



ر. س. زينر

موسوعة الأديان السماوية

أديان التُّبُوَاتِ
الأديان السَّمَاوِيَّةِ

<http://arabicivilization2.blogspot.com>

Amly الجزء الأول



ترجمة

د. عبد الرحمن عبد الباقى الشيخ

موسى بن الأمان الحنبلية

الألف كتاب الثانى نافذة على الثقافة العالمية

رئيس مجلس الإدارة
د. محمد صابر عرب

رئيس التحرير
د. محمد عنانى

مدير التحرير
عزت عبد العزيز

مدير التحرير الفنى
محسنة عطية

سكرتير التحرير
هند فاروق

متابعة

نجوى إبراهيم
زوية صالح
رشا محمد

تصحيح
محمد حسن
بلدر شفيق

• الكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج ١)
أديان النبوات، الأديان السماوية

THE CONCISE ENCYCLOPEDIA
OF LIVING FAITHS

• الكاتب: ر. س. زينر Robert Charles Zaehner

• الكتاب الأصلي صادر باللغة الإنجليزية.

• الطبعة الأولى ٢٠١٠، طبع في مطابع الهيئة المصرية

العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.

ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠ / ٢٥٧٧٥٢٢٨

فاكس: (٠٠٢٠٢) ٢٥٧٥٤٢١٣

ص. ب: ٢٣٥ - الرقم البريدي: ١١٧٩٤ ارمسيس

WWW.gebo.gov.eg

Email: info@gebo.gov.eg

زينر، ر. س.

موسوعة الأديان الحية ج ١ / تأليف: ر. س. زينر؛

ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ؛ - القاهرة:

الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٤٠٠ ص؛ ٢٤ سم. - (الألف كتاب الثانى)

تدمك ٢ ٦٩٦ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

المحتويات: - أديان النبوات الأديان السماوية.

١ - الديانات - موسوعات.

٢ - اليهودية ٣ - المسيحية ٤ - الإسلام

أ - الشيخ، عبد الرحمن عبد الله (مترجم).

ب - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٢٨٩ / ٢٠١٠

I.S.B.N - 978 - 977 - 421 - 696 - 2

ديوى ٢٠٠،٣

ر. س. زينر

موسى وعزرا الأديان الحنيفية

الجزء الأول

أديان النبوات
الأديان السماوية

ترجمة

د. عبد الرحمن عبد الباقى الشينج



المطبعة العلمية العامة للكتاب

٢٠١٠

الألف كتاب فى سطور

صدر مشروع الألف كتاب الأول عام ١٩٥٥ بإشراف الإدارة العامة للثقافة، التابعة لوزارة التربية والتعليم. وقد اهتم بأمهات الكتب العالمية والكلاسيكيات، كما شمل العلوم البحتة، والعلوم التطبيقية، والمعارف العامة، والفلسفة وعلم النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، واللغات، والفنون الجميلة، والأدب بفروعه، والتاريخ والجغرافيا والتراجم. وتوقف العمل به عام ١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثانى عام ١٩٨٦ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة الكتب الحديثة محاولةً منه للاتصال بالثورة العلمية والثقافة العالمية المعاصرة .

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعًا هى: الموسوعات والمعاجم، والدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر، والعلوم والتكنولوجيا، والاقتصاد والعلوم الإدارية، ومصر عبر العصور، والكلاسيكيات، والفن التشكلى والموسيقى، والحضارات العالمية، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطب والصحة، والآداب واللغة، والإعلام، والسينما، وكتب غيرت الفكر الإنسانى، والأعمال المختارة.

(أنظر القائمة آخر الكتاب)

المشاركون فى الموسوعة

Basham	أ. د. باشام
Bownas	ج. بُوناس
Conze	إدوارد كونز
Corbishley	ت. كوريشلى
J.C Davis	ج. س. ديفز
H.F. Davis	ه. فرنسيس ديفز
Eichhorn	ويرنر أيشهورن
Gibb	ه. أ. ر. جب
Graham	أ. س. جراهام
Horner	ج. ب. هورنر
Kent	چون كِنت
Robinson	د. ه. روبنسون
R.J.Zwiwer Blowsky	ر.ج. تسفيشر بلوفسكى
R.C. Zaehner	ر.س. زينر (تسيهنر)
Nicolas Zernov	نيكولاس زرنوف

الفهرس

الجزء الأول (الأديان السماوية)

٩	شكر وتقدير
١١	مقدمة الترجمة العربية
٢٢	مقدمة المحرر

(١) اليهودية أو دين إسرائيل (١٠٣-٣٧)

٣٩	منهج الدراسة ومجالها
٤٤	الكتاب المقدس اليهودى
٦٩	العصور الوسطى
٩٨	اليهودية فى الفترة الحديثة

(٢) المسيحية (١٠٥-٣٣٥)

١٠٧	(أ) الكنيسة الأولى
١٨٣	(ب) الانشقاق الشرقى والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية
٢١٤	(ج) القديس توما ولاهوت العصور الوسطى
٢٢٦	(د) البروتستنتية
٢٨٥	(هـ) الكنيسة الكاثوليكية بعد حركة الإصلاح الدينى

(٣) الإسلام (٢٢٧ - ٢٩٢)

٣٤٠	محمد والقرآن
٣٤٤	قوة الدولة الإسلامية وظهور الفرق السياسية
٣٦٦	علم الكلام وأمور العقيدة
٣٧٨	الصوفية
٢٨٦	الإسلام الحديث

شكر وتقدير

شكرًا للأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق الذي تكرم بإحالة ترجمة هذه الموسوعة إلى الأجهزة العلمية، وإدارات الدعوة بوزارة الأوقاف، وشكرًا لمجمع البحوث الإسلامية (إدارة الكتب) لتقريره المفيد الذي أشار إلى أهمية هذه الموسوعة للخطاب الديني المتنوّر، .. حتى يتعرف القارئ على ما عليه اليهودية والنصرانية الحالية من خلال ما كتبه علماء الأديان الغربيون....

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

مقدمة الترجمة العربية

المُشْتَرَك بين الأديان فيما يتعلّق بالقيم الخُلقية والتزام الإنسان نحو أخيه الإنسان أكثر من أن يدخل تحت حصر. إنه يمثل مساحة واسعة في الأديان جميعاً، فكُلّها تقول لك: لا تسرق، لا تأكل حقّ أخيك، لا تقتل.. إلخ، كما يظهر بوضوح كامل لكل قارئ لهذه الموسوعة. مشكلة واحدة تلوث هذا المُشْتَرَك الأخلاقي الراقى، وهى فكرة وجود "جماعة" أو "شعب" أو عِرْق يدعى - على أسس دينية - أنه أفضل من سائر خلق الله وأنّ الله اختصّه بعهدٍ خاص، جعل ما ينطبق عليه لا ينطبق على سائر البشر، بل إنّه يضيقُ الحلقة على نفسه فلا يسمح بدخول دينه ولا يدعو أحداً إليه حتى يظللّ - فى ظنه - متمتعاً وحده بالمزايا التى مازه الله بها على سائر خلقه. وحتى لو اعتنقت دينه جماعةٌ من غير "العِرْق" الذى ينتمى إليه - طبق عليه قوانين مختلفة. هذه الفكرة خطيرة جداً لسبب بسيط واضح وهو أن المعايير الخُلقية والوصايا الدينية يمكن ببساطة أن تتّظر لها هذه المجموعة العرقية المختارة، على أنها لا تنطبق إلا داخل المجموعة العرقية نفسها، فتحُرّم السرقة داخل المجموعة، وتُبيح سرقة الأغيار، أى الذين لا ينتمون لهذا العِرْق أو المجموعة المختارة. وقل مثل هذا عن القتل والزنى وغيرهما. وتجد هذه الفكرة تأكيداً لها على مستوى الشريعة؛ إذ نجد أن هناك تشريعين، تشريعاً يُطبّق على المنتمين لهذه المجموعة "المختارة" وتشريعاً آخر يطبق على غيرهم، بل وطقوساً دينية (شعائر) يختص بها "الأصيل" لا يُسمح "للدخيل" بالقيام بها. هذا موجود كما يطالع القارئ فى هذه الموسوعة بين بعض طوائف الديانات الهندية وموجود بوضوح كامل فى الديانة اليهودية فى زمن لاحق لظهور موسى (عليه السّلام)،

والجديد أن هذه الموسوعة تشير باختصار إلى أن الفكرة وُجِدت أيضاً فى بعض الجماعات الدينية فى الأورثوذكسية الشرقية. حقيقة إن الكنيسة الكاثوليكية تسمى نفسها إسرائيل الجديد بمعنى أن "عهد" الله قد انتقل إليها، ولكن الكنيسة الكاثوليكية لا تعتبر أتباعها يشكلون "عرقاً" وإنما هى تمثل دين "دعوة" أو "تبشير"، وتنتظر لنفسها باعتبارها مسئولة أخلاقاً ودينياً عن الجنس البشرى كله. وهذا فرق جوهري يُتيح التعامل معها ومع من تمثله على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى بانفتاح. والشئ نفسه يُقال عن البروتستانتية وكنائسها، وعن الأورثوذكسية فيما عدا الجماعات التى أخذت بفكرة "الشعب المختار" مع التزامها بالتبشير أو الدعوة. وليست هذه الفكرة بقائمة فى الإسلام، فهذه الموسوعة التى بين أيدينا تشير إلى إنه دين عالمى النزعة، والله - سبحانه - عند المسلمين هو "رب العالمين" وهو يضم بين جنبيه معظم أفكار الأديان السابقة عليه بل يكاد يكون مدافعاً عنها فى بعض عقائدها وشرائعها، فبراً العذراء مريم الطاهرة، وأقر كل معجزات المسيح (عليه السلام) ودفع عنه الأقوال الكريهة، وأقر التوراة والإنجيل كوحى منزل.. إلخ. وفتح المسلمون قلوبهم لكل الأديان واعتبروا الداخلين فى دينهم "إخوة لهم" واعتبروا من لم يدخل دينهم تحت حمايتهم أى فى ذمتهم. وفى القسم الخاص بالكنيسة الأولى من هذه الموسوعة (٢/ أ) نجد أن لاهوت المسيحية يجعل كنيستها مسئولة عن "نهاية الدهور" على المستوى البشرى كله مادام أعضاؤها وهم بذور إبراهيم Abraham's Seeds هم ورثة وفقاً للوعد (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٩)، وعليهم تنفيذ "مرحلة الإنجاز الأخيرة". ومنذ اقتراب الألفية الثالثة جرى التركيز على هذا المفهوم، فمسألة فهم العقائد إذاً ليست ترفاً فكرياً، وإنما هى مسائل لا يمكن فهم الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بدونها.

وإذا ما انتقلنا للأبعاد العملية لدراسة الأديان جميعاً، وجدنا من المفيد أن نكتفى بضرب مثل واحد فى هذه المقدمة، مما ورد فى الموسوعة التى بين أيدينا. نكتفى بتناول مسألة "الروح القدس" فى الفكر الدينى المسيحى. وقلنا إن الهدف من هذا التنويه "عملى" أو "براجماتى" بحث، ولا ينطوى على أى "نقد" أو خوض فى مسائل لاهوتية إلا بشكل عَرَضٍ.

إننا نفهم من هذه الموسوعة أن "الوحي" لم ينقطع حتى الآن في المسيحية لأنّ "الروح القدس" ما زال موجوداً بيننا وله طرائقه الخاصة في "الإرشاد" و"التوجيه" و"الوحي"، وبابا الكنيسة الكاثوليكية لا يشغل مجرد منصب إكليريكي أو ديني وإنما هو رأس الكنيسة، بمعنى أنه لم يُصبح في هذا المنصب إلاّ بموافقة المسيح، فهو الذي عيّنه بصرف النظر عن الإجراءات الدنيوية لتوليّه المنصب. وبالتالي فإنّه، ومجموعة الإكليروس ذوى الرتب العليا المحيطين به، هم المخوّلون رسمياً وفقاً للمعتقد الكاثوليكي بتلقّي توجيهات الروح القدس وإرشاده. هذا هو الاعتقاد. وفي ضوء هذا هل يمكن لسياسي كاثوليكي متدين أن يتخذ قراراً حاسماً دون اللجوء لطلب المشورة من الروح القدس من عند المخوّلين بتلقّي إرشاده؟ سيقول الماكرون وذوو النوايا السيئة إنّ تلمّس الطريق إلى مبعوثي البابا والوافدين عليه مسألة ضرورية لتلمّس الطريق لفهم مجريات الأمور في العالم. قد يكون هذا صحيحاً لكنّ توجيهات الروح القدس ذات طابع ديني يدخل في نطاق الأسرار القدسية. ونفهم أيضاً من هذه الموسوعة أن البروتستانت لا يؤمنون بأن توجيهات "الروح القدس" قصّرت على السلطات الكنسيّة، وإنما هي مُتاحة لكل المسيحيين الصالحين. لذا فكل التجمعات الدينية البروتستانتية؛ أديرة، وكنائس ومدارس، بل وعلى مستوى الأفراد الصالحين، يتلقون بين الحين والحين توجيهات وإرشادات من الروح القدس. والمعنى لا يبعد كثيراً - لكن دون نص على روح قدس - عن صلاة الاستخارة " عند المسلمين، وعن الاعتقاد في الرؤيا الصادقة يراها المؤمن أو ترى (بضم التاء) له. وكأمر واقع ملموس بصرف النظر عن كيفية تعليله، وبصرف النظر عن إنكار علم النفس - فإن الأحداث الكبرى والخطيرة عادة ما تكون مسبقة - على المستوى الشعبي - برؤى منامية، واحساسات وإرهاصات، وما زلتُ أذكر أن بعض الإخوة في الكويت كانوا يروّون في رؤاهم قبل أحداث الكويت المعروفة بسبع سنين (وكنت وقتها في الكويت) ناراً مفرّعة تتطلق من الخليج، ورأى شخص لصيق بي - وكان في الكويت - أنه يجري فزَعاً نحو الغرب. هل هو إحساس جمعيّ؟ هل هو انبثاق لا شعوريّ؟ هل هو "كشف" بالمعنى الصوفيّ؟ لا ندري ولكنه يحدث. فإذا تركنا أمر الواقع الذي نراه وعدنا للنصوص الدينية، وجدنا فرعون يرى في منامه سبع بقرات سمان تأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خُضر وأُخَرَ يابسات؛ مما كان له أثره في تخطيط سياسة مصر الاقتصادية لمدة أربعة عشر عاماً. والقصة معروفة في القرآن الكريم وتفاسيره. وإلى أن يكتشف علماء النفس السّر وراء هذا، ليس من الحكمة

إغفال جَمَع هذه الرؤى المنامية وتصنيفها، على الأقل لقياس الرأى العام ومعرفة توجُّهاته وهواجسه.

