء : الولادة حزن ، والشيوخوخة حزن ، والمرض حزن ، والانتقطاع عن السار حزن ، وكل رغبة غير متحققة حزن ، وبالاختصار كل

العناصر (١) الخمسة التي تشكل الشخصية الفردية للإنسان حزن . وهذه هي الحقيقة النبيلة لظهور الأحران ، .

وتتضمن هذه الموعظة الحقائق النبيلة الأربع ، التي تتعلق أولاها بحقيقة العناء والحزن ، وتعلق الثانية بأسباب هذا العناء وهذا الحزن ، وتعلق الثالثة بتوقف هذا العناء ، كما تتعلق الرابعة بالطريقة التي يمكن بها إيقاف هذا العناء والحزن . والفكرة العامة التي تسعى إلى إيضاحها هذه الحقائق الأربع - هي أن معاناة الآلام وأوجه التعاسة أمر حتمي في هذا الوجود العادي للإنسان . وذلك نتيجة لتعلق الإنسان بتحقيق رغباته ؛ ولا سبيل إلى استئصال هذه الآلام والمآسى إلا باستئصال الرغبات عن طريق التدريب الكامل والمران العقلي والنفسي على تحقيق ذلك .

ارتباط الحقائق الأربع بسلسلة الروابط :

هناك مبدأ بوذي قديم ، يقال إن « بوذا » أدركه أيضا عندما كان يتأمل تحت الشجرة ، ويسمى هذا المبدأ بسلسلة (٢) الروابط ، أو الترتب الاثنتا عشرية ، وذلك لأن كل حلقة من حلقات تلك السلسلة تؤدي إلى الحلقة التي تليها .

(١) تعرف هذه العناصر أو الأكوام الخمسة في الاصطلاح البوذي بـ « سكاندهاس » Skandhas وهي على الترتيب: البدن ، المشاعر ، الإدراكات ، الدوافع والمواقف ، وأعمال الوعي أو أتماطه . وقد يمهدها بعض الباحثين على هذا النحو : البدن ، الاحاسيس ، الإدراكات أو التصورات ، الحالات العقلية ، والشعور أو الوعي . انظر 14. Conze, Bud.p. وقارن Basham في نفس المقال الذي سبقت اليه الإشارة .

(٢) المرجع السابق ' قارن Buddhism ، وقد ترجمت تلك السلسلة في كتاب « حكمة الأديان الحية » تحت عنوان الروابط الاثنتا عشرة س ٢١ ، وتوجد هناك فروق طفيفة .

إن هذا المبدأ يحمل على التعمق في مشكلة شخصية الإنسان ، كما يحاول أن يضيف نوعاً من التفسير المكمّل للأسرار المتعلّقة بتعاسة الإنسان وشقائه . ولكن المصطلحات الاثني عشر التي تشكل هذه السلسلة تعتبر بحق أكثر العناصر غموضاً في الفلسفة البوذية ، حتى لقد قيل : إن من المشكوك فيه أن يعرف أى إنسان - إن في الشرق وإن في الغرب - حق المعرفة ، ما يعنيه بوذا - أو أى فرد صاغ هذه الكلمات . ولقد تعددت الشروح والتفاسير والتعليقات على هذه المصطلحات التي يتضمنها هذا المبدأ ، الذي يمكن التعبير عنه على النحو التالي :
من الجهل ينشأ إثمات الشخصية (أو الفردية) ، ومنها ينشأ الوعي أو الشعور ، ومنه يأتي الوجود البدني (أو العضوي) ، وعنه تأتي المناطق الستة لأعضاء الحس (حيث يعتبر الفكر حاسة سادسة في التصنيف الهندي) ، ومن هذه يأتي الاتصال أو الاحتكاك ، ثم الاحساس ، ثم الرغبة ، ثم التعلق والارتباط ، ثم الصيرورة القاضية بالميلاد والوجود الدنيوي ، ومنه تأتي الشيخوخة ثم الموت . وهكذا تنبع كل المفاسد وأوان الشقاء التي يرثها الدم واللحم ، .

والنقطة الهامة في كل حلقات هذه السلسلة هي الإشارة إلى أن حياة الإنسان المتعسة إنما تعزى إلى عامل أساسي هو الجهل ، وعدم الحكمة ، والاعتقاد الخاطيء في طبيعة الكون .

وبهنا الآن أن نستعرض ثلاث نقاط هامة للغاية ، ونتعرف على وجهة النظر البوذية إزاءها . وهذه النقاط هي على الترتيب : ١ - حقيقة وجود العالم ، ٢ - حقيقة وجود الفرد ، ٣ - الألوهية :

١ - العالم في نظر البوذية :

لقد حدد بوذا ، بنفسه ولنفسه المشكلة الكبرى الخاصة بالإنسان ، وبدا له أن حل تلك المشكلة يجب أن يشكل القاعدة الأساسية لمذهبه أو لدينه - على

ما سيأتي بيانه إن شاء الله .

ومن ثم بدأ العالم في نظر البوذية ، وقد حمل ثلاث خصائص بارزة ، وسماحت واضحة : ١ - لأنه تعس حزين ، مليء بالآلام والأحزان ، ٢ - لأنه عابر متقل ، خادع لا يدوم ٣ - لأنه خال من أية روح أو أى معنى .

إننا نولد في أحزان ، ونموت في أحزان ، وتتناوشنا الأحزان فيما بين ذلك . ويبدو أن السبب الرئيسي لهذه الأحزان يكمن فيما تشير إليه الخبيصة الثانية للعالم ، وهى أنه « عابر متقل لا قرار له ، فلا شئ يبقى على حاله ؛ وإذن فليس الكون (العالم) إلا نوعاً من الفيض المستمر Flux للحوادث المتتابعة ، كشريط سينمائي لا يكف عن الدوران . ونحن لانستطيع التصرف والعمل إلا في ضوء الاعتقاد (الكاذب) في الدوام والثبات والاستقرار . ولذا نجد أنفسنا متمسكين بالأشياء التى نصادفها ، ومحاولين إدامة الاحتفاظ بها ، مع أنها بطبيعتها عابرة زائلة . وهكذا نصدم في أحلامنا وأمانينا . حتى إننا نملكنا لهذه الأشياء ، يعرفونا الخوف من فقدها ، ثم يضطرنا الواقع المر إلى فقدها فعلاً ، فتتألم ونحزن ، وإذن لا مناص من الألم والحزن . إننا لا نستطيع أن نضمن لمتعنا الخلود ، ولذا كنا - ولن نزال - تعساء .

إن البوذية تقف عند هذا الحد من وصف العالم ، ولا تكلف نفسها مشقة البحث عما إذا كان العالم قديماً أو محدثاً ؛ كما أنها لا تبحث كيفية تحققه في الوجود ؛ لأن ذلك في نظرها غير مهم . ولقد حكمت الروايات عن «بوذا» نفسه أنه اعتبر مثل هذا البحث مضيعة الوقت دون جدوى ؛ بل قد يعوق تقدم العمل من أجل الخلاص من الآلام (١) .

(١) انظر ' The Back. B. p. 78 ' وقارن Buddhism .

إن السؤال الهام في البوذية ليس سؤالا كونيا أو ميتافيزيقيا يتعلق بأصل أو مصير أو كيفية صدور هذا الكون ؛ بل هو سؤال نفسى قبل كل شيء يتمثل في هذه العبارة : لماذا يتألم الإنسان ، ولماذا يبدو شقيا تعسا ، وما السبيل إلى تخليصه من هذا الشقاء وتلك التعاسة ؟ لقد نقل عن دهبوذا هذا المثل الذى يقطر مرارة وأسى ، مصورا اهتمامه بالحال التعسة التى يحيا فيها الإنسان حيث يقول :
وكما أن المحيط له مذاق واحد فقط هو مذاق المالح الأجاج ، فإن تعاليمى لها مذاق واحد فقط : مذاق الأحزان ، والعناية بتوقف الأحزان ، (١) .

إن الكلمة السنسكريتية *duhkha* المترجمة إلى الإنجليزية بكلمة *Sorrow* تعنى فى الواقع أكثر من مجرد الحزن ، وتشمل كل ظواهر الكآبة والملل والتعاسة والشقاء .

ويرر علماء البوذية لإهمال الجانب الميتافيزيقي والتركيز على وضع الإنسان عن طريق ضرب الأمثلة ، كقولهم مثلا : إنه إذا أصاب الإنسان سهم معين (يرمز السهم هنا إلى تحقيق الوجود الفردى) فليس المهم أن نسأل : من الذى صنع السهم ؟ أو كيف طار فى الهواء ؟ أو ما المعدن الذى صنع منه طرفه ؟ أو حتى لماذا أطلق هذا السهم ؟ . بل المهم أن نعمل على استخراج السهم من موضعه ، وأن نضمد جراح المصاب .

وسنرى أن «البوذية» ، رغم تجنبها معالجة هذه الأسئلة الميتافيزيقية فى أول الأمر ، قد اضطرت مؤخرا إلى تطوير أفكارها الميتافيزيقي ، وبخاصة فى «العجلة العظمى» ، أو «الوسيلة الكبرى» . ومع ذلك فيمكن القول بأن الميتافيزيقا لا تشكل جوهرها أساسيا فى التعاليم البوذية .

حقيقة وجود الفرد :

لا تعترف البوذية بالوجود الفردي أو الشخصي individual المستقل المتميز الثابت ، فهو - نظير أي شيء في هذا الكون - ليس إلا مركبا مخصصا ، دائم التغير والسيرورة والتأور ، حتى ينقلب في النهاية إلى شيء مخالف تماما لما كان عليه في الماضي .

والمركب الفردي يتضمن خمسة عناصر - بناء على الآراء النفسية البوذية ، وهي : البدن ، الأحاسيس ، الإدراك أو التصور ، الحالات العقلية ، الشعور أو الوعي Consciousness . وهذه المكونات تجتمع على هيئة خاصة ، ولكنها رهن التغير الدائب .

إن الوجود الشخصي في نظر البوذية يمكن تمثيله بالعربة التي تجرها الخيل ؛ هذه العربة - في حقيقة أمرها - ليست إلا مجموعة من الأخشاب والمسامير وبعض المعادن ، ركبت بطريقة معينة ، ثم أعطيت هذا الاسم (العربة) ، دون أن يعنى ذلك وجود جوهر متميز مستقل لهذا المضمون من هذا اللفظ .

وعلى ذلك ، فالمصطلحات : شخص أو فرد ، شخصية ، نفس ، هوية ، ذاتية - وما إلى ذلك - ليست إلا أسماء ممنوحة ، لما هو في حقيقة أمره سلسلة معقدة من الحوادث والخطرات ، نجمت عن تداخل وتشابك عدد لا يحصى من العوامل . إن تتابع مراحل الطفولة ، والشباب ، والكهولة والشيخوخة يجعل من المستحيل اعتبار الشخصية ذات كيان مستقل متميز وثابت . ولهذا ترى البوذية أنه ليس هناك مبرر للاعتقاد بثبات الهوية أو الذاتية من الطفولة إلى الرجولة .

إن الشيء الوحيد الذى قد تسلم البوذية بسلامته من التغير والسيرورة هو الرفائنا ، ولكن الرفائنا منفصلة تماما عن العالم ، على ما سيأتى بيانه .

هل تعترف البوذية باله ؟

من المعلوم أن البوذية تضم نوعين رئيسيين ، يمشلان طبقتين مختلفتين في تفصيلات المذهب ، وفي بعض الخصائص الهامة ، ويسمى أحد هذين الفرعين «العجلة الصغرى» ، أو الوسيلة الأقل، وهي أقدم ، والثاني يسمى «العجلة العظمى» ، أو الوسيلة الكبرى . هنيانا ومهايانا The great & Lesser Vehicles .

إن أصحاب الطريقة العظمى (الأحدث) هم الذين اختاروا هذين المصطلحين ، مشيرين بذلك إلى أن الطريقة الأقل إنما تستطيع حل عدد قليل إلى الخلاص ، بينما تستطيع الطريقة الأخرى حل أكبر عدد يمكن إلى ذلك . وهناك خلاف مزمن ومرير حول أى الطريقتين أولى بالاعتماد والثقة ، ولكن المعروف أن **الطريقة الأقل** تعتبر أكثر وثاقة لأن كتبها المقدسة أبعد في القدم .