ومؤلفو هذه الموسوعة - وكلهم اختصاصيون كبار فى مقارنة الأديان أو تاريخها أو جانب من جوانبها - يكادون لم يتركوا أية مسألة لاهوتية أو عقيدية إلا وربطوها بظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو بها جميعاً، لدرجة تجعل القارئ يعتقد أن كثيراً من هذه الخلافات الدينية لا حقيقية لها وإنما لعبت بها المصالح. وهذا يعنى أن نكون جميعاً على وعى بحقيقة هذا لأن التعصُّب وتلك هى الحال، يكون حماقة غير قائمة على أساس. فالإمبراطور قسطنطين دعالمجمع نيقية رغبة منه فى تحاشى الخلافات، وسعيًا وراء مزيد من الاستقرار السياسى، وفرض رأى (الأغلبية) ممَّن حضر من رجال الدين هذا المجمع، وكان عدد الآريوسيين فيه قليلاً - ولم يكن قسطنطين ليفهم فى اللاهوت، وكان حديث عهد بالمسيحية، فأقر رأى الأغلبية (التي حضرت المجمع) وفرضها على سائر مسيحيى الإمبراطورية. وفى القسم المتعلق بالانشقاق الشرقى والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية (٢ / ب)، يؤكد المؤلف أن الخلافات العقيدية لعبت دوراً قليلاً فى النزاع بين البيزنطيين والرومان (الأورثوذكس والكاثوليك)، كما ذكر أنه عندما كانت الإمبراطورية البيزنطية تقترب من نهايتها رغب قادة الدولة وقادة الكنيسة الأورثوذكسية فى مساعدة الغرب لهم لإنقاذ مملكتهم من الغزو العثماني؛ لذا فإن ممثلى الإمبراطورية البيزنطية (تنازلوا) عن كثير من الأمور التي كانوا يعتبرونها هرطقة كاثوليكية، ولم يبق موضع خلاف سوى نقطتين فقط، بعد أن كانت قائمة الخلاف طويلة. الأولى مسألة انبثاق الروح القدس (فى الشرق قالوا إنه منبثق من الآب، وفى الغرب قالوا إنه منبثق من الآب والابن معاً)، والثانية هى حدود السلطة البابوية، ومن الواضح أن هذه النقطة الأخيرة ذات مضامين سياسية إلى جانب المضامين اللاهوتية.

ولا يمكن فصل فكرة "التبرير بالإيمان وحده" أى أن إيمان المرء كافٍ لتحقيق الخلاص - وهو ما قال به لوثر - عن ظروف الكنيسة الكاثوليكية وقتها وفرضها صكوك الغفران ... إلخ. أما إخضاع الفكرة للدراسة العقلية أو النقدية الخالصة دون معرفة الظروف التاريخية، فيؤدى إلى إساءة فهم لوثر، فمن المفهوم أن الإيمان لا بد أن يكون

مشفوعاً بالعمل. كما لا يمكن فهم ما ذهب إليه لوثر من إمكانية الفرد تحقيق الخلاص لنفسه دون الاستعانة بكهنوت، إلا إذا عرفنا تفاصيل حياة الإكليروس في ذلك الوقت، وما تذكره كتب التاريخ العام وتاريخ الكنيسة من مفاصد ارتبطت بهذه الفترة. وإذا درسنا الفكرة بعيداً عن فهم هذه الظروف استخلصنا منها إنكار لوثر للعبادة الجماعية، وروح الجماعة... إلخ، وهو استنتاج خاطئ لم يقل به لوثر.

وزرادشت (أدخلت هذه الموسوعة الزرادشيتية ضمن الأديان السماوية) نشأ في مجتمع زراعى مستقر؛ لذا فقد ارتبط (الخير) في دينه بالمجتمعات المستقرة، بينما تمثّل (الشر) في مجتمعات المُغيّرين البدو. وارتبط القربان المقدس عنده بنبات منتشر في البلاد التي نشأ بها (بلاد فارس) ..

ولم يتعرض الأستاذ جب Gibb الذي كتب مقالاً في هذه الموسوعة عن الإسلام للعوامل السياسية والاقتصادية التي أثّرت في ظهور كثير من الفرق والخلافات في الإسلام، لكننا نذكر هنا إتماماً للفائدة أن كثيراً من هذه الخلافات كانت بالفعل ذات أبعاد غير دينية، لبست لبوساً دينياً، كقضايا التكفير والاستحلال والخلافة ... إلخ. ومن أراد مزيداً من التفاصيل فليرجع لكتب المملّ والنحلّ، وهي كثيرة، أو لكتابات المحدثين من عرب ومستشرقين، ومن هؤلاء مونجمرى وات في كتابه عن "القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها" وهو مترجم للعربية.

ونريد أن نُنهي هذه الفقرة بمثال أخير - والموسوعة مليئة بأمثلة أخرى - وهو أن من بين الخلافات التي جرى التكفير بسببها على مستوى الكنيستين: الشرقية والغربية، مسألة اللحية فقد أدان الأساقفة الشرقيون، زملاءهم الغربيين لحلقهم لحاهم مما يتنافى مع صحيح الدين، فكانت النتيجة أن أمعن الأساقفة الغربيون في حلق لحاهم، بل وتعميمها كنوع من التحدى فما كانت روما لتخضع للقسطنطينية. ومن المفهوم أن اللحية لعبت أدواراً سياسية في مجتمعات لاحقة، فتذكر الوثائق أن المجتمعات الإسلامية التي شهدت حركات سلفية شديدة، كان حلق اللحية فيها بمثابة اعتراض سياسى أو دلالة على الوقوف في صفوف المعارضة، لكن - في كل الأحوال - كان هذا يلبس لبوساً دينياً.

بين يديّ عند كتابة هذه المقدمة، خمسة كتب تتناول علم الكلام عند المسلمين أو التوحيد (وهو علم اللاهوت عند المسيحيين واليهود)، منها ثلاثة كتب تراثية :

- ١- الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ).
- ٢- مقالات الإسلاميين (فى جزئين) للمؤلف نفسه.
- ٣- شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى (والمقصود بالفقه الأكبر هنا علم التوحيد) .
- ٤- القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاها (مترجم) للمستشرق مونتجمرى وات.
- ٥- الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر للمؤلف نفسه (مترجم).

والذى يتصفح هذه الكتب ثم يتصفح موسوعة الأديان التى بين أيدينا، يجد أن معظم القضايا التى يظن أصحاب كل دين أنها مقصورة عليهم، إنما هى فى الواقع قضايا مشتركة بين كل الأديان السماوية :

الإيمان بالبعث بعد الموت، مسألة القضاء والقدر ومسئولية الإنسان، صفات الله وأسمائه. هل سمع الله وبصره يكون بالمعنى المادى أم أنه مجرد تطفّف من الله لشرح مراده؟ الجبر والاختيار. هل الكبيرة تُخَرِّج الإنسان من الإيمان؟ حقيقة إمكانية رؤية الله. هل الخلاص بالإيمان وحده؟ التفاضل بالأعمال، كيف يكون الله - سبحانه - قريباً وسامياً (بعيداً) فى الوقت نفسه؟ ... إلخ. ولا تبعد كثيراً المشكلة التى أثارها المعتزلة عن القرآن الكريم، هل هو "مخلوق" أم أنه "كلمة" الله أو "كلام" الله (طبعاً قال المعتزلة إنه مخلوق لأسباب سياسية)، بينما أكد السنّة على أنه "كلام الله" - لا تبعد هذه المشكلة كثيراً عما خاض فيه اللاهوتيون عن طبيعة المسيح. ومعظم هذه الأمور التى خاض فيها علماء الكلام و اللاهوتيون لم يصل فيها أحد إلى أى نتيجة حاسمة حتى الآن، والنتيجة الوحيدة التى تمخضت عنها هى الفتن والخلاف، لسبب بسيط وهو أن الإنسان حتى الآن ليس لديه الأدوات الكاملة اللازمة لمعرفة هذه الأمور معرفة يقينية أو على حد تعبير مونتجمرى وات "إن الإنسان لم يصل فى هذه المرحلة من مراحل تطوره إلى معرفة كيفية التوفيق بين كون الله (سبحانه) كلى القدرة لا يكون فى كونه شئ إلا بعلمه وإرادته، وفى الوقت نفسه سيحاسب عبيده على ما أتوه، ثم يخلّص إلى أن الفكرتين مطلوبتان بل وضروريتان لتطور الجنس البشرى ولا بد من قبولهما دون محاولة التوفيق بينهما. وقد أقرت الكنيسة الكاثوليكية فى أحد مجامعها - كما تظهر من هذه الموسوعة - تدريس كل الاتجاهات فيما يتعلق بالقضاء والقدر، وشهدت

المسيحية أيضاً اتجاهات بعدم جدوى العمل (الحركة الطمأنينية) واتجاهات العُزوف عن الحياة، واتجاهات الاكتفاء بالعبادة. وظل اليهود فترة طويلة متوكلين على الله بالمعنى السلبي للتوكل منتظرين إقامته للهيكُل، ثم ظهرت الصهيونية العملية "لمساعدة الرب" في تحقيق هدفه فيما يقولون!

يرى القارئ كم هي واسعة تلك المساحة المشتركة بين الأديان السماوية! إنها الأفكار نفسها تتردد هنا وهناك، لكن الكيانات التي أحرزت تقدماً نفضت عن نفسها في حقيقة الأمر التفكير في كثير من هذه الأمور الغامضة، والاكتفاء بظواهر النصوص والتسليم، ثم الانشغال بما هو أهم. فالله - سبحانه - لم يُشهد أحداً من البشر خلق آدم (عليه السلام)، حتى يشغلنا من لا يملكون أصول العلم المادى بمثل هذه القضية.

والمُطالع لهذه الموسوعة كاملة يدرك أن لكل دين من الأديان الأربعة التي ذكرتها مستويين: مستوى رسمى أو سَلْفِيّ أو (سُنِّيّ)، ومستوى آخر شعبي متمثل في الحركات أو الاتجاهات الصوفية. فالزرادشتية الأصلية كما نادى بها زرادشت تنادى - فيما يذكر زينر Zaehner كاتب المقال - كانت تنادى بإله واحد لا شريك له خالق لكل شيء، لكن أتباعه وجدوا بعده أن العالم به شر (أو ما يرونه هم شرّاً) فجعلوا للشر إلهاً منفصلاً عن إله الخير الخالص وهكذا ظهرت الثنوية أى وجود إلهين، ثم جعلوا لله ابناً، ومنهم كما يقول زينر انتقلت فكرة (ابن الله) لليهودية ثم لغيرها. والله - سبحانه - فى اليهودية الأصلية واحد أحد متوحّد الذات والصفات، لكن بعد ذلك لم يستطع العقل البشرى اليهودى أن يتصوره على هذا النحو، فجعل له (استغفر الله!) جانباً أنثوياً (إشخيناه)، ثم كان هناك السيافوت أى الأقطاب المتحكمين فى الكون ووصلت الحركة الصوفية اليهودية (القَبَالَة) إلى حد حلوله - سبحانه - فى الكون.

وفى المسيحية، يذهب الأستاذ زينر إلى أن فكرة التثليث فكرة قلقلة وغير راسخة فى العقل الأوروبى.

* * *

ومن يقرأ هذه الموسوعة بتمعن يدرك ببساطة أن "لا إله إلا الله" هى محور الأديان السماوية جميعاً، وأن الاختلافات إنما هى فى التفسير لا أكثر وأن هذا التفسير تأثر بالحضارة اليونانية مرة والحضارة الهيلينستية مرة، والحضارة الفارسية مرة (الزرادشتية) والحضارات الوثنية مرّة. كما أن هذا التفسير اختلف باختلاف العقليات

ومراحل التطور، واختلف أيضاً لاعتبارات سياسية واجتماعية. فكل دين من هذه الأديان يصر على أنه دين توحيد. لذا لم أجد أى مبرر لفرض عقيدتى بالإكثار من التعليقات على ترجمتى لهذه الموسوعة، لأن فى ثانيا كل دين، كل ما أريد أن أقوله أو يقوله آخرون، كما يظهر واضحاً فى هذه الموسوعة.

- هل مَثَلُ يسوع (عليه السلام) كَمَثَلِ آدم ؟ إن النساطرة المسيحيين يقولون ذلك.

- هل العلاقة بين المسيح (عليه السلام) واللَّه - سبحانه وتعالى - هى علاقة (تبني) وليس (بنوة) ، وكلمة (تبني) لا تبعد كثيراً عن معنى كونه - سبحانه - قد اصطفاه أو اختاره؟ إنه اتجاه بين مسيحيين كثيرين.

- هل المسيح (عليه السلام)، من جوهر غير جوهر اللّهُ؟ إنه اتجاه قال به آريوس المسيحي، بصرف النظر عن وصف أعدائه له بأنه مهرطق.

- هل حملت العذراء مريم دون أن يمسسها بشر؟ إنَّ (الحَمْلُ بلا دنس) عقيدة مسيحية أصلية وإسلامية أيضاً وإن أنكرها اليهود، لكن التطور العلمى الحديث والاستساخ وغير ذلك يؤكدان إمكانية تحقيق هذه الفكرة المسيحية الإسلامية.

- كل ما يريد أن يقوله أصحاب أى دين لأصحاب الدين الآخر، موجود بالفعل فى ثانيا هذا الدين الآخر.

- أليس أمراً معيباً أن نصف اللّهُ بصفات بشرية خاصة إن كانت منحطّة. أليق أن نصفه بالنسيان والبكاء والتعب... إلخ؟ ابن ميمون اليهودى قال لليهود ذلك.

- أليس عيباً أن يتفرغ اللّهُ (سبحانه) لمجموعة من الناس، تاركاً كونه كله، ليسير أمامهم ويدلهم على الطريق (بالمعنى المادى لا التبشيرى) ويتمثل لهم فى عمود دُخَان... إلخ؟ لقد رفض المسيحيون ذلك، ومحرر هذه الموسوعة يذكر أن فكرة الشعب المختار والنظرة الاضطهادية التى ينظر بها اليهود لغيرهم سببت "كراهية" الشعوب الأخرى لهم. وابن ميمون اليهودى أيضاً ينزّه اللّهُ - سبحانه - إلى حد كبير، ويقترّب كثيراً من الفكر الإسلامى فى هذه الناحية.

- أليس عيباً أن يوغل بعض المسلمين فى فكرة التوحّد مع اللّهُ إلى درجة الحلول؟ المسلمون السنة أنفسهم لا يوافقون على ذلك.

- هل يُغنى الإيمان عن العمل؟ المسلمون في مجملهم لا يوافقون على ذلك، وجرى تفسير مقولة لوثر (التبرير بالإيمان) تفسيراً يخرجها من بُعدها السلبي.

- وفكرة (ابن الله) في المسيحية الحديثة كما قلنا لم تعد تعنى الآن أى علاقة مادية، وتذكر هذه الموسوعة بشكل حاسم أن "الخلافات اللاهوتية غير مؤكدة عند كل الأطراف (ص ٤٩٩)، بل وتؤكد أن الأناجيل لم تُعتبر كتباً مقدسة إلا بعد كتابتها بفترة ليست قليلة، وأن مؤلفى الأناجيل لم يكونوا يقصدون كتابة كتب مقدسة وإنما مجرد مؤلفات (ص ٣٥٤ و ما بعدها). وعن أثر الزرادشتية فى الفكر اليهودى والمسيحى، نحيل القارئ للفصل الممتع عن الزرادشتية فى هذه الموسوعة.

- وصفحة الأديان لم تُطو بشكل نهائى أو بمعنى آخر لم تتجمد الأديان عند معتقداتها السابقة، فالكنيسة الكاثوليكية تؤكد أن اللاهوت يتطور وأن الوحي مازال مستمراً. ماذا يعنى كل هذا؟

وجدنا أن مفاوضات وليس حواراً جرى بين الكنيسة الشرقية وكنيسة روما حول قضايا لاهوتية إثر تعرض القسطنطينية لضغط إسلامى، وبالفعل أسفرت المفاوضات فى ظل هذه الظروف عن نتائج طيبة. ووجدنا انتخابات أشرفت عليها السلطة السياسية (الإمبراطور قسطنطين) فى مجمع نيقية رغبة منه فى استتباب الأمن فى إمبراطوريته وأخذ الرجل بنتائج الانتخاب، خاصة أن الفكرة التى أسفر عنها الانتخاب كانت أكثر وضوحاً بالنسبة لرجل الشارع من سواها، وأقرب فكراً لما كان سائداً فى أديان الإمبراطورية الرومانية قبل المسيحية.

ومما يؤكد جدوى فكرة التفاوض هذه أن كثيراً من "شعائر" و"عقائد" اليهودية مثلاً ارتبط بظروف تاريخية (ص ١١٣) ولم يكن وحيًا من السماء كما يقول اللاهوتيون اليهود أنفسهم، وهذا يسهل مسألة التفاوض فالتفاوض فى هذه الحال لن يتنازل عن وحي من السماء، وإنما عن تراث حقد وكرهية.

ونأمل أن نكون بترجمتنا لهذه الموسوعة، قد وضعنا لبنة أساسية لهذا التفاوض الذى نظن أن أوانه قد آن فى ظل العولمة .

سيتكفل العلم الحديث - إن لم يكن قد بدأ بالفعل - بتصحيح كثير من المفاهيم الدينية، أو تأييدها، فمع اكتشاف رحابة الكون، تلك الرحابة المذهلة، التى أطلعنا على

بعضها علماء الفلك بمناظيرهم المكبرة وحساباتهم وسفن الفضاء... لم يعد مقبولاً وصف الله - سبحانه - بصفات تجعله محدوداً مجسماً، فهو بالتأكيد أرحب من كونه الذى خلقه.

ومع تطور علم الجيولوجيا وقياس زمن الصخور بطرق تكنولوجية يقينية لم يعد مقبولاً أن عمر الكون ٦٠٠٠ سنة، حتى لو نصّ العهد القديم على ذلك وحتى لو كان التقويم اليهودى يُعدّ عمر الكون على هذا الأساس.

ومع تطور البيولوجيا وعلم التشريح وفصائل الدم، وقياس الذكاء وتحديد القدرات لم يعد مقبولاً أن الله خصّ جماعة من الناس دون سائر خلق الله بمزايا خاصة، فلنخضع عينة عشوائية من كل من معتقى اليهودية والمسيحية بمذاهبها والإسلام لفحوص نفسية وقياس قدرات، وفحوص بيولوجية وتشريحية ولننظر أهم في الخلق سواء أم لا؟

إننى بعد قراءة هذه الموسوعة بتمعنّ على يقين أن يوماً ما - لعله قريب - سيأتى ليصبح كل الناس مؤمنين بحقائق دينية واحدة أراها شهادة الآله إلا الله بعد إزاحة ما علق بها من خرافات منافية للعلم وإقامة الصلاة لهذا الإله الواحد، وإيتاء الزكاة رحمة بخلقه وتعاوناً وتضامناً اجتماعياً. ثم لننظر بعد ذلك إلى من هداانا لكل هذا فحنى الرأس احتراماً لنشهد أنه رسول الله، ثم لنسجد لرب العالمين.

بقى القول أننى فى كثير من مواضع هذه الموسوعة التزمت بترجمة تكاد تكون حرفية، مع مراعاة الوضوح قدر الإمكان، وذلك لدقة موضوعها، وعلقت بعض التعليقات الشارحة ولم أكثر، وكل من يجد فكرة لا تروق له، سرعان ما سيجد فى ثنايا الدين نفسه فكرة مضادة. وعند ترجمة القسم الخاص بالبروتستنتية، استعنت بانتقاء المصطلحات التى يستخدمها البروتستنت بكاتب بروتستنتى هو الدكتور القس چون لوريمر فى كتابه. تاريخ الكنيسة المسيحية (خمسة أجزاء) ترجمة عزرا مرجان وهو بدوره بروتستنتى، فاستخدمت اللفظ فولجاتا للدلالة على الكتاب المقدس بلغته اللاتينية مع ذكر عبارة شارحة، والأفخارستا (والمقصود بها القربان المقدس)... إلخ، كما استعنت فى فهم بعض المصطلحات بالموسوعة الكتابية، وألفها أيضاً بروتستنت. واستعنت عند ترجمة القسم الخاص بالكنيسة الأولى بالمصطلحات التى ذكرها الأورثوذكسيون الشرقيون؛ خاصة ترجمة القس مرقص داود لكتاب تاريخ الكنيسة

ليوسايبوس القيصري نشر مكتبة المحبة الاختصاصية في الكتب الأورثوذكسية. وعند ترجمة القسم المتعلق بالصوفية في الإسلام، استعنت في اختيار اللفظ المناسب بعد مقارنة معناه بمعجم مصطلحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني المتوفى في سنة ٧٣٠هـ تقريباً. أما بالنسبة لمصطلحات اليهودية، فاستعنت بمسرد المصطلحات الذي أورده ألان أنترمان Alan Unterman الأستاذ بقسم مقارنة الأديان بجامعة منشستر في كتابه *Jews, their Religious Beliefs and practices*. وأخيراً فإن الكمال لله وحده. ربنا لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعفُ عنا واغفر لنا وارحمنا. أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

مقدمة المحرر

لقد تطلَّب الأمرُ حريين مروعتين ليخرجَ العالمُ "التقدمي" الذي يُشكل نصف الجنس البشري، من اعتقاده المريح فيما يتعلَّق "بالتقدم" نفسه، ذلك الوهم الذي تنهى إليه من القرن التاسع عشر. فمنذ أيَّام حركة التنوير Enlightenment الفرنسية، والدين عامة - والمسيحية خاصة - يتعرض لنار متواصلة ومؤثرة، فقد كان من المعتقد أن نظرية التطور لداروين لا بد أن تسفِّهُ كثيراً من أساطير المسيحية وأن يتم نبذ الدين - بسببها - باعتباره مجرد خرافة. والاعتقاد الذي راح يزيد باطراد مع التقدم الحثيث للعلم وانتصار العقل على الإيمان قد يجعل الدين أمراً غير مسالٍ للعصر، بل وجرى الاعتقاد في أن الدين قد يموت موتاً طبيعياً وكان البلشفيك في روسيا أكثر واقعية، فرغم اعتقادهم أن الدين - مثل الدولة - لا بد أن تنتهي صفحته أو بتعبير آخر لا بد أن يذبل Wither away إلا أن المؤكد أنهم كانوا بصدد القيام بدور للتعجيل بهذه النهاية. ورغم الاضطهاد واسع النطاق لم تذبل زهرة الدين في روسيا وإن وُضعت في سبيله معوقات قاسية، ومع كل هذا ظل الدين حيّاً وظهر أن ظواهر الاحتضار التي تسبق الموت قد أُجِّلت، - بالنسبة له - إلى أجل غير مسمّى .

إنه أمر صحيح تماماً أن هجوم العقليين (أصحاب الاتجاه العقلي Rationalist) على الدين قد جعل الكنائس خاوية من مرتاديه في بريطانيا العظمى على الأقل - رغم أنه كان يمكن رؤية الأمر نفسه في الولايات المتحدة - ومع ذلك فحتى في بريطانيا يوجد مزيد من الاهتمام بالدين أكثر مما كان موجوداً في أية فترة أخرى سابقة في هذا القرن. وكثير من هذا الاهتمام يتسم بطابع الهواية. وربما لا يعنى الزواج الحالى

للبودية Zen Buddhism - على سبيل المثال - إلا ما هو أكثر قليلاً من الإحساس بالقلق على نحو مُضَن من العيش في عالم فقد معناه. فالمسيحية بالنسبة لكثيرين من الأوربيين والأمريكيين قد استنفدت أغراضها واتضح أنها لا تُوفى بالغرض المطلوب Found Wanting، ومن هنا ظهر توجُّه جديد بالاهتمام بالأديان الشرقية لأنها تختلف - بشكل واضح - عن المسيحية، ولا تطلب منك الاعتقاد في أمور قد يُنظر إليها على أنها غير ممكنة أو غير معقولة. فالبودية - على سبيل المثال - لا تطلب منك حتى الإيمان بوجود الله، وهذا أمر يرى فيه كثير من المسيحيين المتأخرين زمناً راحة كبرى، أولئك المسيحيون التائهون في بيداء عدم الاعتقاد، والذين لا يزالون يجدون من المحال أن يعودوا إلى هذه "الخرافة Superstition" خاصة. وقد صممنا موسوعتنا الموجزة هذه Concise Encyclopaedia of Living Faiths - في الأساس - لمثل هؤلاء - ذلك أن موسوعتنا هذه تحاول أن تصنف في نطاق موجز هذه العقائد التي قاومت تحدى الزمن وظلت باقية، وبالتالي ارتبطت ببعض الاحتياجات الأساسية في الإنسان. ولهذا السبب لم نُشر إطلاقاً للأديان الكبرى التي كانت سائدة في الماضي - سواء الأديان المرتبطة بحضارات انتهت كحضارة العراق القديم (ميزوبوتاميا) ومصر، أو الأديان التي كانت منتشرة انتشاراً واسعاً في وقت من الأوقات ثم لم يعد لها وجود، كالمانوية أو ديانة المانويين Manichesse (أتباع ماني)*). والأديان الحية في العالم تندرج في مجموعتين محددتين بوضوح، ويبدو أنه ليس بين إحدى هاتين المجموعتين والمجموعة الأخرى، إلا القليل مما هو مشترك بينهما. وسيغدو هذا واضحاً لأي دارس لهذا الكتاب (الموسوعة) يقرأ على التوالي الفصل المتعلق بدين إسرائيل والفصول المتعلقة بالبودية، فكل من اليهودية والبودية جرى الاتفاق على أنهما "دينان" لكن ما العامل الوحيد المشترك بينهما؟ فاليهودية تدعى تقديم رواية عن معاملات الله مع شعبه المختار عبر التاريخ، فالله وشعبه يجرى تناوله كحقيقتين موضوعيتين، بينما الدين الآخر (البودية) - في مراحلها الأولى على الأقل - ليس لديه وعى بالله كموجود

(*) عن المثل والنحل للشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) : أتباع ماني بن فاتك. ظهر في فارس بعد بعثة المسيح (عليه السلام). دينه يخلط بين المجوسية والنصرانية. أقر نبوة المسيح وأنكر نبوة موسى (عليهما السلام). قال ماني بأن النور والظلمة هما أصل الكون وهما أزليان، ويتفرع منهما الخير (نور) والشر (ظلمة). وفي المانوية زكاة وصدقات، وصلاة أربع في اليوم، وهي تدعو للحق وترك الكذب والقتل والزنى والبخل والسحر وعبادة الأوثان. وقالت المانوية بفكرة (الخلاص) المسيحية وأنه قد بقى عليها ثلاثمائة سنة (كان هذا سنة ٢٧١ هـ)؛ لكن هذه الفترة مرت ولم يأت الخلاص! (المترجم).