ويشير بعض الباحثين إلى أن الخلاف بين الطريقتين (الأعظم والأقل) يشبه الخلاف بين البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية ، مع ملاحظة أن الطريقة الأقل شعائر ، تعتبر بلاشك أقدم عهدا .

وبالنسبة للطريقة الأقل توجد في الغالب مدرسة واحدة تسمى بالترافادا Theravada ، وهي سائدة في سيلان وبورما وتايلاند وكبوديا ولاوس (بعد هجرتها من الهند موطن النشأة) . أما الطريقة الأعظم فتوجد لها فرق عديدة منتشرة الآن في الصين واليابان والتبت .

أما من حيث القول بوجود الله ، فقد لاحظنا أن موعظة « بوذا » الأولى خالية تماما من هذه الفكرة ، كما أنها لا تتضمن كلمة واحدة عن الروح الإنسانية وخلودها . حتى في أواخر حياة بوذا ، وقبيل احتضاره لم يشف غليل أتباعه من حيث إعطاؤهم إجابة حاسمة عن مشكلة الخلود وحقيقته ، أو حقيقة وجود

الإله . وهذا مما جعل بعض الباحثين الأوربيين في مطلع القرن التاسع عشر يظنون حين اطاعوا على البوذية ، أنهم قد ظفروا أخيرا بعقيدة عقلية ، خالية من أى عنصر من عناصر الدين : حيث لا وحى ، ولا إله ، ولا جنة ولا نار ، ولا نفس فردية ، ولا فكرة خلود .

ومن ثم افترق هؤلاء إلى اتجاهين : اتجاه ينادى بأن عقيدة الألوهية ليست ضرورية بالنسبة للدين ، بدليل خلو البوذية منها ، وآآاه ينادى بأنه ما دامت البوذية ، خالية من الاعتقاد بإله ، فهي ليست إذن دينا بأى حال من الأحوال ولكن مواصلة اليهود في تتابع الدراسات البوذية كشفت عن حقائق تتعلق بتضمن البوذية لمعظم عناصر الديانات ، وخصوصا تلك العناصر التي لا يمكن وصفها بأنها عقلية خالصة : كالحوارق ، والقديسين ، والطقوس ونظم القرايين ، وتبجيل الآثار الشخصية للعظماء الدينيين ؛ كما أوضحت الدراسة وجود عناصر سحرية كثيرة . ومع ذلك فقد انتهى هؤلاء الباحثون إلى اعتبار وضع البوذية ، فى نطاق الديانة العقلية الخالصة ، على ما فى ذلك من مفارقات عجيبة ، كما سيظهر ذلك بعد قليل .

والظاهر أن الذى حدا هؤلاء الباحثين إلى اتخاذ هذا الموقف أنهم رأوا أن مؤسس « البوذية » لم يدع « النبوة » ، ولم يتحدث عن الوحى ، وأن كل ما يستنبط من أقواله والقصص القديمة المروية عنه ، أنه شغل بمشكلة معينة ، وأنه اهتدى إلى أسبابها وطرق حلها عن طريق الفكر والتأمل ، لا عن طريق الوحى والإلهام وقد اضطر الباحثون المسيحيون أخيرا إلى الإقرار بخصائص البوذية الدينية وإن كانوا قد رأوا ضرورة توسيع مفهوم « لفظة دين » التي لم تكن إلى ذلك الوقت إلا « لإثبات علاقة إنسانية بإله سام ذاتى ، أو موجود إلهى » . وقد انتهى الخلاف فعلا حول اعتبار البوذية دينا ، بل اعتبارها من الديانات العالمية الكبرى ،

نظرا لقدمها ، وأهميتها المعاصرة من حيث كثرة أتباعها . بل إننا نرى الاوربيين
يكثر من الإطراء عليها ، باعتبارها إنتاجاً لعقلية آرية قريبة من عقلية هؤلاء
كما يزعم .

حتمية موقف البوذية الإلخادى :

يحاول كثير من الباحثين الدفاع عن موقف البوذية من الألوهية ،
ويصرون على رفض تهمة الإلخاد المرجحة إليها بخصوص إنكارها للألوهية وبسلك
هؤلاء الباحثون طرقاً مختلفة في هذا الدفاع ، ونرى من الانصاف أن نفسح
المجال لأمثال هؤلاء حتى نستوعب جميع النقاط التي يشيرون إليها ، ثم نقبع
ذلك بتعليقنا الذي يستمد من الاسلام مع المقارنة في بعض الجوانب بالمسيحية .
في نظر بعض هؤلاء الباحثين لا تعتبر البوذية مذهباً لإلخاديا Atheistic لأن
الطريقة العظمى ، في نظره قد بنت ميشولوجيا ضخمة للكائنات الالهية ، وحتى
الطريقة الصغرى ، في نظره أيضاً لا تعتبر إلخادية ؛ لأن كل صور البوذية
ونظماً تقر بوجود قوى قاهرة فوق العادة أو فوق الطبيعة Supernatural ؛
فالكتب المقدسة البوذية القديمة تتحدث عن إله أعلى « براهما ، يرعى الكون » (١)
غير أننا نلاحظ أن البوذية هنا تصور هذا الإله بأنه يدعى كذباً خلق الكون

بينما الكون في الحقيقة وايد القانون الطبيعي . ولذا فنحن هنا نسأل : أهذا
الموجود الأعلى الذي يتحدثون عنه، يصلح أن يكون إلهاً ؟ وكيف يرعى ويعرف
مالم يخلق أو يبرز إلى الوجود ؟ وكيف كان القانون الطبيعي فوق سلطانه ؛ بل
كيف كان أعرق منه في القدم ؟

إنه إذا صح أن البوذية تعترف بأن العالم مليء بالكائنات الإلهية من كل

نوع ، وبالأرواح الشريرة ، فإنها كانت تنظر إلى وجود هذه الآلهة نظرتها إلى وجود الإنسان نفسه ، حيث تعتبر وجوده الفردي أو الشخصي مجرد خدعة وهم كاذبين . كما أن البوذية جعلت الآلهة يعانون نفس المصير الإنساني من الآلام والأحزان .

والواقع أننا نرى الآلهة في التصور البوذي ليست سوى مركبات معقدة من الحوادث الكونية ، لا تتمتع بوحدة ذاتية متماسكة ، كما هو الشأن في الإنسان ، إلا أنها قد تفوق في القوة ، أو في السلوك . وبالاختصار يمكن أن نقول : إن الآلهة — على فرض الاعتقاد الجازم بها في البوذية — لا تسلم مطلقا من التغيير والسيرورة . ولذلك نرى أن الاعتقاد بمثل هذه الآلهة ليس إلا استصحابا للاعتقادات السابقة على البوذية كالهندوكية والجينية (١) .

إن المرتبة الوحيدة التي لا يصيبها التغيير ، والتي تعترف بها أيضا الطريقة الصغرى . هي الترفانا . وهي تعني - حتى من الوجهة الاشتقاقية - شيئا سلبيا . فهي مشتقة من الفعل فا Va بمعنى ينفخ (كالريح مثلا) ، زيدت عليه السابقة نر nir للسلب . وهي لذلك تدل على الهدوء والسكون ، حيث لا ربح وحيث النيران خامدة ، والأنوار خافتة ، والنجوم آفلة ، وذلك يرمز ولا شك لموت القديس ، الذي به انحمت الرغبة والكراهة والوهم بمفارقتة لعالم التفرقة (٢) . وهناك بعض الصفات التي تطلق على الترفانا بناء على كتب الطريقة الصغرى المسماة هنيانا Henayana .

(١) وهذا باعتراف الباحث نفسه .

(٢) Paradox & Nirvana, p. 3 ; Buddh, A. Hist. of Zen Bud. p. 14 (٢)

فان أيضا كتابنا « التصوف » ص ٢٤٦ وما بعدها .

هناك — أيها الرهبان — مستوى لا يوجد فيه ما يسمى بالامتداد أو الحركة أو منطقة الأثير اللامتناهي ، أو عالم الإدراك ، أو عالم عدم الإدراك ، ليس هذا العالم ، وليس غيره ؛ ليس القدر وليس الشمس ؛ وهنا — أيها الرهبان — أقول : لأنه لا يوجد بجيء أو ذهاب ، أو بقاء أو انتهاء ، أو ارتفاع ؛ لأن هذا قائم في حد ذاته ، بغير اعتماد (على الغير) ، وبغير استمرار ، وبغير موضوع عقلي .

وهذا في حد ذاته هو نهاية (مرحلة التألم) والمعاناة ^(١) »

وواضح من هذا النص مدى تغلب الجانب السلبي على تصور النرفانا، بالرغم مما سنعرضه بعد قليل من محاولة أخرى لبعض الباحثين في إظهار جانب إيجابي لهذا التصور . إن هذا الباحث الذي سنعرض محاولته الآن هو إدوارد كونز E. Conze . وهو يرد على تهمة الإلحاد الموجهة إلى البرذية بطريقة خاصة، تأخذ في الاعتبار غموض اللفظة « إله God . ثم هو في محاولته يبذل كل جهده في أن يكون هادئاً محايداً ، ولكن إيضاحاته غير مقنعة بالمره .

فهو يرى أن كلمة « إله » God يمكن التمييز بين ثلاثة معان لها على الأقل ؛ هذه المعاني هي :

١ - معنى ذات الالهية خلقت الكون .

٢ - الوهية ، سواء تصورت غير شخصية ، أو فوق الشخصية .

٣ - التعدد في معطيات هذا اللفظ سواء كان في الالهة أو في الملائكة المختلفين

عن الآلهة (٢)

E. Conze & others, *Buddhist Texts Through The Ages*, PP. 94 ff. (١)

وقد اقتبس النص من أودانا Udana ؛ انظر كتابنا « التصوف » / ٢٨٩ وما بعدها .

(٢) التريب أن هذا الباحث يبرر عقيدة « الشرك » بحجة ما يرى من صورته المنتثرة

في العصر الحديث . انظر كتابه ، P. 41 Buddhism. ...

وبعد أن يسرد مكونات هذه المعاني - في زعمه - يحدد موقف البوذية منها على هذا النحو :-

١ - بالنسبة للمعنى الأول ، لا تنكر البوذية بصفة قاطعة وجود خالق للكون ، بل إنها لا تهتم بمعرفة من الذى خلق الكون ؛ لأن هدف البوذية هو تخليص الكائنات من الآلام . وهى لذلك ترى أن التفكير فى هذا الأمر المتصل بخلق الكون مضيعة للوقت ، وعائق لتقدم العمل من أجل الخلاص من الآلام . .

ثم يعقب د كونز ، على ذلك بقوله : إنه إذا اعتبر عدم الاكتراث إزاء إله ذاتى خلق العالم إلحاداً ، إذن فالبوذية مذهب إلحادى ؛ أما إذا راعينا الفرق بين د الاله ، د والالهوية ، ، فى إطلاقها وصفاتها العامة ، وإذا قارنا صفات الألوهية الموجودة فى التراث الصوفى المسيحى المتمم ، بالصفات التى يمنحها البوذيون د للنفوس ، فإننا لانجد فرقاً يذكر بين التصورين .

والواقع أننا نلاحظ كما يترتب هذا الباحث نفسه -- أن البوذية وإن كانت تقف هذا الموقف اللادبرى إزاء خالق الكون ، إلا أنها لم تتردد فى إعلان امتياز د بوذا ، على د براهما ، (إله البراهمة) . الذى تفترضه الثيولوجيا البراهمية أنه خلق الكون .

إن البوذيين يظهرون د براهما ، فى صورة الإله الذى تملكه الغرور ، والزهو بنفسه حين قال د أنا براهما العظيم ، ملك الآلهة . أنا غير مخلوق ؛ لقد خلقت العالم ، أنا الملك الأعلى لهذا العالم ؛ أستطيع أن أخلق وأن أغير وأن أمنح الميلاد . د أنا أبو الأشياء جميعاً . إن كتب البوذية تلح على أن بوذا خال تماماً من هذا الشئ الذى يصفه البوذيون بأنه د زهو صياني ، ومعنى ذلك أن البوذية لا تعترف بجلال القدرة على الخلق ، كما لا تعترف بأن الخالق جدير

بأن يعبد .