خارجي، لذلك فهذا الدين (البوذية) لا يعوّل أية أهمية على ما جرى فى التاريخ ولا يرى أية غاية على الإطلاق فى الحياة البشرية و لكن الأقرب أنه ينادى بأن الخلاص يكون فى هروب الفرد من الوجود المفرط (الذى لا يُطاق) إلى حالة من الوجود (أو الكينونة being) مطلقة تامة، خارج المكان والزمان حيث المعاناة والسعادة الخادعة (فى نطاق الزمان والمكان) ليست سوى غطاء (ماسك mask) للمعاناة تؤدى فى النهاية إلى الراحة rest. وبين مثل هاتين الفكرتين عن الإنسان والعالم الذى يعيش فيه نجد حاجزاً أو بوناً شاسعاً، بشكل واضح.

ولدينا بعض ما نود قوله سنذكره فى خاتمة هذه الموسوعة عن إمكانية سد هذه الفجوة أو تجاوز هذا الحاجز الأنف ذكره، ونكتفى فى هذه المقدمة بمجرد الإشارة إليه، ذلك لأن الأفكار الدينية فى الشرق غريبة تماماً بالنسبة للغرب، والعكس قائم أيضاً بحيث أن إمكانية تناولها جميعاً فى صيغة واحدة يُعد أمراً لا أمل فيه، اللهم إلا إذا خصّصنا فصلاً مستقلاً لتناول هذه القضية .

والجانب الأكبر من العالم الناطق بالإنجليزية إما أنه مسيحي، أو مازال مستمراً فى التعامل مع الفروض المسيحية ويستخدم مصطلحات مسيحية. وعلى هذا فالدين يعادل بالنسبة لهذا الجزء من العالم معنى عبادة الله الموجود كلى القدرة وكلى العلم، أو بتعبير آخر قادر على كل شيء وأحاط بكل شيء علماً، لذا فتلك الفكرة هى التى تسمّ مفهوم الدين (فى المناطق التى أشرنا إليها). وهذا يعنى أن القيام بحركة مناهضة للدين - كتلك الحركة التى يزكيها الدستور فى الاتحاد السوفيتى (السابق) يعنى إطلاق الحرية فى تقويض فكرة الاعتقاد فى موجود علوى يمارس سلطناً على العالم، ودحضها وإيراد الأسانيد التى تثبت بطلانها(*) . فالإلحاد (إنكار وجود الله) الماركسى - إذأ -

(*) نُشرت هذه الموسوعة فى طبيعتها الأولى فى سنة ١٩٥٩، وكان الاتحاد السوفيتى السابق مازال موجوداً وقوياً كما هو مفهوم، وكان من أهداف هذه الموسوعة - كما نفهم من مقدّمة الأستاذ المحرّر - مساندة الدين وإظهار دوره - بشكل موضوعى - وعرض مسيرته الفكرية، فى مواجهة الحملة الشرسة عليه من جهات من بينها الاتحاد السوفيتى السابق أو الماركسية بشكل عام. ومقاومة الدين وسوق البراهين لإنكار وجود الله - سبحانه - مسألة بشعة لاشك، ناهيك عن أنها كفر، لكن المؤكد أن هذه القضية لم تكن هى الشاغل الأول للاتحاد السوفيتى أو الماركسية؛ إذ كان هناك النظام الاقتصادى الذى سقط أخيراً بعد أن ترك بصمات على النظم الرأسمالية، والنظام الاجتماعى ودور البروليتاريا فى الحكم... إلخ، وكلها وإن كانت قد سقطت بشكلها الصريح إلا أنها ساعدت فى إعادة هيكلة النظم غير الشيوعية. ولا بد أيضاً من معرفة الظروف التاريخية التى أدّت لتركيب الماركسية وما انشعب منها على مهاجمة رجال الدين، وهناك خطر آخر بعد انتهاء الماركسية لأسباب كثيرة، وهو أيضاً التدخل فى خصوصيات الشعوب فى ظل العولمة باستغلال مفاهيم الدين، والأديان كثيرة. (المترجم).

الذى اعتبر نفسه فى الأساس مناهضاً للدين أو معادياً له، هو فى الحقيقة مناهض لله ومُعادٍ له. وأن تكون معاديا لله (سبحانه) فإن هذا منطقياً يعنى أن الله (سبحانه) موجود لكن الأمر ليس بهذه البساطة الشديدة على هذا النحو، فالعداء الماركسى للدين هو فى الحقيقة عداء للمعتقد الذى مؤداه وجود موجود علوى (الله) Supreme being ويزعمون ألا مبرر بحكم العقل له. إن المقصود هو الاعتراف الصريح بقوة ليس المقصود بها هو الله، وإنما "الفكرة" عن الله المغروسة فى عقل الإنسان (أو نفسه) والتي تؤثر فى مسلكه خيراً أم شراً، بل وحتى الفكرة المسيحية عن الله لا يمكن أن تُشير مثل هذا العداء بين الناس إلا عند أولئك الذين يأخذون الفكرة (الفكرة عن الله) بشكل جدى. وقد كان هذا دائماً من سمات الغرب.

أما العقلية الشرقية كما تتبدى فى أديان الهند والشرق الأقصى (والتي سنتناولها فى الجزء الثانى من هذا الكتاب)، فتعمل بشكل مختلف تماماً. فمهما يكن من أمر فإنه منذ قيام المسيحية فى الغرب حكم الحضارة الغربية عقائدُ جرى اعتناقها بدوافع عاطفية، فلم تظهر على المسرح الأوروبى "العقلية reasonableness" والتسامح إلا فى وقت متأخر جداً، بل وحتى الآن - كما يُظهر تاريخ هذا القرن - فإن التمسك بهذه المعتقدات لم يترسخ فى عقولنا وظل غالباً موضع شك. لقد تملك العقل الأوروبى - لما هو أفضل أو لما هو أسوأ - فكرة الحقيقة (*) Truth وهى فكرة تعنى أن الحقائق الجوهرية يمكن الإحاطة بها جزئياً على الأقل، وأن امتلاك الحقيقة (ما هو حقيقى أو صادق) مسألة حيوية لخير الإنسان. والطريقة الهندية أو الصينية فى رؤية الأشياء قلما كانت كذلك، فالدين الهندى مال دائماً للنظر إلى مظاهر الأديان الأخرى المختلفة باعتبارها جميعاً جوانب لحقيقة واحدة غير قابلة للانقسام لا يمكن الإحاطة بجوهرها لفرط قداستها: فكل دين يمثل الحقيقة نفسها التى تمثلها الأديان الأخرى لكن من زاوية مختلفة. وإذا كان هذا الأمر حقيقياً فإن مَحَنَ الاضطهاد التى لوَّثت وجه تاريخ الغرب ليست شريرة فحسب وإنما غير مفهومة أيضاً، ولا يمكن وصفها بأقل من ذلك. وعلى هذا فالخطورة الهائلة والخشّية فائقة الحد التى ينظر بها اليهودى، أو الكلفنى (***) Calvinist - على سبيل المثال - لإلهه لا بد أن تبدو للعقل الشرقى (***) مبالغة تافهة لا قيمة لها. لذا

(*) المقصود الحقيقة المطلقة أو الدينية. (المترجم).

(**) الكلفنية - نسبة لكلفن - أحد فروع البروتستنتية. (المترجم).

(***) المقصود الشرق الأقصى. (المترجم).

فقد كان الاضطهاد نادرًا في الشرق ما دام الإنسان الشرقي لا يرى "الخطأ error" في الأديان الأخرى كشيء مضر أو خطير، مادام كل ما يقوله أصحاب الديانات الأخرى وكل ما يفعلونه ليس - ببساطة - إلا طريقة أخرى في النظر للأشياء.

هذا الفرق الحاد بين الأفكار المتعلقة بالحقيقة Truth في كل من "الأديان الهندية" من ناحية، واليهودية من ناحية أخرى، هي التي أملت طريقة ترتيب هذا الكتاب. فالأديان التي اهتمنا بها تقع بشكل طبيعي في شطرين أو قسمين محددين تمامًا. كل نصف أو شطر منهما تهيمن عليه طريقة أساسية في التفكير وهذه الطريقة في التفكير انطلقت - في كل حالة - من شعب بعينه. وفي كل حالة، فإن ما كان أديانًا قومية national أعطى ميلادًا - دون قصد منها - لمعتقدات عالمية، وفي كل حالة كان هذا المعتقد يجرى موازيًا للمجاري الرئيسية للتيار الديني المنطلق بفعل الشعبين "المختارين" (*). والمجاري التابعة أو الإضافية في بلاد أخرى تظهر قرابة طبيعية لواحد من المجريين الرئيسيين. وهذه الحقيقة، والحقيقة الأخرى التي مؤدّها أن المجاري الفرعية في كل حالة تكوّن تكاملًا جغرافيًا مع المجري الرئيسي هما اللذان فرضا شكل المجلد الحالي (الموسوعة).

فما هما هذان المجريان الرئيسان، وما المجاري الفرعية التي تجرى موازية لهما؟ إن نظرة على خريطة أديان العالم ستُظهر أن هناك خط تقسيم واضحًا بين حدود انتشار التراثين الدينيين الرئيسيين. فالدين "الغربي Western" نعني به في الواقع الأديان التي تعود في أصلها للشرق الأوسط، والتي تعود جذورها بشكل مباشر أو غير مباشر لليهود: و "الدين الشرقي" (**). Easter إما أنه يعود في أصوله إلى الهند أو متأثرًا متأثرًا عميقًا بالفكر الديني الهندي. وفي كل حالة، يوجد فيها المورد الأب أو المنبع المؤسس Parent Stock الذي ينطلق منه مزيد من الانتشار الديني على نطاق واسع. وبالنسبة للغرب فإن هذا المنبع المؤسس هو إسرائيل أو اليهود، وفي الشرق (الأقصى) كان المنبع في الهند. وكما أن إسرائيل هو الذي أتاح ميلاد المسيحية - وبشكل أقل مباشرة - للإسلام (***) كذلك الأمر بالنسبة لدين الهند الوطني national، فالهندوسية أتاحت

(*) المقصود كما قد يكون مفهومًا الشعب اليهودي للديانات السماوية، فاليهود يدعون أنهم شعب الله المختار، والطائفة المختارة في الهندوسية بالنسبة لأديان الحكمة في الشرق الأقصى. (المترجم).

(**) المقصود الشرق الأقصى. (المترجم).

(***) يؤمن المسلم أن الأديان السماوية جميعًا موحى بها من الله، وهذا لا ينفي وجود عناصر مشتركة.

ميلاد اليانية Jainism والبوذية بقسميها الكبيرين اللذين يشتركان في الانتشار في أغلب مناطق جنوب شرق آسيا والصين واليابان. وفي كل حالة يظهر عبقرى دينى بين شعب "مختار chosen"، وفى حالة اليهود ظهر بينهم يسوع المسيح، وفى حالة الهنود ظهر جوتاما بوذا Gotama the Buddha. وفى كل حالة، ينبثق دين جديد منفصل عن كل من أصوله وفروعها الكبرى: كما فى حالة الإسلام، وفى حالة أخرى هى حالة بوذية الماهايانا Mahayana التى تُعد انتقالاً راديكالياً (جذرياً) من البوذية الأولى؛ بحيث أنه غالباً ما تُعتبر ديناً مستقلاً عن هذه البوذية الباكرة.

ومرة أخرى، وفى كل حالة توجد جذور دينية فى البلاد أو الأراضى الملاصقة لواحد من الشعبين "المختارين" ذات صلة بواحد من التيارين الدينيين الكبيرين أو مستوعبة فيهما. وفى الحالة الأولى: الزرادشتية، وفى الأخرى الطاوية Taoism. وهنا - على أية حال - ينتهى التوازي Parallelism. ويكون التشابه فى التكوين لا فى المحتوى، ففيما يتعلق بالمحتوى نجد أن التيارين الدينيين مختلفان اختلافاً جذرياً. إنه حتى المقارنة السطحية لجزءى هذا الكتاب تُظهر هذه النقطة بوضوح. دعنا - لخدمة أغراضنا الحالية - نتناول اليهودية والبوذية "كنموذجين types" للتراثين الدينيين الكبيرين، فالفارق الجذرى بينهما سيصبح ظاهراً على الفور، فمن ناحية اليهودية تجد أن الله الذى يظهر كحقيقة موضوعية اختار شعباً واحداً من بين كل شعوب الأرض ودخل معه فى علاقه تعاقد (تعاهد) أبدى. وقد ظهر هذا العهد(*) أو القصد فى تاريخ هذا الشعب، فالله يتعامل مع شعبه هذا هنا و الآن مُخبراً إياهم بما يفعلونه، مشرعاً لهم، مشجعاً إياهم موجهاً العقاب لهم، ولكنه يقودهم دائماً لتحقيق إنجازهم النهائى (فى آخر الزمان) حيث ستكون هناك سماء غير السماء وأرض غير الأرض، وسيكونون شعبه حقاً وبكل ما فى الكلمة من معنى، وسيكون هو إلههم، وأكثر من هذا فهو - أى الله - يتحدث إلى شعبه من خلال أفراد مختارين هم الأنبياء، فعن طريقهم يجعل سلطانه مُعرباً. فعلى الله أن يأمر وعلى الإنسان أن يطيع. ورغم أن الفجوة التى تفصل الله عن الإنسان شاسعة، ومع ذلك فبينهما علاقة وثيقة ومباشرة. "فالدين" بالمفهوم اليهودى يظهر فى العلاقة الصحيحة بين الله والإنسان. إنها علاقة بين طرفين،

(*) ﴿قَوْلِ لِلَّذِينَ يُكْفِرُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلِ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (٧٩) وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَ النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة / ٧٩ - ٨٠﴾.

علاقة "أنا I" و "أنت Thou" حيث المسافة الهائلة بين الطرفين غير منكورة إطلاقاً، فالله قد جعل مشيئته معروفة وعلى الإنسان أن ينفذ مشيئة الله ويتواضع، فالله لا بد أن يُعبد كما طلب وليس بأية طريقة أخرى، وقد أنكر الله أن يُعبد سواه، والوثنية خطأ لأنها تضع فكرة الإنسان الذاتية عن الله محل الحقيقة الموضوعية المتمثلة في الله الحى الذى دلنا من خلال أنبيائه. هذا نموذج لأديان النبوات ونسمع عن الأمور نفسها بشكل لا يقل تحديداً في الجاثا Gathas (في دين زرادشت) وفي القرآن (الكريم)، تماماً كما سمعناها من الأنبياء العبرانيين(*) . مجال هنا للتنبيه إلى الخروج عن القاعدة العامة الواضحة إذا كان ما نطق به الأنبياء لا يبدو متوافقاً بعضه مع بعضه الآخر، لكن تاريخ الأديان السامية بشكل عام قد جرى تفسيره بشكل كافٍ. فما الموقف الذى يواجها؟ بحثاً عن المواءمة تحدثت عن شعبين "مختارين"، ولم أعن بهذا أكثر من أن إسرائيل والهند تعود إليهما الأديان التى تعتنقها الأغلبية الساحقة من البشر. مع أنه يوجد بينهما - فى الحقيقة - كل الفروق الموجودة فى عالم البشر. فمن بين الاثنين نجد إسرائيل وحده هو الذى يزعم أن شعبه هو المختار من الله، بينما لم يدع الهنود أى دعوى مماثلة، وقد يكون صحيحاً أن ذلك يتردد على شفاههم بشكل متناقض ومتنافر، فإسرائيل وحدهم من بين كل الأمم على ظهر الأرض - فى الحقيقة - هم الذين يدعون هذا الادعاء (ادعاء أنهم شعب الله المختار)، وعلى أية حال فقد يكون هذا مدعاة لامتعاض كثير من الأمم الأخرى. وسواء أكان هذا الادعاء صحيحاً أم حديث خرافة، فذلك موضوع آخر تماماً ولا نسمح بأن يشغلنا فى كتابنا هذا (الموسوعة). وعلى النحو نفسه تدعى الكنيسة المسيحية أنها إسرائيل الجديد وأنها دخلت مع الله فى عهد أو عقد جديد ألغى العهد أو العقد القديم، أو بتعبير أدق نسخته. وعلى أية حال، فقد رفض اليهود هذا الادعاء المسيحى. وما دامت المسيحية تدعى أنها تحقيق أو إنجاز للشريعة القديمة وأنها ذات أصل إلهى، وما دام اليهود يرفضون هذا الادعاء رفضاً مطلقاً، فنحن إذًا - تاريخياً - نواجه دينين يدعى كل منهما أنه العقيدة الوحيدة الحقّة الموحى بها من الله. ومرة أخرى لا يصبح الموقف أسهل، وذلك بظهور الإسلام، ذلك الدين الذى ظهر بعد المسيح بحوالى ستمائة سنة والذى ادعى - بدوره - أنه الدين الخاتم أو أنه آخر وحى يوجّهه الله للإنسان ناسخاً بذلك اليهودية والمسيحية.

(*) الفرق الجوهرى هو أن الله سبحانه - كما يركز القرآن الكريم - هو "رب العالمين"، بينما مال اليهود إلى أنه "رب بنى إسرائيل" فحسب. (المترجم).

وعلى أيه حال، فالأديان الثلاثة رغم عدم اتفاقها فيما تعتبره كل منها أساسياً، فإن مجالاً واحداً يجمعها، وهو دعوى كل منها أنها وحى مُباشِر من الله الواحد الحق للبشر. وأكثر من هذا فتلاقتها - رغم الفروق الهائلة التي تقسمها - تتفق فيما هو آت: أن الله عرّف نفسه لخلقه بالوحى، وأن سلطانه مطلق وأن أوامره لا بد أن تُطاع بلا تردد، وهذه الأديان الثلاثة تبدأ بالإقرار بأن الله حقيقة موضوعية خارجية (خارج الإنسان وسائر الخلق) وهو حاكم لسواه، وأن الله هو خالق كل شيء من لا شيء. بل وأكثر فهذه الأديان الثلاثة متفقة على أن الإنسان الفرد قد خلقه الله واحداً غير منقسم وأن موت الجسد لا يعنى - بالتالى - الانفصال النهائى بين الروح والجسد وإنما ليكون خلاص الإنسان كاملاً، فلا بد أن تتحد الروح مع الجسد مرة أخرى فى نهاية الزمان. ذلك هو التراث "النبوى Prophetic" - كما سأطلق عليه - وهو متفق حول طبيعة الله من حيث أنه الحاكم - الذى ليس فوقه حاكم - لكل الكون وأنه خالقه وحافظه ومبقيه (يتوقف بقاءه على مشيئته)، وهى متفقة على أن الإنسان قد خُلِقَ لغرض لن يتحقق (لن يُعرف أو لن يوحى به) بشكل كامل إلا فى نهاية الزمان، وهى متفقة على أن الموت - نتيجة الخطيئة - ليس هو المصير النهائى للإنسان وإنما هو مرحلة مؤقتة، فالإنسان روح وجسد وأن الغبطة beatitude النهائية تستلزم إعادة توحيد مختلف أجزائه، والروح الخالدة هى - فقط - نصف الإنسان وليست كله. وأكثر من هذا، فإن خلود الروح - رغم أنه بلا شك يلعب دوراً مهماً فى الأديان الثلاثة - إلا أنه ليس مسألة محورية تماماً فى أى منها. وتعتبر الأديان الثلاثة الحياة على الأرض ذات أهمية سامية، فهى فترة اختبار واستعداد للحياة الأبدية. وأكثر من هذا، فهى حياة غير قابلة للتكرار، إنها فرصتنا الوحيدة، فبناء عليها يتحدد قدرنا النهائى: إما إلى النعيم وإما إلى العذاب، فالحياة على الأرض إذاً رغم أنها مجرد إعداد (أو تهيئة) إلا أنه إعداد ذو أهمية هائلة، فالأديان الثلاثة متفقة على أننا سنمُثّل أمام الله ربنا الكلى القدرة لنُحاسَب عما فعلناه، وما أهملنا فى أدائه. فى كل هذا تتفق الأديان الثلاثة التى تكون أديان تراث النبوة. فماذا عن أديان التراث الهندى؟

هنا سرعان ما ندخل فى نطاق جو دينى مختلف تماماً، فالدين الهندى - كما تطور فى التاريخ - يبدأ بالأوپانيشاد Upanishads (انظر من ص ٢٢٧ - ٢٢٨ من النص الإنجليزى) الذى هو مجموعة رسائل أو معالجات ذوات معان باطنية أو روحية موضوعها الكشف عما هو مشترك فى أساس الكون (قوامه): إنها - أى هذه الرسائل -

تأملات فلسفية أولية، وليست بأى حال من الأحوال مباشرة بين الله والإنسان. بل الأقرب أن الإنسان فيها يتلمس طريقه نحو الله، ويؤدى بتلمسه هذا إلى تجربة أو فكرة خلود روحه - أى روح الإنسان. فلم يحدث فى أية مرحلة أن كان فى الدين الهندى أية فكرة واضحة عن الله كـربّ God as Lord وخالق كل شيء من العدم - كموجود معنوى أساسى عرف عن الإنسان فى سابق الزمان أنه سيكون صالحا. فمنذ زمن المهافيرا Mahavira (انظر ص ٢٦١ من النص الإنجليزى) وما بعده كان الاستغراق الرئيسى للدين الهندى هو "الانعتاق deliverance"، وقد فهم الانعتاق على أنه انعتاق روح الإنسان - التى هى خالدة - من أسر الجسد أو بتعبير آخر من عبودية الجسد. فكل من البوذية واليانية Jainism تعتبر هذه الفكرة (انعتاق الروح الخالدة من الجسد) فكرة تمثل المحور الجوهرى للدين - لتحقيق فكرة البقاء (عدم الموت deathless) التى يتم فيها تجاوز الزمان والمكان أو السّمو فوقهما حيث يتم قطع كل صلة بالحياة الجسدية نهائياً. وهذا يعنى أنه ليس بإعادة اتحاد الجسد والروح - يكون الخلاص.

وأكثر من هذا، فكل من البوذية واليانية، عقائد إلحادية (منكرة لوجود الله)، وهذا يحتاج لمزيد من التأكيد، لأن هذا التراث كله غير مكترث بأن يكون الله (سبحانه) هو واهب الشريعة الأبدى الذى لا بد من الامتثال لأوامره. فهذان الدينان فى شكلهما المتطرف ينكران وجود الله، ويركزان تركيزاً مطلقاً على انعتاق الروح الخالدة من الجسد. فإعادة التجسد لا يُنظر إليها من قبل هذين الدينين كعملية غير مرغوبة فقط، وإنما كشر يفوق الحد. فالحياة البشرية ليست أعظم منح الله للإنسان، بل هى لعنة ملازمة بحكم الطبيعة الحقيقية للأشياء. إنها المادة Matter - والجسد مثال عليها - التى تمثل عائقاً دائماً أمام الروح والتى ترنو الروح إلى الانفصال عنها، وأكثر من هذا فالدين الهندى كله - بكل أشكاله - يذهب (عملياً) إلى القول بأن هذه الحالة من اللأموت deathless التى تصل إليها الروح ليست شيئاً معتمداً على موجود خارجى external agency، وإنما يمكن الحصول عليها بالنزوع الصحيح والتدريب، ويمكن ممارستها هنا الآن. فممارسة الخلود إذاً هو الهدف الوحيد Sole للدين؛ مما يجعل الحاجة الملحة للوحى الإلهى أمراً غير قائم. هذا التركيز المتطرف (أو الشديد) على تجربة الخلود، أدى إلى مزيد من تطرف مؤيدى القدرات Vedanta الهندية (انظر من ص ٢٢٧ - ٢٢٨ من النص الإنجليزى) فى مطابقتهم الروح البشرى فى هذه الوحدة

العميقة والمنعزلة بمصدر الكون وأساسه الواحد وغير المتباين: لقد طابقوا بين الروح والألوهية بمعنى أن الروح عندهم هي الله، وزعموا أنه إذا ما تحققت هذه الحالة من خلال الممارسة والتجربة، بدا كل العالم الظاهري وهمًا وخداعًا. والعقل الديني الأوروبي - خاصة بالنسبة للبروتستانت الأصوليين Orthodox Protestant - لا يرى في هذه المطابقة إلاّ تجديدًا على الله. حقيقة، لقد وصفها هندريك كريمر Hendrik Kraemer اللاهوتي الكبير في حركة الكلفنية الجديدة Neo-Calvinism بأنها تكرر للمسقوط Fall. وعلى هذا، فكم هي مختلفة اختلافاً أساسياً قيم إسرائيل (*) عن قيم الهند! سنتحقق الآن كم هي واسعة تلك الشقّة بين هذين النوعين من الأديان (أديان النبوات وأديان الهند)، فبالنسبة لأديان النبوات لا يعيش الإنسان إلاّ مرّة واحدة مفروض عليه فيها أن يعمل وفقاً لإرادة الله ومشيئته، الله الذي أوحى نفسه له وعرفه بنفسه وما يريده. وبالنسبة لأديان الهند، فالإنسان يدور في دائرة مفرغة (لا نهاية لها) من الميلاد وإعادة الميلاد، ومسئول عن هذه الدائرة الله (إن كان موجوداً) أو الطبيعة، ويقع على الإنسان عبء تحديد غايته، وخلاصه بوضع نهاية لكل ما هو شبحي وعديم المعنى. وبالنسبة لأديان النبوات يتواجه الله والإنسان، أحدهما كسيد أو كرب والآخر (الإنسان) كعبد له، أما بالنسبة لأديان الهند، فلا إله وحتى إذا كان موجوداً فلا فرق بينه وبين روح الإنسان. إن التناقضات التي ركّزت عليها بين الشكلين المتطرفين لهذين النوعين من الأديان أمر صحيح ومتفق عليه. فالتراث الهندي - رغم أنه إلحادي بشكل متتابع إلاّ أنّه - يتوق مرة أخرى دائماً لفكرة عن الألوهية أكثر كفاية، وهو ما سنذكره في الفصول الخاصة بالهندوسية والبوذية في هذه الموسوعة، لكنني أظن أننا لا نكاد نتشكك في أن التركيز المسيطر في الدين الهندي هو - في التحليل الأخير إن لم يكن في الظواهر المباشرة - التحقق النهائي من خلود الروح. وهذا التحقق دائماً يقوم على التجربة لا على واجب الإنسان نحو الله. والفرق بين هاتين المجموعتين الدينيّتين ربما أمكن صياغته على هذا النحو: تبدأ ديانات النبوة بالله وتعاملاته مع الإنسان هنا والآن في عالم المكان والزمان، أما التراث الهندي الباطني mystical فيبدأ

(*) تعنى كم هو مختلف تراث الهند الديني عن تراث اليهودية! وكما هو واضح من السياق ومن استخدام المؤلف للمصطلحات، فإن هذه العبارة تعنى كم هو مختلف تراث الهند الديني عن تراث اليهودية والمسيحية والإسلام! (المترجم).

من الروح البشرى وحالة تخلصها من العالم. فالخلاص سواء تم بجهود الفرد نفسه أو من خلال عطية الله، يعنى دائما الانعتاق من القيود التى تربط الروح بالمادة.