غير أن النقطة الدقيقة التي نود أن ننبه إليها هي إشارة هذا الباحث إلى التفريق بين الألوهية والإله، بصورة تجعلهما منفصلين أو متمددتين ، مع أن الألوهية لا تخرج عن كونها المفهوم العام والمطلق للإله الجدير بهذا الاسم (١) . والحقيق بكل حمد وعبادة . إننا عندما نقول مثلا : « جلت الألوهية وعزت ، لا نقصد سوى « جل الله وعز » . فالباحث هنا يلاحظ بين الصورة الاعتيادية المحددة بكل فرد ، وبين الحقيقة العليا للإله في تنزهه وتساميه . وقد رأينا في مبحث « الألوهية في الإسلام ، كيف أمكن أن تبرز الصفات الإيجابية القاضية بالفعالية والتأثير ، والصفات التنزيهية السالبة المفضية إلى تجاوزه سبحانه إدراك كل مدرك ، وهم كل واهم ، وحدود أى مقياس ؛ ولم يقل أحد إن هذا غير ذلك .

حقيقة الامر :

الواقع أن البوذية في صورتها الأولى - أو على الأقل على ما تذكر الروايات المتعلقة ببوذا نفسه - لم تكن إلا نتيجة ملاحظة قريبة لبعض ظواهر التعاسة والشقاء في العالم ، ثم تأمل في أسباب هذا الشقاء والعناء ، ثم محاولة لوصف طريقة الخروج منه وذلك كما مجرد اقتراح أو نصيحة من شخص يجرب ، ولم يكن فيها إلزام قدسى ، أو مخولات سلطة دينية ؛ ولذا قصد « بوذا » ، الرهبان زملاءه القدامى . وطيلة حياته ، وقبيل وفاته ، لم يعط إجابة واضحة عن مسائل الألوهية ، أو النفس الفردية ، أو الخلود بعد الموت . وموقفه - مهما قلبناه - لا

(١) يعتمد هذا الباحث في الواقع على الكتابات التي ألحست على إظهار ملامح خاصة لنسط فلسفى معين يسمى Perennial Phil. وبخاصه كتابات Aldous Huxley التي تؤكد

يخرج عن موقف اللاأدرى الذى يتمتع عن إصـدار قرار إيجابى حاسم مخافة الالتزام ، ويشبه ذلك إلى حد ما موقف التوحيدية المحايدة *neutral monism* فى الفلسفة الحديثة .

ولقد اتبع البوذيون هذا الموقف فى كثير من النـقاط ، حتى لمنهم ليقولون إن من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - صوغ قضية أو خبر من غير أن يكون كاذبا أو غير ملائم ؛ لأن مجرد صوغ الخبر أو القضية دليل البطلان ، وعدم الاحتمية ؛ نظرا لأن العبارات تحدد وتعين (وليس هناك تحديد أو تعين) .

إن القضايا أو الأخبار التى تعبر عنها الكلمات تعتبر فى أحسن أحوالها أنصاف حقائق ، وليس لها من القيمة أبدا إلا بمقدار ما تحمل الإنسان على اتخاذ طريق معين للعمل . ولا ندرى كيف تحمل أنصاف الحقائق على اتخاذ طريق عملى .

ولا عجب إذن أن نرى مفهوم الإيمان فى البوذية ، لا يعنى قبول مذهب عقدى محدد ، بل يعنى الانسلاخ من هذا العالم ، وتحولا تدريجيا من المرئى المحسوس إلى غير المرئى من غير أن يتم اتصال به ، أما بالنسبة لعامة الناس فيتلخص الإيمان فى احترام بوذا ، وطريقه دارما ، وجماعة الرهبان المتخصصين ، وهذه تمثل الكنوز الثلاثة التى يمثلها الإيمان .

وبالرغم من وضوح هذه الحقيقة، فإن البوذية - بعد بوذا - اضطارت إلى تبني فكرة الألوهية فى صور شتى ومتناقضة . ويسجل دادورد كونز، تأثير الإسلام على البوذية فى تعديل هذا التصور . وذلك لأنه فى حوالى القرن العاشر الميلادى/ الرابع الهجرى اتصل البوذيون فى الشمال الغربى من الهند بالمسلمين المنتصرين ، وبذلك بدت الشيولوجيا البوذية مدافعة عن فكرة دأدى بوذا ، القادر العليم الذى خلق العالم نتيجة لتأمله ؛ وقد تبنت هذه الفكرة بجدية فرق بوذية فى

نيبال والتبت ، (١)

بوذا بين البشرية والتأله :

في التراث البوذي يمكن أن ينظر إلى بوذا من جهات ثلاث .

١ — من حيث كونه إنسانا (٢) ،

٢ — من حيث كونه قوة عليا ، أو مبدأ روحيا .

٣ — من حيث كونه شيئا ما بين هذا وذاك .

فعلى الإعتبار الأول يذكر أن اسمه « جوتاما » الذى عاش حوالى ٤٨٠ أو ٥٦٠ قبل الميلاد فى مكان يقع فى الشمال الشرقى من الهند . ولكن هذه الخصائص ليست موضع اهتمام الرجل المتدين فى البوذية .

إن ما يهم البوذى المتدين هو معرفة أن بوذا نمط أعلى أو نموذج أسمى Archetype ، تجسد فى شخصية معينة هى موضع عناية كل مؤمن .

صحيح أنه ربما اعتقد المؤمن العادى وجودا شخصيا «لبوذا» ، ولكن الثيولوجى الرسمية البوذية لم تشجع هذا الإعتقاد ؛ لأنه — كما هو واضح — يتعارض مع موقف « البوذية » العام من إنكار الوجود الشخصى ، وجمله نتيجة للجهد والوهم .

إن النظرية الرسمية تقول : إن بوذا المستنير أو البصير - يعتبر نوعا من المثال الذى يظهر نفسه فى العالم فى فترات مختلفة وفى شخصيات متباينة ، وإن خصائصه الفردية لأهمية لها .

(١) انظر E. Conze, Buddhism... p, 64

(٢) امتنع البوذيون لمدة خمسة قرون تقريبا عن تمثيل بوذا فى صورة آدمية ؛ لأنه فاق البشرية كلها ، وتجاوز مرحلتها . وكانوا يرمزون له بالشجرة أو العجلة ob. cit p.80

ومن المهم في هذا الصدد ملاحظة أن البوذيين - وهم يؤمنون بفكرة التناسخ - يعتقدون أن بوذا - أو جوتاما - لم يأت إلى العالم لأول مرة في سنة ٥٦٠ ق. م ، بل لأنه - كغيره من الناس - عانى مرات عديدة من الولادة وجرب العالم مرات كثيرة خلال أجساد حيوانية وغير حيوانية ، وبذلك شارك في كثير من هذه الحيوانات ؛ لأن الكمال الذي ظهر فيه « بوذا » لا يمكن أن يكون في نظر هؤلاء نتيجة لميلاد واحد أو حياة واحدة (١) .

أما على الاعتبار الثاني فينظر إليه كبدأ روحى عام وذلك بمنح أقواله أو آراءه نوعاً من الطبيعة الملزمة ، أو هكذا فكر أتباعه ليضمنوا ذلك. وعندما ينظر إلى « بوذا » على هذا النحو - أى كبدأ روحى ، فإنهم يسمونه « تاجاتا » بمعنى هكذا جاء ، أو هكذا ذهب ، وهذه الفكرة تفرجات كثيرة تتعلق ببدن بوذا وبطريقته « دارما » ، إلى ما لا مجال لتفصيله هنا .

وأما الزاوية الثالثة فتأخذ في الاعتبار بدن « بوذا » المقدس المعظم ، الذى يحتج به وراء بدنه الظاهرى المرئى . هذا البدن المستتر لا يرى إلا من خلال الإيمان ، ويسمى البوذيون هذا البدن المكون الخفى « بدن الإمتاع ، وأحياناً « البدن المنقى أو الطاهر » ، أو البدن المعبر عن طبيعة « بوذا الحقيقية » . وهناك قائمة طويلة تحوى العلامات والملاحج البارزة في هذا البدن المعظم ، ومن أهم خصائص هذا البدن مثلاً أنه لا يعانى نتائج القيود أو الحدود التى تمنعها الأبدان العادية (٢) .

(١) لاحظ تعارض هذه الفكر مباشرة مع ما ينص عليه القرآن ، بخصوص رفض طلب هؤلاء الذين يرجون « يوم القيامة » أن يمكنوا من العودة إلى الحياة الدنيا علمهم يستأنفون حياة طيبة « ربنا أبصرنا وسمعنا فارجنا نعمل صالحاً ما موقنون » السجدة / ١٢ .

(٢) للمرح التفصيلي لهذه الاعتبارات الثلاثة انظر

وقد آن لنا الآن أن نعلق على موقف البوذية إزاء العالم ، ووجهة نظرها الخاصة بالوجود الفردى أو الشخصى ، ثم أخيرا موقفها من الألوهية .

تعليق على موقف البوذية من العالم ، والفرد « ومن الألوهية »

١ - التعليق على الموقف من العالم :

إننا ندرك مما سبق مدى التجهم والعبوس اللذين يطبعان الكون فى نظر البوذية ، ومدى قسوة الصورة القائمة التى ترسمها لهذه الحياة ، التى يعتبر بدؤها بدءا للأساءة . وبهذا ركزت « البوذية » على الجانب المظلم من هذه الحياة ، ولم ترفيها إلا لكل ما هو مرعب ومخيف ومناقض لصالح الإنسان ؛ ولم تجد إلا مذاقا واحدا - مذاق المراوة والملح الأجاج - كما عبر « بوذا » عن تعاليمه .

لهذا يبدو من الانصاف القول بأن البوذية مذهب تشاؤمى مدمر فى تعاليمه الأساسية ، أى بصرف النظر عن التعديلات الكثيرة التى أدخلت عليه . لقد أسرف هذا المذهب فى إنكار حقيقة هذا العالم - وكان من المنطقى إذن ، ألا تكون للأحزان والآلام - التى هى بعض ظواهر وأعراض هذا العالم - كل هذا التأكيد والاعتراف بكونها حقيقة ، فهل تفرد الأحزان والآلام وحدها بأنها حقيقة ، فى عالم لا حقيقة له ؟

صحيح أن هناك بعض العناصر التى يتضمنها وصف العالم فى البوذية ، تجد نظيرا لها فى أديان أخرى سماوية ، منها المسيحية والاسلام ؛ وذلك كالقول بعبور هذا العالم ؛ وانتقاله وعدم دوامه ، وخداعه (١) .

(١) ليس من الصحيح أن اادة « خدع » غير قرآنية ، فقد وردت فى سورة البقرة آية ٩ « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون » . ولأذن فكل حكم منى على هذه الفسكرة الخاطئة يسكون غير صحيح ، كالقول بأن التمييز بالمسعدة مأخوذة من الهندية أو البوذية « مايا » قارن الأقبال / ٦٢ .

إن القرآن الكريم يصف في كثير من المواضع عدم دوام هذا النمط الدنيوي من الحياة ، وهو يضرب الأمثال لإيضاح هذه الحقيقة . ومن أوضح هذه الأمثال ما يبرزه القرآن من الحوار بين رجلين ، أوتى أحدهما نصيباً من نعمة هذه الحياة ، ولم يؤت الآخر مثل هذا النصيب .

« واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا . كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالها نهراً . وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً . ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً . وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً .

قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً . لئن كان الله رباً ولا أشرك به أبداً . ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترن أنا أقل منك مالا وولداً . فعسى ربي أن يؤتيني خيراً من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيداً زلقاً ، أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً . وأحيط بشمره ، فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها ، ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أبداً . ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصراً . هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخير عقاباً . واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرًا . المسال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً^(١) .

أضف إلى ذلك آيات كثيرة ماثلة أو قريبة من حيث العبارة ، كجعل الحياة الدنيا في حد ذاتها لعبا ولها (١) . إن هذا النص القرآني الطويل - نوعا ما في استشهادهنا - يحمل من اللفظات الدقيقة الشيء الكثير ، ولذا آثرنا أن ننقله بحذافيره ، حتى لا يفقد القارىء جوهه العام . إن هذا النص يعكس اتجاهين متباينين للبشر على وجه العموم : اتجاه قانع بهذه الحياة الدنيا على أنها البيت الأول والآخر . فليكن الإنسان إذن حلا في بيته الأبدى (٢) ، وليكسر كل جهوده في سبيل الاحتفاظ بذلك دون التفكير مطلقا فيما يجاوزها ، والاتجاه الثاني يتجاوز حدود هذه الحياة إلى واهبها ، بناء على الإيمان بالله . والفرق الوحيد - والخطير في نفس الوقت - أن أحدهما يبصر النعمة فتستحوذ على جميع ملكاته . حتى تهنيه عما ، أو عن ، وراءها ، والآخر لا يففل عن ربط النعمة بالمنعم .

إن المؤمن لم ينكر على الكافر أو المشرك التمتع بالبستان الرائع الجميل أو الاعجاب به ، وإنما أنكر عليه الجحود . كما يدل على ذلك التعبير القرآني « ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله ، بل إن المؤمن أمل في الحصول على خير مما أعطى الكافر ، وهنا يحتمل تحقيق الأمل في هذه الحياة ، أو تحقيقه في الحياة الأخرى . ومعنى ذلك أن وجود هذا العالم وما به من ظواهر تعتبر حقيقة لا يمكن إنكارها ولكنها حقيقة مرحلة معينة ، تتلوه مرحلة أخرى في نظر المؤمن .

ثم يصور القرآن النتائج النفسية والشعورية لهذين الموقفين أو الاتجاهين : أما فيما يتصل باتجاه الكافر المشرك الذي كرس كل جهوده ، وبني كل آماله

(١) سورة محمد مثلا ٣٦ ، وغيرها كثير .

(٢) ويبر عن ذلك قوله « ما أظن أن تبعد هذه أبدا »

وأحلامه - بل وكيانه - على ما أوتي من نعمة ، فقد انتهى باليأس القاتل، والندم اللاذع ، والحزن العميق عند فقد هذه النعمة أو المتعة . وهنا فقط يمكن القول بالتقاء الإسلام مع البوذية ، من حيث خطر الارتباط بمتع الحياة ، اعتمادا على الظن الذي لا مبرر له في قابليتها للفناء ، أو أهليتها للدوام .

لذلك نصح الإسلام في القرآن بعدم الأسى على ما فقد ، وعدم الفرح -الذي لا ضابط له - بما أرتقى الإنسان . « لسكيلا تأسروا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ، إن إدراك هذه الحقيقة - حقيقة عبور الأشياء وانتقالها يعفى الإنسان من الهزات النفسية العنيفة، ويمنحه الاتزان السوى في مشاعره وعواطفه وقواه . وربما كانت هذه هي النقطة الفريدة في البوذية ، التي أحالها - الشاعر الإنجليزي وليم بلاك W. Blake إلى موقف إيجابي يمتاز في آيائه الرقيقة التي يقول فيها :

من يربط النفس في أصفاد متعتها

يذوى جناح حييـاة واهن الجملد

لسكن من يلثم المتعات طائرة

يحيا مع الشمس في إشرافة الأبد (١)

وكيف ينكر الإسلام حقيقة هذا العالم وهو يدعو إلى تأمله ، وجوس خلاله وإدراك بديع صنعته ، واستنباط الهدف منه .

إن القرآن في عديد من المواضع يشير إلى إبداع السموات والأرض وما تحويها من روائع الجمال والنفع ، ويؤكد أن هذه الروائع الكونية لم تخلق إلا بالحق (٢)

(١) فضل مشكوراً - تلميذى الذجيب الميـد/ عبد اللطيف عبد الحليم ، بصوغ الترجمة شعرا
رجو له دوام التوفيق .

(٢) انظر مثلا سورة ص / ٢٧ ؛ الحجر / ٨٥ ؛ الدخان / ٣٨ .

دفاع عن موقف البوذية والرد عليه

لقد دافع كثير من الباحثين عن موقف البوذية الأساسي في عدم الاهتمام بالاعتقاد بإله قادر على كل شيء ، فعال لما يريد ، تفيس رحته وحبه على خلقه - لقد دافع هؤلاء عن هذا بقولهم إن البوذية - بمثل هذا الموقف - تخلصت من التناقض الكلامي أو اللاهوتي الموجود في الأديان الأخرى .

هذا التناقض - في زعم أمثال هؤلاء - يتمثل في الجمع بين الاعتقاد في إله رحيم يفيض حبا ورحمة ، وبين ما نشاهد في العالم من ألوان الآلام والأحزان وصنوف التعاسة والشقاء . ويصف هؤلاء موقف البوذية بأنه موقف الدقة العقلية (١) .

ولنا أن نقول : أين تلك الدقة العقلية ، وهي تدعو إلى إنكار ونسك كل جوانب الحياة الحالية !!! إننا لا ندرى كيف نوفق بين فكرة البوذية في عدم الاغترار بالمظهر والأخذ به ، وموقفها من الآلام في مظهرها دون تفريق بين دوافعها وأهدافها . لقد أخذت فعلاً بمظاهر الآلام والاسقام ، فلم لم تحاول أن تسبر غور هذه الظواهر ؟ وكيف فاتها أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تختم الصراع بين الأضداد والتناقض ؟ .

ولو كانت الحياة الحالية وجها واحدا ، ونمطا واحدا مع كل فرد وكل مجموع ، لما كانت هناك أية فرصة لاختبار معادن الناس ، أو استخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولاضحت الحياة سكونا دائما بل موتا محققا . إن الاختراعات الحديثة مثلا - إلى جانب ما نساهم به في تذليل صعاب الحياة ، وجعلها أكثر إراحة - تعتبر في الواقع تعبيراً حياً عن إيجابية الإنسان وصراعه مع تقاضى الحياة .

إن المحن والآلام ، مع مرارة مذاقها ، - إذا أحسن استقبالها - تشحن وتصلق النفس الإنسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام . وعندئذ تسترد الإنسانية ابتسامتها وإشراقها بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها (١) .

إن انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ، ليس من الدقة العقلية في شيء . إن بالحياة الفرح والترحم ، والبؤس والنعمة ، والصحة والمرض ، والضحك والبكاء ، والورد والشوك ، والحرب والسلام ، والغنى والفقر ، والميلاد والموت ، والأعياد والمآتم ، وما إلى ذلك من المتقابلات التي لا يمحصرها عد . والمهم أن نعلم أن الحياة على هذا النحو تقدم للإنسان أنواعا جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسؤولية

الهادف .

ولا يعزب عن البال أن الحياة - في صورتها الراهنة - معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية والدينية . ففيها جمال الحب والصدقة ، وقداسة الصلاة وعذب المناجاة لله ؛ وفيها روعة الوفاء ، وسحر الانعام والالخان ، وفيها المنبع الثمر لسكل ما يشيع بهجسة ، من زهر وطير وماء وقبه زرقاء . وإغفال كل هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهة العقلية .

وإذا تصفحنا القرآن الكريم ، وجدناه يفيض بالآيات الملمعة إلى جمال الطبيعة في صورتها المنظورة ، وصورتها المعقولة . وهناك كذلك الآيات الداعية إلى التمتع ، في غير سرف ولا مخيلة ، وبشرط أداء حقها ، وصيانتها بذلك ، مع

(١) انظر مبحث تبرير الحياة في كتابنا «في الفلسفة والأخلاق» / ٣١ وما بعدها (ط. أولى)

وقارن مقالة د . زكريا ابراهيم Dr. Z. I. Boctor, Sketch of a phil. of Joy (The Review of Relig., Nov. 1954, pp 5 ff.)

تبصير الإنسان في كل مناسبة بأن لدى الله - عز وجل - المزيد ؛ فآله - جل جلاله - وهاب ، وما كان عطاؤه محظورا ، وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغيره - مروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابهه كلوا من ثمره إذا أمروا وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ، (١) . ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات ، وليذيقكم من رحمته ولتجرى الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون .

د أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب (٢) . ويوجه القرآن إلى استشعار الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة ، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون (٣) .

والأمثلة تطول جدا إذا حارنا لإحصاءها أو الإشارة إليها ، ولكن الخلاصة الهامة والعامة التى يمكن أن نستوعبها من الروح القرآنية لإزاء هذا العالم ، وهذه الحياة : أنها مرحلة حقيقية ضرورية ، وجدت لهدف ، بل إن الموت والحياة والشر والخير محك الابتلاء والاختبار ، وإظهار الكامن من الصفات والخصائص . ولذا كان دور الإنسان فى هذه المرحلة أن يسمح لطاقاته بالإفصاح عن نفسها فى حدود المعطيات الممنوحة ، وأن يطور شخصيته ويثريها - قدر المستطاع - من التجارب ، على ألا يكون الإنسان رهن القيد أو حبيس الانخداع

(١) الأنعام / ١٤٤ .

(٢) سورة ق / ٦ - ٨ . وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الأهمية فى هذا السياق ، لأنه يعرض الجانب الآخر من الحياة .

(٣) الروم / ٢١ ؛ قارن ١٦ - ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٧ .

بالمظهر فيظنه دائما إلى الأبد .

وهذه النظرة - كما قلنا - تسمح بالإيجابية الراحية ، لا الإيجابية الساذجة ، التي تقصر اهتمامها وغايتها على المظهر المحدود والموقوت ، على أنه أبدي ودائم ، على اعتبار الأشياء وراه . إن قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر في نظر الإسلام مدعاة لاغتمام كل ثانية ، وكل ساعة فيما يطور الإنسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلة (أى الحياة الآخرة) يضعها كل إنسان بنفسه الآن .

أما البوذية فترى هذه الحياة مشروعا شريرا ، يجب التخلص منه ، ولذا سئرى مدى التناقض التي تقع فيه البوذية ، حين تدعو إلى فضيلة الصداقة والمحبة مثلا ، إذ تجعل ذلك متوقفا على محبة الإنسان لنفسه ، حتى يمكن التسليم بانتقال المحبة إلى الغير ، ومقتضى التعاليم البوذية التخلص من هذه النفس وخصائصها ، فإذا يجب الإنسان ؟ يجب إطلاقا عاما . من المحب ومن المحبوب ؟ ١١١ .

بل إن مقتضى محبتي لغيرى أن أخلصه من بدنه أو من نفسه ، فهل أقتله ليربح ويستريح ؟ لقد حاول شراح البوذية مؤخرا تعديل بعض هذه التعاليم بتنصيب غرض سماوى ، أو علوى تصل إليه النفس ، ومع ذلك لم تسلم من التناقض . إذ أن البشر جميعا ليسوا ذوات مستقلة ، ذوى خصائص جوهرية ، بل مجموعة من الخواطر والمشاعر والدم واللحم ، يجرفها التيار العام ضمن ما يجرف من ظواهر .

وإننا لنجد من المناسب في ختام تعليمتنا على نظرة البوذية إلى العالم وإلى الخلاف البادى . بينها وبين الديانات السماوية ، أن نقتبس المثال الذى ضربه الدكتور ماكى Mackay للمستويات المختلفة لرؤية هذا العالم (١) .

لقد شبه هذا الأستاذ العالم بنور كهربى لعلامة تجارية أو إعلان خاص (مثل تلك الإعلانات التي نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما إليها) . هذه العلامة التجارية أو الإعلان الكهربى التجارى ، ينظر اليه فى مستوى معين على أنه مجرد تنظيم وضعى لعدد من « اللببات ، الكهربىة ، أو عدد من الخطوط الكهربىة (النيون) لا أكثر ولا أقل .

ولكن نفس الإعلان يبدو - على مستوى آخر - شيئاً مختلفاً تماماً ، إذ يظهر عبارة ذات معنى مفهوم . ولكنك لا تدرك ذلك إلا إذا كنت تعرف القراءة فالترارة هنا هى الضوء الذى يمكنك من فهم هذا الإعلان أو العلامة .

إن هذا المثل يصلح تماماً لشرح فائدة الايمان ، وتمثياله بالضوء الذى يوضع خلف الظهور - ليكشف عن الانبياء أمامك - إن ضوء الايمان بالوحى السماوى ، هو الذى يزيل أمية البصر الانسانى ، فيقرأ (١) الوجود (العالم) فى يسر وسهولة ، وفى رضا ، واقتناع . فليست المسألة مسألة الزاوية التى ينظر منها إلى الشيء ، بل المسألة تتعلق بالمثل أو النموذج أو الموقف الذى يرتضيه الانسان . وبما لا شك فيه أن النموذج أو المثل يستتبع سلوكاً وفكراً ، وتمتيداً واقعياً واضحاً . فإذا كانت البرذية ترى العالم شراً ، فإن الأديان تراه ضعة الله ، ولا بد أن يكتشف الخير .