هذه الإمامة الموجزة عن الفروق الأساسية التى تفصل هذين التراثين الدينيين الكبيرين - تبدو ضرورية إذا أراد القارئ أن يفهم الأديان الشرقية الصحيحة. وكانت إضافتى لفصل أخير فى هذا الكتاب عن بوذا الجديد A New Buddha وطاو الجديد New Tuo ترجع إلى حد كبير لهذا السبب، فهذا الفصل يتعامل مع عمق سيكولوجيا يونج Jungian depth psychology والمادية الجدلية الماركسية، فكلتا النظامين من نظم التفكير يحملان تشابها لا يخطئه العقل مع كثير من الدين الشرقى (*). والنظم (العقائد) التوحيدية monotheistic الكبرى فى الشرق الأدنى، والتى ورثها الغرب جزئيا، لم تملّ من التركيز على الفصل المطلق بين الله من ناحية، ونظام الخلق (بفتح الخاء) من ناحية أخرى، فالله والطبيعة ليسا مصطلحين يحل أحدهما محل الآخر كما ذهب سبينوزا Spinoza. وعلى أية حال، ففى النظم الشرقية Oriental (المقصود الهند والشرق الأقصى) لا نجد فصلاً واضحاً أبداً بين الاثنين، فالله هو الطبيعة، والطبيعة هى الله. هذا هو ما جعل الأديان الشرقية (فى الهند والصين..) قريبة جدا من علم النفس كما صاغه يونج، ومن المادية الجدلية - على الأقل كما شرحها إنجلز Engels. فيونج رأى - وهو على حق تماما - أن كثيرا مما هو فى الأديان الشرقية (المقصود الهند والشرق الأقصى)، يندرج فى نطاق علم النفس أكثر من اندراجه فى نطاق الدين، على الأقل بالنسبة لمفهوم الدين فى الغرب، وكان يونج يرجع دائما للمصادر الشرقية ليقوم الدليل على صحة نظرياته السيكولوجية. لقد وصل يونج فى الحقيقة لكثير من الأمور الجوهرية فى الدين الشرقى (المقصود الأديان فى الهند والصين وشرق آسيا عموما) وحوّلها إلى مصطلحات وصياغات سيكولوجية وذاتية Subjective، وعلى النحو نفسه كان إنجلز Engels فكل فلسفته المادية الجدلية بتفسيرها لكل الوجود كتيار متدفق مستمر دائم التغير قائم على "قوانين الطبيعة" المحددة والثابتة - ما هى إلا إعادة صياغة للعقائد المحورية للأوپانيشاد Upanishads والفلسفة الطاوية فى مصطلحات حديثة. فيونج وإنجلز من ناحية والتراث الهندى ونظيره الصينى - الطاوية - من ناحية أخرى، كل منهما يفسّر الأمر ويوضحه، وسوف نتناول هذا الموضوع مرة أخرى فى خاتمة هذه الموسوعة .

(*) وفقا لمصطلح المؤلف، فالإسلام دين غربى Western والمقصود بالدين الشرقى كما هو واضح الأديان المنبثقة من الهند. (الترجم).

منهج تناول

تقتصر المعالجة في هذه الموسوعة على العقائد الحية، لذا فإننا لم نتعرض البتة للأديان البدائية أو للأديان الوطنية لثقافات أو حضارات عظمى وتى زمانها ونحن بعدم تناولنا لها لا نقصد أنها غير شائعة أو غير مهمة وإنما لأنها موضع اهتمام أكاديمي خالص هذه الأيام، وأنها حتى رغم إسهامها في تكوين الأديان التي مازالت حية فإن محتواها لا بد أن يزيد من حجم موسوعتنا هذه، وهي بالفعل كبيرة الحجم. وربما ثار سؤال عن سبب إدراجنا للديانة الزرادشتية في هذه الموسوعة عن الأديان الحية، مع أن معتققيها لا يزيدون على ١٠٠ ألف في هذه الأيام - وكيف نتناولها بين الأديان الكبرى الحية في العالم. والإجابة هي أن الزرادشتية - كإحدى أديان النبوات - هي الوحيدة الواقعة خارج نطاق الأديان السامية، كما أن تأثيرها على دينين ساميين على الأقل بدا جوهريا. وكذلك الأمر بالنسبة لليانية Jainism أدرجناها هنا لأنها تمثل إسهاما حقيقيا في الفكر الديني.

وما دمنا قد اقتنعنا أن الأديان تنقسم بالفعل إلى أديان نبوات، وأديان باطنية -mysical or immanentist فلم تعد هناك صعوبة في ترتيب هذه الموسوعة، ففي الجزء الأول الذي أطلقنا عليه اسم أديان النبوات قدمنا التراث الإيماني أو النبوي كما قدمته اليهودية، وكما قدمه الدينان العالميان - المسيحية والإسلام - الخارجان من رحمها(*) (رحم اليهودية). ثم أعقبنا ذلك بالحديث عن مجرى إيماني فرعي خاص بالتراث النبوي (الإيماني) الكبير للزرادشتية، الذي رغم ظهوره في الولايات الشرقية لإيران القديمة إلا أنه - مع ذلك - مُفَعَم بالروح النبوية ذاتها التي في الأديان السامية. وفي الجزء الثاني الذي عنوانه "أديان الحكمة Wisdom"، عدنا لتناول التراث "الباطني" أو "الحلولى" immanentist، وقد بدأنا بالشكل الأول لهذا الدين - المراحل الباكرة في الهندوسية Hinduism - وتتبعنا مصير هذا المزيج الديني المعقد المثير للاستغراب حتى يومنا هذا. وبعد ذلك تناولنا فروع الهندوسية؛ الصغير منها والكبير - اليانية أولاً ثم البوذية في ظهوراتها المتعددة تعددا هائلا، ثم تتبعنا الشانتو Shanto الدين الوطني لليابان؛ إذ بدت ملائمة أكثر في موضعها هذا الذي تناولنا ما فيه بسبب روابطها

(*) يؤمن المسلم أن دينه وحى من الله سبحانه، وهذا لا يعنى انقطاع صلته بالدينين السابقين، فالإسلام أتى ليصحح ويكمل لا ليهدم. (المترجم).

الجوهريّة التي جعلتها تتطور مع البوذية. وأخيراً تناولنا التيارات الفرعية في هذا التراث الديني الباطني أو الحلولي - الكونفوشيوسية والطاوية، ويمثلان الإسهام الصيني في الصورة العامة للأديان.

والطاوية على نحو خاص تمثل النوع نفسه من الدين المنبثق من التيار الديني الرئيسي الهندي، لكن الكونفوشيوسية تقف بمفردها ذلك لأنها أقرب ما تكون لطريقة لإدارة الحياة وكيفية السلوك فيها، منها إلى الدين أو العقيدة. وبعض ما ذكرناه عنها يبدو ضرورياً - على أية حال - لجعل الصورة الصينية الكلية أكثر قرباً للفهم. ولم يكن تخصيص مساحة لتناول الأديان المختلفة أمراً يسيراً. فقد بدا صحيحاً ولا مفر منه أن نجعل المسيحية والبوذية تتلقيان معالجة كاملة (مفصلة) لأن المسيحية هي الدين السائد في الغرب، والبوذية هي السائدة في الشرق (الأقصى)، فكل دين منهما - في مجاله الحيوي - كان (أو لا يزال) هو صاحب التأثير الديني السائد في أحد نصفي العالم. فكان من الضروري أن نخصص خمسة أقسام متباينة الطول للمسيحية، وكان هذا باعثاً على الأسى لأنها تظهر أن المسيحية - من بين كل أديان العالم - لا تزال هي الأكثر انقساماً. إنني على وعي - بشكل جيد - أن نتيجة ذلك هو ألا تكون هناك صورة واضحة للمسيحية ككل متكامل، لكن على الأقل فإن هذا يثير سؤالاً عما إذا كانت هذه الصورة الواضحة للمسيحية لها وجود فعلي.

وقد تركنا المعالجة الدقيقة لكل فصل - إلى حد كبير - لكتابه الذي هو في كل حالة خبير معروف في مجاله. وكان لا مفر من ذلك، كما كان ذلك أمراً مطلوباً، ومن هنا فإن العمل التحريري لم يتدخل إلا في أقل القليل. لقد أشرتُ لتوّي للاختلاف الكامل بين أديان "النبوات" وأديان "الحلول"، وكان من الضروري أن يؤدي هذا الاختلاف إلى اختلاف في طريقة المعالجة وفي درجة التركيز على عناصر بعينها، وتركنا للخبير وحده (كاتب المقال) في كل مجال من المجالات التي يتناولها أن يقرر ما هو العنصر الأساسي، وما هو غير الأساسي. وفي كل حالة قبلت وجهة نظر الكاتب باعتبارها الفيصل النهائي. وتمت المعالجة في كل فصول الموسوعة وفقاً للمنهج التاريخي. وكان اتخاذ منهج آخر مسألة تكاد تكون غير ممكنة، لأن الدين الحي وفقاً للحقيقة المطلقة يعني أنه مازال حياً، أنه نام، ومن المحال تماماً أن نفهم أيّ دين في وضعه الحالي دون معرفة الجذور التي انبثقت منها. وهذا ينطبق أكثر ما يكون على الأديان الهندية التي لا ينطبق

عليها شيء سوى أنها مسار عقلى عبر التاريخ، كما ينطبق على المسيحية والإسلام، فكلاهما ظهر تحت أضواء التاريخ الساطعة. وعلى سبيل المثال، لم يكن من الممكن أبداً فهم هندوسية اليوم دون أن نعرف كلاً من جذورها الأولى التى نبتت منها، والعناصر الأجنبية التى لحقت بها فى عصور حديثة نسبياً، وهذا العنصر الأخير لا يقل أهمية عن العنصر الأول، فليس أى دين منهما متطابقاً فى مبناه مع الآخر، وإذا كان هذا العمل يبدو للوهلة الأولى خلطاً مُربكاً لعقائد متضاربة فهذه هى طبيعة الحالة، فقد كان هدفنا الدائم هو تقديم كل دين من خلال سياقه؛ مما أدى إلى تمسكنا بتطوره الداخلى فى خطوط فردية - خاصة به - فالبوذية - على سبيل المثال - لا يمكن معالجتها بمصطلحات مسيحية، كما أن المسيحية لا يمكن معالجتها بمصطلحات يهودية. وذلك فى الأساس لأن الدينين لا يتعاملان مع نفس الموضوع، وكان من مهام الحرر أن يرى ما إذا كان كل دين قد تم تقديمه من خلال خلفيته لا ضدها.

وعلى هذا، فنحن نأمل أن نقدم للقارئ العام فكرة عن العقائد، صادقة وعلمية ومحادية، تلك العقائد التى عاشها العالم منذ فترة طويلة جداً، ورغم هجوم العلمانية فى التاريخ الحديث استمرت هذه العقائد حية. وعلى أية حال، لا بد من كلمة تحذير. إن الغالبية العظمى من الأديان التى عالجانها فى هذه الموسوعة، تطورت تطوراً معقداً، وكثير مما سيرد فى الفصول التالية سيكون غريباً بالنسبة للقارئ الذى ليس له علم سابق بأديان الشرق (المقصود الهند والصين والشرق الأقصى عامة). وعلى أية حال، لم يكن من الممكن تجنب ذلك لأن فئات الأفكار فى الهند مختلفة تماماً عن أفكار الغرب الحديث. حقيقة لا بد أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فيما أنه يبدو جوهرياً أن تولى تطور العقيدة المسيحية التى تبلورت فى مجمع نيقية عناية فائقة ونعالجها معالجة مكتملة - لكن لا بد من القول أيضاً أن الصيغة الإيمانية التى قبلها المسيحيون فى هذا المجمع والذين يعتبرون أنفسهم شركاء فى التراث المسيحى الأصولى (الأورثوذكسى، ولا علاقة للكلمة هنا بمفهومها الضيق أى المذهب الأورثوذكسى، المعروف)، هذه الصيغة (صيغة مجمع نيقية التى عُرفت بقانون الإيمان المسيحى) أصبحت الآن صعبة وغامضة بالنسبة للإنسان المسيحى المعاصر الذى رغم أنه يدعو نفسه مسيحياً، فإنه لم يسأل نفسه أبداً عن حقيقة تصديقه للأمور المتعلقة بالتثليث، وطبيعة المسيح. وأن نحذف هذه العقائد الأساسية التى أدت إلى هذه الصيغة الإيمانية قَلماً - على أية حال - يقدم صورة صادقة للمسيحية، فرغم أنها صعبة وغير مفهومة

فإنها - مع ذلك - تمثل واحدة من الروابط القليلة التي تربط الأورثوذكس بالكاثوليك، والكاثوليك بالبروتستنت (الإصلاحيين) .

وقد يبدو غريباً أنه رغم كثرة المناطق التي غطتها هذه الموسوعة، فإننا مازلنا نأمل أن نجد فيها القارئ على الأقل دليلاً محايداً لهذه العقائد المتنوعة تنوعاً مذهباً والتي لا تزال تدفع العالم. لقد كان المقصود من عملنا هذا أن يكون نوعاً من الأدلة الإرشادية لعقائد العالم وأديانه، لكنه دليل محايد لم يحاول المحرر فيه أن يشير إلى ما يعجبه منها، وإنما توخى الموضوعية. إنه عمل نأمل أن يقوم به بنفسه.