التعليق على الموقف من الفرد وخواوده :

رأينا أن البوذىة لا تعترف بحقيقة الوجود الفردى أو الشخصى أو كل ما ينبىء عن التفرق أو الانفصال أو التجزئة ، وذلك لإيمانها بما يسمى وحدة

(١) يشير ابن مسرة إلى نفس الفكرة حيث يقول « فالمعالم كله كتاب ، حروفه كلامه يقرأه المستبصرون برباب الفكرة الدايقة ، على حسب أهبارهم وسمة اعتبارهم » انظر كتابها فى الفلسفة والأخلاق / ٣١٥ .

المصدر Momism في صورته العامة ولذا لا تطلب البوذية الخلود الفردى للأشخاص . لأن النفس الجزئية - أى نفس كل إنسان - وهذا الوجود يرتبط بالأرض وبهذا العالم الموهوم . أو الخديعة الكبرى .

وليس من البساطة رفض فكرة البوذية ، في ضرورة التخلص من الخصائص الفردية ، باعتباره شرطاً للخلود بالمفهوم الخاص الذى تراه البوذية . وهذا المثال الآتى يوضح الصعوبة التى واجهت التفكير البوذى إزاء مشكلة الخلود . وهذا المثال نعرضه لأحد المتخصصين فى الدراسات «البوذية» ثم نعقب عليه موضحين وجهتى النظر الإسلامية والمسيحية .

لنفرض أن زيدا من الناس أراد أن يتخذ ، وإذن فهو مضطر إلى التخلي عن كل ما هو مؤقت وعابر ، وإلى أن يستبعد من نفسه كل خصائص الشخصية character . فلنحاول الآن معرفة ما يتبقى من هذا الإنسان : أما بدنه فإنه سيذهب حتماً ، ومعه الفرائز والميول لارتباطها به ، وكذلك عقله ، لاعتماده على التجريد من المحسوسات ، ولتقلبه وقفزه بين الظواهر . والخلاصة أن «زيداً» هذا إذا أضحي خالداً ، فلن يتعرف على نفسه III وإن يعرفه أحد III ، لأنه فقد كل ما كان به يعرف : وما ذلك إلا لأن «البوذية» تفهم الخلود خارج نطاق الذات . فلم يبق إذن إلا القول بخلود كلى مطلق عام لا أثر فيه للفردية أو الذاتية أو الشخصية . وهذا - لعمري - مصير رهيب . فلم وجدت الشخصية إذن؟ إنها محض أوهام وغباء عقلى فى نظر «البوذية» .

إن القصور الفكرى فى «البوذية» يتمثل فى فشلها فى رؤية عناصر ثابتة ذات قيمة جوهرية فى حقيقة الإنسان - كل إنسان . ولما رأت أن ذلك يودى إلى الضياع ، تحدثت عن خلود ، لمبدأ كلى (١) عام ، تربو وتغضى صفاته السلبية

على الصفات الإيجابية .

حتى هذا الأمل في الخلود الكلي ، تبده البوذية بالنسبة للرجل العادي ،
الذي لا يتوقع مطلقا الوصول إلى « الرفانا » ، نظرا للأحمال الثقيلة التي يحملها
« لا أحد من يعتمد بالوجود الشخصي المتميز المنفرد ، يستطيع أن يصل إلى
الرفانا » (١) .

إن الصورة القائمة التي رسمتها البوذية للوجود - من ألقه إلى يائه - حتى المنفذ
الوحيد للخلاص لم تجعله شاملا - كل ذلك لم يكن مشجعا ، أو باثا الثقة في
الإنسان . ولقد اضطرت البوذية لذلك إلى إدخال عناصر دينية مختلفة ، حتى
تضع أمام معتقبيها بعض الآمال ، ولكنها للأسف لم تعد الأحلام ؛ إذ أنها وليدة
الرغبات ، وليس لها وجود فعلي . هذه هي الجنة التي تصورها البوذية « مخلقتها
الانقياء برغباتهم كل أراضى بوذا تنبع من عقل الإنسان نفسه ولها صور لا
تناهى » (٢) .

ويبدو التناقض فعلا في هذه التعامل البوذية ، حتى في هذه القصة (٣)
المأثورة عن « بوذا ، نفسه ، التي فيها يسأل أحد مريديه - وقد أراد أن يذهب
إلى قبيلة خشنة وشرسة ، يدعوها إلى البوذية . إن القصة تكشف عن مدى
استعداد هذا المرید لتحمل عناء مواجهة هذه القبيلة ، ويدور الحوار بين « بوذا »
وهذا المرید « بورنا Purna » ، على هذا النحو :

(١) يشبه خلود النفس الكلية الذي قال به فلاسفة في الإسلام من أمثال الفارابي - ولما
كان هناك بعض أوجه الخلاف . انظر « في النفس والعقل ... الأستاذ الدكتور محمود قاسم »
لمزيد من التفاصيل .

(٢) Buddhim ... p. 150

(٣) انظر الأستاذ الدكتور أحمد شلبي / مقارنة الأديان / أديان الهند الكبرى / ١٤٧ وما
بعدها . وقارن كونز / المرجع السابق p. 71 .

« إن رجال هذه القبيلة قساة ، مريعو الغضب ، فإذا وجهوا إليك ألفاظا
بذيئة خشنة ، ثم غضبوا عليك وسبوك فإذا تفعل ؟
بورنا : أقول : لاشك أنهم طيبون ... حيث لم يضربوني بأيديهم ولم
يرجموني بالحجارة .

بوذا : فإن ضربوك ... ؟

بورنا : أقول : لأنهم طيبون ... حيث لم يضربوني بالعصى أو السيوف ...
ويتتابع الحوار هكذا ، حتى يصل إلى قمة الإيذاء ، التي يمكن أن تصل إليها
هذه القبيلة ، وهي القتل والحرمان من الحياة .

إن بورنا - في هذه القصة يجيب أستاذه بأن هذه القبيلة لو حرمتها الحياة وقتلته
فسيرى أنهم طيبون ، إذ خلاصوا روحه من سجن هذا الجسد السيء بلا كبير ألم .
من الذي يرى أنهم طيبون ؟ هذا القتل الذي أزهدت روحه تلك القبيلة ،
كيف يرى ، وماذا بقى فيه من ذاته حتى يرى ؟ لقد ألحت البوذية على فكرة
الإطلاق العام ، الذي لا يمت إلى الذاتية أو الفردية بسبب ، ولكن هذه القصة
تظهر القليم ببقاء آثار الذاتية ، بدليل عبارة « بلا كبير ألم » ، أي أن آثار الموت
كانت محتملة . وهذا يفترض أن يحدث بعد الموت .

حقا لقد كانت الغاية النهائية « للبوذية » هي العدم النهائي أو الفناء في
« الزفانا » ثم جددت بعض التعديلات على يد بعض تلامذتها ، وظهرت فكرة
بجائزة « الزفانا » إلى سموات براهما ؛ وربما كان هذا وقفا على « بوذا » وحده
أو على مجمع الرهبان البوذيين .

موقف المسيحية والاسلام :

لقد حددت المسيحية لأهلها هدفا تمثل في « إرث الملائكة الإلهية » وهذا
المبدأ يعتبر - في الواقع - امتدادا لنفس الفكرة اليهودية ، مع بعض التعديلات

التي ستظهر بعد قليل .

إن هذا المصطلح « ملكة الله » ، أو « المملكة الإلهية » ، يمثل تعبيراً آرامياً ثبت في الاستعمال اليهودي منذ أمد بعيد ، وهو تعبير « ملكوت السماء » . وقد ينظر إلى لفظ « ملكة » ، على أنه يدل على منظمة اجتماعية ذات حدود وأطراف ، يسودها العدل والأخوة والأمن والسلام ، باعتبارها نتيجة لتلبية الله لنداء الإنسان ؛ وقد ينظر إليه أيضاً ، على أنه يدل على معنى مجرد يشير إلى فعالية صفات الله وبنط سلطانه ، بحيث يتجلى سبحانه في هيئة الملك والسلطان والسيد لشعبه ، أو للعالم الذي خلقه - على ماسيأتي بيانه .

ولكى يظهر لنا بوضوح أن التصور المسيحي للمملكة الإلهية إمتداد للتصور اليهودي ، مع إدخال بعض التعديلات ، يمكننا أن نشير الآن إلى معنيين رئيسيين ، يفهمان من استعمال مثل هذا المصطلح في اليهودية .

أحد هذين المعنيين يشير إلى تحقق هذه المملكة في هذه الحياة في حدود استيفاء شروط معينة . وفي ضوء هذا المعنى الأول القاضى بالتحقق الحاضر يعتبر الإله ملكاً على شعب بني إسرائيل ، ويعتبر حكمه فعالاً وناظراً بقدر اطاعة هذا الشعب للتوراة . وبهذا الصدد يقال « أن تخضع بلا تحفظ لقانون التوراة ، هو بعينه - أن تحوز ملكوت الله » .

أما المعنى الثاني فيشير إلى أن تحقق مثل هذا النظام لم يأت بعد ، وهنا تعمل عناصر التنبؤ والتوقع والتوجس عملها . وهنا أيضاً تدخل العناصر السياسية في صورة مستترة للغاية ، ولكنها لا تخفى على اللبيب في هذا المعنى ينظر إلى الإله على أنه ليس ملكاً مقصوراً على إسرائيل وحدها ، بل هو كذلك ملك العالم - وإلى هذا الحد ينتهى العنصر الدينى الذى قد لا يجد اعتراضاً خطيراً^(١) ، ولكن

(١) الواقع أن القرآن الكريم يشير إلى قريب من هذه الفكرة ، وبخاصة في الآية =

العالم - كما ترى إسرائيل - لم يعترف بالله ملكا ، ومن ثم تنظر إسرائيل إلى
اليوم الذي تستحوذ فيه على المملكة ، وبذلك تصبح مملكة الله حقيقة فصاله في
العالم كله ، ولذا كان من أدعيتهم :

«أسس الله مملكته في حياتك، وفي عصرك ، وفي حياة كل بيوت إسرائيل» (١)
ولذا لا يجب أن يهلق بعض الباحثين المجيدين على مثل هذا الدعاء بأنه رجاء
سياسي موقوت . بل إننا نرى أن هناك بعض الأدعية التي تقصد إلى الرغبة في
إحياء سلطان السابقين من الإسرائيليين ، بصورة تجعل كل باحث منصف يعتبر
هؤلاء وكأن الأرض لم تقل غيرهم وكان الله لم يخلق سواهم . وبلغة التبادل
التجاري يطلبون من الله شيئا ، في سبيل أن يتحقق لله شيء . فهم يقولون :

« أرجع إلينا قضائنا وقادتنا كما كانوا في البدء ، وأعد إلينا حكمانا كما
كانوا من قبل ، وكن ملكا علينا ، سيدنا ، أنت وحدك » (٢) .

على أن المعنى الثاني الذي أشرنا إليه سابقا (وهو ما يتعلق بالمستقبل) - قد
ينشعب أيضا شعبة أخرى ، ترتبط بالحالة النهائية المطلقة للسعادة في نظام
ترنسندنتالي (متسام) ويجب أن نحفظ بهذه الشعبة الأخيرة في ذاكرتنا حتى

= الكريمة « .. لمن الملك اليوم . لله الواحد القهار » على اعتبار أن ما قبل (اليوم)
المشار إليه في الآية ، يوجد ادعاء الإنسان بمحض الملكية له ، ولما فالقرآن يؤكد أن بيده
سبحانه مقاليد السموات والأرض . ومن هنا لاحظ بعض علماء المسلمين أن الله تسمى باسم
(المؤمن) مما يشير إلى بطون تجليه واستتاره ، باعتبار أن الإيمان باطنى أو قلبى . أما في
الآخرة فسيتجلى الله ويظهر في ملكه وسلطته ، ولذا يطلق عليه هذا العالم (اسم) المسلم
باعتبار ظهور الإسلام .

(١) من الكتاب المتمد للصلاة اليهودية اليومية : Kaddish

انظر C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, p. 30

(٢) Ibid, p. 31,

نعود إليها عند الحديث عن التصور المسيحي ، و للمملكة الإلهية .

إن المعنيين السابقين نجدهما ممثلين في التعاليم المنسوبة لسيدنا عيسى ، كما سجلتها الروايات القديمة . فالمعنى الأول الذي يشير إليه القول الربى *Rabbinic* ، أن تحوز ملكوت الله ، يجد نظيره في القول المنسوب إلى السيد المسيح ، إن من لا يتقبل (أو يتلقى) ملكة الله تقبل الطفل الصغير ، لن يحظى أبدا بالدخول فيها . والفرق الدقيق بينهما - رغم توحد أساس التحقق بشروط - هو أن القول الربى يقصد مراعاة قوانين التوراة ، بينما يناظر السيد المسيح بين موقفين : موقف الطفل البريء الصغير ، وموقف الحكيم الحاذق الماهر .

والمعنى الآخر المتمثل في الصلاة اليهودية ، أسس الله مملكته في حياتك ... ، يجد نظيره في المسيحية في التضرع الواضح المتمثل في صلاة السيد *Lord's Prayer* ، و مملكتك آتية ، « *Thy Kingdom Come* » .

ومهما يكن من أمر ، فإن مهلكة الله ^(١) - في نظر المسيحية تضع نهاية لمملكة العدو أو الشيطان ، وعلى ذلك يكون الحكم والقضاء وظيفه من وظائف هذه المملكة . من أجل ذلك ينظر بعض المعلقين ^(٢) على هذه الفكرة من الناحية التاريخية ، إلى أن المملكة قد تحققت فعلا ، وصدر الحكم على المذنبين ، ولعنت جريمة إسرائيل .

إن هذا المعلق المسيحي يشرح ذلك قائلا : إن الهدف الإلهي من بسط

(١) تارن فكرة (مدينة الله) عند القديس أوغسطين ص ١٠٦ من هذا الكتاب

و انظر *The Parab. of The King. p. 35*

(٢) هو تشارلز هارولد دود *Dodd* ، وقد اعتمدنا عليه كثيرا في فكرة المملكة الإلهية ، وذلك في كتابه *The Parables of the Kingdom* وقد كان أستاذ كرسى الدراسات القديمة للإنجيل وأوجه الفاسير في جامعة مانشستر حتى سنة ١٩٤٩ .

سلطانه على العالم — أى تحقيق المملكة ، وذلك يبدأ فى نظر هذا المخلوق من مجيء السيد المسيح — هو أن يخلع على الإنسان حياة أبدية . وذلك طبقا للفكرة المسيحية ، أن تقبل المملكة ، هو أن تدخل فى الحياة ، والظاهر أنه يقصد بذلك الخضوع لسلطان الله الممثل فى السيد المسيح . أما أن ترفض ، فذلك يعنى حرمانك من الدخول فى ظل المملكة ، كما يعنى أيضا وجوب صدور حكم وقضاء المملكة عليك . ولذلك اعتبرت المسيحية أن اليهود برفضهم ملكة الله — المثلة فى عيسى — حرّموا أنفسهم من السعادة والفضل اللذين تحويهما هذه المملكة ، كما وضعوا أنفسهم تحت قضائها وحكمها القاضى بالويل والثبور عليهم خاصة . على أننا إذا نظرنا إلى فكرة «إرث المملكة الإلهية» فى صورة نهائية ومطلقة باعتبارها بمثابة لتصور السعادة الاسمى ، بالنسبة للمسيحية ، وجدنا أن المسيحية تصر على أن حياة أونيل هذا الإرث موقوف على الفضل الإلهى المحض ، ولذا فالإرث هبة ، وليس حصيلة كد واكتساب ، هذا بالرغم من أننا نجد مثل هذا الأمر المسيحى « اطلبوا ملكوت الله » .

إن الدور الإنسانى يتمثل فى التوبة والإيمان وحسب . « لا يمكنك الحصول على ملكوت الله ، ولكن الله يعطيك إياه » (١) .

وإذا كان الإسلام يتفق مع المسيحية فى اعتبار فضل الله وإحسانه أساسا هاما ، وعاملا فعلا فى الظفر بالنعيم أو السعادة أو علو المقام فى الآخرة، إلا أنه فى كثير من المناسبات لا يقلل من قيمة إيجابية الفرد ، وضرورة الدور الذى يؤديه فى هذه الحياة ، ويكفى فى هذا المقام ذلك الشعار القرآنى « وقل اعملوا فسميرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فى انبئكم بما كنتم تعملون » .

كما تتفق المسيحية (وكذلك اليهودية) مع الإسلام في رفض القول بأن أنواع الكفاح ، وألوان المقاساة والتألم ، التي يخوضها الإنسان في هذه الحياة تنتهى بفقدان الإنسان نفسه ، وإهدارها في أعماق شيء لا نهائى ، خال من كل الملامح الإيجابية الميزة « كالرفانا » .

إن الإسلام يعترف بوقوع الآلام والأحزان ، وهو يعزوها أحيانا إلى رعونة الإنسان ونظراته السطحية ، بل يعزوها إلى طبيعته التي لم تهذب ، ولم تنضبط بعمق النظرة في رؤية الأشياء من الله . « إن الإنسان خلق هلوعا . إذا مسه الشر جزوعا . وإذا مسه الخير منوعا . إلا المصلين ... » وهو يرسم كذلك الموقف الصحيح أو المثالى للإنسان إزاء ما يناله من أشياء هذه الحياة ، إما عطاء وإما منعا . وهذا الموقف يحقق اتزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات العنيفة ، سواء كانت هزات سرور أو هزات حزن . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقائق « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

وموقف التحمل والتعالى على المصائب والكوارث يجذبه القرآن بطرق كثيرة ، إما بالتلبيح إلى ما فى بعض المصائب من أوجه الخير الخفية التي لا يدركها المعنى بالأمر ، وإما بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الإنسانى الذى قد يكره الشيء وهو خير ، وقد يحب الشيء وهو شر ، وإما بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، وإما بالتصريح بالحكمة التربوية التي تكون فى مثل هذا اللون من الحوادث ؛ ولا يعدم القارئ تلمس أمثلة كثيرة لذلك فى القرآن الكريم .

وفى ضوء ما سبق يبدو التحليل الذى يقدمه بعض الباحثين الأوربيين لمواقف كل من الأديان الثلاثة - البوذية والمسيحية والإسلام - إزاء الآلام والأحزان غير دقيق بالمرّة . فهذا الباحث يرى أن « البوذية » ترجع الآلام

والأحزان إلى الموقف الحاطيء الذى يقفه الإنسان من العالم . أما الاسلام فإنه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معملة ، ويقف عند هذا الحد . وأما المسيحية فتقبلها وتقهرها بعمل خلاق (١) .

والواقع أن هذا سوء فهم للروح الإسلامية - فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العديدة التى تضمنها علم الكلام الإسلامى بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير والشر والصلاح والأصلاح والحسن والقبح ، وما إلى ذلك كله - فليس هناك مطمع لمزيد من التشجيع الذى يبشه الإسلام لقهر الآلام والتغلب على الصواب والأحزان .

بل إن القرآن تضمن فكرة إمساك إخبار أصحاب البلاء قبل نزوله حتى يستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، وبذلك يتجاوزون ناره وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم ، وبرزت فضائلهم وكنيت تربيتهم . تدبر هذه الآية وائبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والألانس والثمرات وبشر الصابرين الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون .

إن هذه الآية تحمل كل مؤهلات التجدد والانطباق والنفع فى كل جيل وفى كل زمان . على أن الإسلام لا يعترض على فكرة البوذية فى الحدود التى تحصر بعض الآلام والأحزان إلى الموقف غير الصحيح الذى يقفه الإنسان . ولكنه يعترض اعتراضاً حاسماً على اعتبار مجرد الوجود فى هذا العالم مدعاة للأحزان والآلام ، كما يعترض على اعتباره مجرد خدعة وهم جسده الخيال .

إن الإسلام ينادى طلاب المستقبل أن يعملوا الآن تحت كل الظروف التى

(١) هو بوكوت A.C.Bouquet فى كتابه Camp. Relig. pp. 254 ff.

قد تحيط بهم ، فيها ، قسمت الظروف فآله من ورائها محيط . ويظهر الإسلام لكل منصف شعار كل نبي « ... يا قوم اعملوا على مكاتكم لاني عامل » .

ويجب التنبيه إلى أن الإسلام لا يقصر الجزاء على الحياة الأخرى ، بل يجعل قدره منه هنا في هذه الحياة . « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة . ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » (١) .

أما فيما يتصل بالنعيم أو الجنة ، فإن الإسلام يجمع لها من الصور العديدة ما يجعلها موازية تماما لكافة المستويات البشرية وطوابعها المختلفة . ولعل أهم نقطة في هذا الصدد هي « فكرة استمرار التقدم في الجنة ذاتها ، واطراد الترقى » (٢) هذه الفكرة الدقيقة والخطيرة معا ، لم يتضمنها أى كتاب ديني مقدس .

إن القول الشائع في الأديان - حتى بين بعض علماء المسلمين - أن الآخرة تمثل عالما تأليا لهذا العالم ، وفيها يحصد الإنسان ما زرع في هذه الحياة وحسب ، فينال جزاءه وتتقرر مرتبته ، وينتهي الأمر عند هذا الحد . ولكن القرآن الكريم يشير في كثير من المناسبات إلى أن المتقين والمؤمنين الصالحين يواصلون سلم ترقبهم - سواء كان ذلك في صور حسية ، أو صور روحية . فن الأول قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف (٣) .. » ، ومن الثاني دعوة المؤمنين في الآخرة قائلين « ربنا اقم لنا نورنا .. » (٤) .

ولقد نبه بعض صوفية القرن الثالث الهجرى في الإسلام إلى حاجة الناس إلى العلم حتى في الآخرة . ويشرح هذا العالم ذلك في أسلوب طريف حيث يقول : لا يستغنى الناس عن العلماء ، حتى أهل الجنة أنفسهم يحتاجون إليهم . ولما

(١) النحل / ٩٧ (٣) الزمر / ٢٠ (٤) الحديد / ٨

(٢) أشار إلى هذه الفكرة مولانا محمد علي « بلاهور » في مقدمته للترجمة الإنجليزية

سئل عن لزوم العلماء في مثل هذا المقام ، قال : إن أهل الجنة حين يستوفون أغراضهم ويحققون آمالهم ، يقفون عند نقطة معينة لا يدرون بعدها ماذا وكيف يطلبون ، ومن ثم يتجهون إلى العلماء بالله يسألونهم الرأي فيرشدتهم العلماء إلى ما هو أسنى وأجمل ، ويعلمونهم أدب الطلب من الله ، ونوع المطلوب الذي تستدعيه حالانهم المترقية على الدوام . ولعل ما يشهد لذلك في القرآن « فكرة المزيد ، التي يتحدث عنها بالنسبة لأهل الجنة » لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ، إن فكرة التقدم المستمر للمؤمن في الجنة تعتبر حتمية إذا دققنا في حقيقة النظرة الإسلامية ؛ فالمفروض أن أروع وأجل ما ينتظره المؤمن . لا يقتصر على المتع المحددة المصورة بصورة حسية ، بدليل قوله تعالى « ورضوان من الله أكبر ، إن قمة ما ينتظره عظيمو الهمم ، النظر إلى وجهه الكريم ، والتمتع برضوانه المباشر . ولما كان - الله - لا نهاية لجلاله وكآله وجماله ، كان من المتوقع أن يكشف للمؤمن آفاقاً وأفاقاً من جلال وكآل الالهية ، دون استطاعة الإتيان عليها جميعاً . وهذه نتيجة منطقية لفكرة الالهية في الإسلام ، التي تدل في النهاية على أن كل إنسان يدرك من قدسها ما تسمح به موهبته ، وما يوجد به فضل الله .

ولقد ألح القرآن - من أجل تقدير فكرة الجزاء لتحسين السلوك - على تأكيد البعث ، نظراً لما واجهه من إنكار بعض الطبيعيين من العرب الذين رأوا أن الحياة « إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » ، والذين رأوا أن إحياء الأموات أمر مستحيل أو مستعبد . وتعتبر الآيات ٧٨ - ٨٥ من سورة يس أروع ما يمكن أن يتضمنه كتاب بشأن الإقناع بفكرة البعث (١)

(١) الواقع أن القرآن الكريم سلك مسالك شتى في تأكيد هذه الفكرة ، ومن أهمها توجيه النظر إلى وقوع تجارب فعلية لها ، كما يورد ذلك في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، فهن نبي عظيم يسأل ربه « كيف يحيى الموتى » ويأمر الله بأجراء تجربة للتحقق بنفسه من =

وقدرة الله في إيجار معجز للغاية . ولا عجب أن يطلق الكندي - الفيلسوف العربي الأول - على هذه الآيات بقوله « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله - جل وتعالى - إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميا؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض؟ وأن الشيء يكون من تقيضه؟ » .