ر. س. زينر

أستاذ الأديان الشرقية

جامعة أكسفورد

(١)

اليهودية
أو دين إسرائيل

بقلم

ر. ج. تسفي فيربلوسكى

مُحاضر في علم مقارنة الأديان بالجامعة
العبرية بالقدس

منهج الدراسة ومجالها

تُعتبر اليهودية هي أقدم الديانات الحية الكبرى في العالم الغربي، ولأبد أن يعطيها هذا القِدم - وحده - أهمية كافية توازن ضالة عدد مُعتنقيها إذا قورنت بالمسيحية والإسلام. لكن الأهمية التاريخية لليهودية ارتبطت في حقيقة الأمر - بطريقة ما - بكونها منبع Parents الديانتين الأخريين (المسيحية والإسلام) (*). فكلاهما يكونان ما يُعرف بعقائد التوحيد Monotheistic Faiths والكنيسة المسيحية على وجه التحديد اعتبرت نفسها دائماً الوريث المباشر والشرعي لإسرائيل التوراتي Biblical Israel. وعلى أية حال، فإن استلهاً من هذا السجل التاريخي لليهودية يزيد - بشكل خطير - من الصعوبات التي ستقف في طريق أية محاولة لتقديم معالجة مُرضية لها. فقد كان على الكاتب أن يختار بين المنهج التاريخي حيث يتبع الأصول والتطورات والتغيرات في الحياة الدينية والفكرية في فترات متتالية، والعرض المنظم الذي يُعالج ديناً بعينه ككل متكامل أو ككيان متتام متشابك. وكلا المنهجين - التاريخي، والمعالجة من خلال مقطع مستعرض "عمودي Vertical" لكل منهما مزاياه وأخطاره. فالتناول المنظم هو الوحيد الذي يُقدم لنا - بعدالة - المعنى المتكامل، والكلية الوظيفية لصورة هذا الدين أو بتعبير آخر هيئته وشكله العام، لكن هذا النهج يُؤتي نتائج مغايرة إن نحن اخترنا - بشكل اعتباطي زادت درجة هذا الاختيار الاعتباطي أو قلت - وجهاً واحداً

(**) المسلم - وكذلك المسيحي - يؤمن أن دينه وحى مباشر من الله، لكن هذا لا ينفي وجود "مشترك" بين الأديان الثلاثة، ويعتقد المسلم أن دينه أتى ليصحح ويكمل ما سبقه من الأديان لا يهدمها، والإسلام ينطوي على الدينين السابقين عليه. (المترجم).

من وجوه هذا الدين أو مرحلة من مراحلها التاريخية لتعكف عليها ونصفها (دون سواها من الوجوه والحقب)، فالإسلام كما نزل على محمد ﷺ (النص: إسلام محمد) كان مختلفا عن الإسلام كما قال به الغزالي (النص: إسلام الغزالي) وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحية، فمسيحية الرُّسل الأوائل (الدعاة الأوائل apostles) (*) مختلفة عن مسيحية السكولاستيين (الذين مزجوا المسيحية بالفلسفة وحاولوا إخضاع الفلسفة للمسيحية وحاولوا إيجاد صلة عقلية بين العقل والدين المسيحي في العصور الوسطى وعصر النهضة في أوروبا). وبطبيعة الحال، فإن اختيارنا منها من بين هذين المنهجين لا يعتبر اعتباطا من وجهة نظر أولئك الذين ينكرون أن الأديان تنمو وتتغير في مفاهيمها الجوهرية major respects، ووجهة نظر أولئك الذين يقولون بأن الدين الوحيد الحق (وهو الدين الذى يدين به الكاتب) هو الذى ينبثق جاهزا متكاملًا من الله كما انبثق بالاس Pallas من زيوس (**). لكن هذا الاتجاه الأخير لم يعد يؤمن به أى من اللاهوتيين المعوّل عليهم، فما البال بالباحثين ذوى الاتجاه النقدي. ومن ناحية أخرى فإن تناول التاريخي، بينما هو يتتبع زمنيا - بصدق - التطورات التى لحقت بالدين ويبين كيفية نموه - إلا أنه قد يفقد بسهولة معنى النسق الدينى وجوهه فى شكله الكلى.

ولا تزال هناك صعوبة أخطر ملازمة للمنهج التاريخي. فتاريخ كل دين ثرى جدا ومتنوع حتى إننا لا نستطيع - ببساطة - أن نلم بكل مظاهره ومراحل التطورية بنظرة واحدة شاملة، حتى وإن كنا نحب غالبا أن نظن أن كل هذه المراحل التطورية والمظاهر إن هى إلا تعبيرات عن فكرة واحدة ضمنية أو تعبيرات عن نوع واحد (وإن اختلفت الأشكال) (رغم حدودها) تظل فى المجال الأساسى on one basic theme. وثمة ميل إلى اعتبار كل دين متميّز بتكوين خاص؛ وبالتالي يمكن للمرء أن يتصور كل مظاهره المختلفة باعتبارها مختومة بخاتم هذه الخصوصية الفردية أو الفردية الخاصة، وعرض سماته النمطية. وقد يكون هذا صحيحا إلى حد. فحتى إذا تحوّل الدين تحوّلًا كاملا بفعل تأثيرات غريبة؛ فإنه لا يزال أمامنا أن نسأل، لماذا برهنت تأثيرات خاصة على كونها حاسمة فى إحدى الحالات بينما بقيت الأديان الأخرى صامدة منبعاة فى

(*) كتاب الرسائل الملحق بالإنجيل الأربعة. (المترجم).

(**) إله فى الأساطير الإغريقية، انبثقت الإلهة أثينا وغيرها من رأسه كاملة النمو (أى أنها ابنته لكن دون علاقة جنسية) وانبثقت منه أيضا بالاس (فهو الأب وبالاس الابن دون علاقة إنجاب جنسية). لمزيد من التفاصيل، انظر موسوعة الطفل - الهيئة المصرية العامة للكتاب - وورلد بوك.

وجهها، أى فى وجه هذه التأثيرات. ويحدث غالبا أن ديننا ما يتم إثارؤه حقا بتشرب **تأثيرات** نميل إلى اعتبارها غريبة تماما عنه وأنها ليست إلا متافرة مع طبيعته **الجوهرية**. وبين الأمثلة على هذا النوع: الإنكار الزائف للتأمل الروحى فى المسيحية **Pseudo Denys on Christian mysticism**, وتاريخ الصوفية فى الإسلام(*) والقبالة **kabbalah** فى اليهودية. لقد ذكرنا هذه الأمثلة هنا كى نشير إلى ضرورة تجنب التعميم العقدي **dogmatic** فيما يتعلق بطبيعة أى دين وسماته العامة .

وكى نقدم تناولا حقيقيا كافيا لنظام (نسق) دينى، فلنا أن نولى اهتماما مساويا **لأفكاره** ومعتقداته وآماله وتوقعاته، تماما كما نولى اهتماما لحياة معتقيه وطريقة **تطبيقهم** لمعتقداتهم (العادات والأخلاق والعبادة والأمور الطقسية .. إلخ)، فهذان **الجانبان** يمثلان الجانب الداخلى أو الباطنى inner والجانب الخارجى أو الظاهرى **Outer**، وعلى هذا فغالبا ما يُقال إن الطقوس الدينية (الليتورجية) أو الشريعة الدينية **إن** هى إلا مظاهر "للإيمان" Faith أو تعبير خارجى عنه، بينما الإيمان هو محتوى الدين **الحقيقى** وجوهره. وعلى أية حال، فإن الأمر ليس بهذه البساطة التى عرضنا بها هذا **الأمر** آنفا. فرغم وجود نظم تسود فيها العناصر العقلية أو الفلسفية، فثمة أديان قليلة أخرى تبدأ فقط من شروح واضحة للأفكار والتعاليم والعقائد وما إلى ذلك، تتطلق من ذلك إلى توضيحها أو التعبير عنها بعبادات وممارسات ذوات مضمون رمزى. وعلى **التقيض** من ذلك، غالبا ما يكون ما نطلق عليه التعبير العملى أو التطبيقى هو المادة **الأساسية** المتاحة لنا وأن علينا أن نعمل من خلالها باحثين عن "الجوهر" بالقيام بتحليلات تفسيرية غالبا ما لا تكون سوى تخمينات قائمة على الظن، كما لا يخفى. لكن حتى عندما تُتاح لنا تقارير موثقة عن الإيمان أو العقيدة من خلال الطقوس وقوانين الإيمان، فمن الخطأ أن نقول إن الممارسات الدينية إن هى إلا مجرد "تعبير" عنها. وإنما يمكننا أن نقول - بالقدر نفسه - إن المقولات اللاهوتية مجرد أفكار مجردة، وإنها تعبيرات عقلية أو فكرية على نحو ما للمعنى الكامل الصادق للحياة الدينية متمثلة فى العبادة والممارسة العقلية. إذ يمكن للمرء أن يقترب أكثر لقلب الكاثوليكية بحضور القداس ثم بقراءة الموجزات اللاهوتية. والموازنة تصبح صعبة - على نحو خاص - عند عرض اليهودية، الزاخرة بالتفاصيل الطقسية (الشعائرية)

(*) من المؤكد - تاريخيا - أن الصوفية بمعناها اللاحق لم يكن لها وجود فى عهد الرسول ﷺ وصدر الإسلام؛ إذ كان المسلمون وقتها فى حركة دائمة، وكانوا مشغولين بالفتوح ونشر الدين وتأسيس الدولة. (المترجم).

والتطبيقات أو الممارسات الدينية، تماما كما هي زاخرة بالمعتقدات والمعارف الدينية religious lore. لكن بينما نجد الأول (الطقوس والتطبيقات) محدّدة ومقنّنة ومترابطة، فإن الجانب غير التشريعى من التعاليم الدينية يتسم بالمرونة أو الانسياب وعدم التحديد ويصعب وصفه أو تحديده، وإنما هو مقبول وفقا لنوع من الإقرار أو التصديق الصامت وهو مبجلّ تبجيلا متوارثا (نقله جيل عن جيل)؛ لكنه غير مدعّم بنسق فكرى منظم أو غير مدعّم من سلطات أكليريكية. وهذا ما حدا ببعض المؤلفين إلى أن يؤكدوا بشكل ملموس المقولة الخاطئة، التى مؤداها أن اليهودية لا لاهوت لها (ليس فيها جانب عقديّ) وإنما بها شريعة فقط. وكتاب آخرون أخطؤوا - لكن فى الاتجاه الآخر - بتقديمهم لاهوتيات منظمة لليهودية، وهى بطبيعة الحال - ليست فريدة من نوعها - لكن إيرادها فى سياق عقلى من خلال مقتطفات من التعاليم الدينية - حتى لو كانت من كتابات أكثر الرأيين(*) شهرة - لا تجعلها تمثل لاهوتا (حقيقيا). وحقيقة الأمر أن القيمة الدلالية لكلمة "لاهوت theology" قد تحددت باستخدامها فى تاريخ المسيحية؛ حيث كانت فى هذا التاريخ - تاريخ المسيحية - مجموعة أفكار مهيمنة ذات طابع إلهى، أو على الأقل حقائق إلهية (مقدسة) موحى بها عن الخلاص يمكن أن تكون موضوعا للدراسة المنظمة. وكما سيظهر بعد ذلك، فإن اليهودية تتركز حول وحى الإرادة الإلهية التى يُعدّ تجليها أو ظهورها أو اتخاذها مظهرا لها متمثلاً فى الشريعة - هو الموضوع الرئيسى للدراسة المنظمة، فما نسميه لاهوتا يهوديا هو فى الحقيقة جهد المعلمين الدينين اليهود فى فهم خلفية الإرادة التى هى (فى جانبها التطبيقي) شريعة إسرائيل. وإن استخدمنا التعبير المناسب الذى استخدمه ليويك Leo Baeck قلنا إن اللاهوت اليهودى هو "الانعكاس reflection" على التاريخ والتراث اليهوديين كما أنه "لاهوت المعلمين theology of teachers" لكن ليس بالمعنى الذى تتعامل به الكنيسة مع رموز الإيمان المسيحى. فالجانب الخارجى أو الظاهرى Outer لليهودية هو ذلك الجانب الداخلى يتميز بأنه - نسبيا - أكثر توثيقا وأكثر انضباطا وأكثر تفصيلا، من الجانب الداخلى أو الباطنى inner لها. إنه لمن المفهوم بدرجة كافية أن العبرانيين ليس لديهم مقابل دقيق لمصطلح "اللاهوت"، "فالشريعة" أو قواعد الممارسة والتطبيق يُطلق عليها اسم

(*) الرأيين ونفضل استخدام هذا اللفظ بدلا من الرّيانين أو الرّيين بكسر الراء وتشديدها/ راجع مقدمة الترجمة العربية. (المترجم).

الهالاهه halakhah، أما الجانب الداخلى فهو الأجادة(*) aggadah (الذى يعنى حرفيا مجموعة المعارف والتقاليد) Lore وهما التوراة. أما وقد ذكرنا بعض المزالق المرتبطة بمحاولة وصف دين ما، فمن الواضح أن أحداً من الكتاب ليس فى وسعه أن يتجنبها، فكل ما يمكنه عمله هو أن يقع فيها لكن بعينين مفتوحتين عن آخرهما. ولأغراض دراستنا الحالية، وهى تقديم عرض مركز لليهودية، يجب أن يكون كافيا أن نشير أننا سنقتصر على الإشارة لليهودية الرأببة (كما قدمها الرايبون) Rabbinic كما وجدت طوال زهاء ألفى عام، وكما تبلورت فى بناء محكم لليهودية الأرثوذكسية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. وعلى أية حال، فإن هذه اليهودية الأرثوذكسية التى تظهر الملامح السائدة أو الكلاسيكية لليهودية الرأببة والتى سنقتصر الحديث عنها - ليست هى كل اليهودية(**). ومما يتلاءم مع أغراض بحثنا أن نقسمه إلى خمس فترات :

(أ) الفترة التوراتية .

(ب) التطورات ما بعد التوراة، واندماج نوع من اليهودية أصبح فى النهاية مدرجا فى التلمود .

(ج) العصور الوسطى، ما ظهر فيها من قمم فى الفلسفة الدينية والتصوف (اكتساب المعرفة الإلهية بالتبصر الروحى mysticism).