كلت عن ذلك الألسن المنطقية المتحايلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحببت عنه العتول الجزئية (١) .

نهط السلوك في البوذية :

مما لاشك فيه أن « البوذية » في جوهرها تعتبر حركة رهبانية بمعنة ، ولذا كان من ألزم الأمور « للبوذي » الفقر المادى تماما ، أى عدم امتلاك شيء مطلقا

== صدق كلمة الله (انظر : البقرة / ٢٦٠) . ولا تقتصر التجربة على الفرد أو مجموعة صغيرة من الأفراد كما في القصة السابقة ، بل تشمل أيضا القرى أو البلاد (انظر : البقرة / ٢٥٩) ومنها نرى تحقق الفكرتين ١٠ : ما يتعلق بالفرد ، وما يتعلق بالقرية . ولما كانت هذه الحوادث عرضة للتكذيب من الوجهة التاريخية ، وجه القرآن الأنظار إلى حقيقة يدركها كل جيل في كل مكان ، وهى تلك التى تتعلق بتحول الأرض من الموت والجذب والتمرى ، إلى الحياة والنبات والتزوين .

(٢) رسائل الكندي / ٥٧/٥٨ عن الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود / التفكير الفلسفى فى الإسلام / ٧٥ ويوجه الأستاذ المؤلف نظر القارىء أيضا إلى التنظير البديع بين الأرض الموات التى يحياها الله فتنبت ، والعظام والرنات التى يحياها الله وبصورها فيحسن صورها .

وقد علق الأستاذ الدكتور أبو ريدة على تفسير الكندي لهذه الآيات (سورة يس) مستخلصا أنه يبرز الأصول النظرية ، والنتائج اللازمة عنها ، وتمثل في أربعة : ١- لمكان وجود الشيء بعد تحوله من جديد ٢ - ظهور الشيء من تقيضه ٣ - خلق الإنسان أو لحياؤه أيسر من خلق العالم الأكبر ٤ - عدم احتياج الخلق الإلهى إلى زمان أو مادة . (المصدر نفسه ٧٣ / ٧٤) . ارجع إلى الآيات فى القرآن الكريم .

اللهم إلا ما يحلق به الإنسان شعره ، أو يصفى به الماء الذى يشربه أو يحمل فيه الطوام الذى يشحذه من الآخرين .

وتعتبر قصعة التسول ، أو كشكوك التسول - كما يجب به عن الباسخين أن يسميه - شارة السلطة التى أعطيها بوذا لقضاء رفضه للبركز السياسى (١) وإذلال النفس بالسؤال وسيلة من وسائل تطهيرها كما أن من الواجب مراقبة البدن والتحكم فى الحراس ، وكبت الخواطر والأفكار .

وتدعو البوذية إلى عدم العدوان أو الإيذاء ، ويمتد ذلك إلى تحريم ذبح الحيوان وتما على اللحوم ، كما تقف البوذية من المرأة موقفا قاسيا للغاية حتى تصل إلى حد احتقارها - باعتبارها تنضى على حرية الإنسان ، ولأنها تساعد على استمرار هذا العالم التمس ، ولأنها أخيرا تربط الإنسان بالأطفال ، والأطفال علائق تمنع الخلاص .

ولقد كانت أوامر بوذا ، صارمة إزاء النساء ، حتى إنه لم يسمح لهن بالدخول فى مذهبيه ، ولكن فى آخر الأمر تطورت النظرة بعض الشيء ، وإن لم يكن ذلك على الصورة المتوقعة . إن الكلمات التى فاه بها بوذا فى آخر حياته ، فيما يخص المرأة ، لتذكرنا بالفرق الهائل بين موقفه وبين موقف رسول الإسلام فى خطبة الوداع ، حيث لم يذس - صلوات الله عليه - الوصية بالنساء خيرا ، بل انه ليؤثر عنه أن مما حجب إليه النساء (٢) .

وإذا كانت « البوذية » فيما تدعو إليه من فضائل تشير إلى الصداقة فإن

E. conz, Buddhim ... p. 55 (١)

(٢) لاحظ التعبير النبوى حجب بصبغة المبنى للمجهول ، وقوله دنيا كم « فلم يقل أحببت » وذلك يشير إلى أن هذا توجيهه لهن - وانظر خطبته حجة الوداع فى سيرة ابن هشام ٢٥٥/٤ وما بعدها .

هذه الصداقة نفسها قد تفقد قيمتها ، إذ يشترط لمحبة الآخرين محبة النفس ، ولما كانت البوذية تنكر وجود نفوس جزئية فألى من توجه المحبة إذن ؟ .
إن « البوذية » وقفت بالمرصاد للعواطف والرغبات ، ولقد صدق لإقبال حين بن أن السيد المسيح و « بوذا » يمثلان طابعين مختلفين تماما في الاتجاه إلى الحقيقة .
أما بالنسبة للمسيح فإن كلمة « الحب » هي الكلمة الأخيرة التي تتحدث عن طبيعة الحقيقة . وأما بالنسبة « لبوذا » فإن ذلك لا ينبغي أن يكون مطلقا ، وذلك لأن بوذا - كما صرح بذلك رينان - يهتم بالفكرة المجردة أو الحقيقة الخالصة كما يتال *la pensée pure* . لذا يمكن قبول أو رفض مذهب بوذا من وجهة النظر العقلية ، لأنها نبعث من فكر فلسفي (١) .

وقد لاحظنا نحن في دراساتنا الصوفية أن كثيرا من المستشرقين ينظرون إلى التصوف الإسلامى فى ضوء تصورهم للقاعدة المسيحية والطابع العام لهذه الديانة ، المثلة بفكرة الحب ، ومن ثم يستبعدون من الصوفية هؤلاء الذين غلب عليهم طابع التأمل . مع أن الأدلة حاسمة على ظهور هذين الطابعين فى الإسلام بعامة وفى تصوفه بخاصة ، والمسألة تتعاق فقط بمدى غلبة أحد الطابعين على الآخر (٢) .
وبعد .

فبالرغم من جميع الآراء التى تؤكد تميز « البوذية » بكونها مذهبا فلسفيا خلوا من العاطفة أو الانفعالات أو العناصر المناقضة للعقل ، فإننا نرى على العكس من ذلك أنها بمتلكة بكافة الانفعالات والعناصر اللاعقلية . وقد تكون هذه الظواهر متأخرة ، ولكن تأخرها لا ينفى كونها قد أصبحت جزءا من هذه الديانة .

(١) *Comp. Relig.* pp. 258, 9

(٢) انظر كتابنا « التصوف » / فصل التصوف بين طابعين ص ٦١ وما بعدها .

لقد عبد البوذيون مخلفات وآثار قدم بوذا ، واعتبروها دلائل بارزة على وجود بوذا في الأرض ؛ كما عبدوا القباب والمحاريب التي ترتبط دائما باسم « بوذا » ، وضمنوها بعض الآثار المنسوبة ^(١) إلى « بوذا » ، كمن من أسنانه ، أو رداء له وغير ذلك من المخلفات

إن الإنسان في البوذية لا مطمع له في كرامة أو اعتزاز ، ولا باعث له على الكد والكفاح ، ولكنه مع ذلك وديع لطيف مسلم ، يقنع من الغنيمة بالإياب ، لا ، بل لاغنيمة ولا إياب .

إن الإنسان في نظر « البوذية » ليس مخلوقا لهدف ، بل وجد نتيجة سوء تقدير ، وعلى الإنسان أن يصححه ، بإلغاء هذا الوجد والتخلص منه . أما المسيحية والإسلام ، فقد اعتبرت أن الإنسان عبد ، خلقه الله لغاية . والخلاف بين كل من المسيحية والإسلام من جهة ، وبين البوذية من جهة أخرى ، ليس خلافا تعبيرا ولكنه خلاف وجودي ، يتحدد به موقف كل في حسم ومضاء .

إنه قد يقال مثلا : إن « الغنوصية » اعتبرت الإنسان عنصرا إلهيا محضا ، ومن ثم كان إدراكه نفسه قمة الأهداف ، ولا حاجة له بعد ذلك إلى مواجهة الآخرين . وقد يقال كذلك إن هذه النظرة إلى الإنسان أسمى من أية نظرة دينية أخرى .

والواقع أن المسيحية نفسها تضمنت هذه الفكرة ، حتى اعتبرت نفسها على أيدي شراحها « الغنوصية العظمى » . ولكن جدت كذلك نعمة أخرى أيقظت الفكر المسيحي إلى الوجه الآخر من الإنسان ؛ ونجد ذلك بخاصة في المذهب البروتستانتي . وهناك لاهوتي ألماني من أتباع هذا المذهب يصرح بقوله « أن تتحد مع المسيح يعني أن تكون إنسانا واقعيا ، ذلك الإنسان الواقعي ، الذي

يقبل أن يكون مخلوقاً لله الذي صنعه ، كما يمكنه أن يكون كما هو على الحقيقة . وهذا يضع نهاية لهذا التفكير أو الظن المناق الذي يعتبر الإنسان نفسه شيئاً آخر مخالفاً ، شيئاً آخر أكثر مثالية مما هو في الواقع (١) .

ويصور الإسلام الإنسان في جانبيه العلى والدنى ، مرتباً مصيره بصفته فرداً ذا كيان مستقل على انتصار أحد الجانبين على الآخر ، أو على الأقل تعادلهما . كما أن معرفة النفس وسبر غورها ، وإصلاح نزعاتها ونزعاتها تعتبر من بين الأمور التي يدعو إليها الإسلام ، ويبقى بعد ذلك كيفية تحقيق هذه الأغراض . إن « البوذية » حين خلت في أصولها الأولى من فكرة **الاله الخالق** فقدت في الوقت نفسه القدرة على إعطاء معنى للحياة ، ومن ثم كان من المحتم أن تلقى بنفسها في ظلام التشاؤم . إن المسيحية - والإسلام إلى حد كبير للغاية - ترى العالم من صنع الله ، والله لا يأتي منه إلا الخير . صنعة الله كلها طيبة جميلة ، ولكن انحراف الإنسان وقصوره قد يحولان هذا الخير إلى شر (٢) . هذا بالرغم من أن المسيحية تكاد تقرن السادة النهائية والخيرية العامة بالتألم والمقاساة ، لكن المسيحية لا تهتم بهذه الآلام ما دامت لم تنل من ثقة الإنسان أو روحانيته :

والطريف في الإسلام أن الخير والشر معا وسيلتنا ابتلاء ، ومن ثم تزول قيمة تلك الموازين السطحية لمظهرى كل منهما . لذا نجد بعض علماء المسلمين

Man's in his Relationships, 134 (١)

(٢) يرى القديس (أوغستين) أن الله علم مستهما بانحراف لإرادة الإنسان - ويعتبر الإنسان في نظر (أوغستين) ذات طبيعة أساسية هي الإرادة ، ولكنه يرى أن الإنسان لا يريد الحق حتى يمه فضل الله - وانحراف الإرادة الإنسانية سبب الشر ، ومن خلال فضل الله يمكن تحقيق الخير من الشر .

انظر Masterpieces of World Philosophy [ed F. Magill], p. 158

ينصحنا بدوام اللجوء إلى الله في حال الرخاء والشدة ، وإلا تركنا إلى أهوائنا في الحالين ، فطغيانا وبغيانا في الحال الأول ، وبئسنا وكفرنا في الحال الثاني . وإذا شعبتم فالجأوا إلى من ابتلاكم بالشبع ، وإذا جمعتم فالجأوا إلى من ابتلاكم بالجوع وإلا طغيتم وكفرتم .

ويجب ألا يساء فهم هذه النصيحة ، كما يفعل الكثير من السذج الذين قد يظنون أن المراد اللجوء إلى الله بالكلام ، بغية الحصول على طعام في حالة الجوع ، ومن ثم يفقدون المعنى الكبير الذي تتضمنه هذه النصيحة . إن فحوى هذه النصيحة مراعاة القوة الذمى التي تفوق الإنسان ، وعدم نسيانها في حال الرخاء والشدة ؛ وذلك يحقق فائدتين لا سبيل إلى إنكارهما : أولاً في حال الرخاء والسعة والنعمة ، إذا لم ير الإنسان فوقه مهيماً حسيباً ، طغى وتجاوز حده وظلم إخوته في الإنسانية ، ولكنه حين يعلم أن هناك مهيماً هو الذى أعطى وهو القادر على السلب والإزالة ، تطامنت نفسه وعمد إلى كسب رضا الله والتقرب إليه ، بإشراك إخوته في نعمته ، وعدم رؤيته فضل له عليهم . أما في حالة الشدة فاللجوء إلى الله - وهو فوق كل قوة - يشد عزم الإنسان ويربطه بسبب يتجاوز حدود بنى جنسه ، وهنا تكسب إنساناً لم تنل منه المجاعة أو الشدة ، على أن ذلك ان يحول دون سعيه في ثقة واطمئنان وأمل .



المفتدين

فهرس الاعلام

آدم ٤٧

إبليس ٧٧

ابن حزم ٤٥، ٤٦، ٧٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٨٧

ابن خلدون ٧٧، ٨١، ٨٢، ٨٣، ١١٨، ١١٩

ابن سينا ١٠٩

ابن عباس ١١٤

ابن مسرة ٢٣٠

أبو حاتم الرازى ٤٤، ٤٥

أبو الحسن العامرى (بن يوسف) ١٦٤

أبو حنيفة ٢١٥

أبو ريذة ٢٨٦

أبو لو ١٦٣

أبو طالب المسكى ٢١٥

أبو بكر الرازى ٤٥

أبو يزيد البسطامى ١٣٠

أبيقور ٨٥

أحمد شلبى ١٨٦، ٢٤٦، ٢٤٨

ادوارد كوزن ٢٣

أروس ١٨٧

أرسطو ١١٨، ٢٤٥، ١٨١، ٢٢٠، ٧٥، ١١٢

اسحق واتس ٢٢٦

اسكندر ٣٧

سيد بدوى ٥٢

الشافعى (الإمام) ٢١٥

أفلاطون ٢٢٠، ٢٢٦

أفلوطين ٣٥، ٣٦، ٩٦

الكرمانى ٤٥

الزايث ٢٢٧

أوجست كونت ٥٣، ٥٢، ١٤٥، ١٦٧

أديسون ٢٢٧، ٢٦

أوغسطين ٣٦، ٤٤، ١٠٦، ١٠٨

إنسليم ٤٤

باترسون ٦٧

بتازونى ١٥٩، ١٦٠

براهما (براهمية، براهانيون) ٢٤٦، ٢٦١

برتواند راسل ١٠٦

برجسون ٢٣، ٥٠، ٥١، ٦٦

بوذا (وبوذية) ٢٤٦، ٢٤٨ — ٢٥٩، ٦١ — ٦٦، ٦٩، ٧٠

بوكوت ٢٠

بولس (القديس) ٢٢٣

بول موى ١٤٥

- بواس الشمشاطى ۱۸۷
ترمذى (الحکيم) ۱۱۷
تولستوى ۱۰۱
توماس الاکويى ۱۰۹
تيلور ۳۶
تيليه ۳۴
جاهومستک ۱۸۸
جان جاک رسو ۱۰۱
جمال الدين الافغانى ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸
جوتاما (أنظر: بوذا)
جورج فوکارت ۱۷۱
جوزيف کابر ۱۰۵
جولواى ۸۴
جون ديوى ۲۲۴، ۲۲۵
جون ستيوارت مل ۲۱، ۷۱
جيفونز ۳۸
جولدتسيير ۳۴
جنيد ۱۱۷
حسين الکیلانى ۱۰۵
داروين ۴۹
دستوفيسکى ۱۰۱
دورکاپم ۵۳

دیبرج ۱۰۳

دیکارت ۱۵۷

دیمر ۱۶۱

دیونیسوس هیفیسٹس ۱۶۱

ذو النون المصری ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۱۷

رودلف آتو ۱۹۸

رودلف ایوکن ۲۲

روزنتال ۲۲۵

رینان ۱۴۸

زکریا ابراهیم ۲۲۵، ۲۷۱

زیوس ۱۶۱

سفیان الثوری ۲۱۵

سقراط ۱۶۲

سهل بن عبد الله التستری ۳۶، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۹۴

شن ۱۰۹

شوینهاور ۱۰۱

شهرستانی ۱۹، ۷۶، ۱۶۴

شیلر ماخر ۲۳، ۲۴، ۳۵، ۳۸، ۶۷

الطبری ۱۱۸

عبد الحلیم محمود ۲۸۶

عبد الکریم الجیلی ۱۱۵، ۱۱۸

عبد المنعم رياض (الشهيد) ٢٠٠

علي بن أبي طالب ٢٢٣

عيسى ١٨٨

الغزالي ١٤٧، ٧٨، ٧٧ - ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨

فارنل ١٧٠

ف. هيلر ١٨٢

فترستيفسن ١٥١

فرتر ١٦٣

فرانس ٩١

فرنسيس بيكون ١٤٥

فرويد ١٢٩

فرعون ١١٥

فوكارت أنظر : جورج فوكارت

الفيروزباوي ١٩

فيلون الإسكندري ١٠٧

قارون ١١٥

القاشاني ١١٧

كارليل ٢٠٠

كنعان ١٨٤

لانج ٥٥

لقمان ٥٦

- لينبترز ١٢٨
لوكرينس ٣٨
لويس هنرى جوردان ١٧٢
ليستان ٢٢٥
ليفى بريل ٥٢
ليوتارد هودجسون ١٨٨
ماخ ٣٤
مارسل ٩٢
ماركس ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠١ ، ١٠٦
ماكس ميلار ٢٢
مادوجال ٣٣
محمد (الرسول صلى الله عليه وسلم) ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ومواضع كثيرة تحت ألقاب مختلفة
محمد اقبال ٥٣ ، ١٥٦ ، ٢١١
محمد البهى ٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢١١
محمود قاسم ٥٢ ، ١١٩ ، ٢٣٦
المسيح ١٠٧ ، ١١١ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢٤٩
موسى ٧٤ ، ١٠٤ ، ١١٧ ، ١٨٤ ، ١٨٥
مقدونيوس ١٨٧
نوح ١١٢
نيبشة ١٠١
نيبور ١٠٨

- نيقولا برديف ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
نيقولا فن در فيل ۶۸
نيكسون ۱۱۸
هامان ۱۱۵
هيلر (فردريك) ۱۸۲
هوبز ۵۴، ۳۴
هوج ۳۶
هوكينج ۹۱
هوفدينج ۶۵، ۲۲
هوميروس ۱۸۲
هيرا فليطس ۱۰۷
هيرو دوت ۱۸۱
هيوم ۵۴، ۳۴
هيجل ۲۲، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۹۸، ۹۹، ۱۶۷، ۱۰۱، ۱۰۷
هكسلي و. ج. ۶۹
وردنورث ۲۰۱
وليم بيرد ۲۲۷
وليم جيمس ۲۱، ۶۸، ۷۰، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۶
يونج ۲۲، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوْتَادَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْإِنْسَانَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْجِبَالَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْوُجُوهُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَنْفُسَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَعْيُنَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَصْوَابَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَسْمَاعَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَفْئِدَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَرْوَاحَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَجْسَادَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَعْيُنَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَصْوَابَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَسْمَاعَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَفْئِدَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَرْوَاحَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْأَجْسَادَ

بعض المراجع

١ - باللغة العربية

- القرآن الكريم
ابن رشد وفلسفته الدينية
أحياء علوم الدين
تجديد الفكر الديني في الإسلام
التصوف طريقا وتجربة ومذهبا
تفسير القرآن العظيم
التفكير الفلسفي في الإسلام
حكمة الأديان الحية
- د . محمود قاسم ط ثلاثة .
أبو حامد الغزالي ط الحلبي .
محمد إقبال (مترجم عن الانجليزية) .
د. محمد كمال ابراهيم جمفر ط ١٩٧٠ .
سهل بن عبد الله التستري ط ١٢٢٦هـ .
د. عبد الحليم محمود (الانجلو) .
جوزيف كايير / ترجمة حسين الكيلاني
بيروت .
- جمال الدين الأفغاني .
ابن مسرة / مخطوط نشر غير محقق في
كتابنا في الفلسفة والأخلاق .
أبو بكر محمد بن زكريا الرازي / تحقيق
وجمع بول كراوس .
ابن هشام .
أبو القاسم الصقلي (مخطوط كوبرولو)
جولد تسيهر / ترجمة محمد يوسف موسى
وآخرين .
ابن حزم .
- الرد على الدهريين
رسالة الاعتبار
رسائل فلسفية
سيرة ابن هشام
الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل
العقيدة والشريعة
الفصل

الفكر الإسلامى الحديث وصلته

د. محمد الهبى (ط دار العلم ثمانية) .

ت. د. قاسم ، د. سيد بدوى .

د. محمد كمال ابراهيم جعفر ١٩٦٨ .

جون ديوى ت. د. زكريا ابراهيم .

الفيروزابادى .

مخطوط ٧٢٧ كوبرولو بتركيا

د. أحمد شلبى .

د د

ابن خلدون/ نشرة Quatremere .

الشهرستانى على هامش الفصل .

فرانتز روزنتال / دار الثقافة .

د محمود قاسم ط رابعة .

بالاستعمار الغربى

فلسفة أوجيست كونت

فى الفلسفة والأخلاق

الفن خبرة

القاموس المحيط

كلام سهل التستري

مقارنة الأديان (اليهودية)

مقارنة الأديان (دبانات الهند الكبرى)

مقدمة ابن خلدون

المال والنحل

مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى

المنطق الحديث ومناهج البحث

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

ب باللغة الأجنبية (غير مرتبة)

- Mohian Mahdi, Ibn Khaldun's philosophy of History [ed. 1957].
- Nicolas Berdyaev, Truth and Revelation [Trans. by R. French, 1953]
- W. G. De Burgh, The Legacy of the Ancient World [1961].
- Hebrew Literature, World great Classics.
- B. Russell, History of Western philosophy [Georg Allen]
- M. Rosenthal & Ydin, Dictionary of philosophy [Moscow, 1967].
- D. W. Simon, Reconciliation by Incarnation [Edimb. 1898].
- R. Lincoln Shinn, Christianity and The Problem of History [1953]
- W. James, Varieties of Religious experience [great part of it is included in Philosophy of the 20th Century, Vol. 1. pp. 209 – 264].
- L. Hodyson, The Doctrine of Trinity.
- R. Otto. The idca of The Holy. Harvey's trans.
- J. O. Dobson, Worship.
- M. Iqbal, The Development of metaphysic in Persia. London 1908
- Farnell, The Evolution of Religion [an anthrop. Stud.]
- Focart, Méthode Comparative Dans L' Hist. Des Relig. [Paris, 1909]
- H. Gordan, Comparative Relig., its adjuncts and Allies.
- F, Heiler, Prayer. History and psychology [1958]
- A. G. Widgery, What is Religion.
- M. K. I. Gaafar, The Sufi Doctrine of Sahl al – Tustari.
- A. C. Bouquet, Comparative Religion [a pelican Book].

- H. Dumoulin, A History of Zen Buddhism [Faber & Faber].
H. Westmann, [ed.] Man in his Relationships. [Lond. 1955].
John Farbes, Instructions Historico – theologica [ed. 1645].
W. P. Paterson, The Nature of Religion [Lond. 1925].
Jevons, F. Byron, An Introduction to Comparative Relig.
Sorley, Moral Values and the Idea of God [1918].
F. Cunford, From Religion to Philosophy [Torchbook. 1957].
E. Conze, Buddhism, its essence and development [Lond. 1960].
C. E. Jung Psychology & Religion [Jurg's Collect. Works trans. Huli.]
The Archetypes and Collective Unconscious. « « «
St. Augustine, Confessions [Peng. classics. 1961].
Natural History of Religion [Works ed. Green & Grose].
Marxist Philosophy [Progress put. Moscow, 1968].
Encyc. of Relig. & Ethics, ed. Hasting.
R. Nicholson, studies in Islamic myst. [1921]
Plotinus, The Enneads, trans. S. Mack.
The Review of Religion [Columbia 1954]



تليفون ٨٠١٤٩١ اسكندرية

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/٢٤٤٧