(د) تحطم الاستشراف الموحد فى العصور الوسطى فى حوالى نهاية القرن الثامن عشر: التحرير أو الانعتاق emancipation، والاستيعاب assimilation، والإصلاح reform، والأرثوذكسية الجديدة neo والصهيونية Zionism.

(هـ) وهذا العنصر سنتناوله فى سياق الحديث عن العنصر السابق.

(و) ذروة التطورات السابقة فى خلق أو إيجاد الدولة اليهودية: استقطاب الحياة اليهودية فى إسرائيل وعند يهود الشتات Diaspora.

(*) الأجادة aggadath مواد غير موثقة فى التراث الرأببى تتناول موضوعات أخلاقية ولاهوتية. أما الهجادة Haggadah فنص يتلى قبل تناول وجبة الفصح وبعدها، يحكى قصة الخروج من مصر - Jews, by A, Un-terman P.232.

(**) من المفهوم للقارئ أن القول بأن الأجادة والشريعة كلتاها توراة، مجرد تعبير مجازى يفهم منه أهمية الأجادة.

الكتاب المقدس اليهودي

حجر الزاوية فى اليهودية هو الكتاب المقدس العبرانى Hebrew Bible - وهو الجزء من الكتاب المقدس(*) المسيحى، المعروف بالعهد القديم، وبهذا المعنى سنستخدم كلمة Bible أى الكتاب المقدس اليهودى فى هذا الفصل. وإذا أردنا مزيداً من التجريد فإن القسم الأول من الكتاب المقدس اليهودى (العهد القديم) ونعنى به أسفار موسى الخمسة (الپنتاتوش Pentateuch) هى التى تُعتبر بشكل مباشر وبصفة أساسية وحياً من اللّهُ. وهنا قد نلاحظ أنه حتى إذا كان الكتاب المقدس اليهودى - كوثيقة تاريخية - لا يسمح بإعادة تكوين الأحداث بشكل موثق وكامل - فإن قيمته بالتأكيد لا يمكن تجاوزها كتعبير حرفى عن رد فعل إسرائيل إزاء هذه الأحداث، أو بتعبير آخر تعبير عن طريقة تجاوبهم معها. بل إنه بقراءة الكتاب المقدس اليهودى باعتباره وثيقة تاريخية فحسب، يمكننا أن نجد فيه ما يُعد مفيداً لأغراض دراستنا الحالية - شهادة شعب بكامله يخبرنا بتجربته واستجابته فى سياق تعاملاته مع ما هو إلهى أو مقدس. والمعنى الضمنى الذى يمكن استخلاصه هو أن الكتاب المقدس اليهودى رغم أنه ذو أهمية عالمية، إلا أنه كتاب شعب بعينه أو بتعبير آخر كتاب خاطب شعباً بعينه - هذه الفكرة تعقد تعقيداً شديداً فهمنا لليهودية. حقيقة إن اليهودية ظلت حتى اليوم دين أمة بعينها - ونعنى بها إسرائيل أو الشعب اليهودى. إلا إنه لمن المهم أن نذكر أنفسنا فى مستهل هذه الحقيقة التاريخية الخاصة باستمرار وطنى لليهود أو بتعبير آخر استمرار المجموعة أو الجماعة اليهودية، ذلك لأن هذه الحقيقة تتشوّش غالباً بادعاء الكنيسة المسيحية أنها الوريث الشرعى أو الخليفة الشرعى لإسرائيل أى أنها - أى الكنيسة المسيحية - هى إسرائيل الحقيقى، وعلى أية حال، فإن هذا الادعاء لا يعدو كونه ادعاء لاهوتياً فحسب: إنه ليس حقيقة تاريخية، وبالتالي فليس من حاجة إلى الاهتمام به فى بحثنا هذا(**). قد تكون قضية شائقة تلك المتعلقة بما إذا كانت هذه العلاقة بين الدين

(*) عندما يقول المسيحيون Bible أو الكتاب المقدس، فهم يقصدون بذلك العهد القديم والعهد الجديد بما فيه من أنجيل ورسائل الدعاة الأوائل للمسيحية - كل ذلك معاً. وغنى عن القول أن اليهود لا يعترفون بالأنجيل وهذه الرسائل المشار إليها ولا رؤيا يوحنا اللاهوتى.... إلخ. (المترجم).

(**) هذه هى النقطة الفارقة والجوهرية التى لم تتناولها كتب التراث الإسلامى التى تعرضت لليهودية، فهم يعتبرون اللّهُ - سبحانه - إلههم وحدهم، وأنهم هم وحدهم شعبه كعنصر أو عرق أو جماعة، وأنهم هم وحدهم أصحاب (العهد) مع اللّهُ، وبالتالي فاليهودية ليست دين دعوة أو تبشير، حتى لو تحول مسلم أو مسيحي لليهودية فإنه لا يدخل (العهد) مع اللّهُ سبحانه، ولا يُخْتَن، وهذا هو الفرق الجوهرى بينها وبين المسيحية والإسلام. (المترجم).

والأمة على نحو يجعلهما قريبين من أن يكونا متطابقين قد وُجدت بحكم الضرورة، أم أن الأمور قد تكون سارت بشكل مختلف (أو كان من الممكن أن تسير بشكل مختلف). ورغم أنه يظهر في بعض فترات تاريخ اليهودية أنها كانت دين دعوة نشطا (انظر على سبيل المثال: إنجيل متى، الإصحاح ٣، الفقرة ١٥)، إلا أنها في الحساب النهائي ظلت دينا مرتبطا بالشعب اليهودي ارتباطا أساسيا وارتباطا أكثر ما يكون قصرا على هذا الشعب اليهودي. ارتباطا أوضح بكثير من ارتباط الكنيسة المسيحية بالشعب الإنجليزي أو الشعب الإيطالي على سبيل المثال (أو حتى بالحضارة الأوروبية عامة)، وأكثر من ارتباط الإسلام بالعرب أو التصاقه بهم^(*). والذي لا شك فيه أن الحدود الإثنية (أو العرقية) هي معوّق ديني شديد الوطأة (أو بتعبير آخر معوّق يعوق انتشاره) من بعض الجوانب، لكنها من ناحية أخرى قد أضافت بالتأكيد لمسة من الواقعية realism للديانة اليهودية. فاليهود يميلون إلى ترجمة كل خبرة دينية وكل قيمة دينية في مصطلحات مرتبطة بالتاريخ والحقيقة الاجتماعية. فهم لم يستطيعوا فصل الدين عن حقائق الحياة السياسية والوطنية - باستخدام أداة لاهوتية، كالفصل مثلا بين ما هو روحى وما هو دنيوى .

فأنبياء تاريخ الكتاب المقدس اليهودي وكتابه فسروا الهزائم والأسر والخروج والمعاناة كنتائج لفشل اليهود في تحقيق إرادة الله في المجتمع، سواء كان تفسيرهم هذا صحيحا أم غير صحيح. فلم يكن الدين أبدا بقادر على الانفصال عن التاريخ الحى على المستوى المادى والروحى لشعب تاريخى حقا (له وجود تاريخى حقيقى)، هذا التّمحور حول الذات الذى ليس لبؤسا وطنيا يُصبح - فى الحقيقة - مصدر قوة دينية ذات قيمة إذا تم إدخاله ضمن منظور أوسع وأكثر شمولية على تاريخ إسرائيل. فرغم أن هذا الكتاب يتناول اليهود فى الأساس إلا أنه يبدأ بالإنسان، فالإصحاحات الأولى من سفر التكوين تخبرنا عن الميثولوجيا اليهودية فيما يتعلق بالكون والإنسان فى الكون. ولوضع هذا فى مصطلحات مسطحة أقرب إلى المفاهيم العصرية نقول: العالم (الكون) رغم ما هو ظاهر من أمره المهيّب من أنه قائم على قوانين السببية وشبكة من الاتصالات المتقنة بين أجزائه، إلا أنه معلق فى الفراغ بطريقة غامضة أو سرية mystery. فكل ما يمكننا شرحه - وهو كثير جداً - هو - فقط - تعريف العلاقات القائمة

(*) الإسلام دين عالمى ولم يدع العرب - أنه مُقتصر عليهم. (الترجم).

بين أو خلال within هذا العالم (الكون) لا ما هو خارجه. لكن العالم (الكون) كُـلُّ يظل غامضا، وهذا الأمر بالنسبة لبعض الأديان إلهى أو على الأقل ملء بالقوى المقدسة (الإلهية). وعلى عكس هذا، فإن الكتاب المقدس اليهودى يعلن: إنه هو الله هو ذلك الباطن، وأن العالم (الكون) هو خَلْقُهُ. فالإنسان ككائن حى فيزيقى وبيولوجى a bio - physical organism هو جزء من الخلق، لكنه فى الوقت نفسه يمثل ما هو أكثر من هذا. فهو مخلوق أكثر غموضا من سائر المخلوقات، فرغم وحدته العضويّة مع الخلق، فهناك - فى الوقت نفسه - فاصل بينه (الإنسان) وسائر الخلق. فالإنسان كموجود عضوى رغم أنه منغمى فى الكون؛ لكنه أيضا يواجهه بوعيه والتزامه وقدرته على التجريد وقدرته اللغوية. أما بالنسبة للطبيعة فهى خلق " بشكل خام raw "، وهو - أى الإنسان - يوازن ذلك بثقافة أو حضارة يتمثل فيها الخلق والتحول والتمام. واستجابة الإنسان للعالم (الكون) مزدوجة، فهو كالحوانات الأخرى يُعد جزءا مكتملا ومستقلا فى الطبيعة، لكنه على عكس الحيوانات الأخرى - يستجيب للطبيعة استجابة نشطة وخلّاقة. إنه يُلاحظ العالم أو الكون، ويكوّن صورًا عقلية وأفكارًا ومعانى مجردة عنه. وقد أطلق الإغريق على هذه العملية اسم "التتظير theoria" والإنسان أيضا يتدخل فى الطبيعة أو معها على نحو واع، ولتحقيق أغراض أو أهداف بعينها. ولتحقيق هذه الغاية فإنه يسمو فوق الطبيعة ويتجاوزها، بأن وسّع من قدراته (النص: أطال يديه) باستخدام وسائل صناعية، فقد ابتدع الأدوات لنفسه، فأصبحت هذه الأدوات فى خدمته. وبلغت الكتاب المقدس اليهودى تم التعبير عن كل ذلك - ببساطة - بالقول بأن الإنسان هو حلقة الصلة فى نظام الخلق؛ ذلك لأنه خلق مع سائر الحيوانات فى اليوم السادس، لكنه أيضا - أى الإنسان - كان يضم فى داخله الروح القدّس the divine Spirit. فلأنه خلق على "صورة إله image of God" أو على مثاله، فقد حمل الصفات البشرية خاصة فى نفسه، تلك الصفات التى جعلته متفردا عن سائر الحيوانات الأخرى وجعلته فوق بقية الخلق - بسبب هذا الشبه بينه وبين الله (كونه على صورة الله). إنه - أى الإنسان - فى الحقيقة إله صغير a miniature of God. فهو - أى الإنسان - يخلق كما أن الله يخلق، لكن خلق الإنسان محدود بحدوده البشرية. وهذا هو المقصود بعبارة تقليد الله أو الحدو حدو الله (*), imitatio Dei، فبالعمل - أى بإنشاء الثقافات أو الحضارات

(*) يؤمن المسلم وكذلك المسيحي أن الله سبحانه " ليس كمثله شئ". (المترجم).

اعتمادا على معطيات الطبيعة - يسمو الإنسان حقا ليصبح فوق الطبيعة. فلم يعد الإنسان ضحية الطبيعة ولا هو الهيولى الأول (حالة اللاتكوّن الأولى) فى يدى الله، إذ تصبح الطبيعة كمادة خام يشكلها الإنسان وفقا لفكرة وتحقيقا لهدف (*). فسواء طوّع الإنسان الحجر لقدم الشرر أو ابتدع العجلة الأولى أو أنشأ المنشآت النووية، فهذه جميعا أمور روحية، والخطر المحدق بالإنسان هنا هو أن يدمّر نفسه نتيجة افتقاده لمعنى حدوده البشرية. وقد أطلق الإغريق الذين كانوا خائفين من هذا الإغراء أو هذه الغواية أكثر من خوفهم من أى شىء آخر - على هذه المشكلة اسم hybris. وهناك أشكال مختلفة لها. فالإنسان قد يستخدم الطبيعة لأغراضه الخاصة، لكنه ينسى أنه هو نفسه جزء من الطبيعة أيضا، وأن عليه - وفقا لازدواجية وجوده - أن يتواءم وأن يصوغ نفسه وفقا لغرض (هدف)، وفى حالة فشله فى تحقيق ذلك يكون العقاب المناسب وفقا لما هو وارد فى حكايات الكتاب المقدس اليهودى Biblical myth هو ظهور الفوضى (الهيولى غير المتكون) فى حياة الإنسان، أو انبعاث الهيولى (اللامتكون) الأول كما كان فى البداية (قبل خلق الكون). تلك هى قصة نوح والطوفان . فاللّه عاقب الإنسان الذى قتل فى أن يترك الطبيعة تطيع كلمة الله بالسماح لها - أى للطبيعة - بالانحراف عن الكلمة الإلهية (المقدسة) للشريعة والنظام (**). وهناك حكاية توراتية أخرى لا تشير إلى الفوضى والتشويش (الهيولى) وإنما تشير إلى العكس - إنها تشير إلى جهد بشرى منظم تنظيما فائقا. فبرج بابل رمز لعمل بشرى جماعى ومنظم لكنه فى غير طاعة الله. وفى هذه الحال لم يكن الله فى حاجة لإطلاق الهيولى (التشويش) الكونى، فقد خلق ألسنة الناس (فَرَّقَ لغاتهم) وانطلق الهيولى (التشويش) التاريخى (وليس الكونى) ليأخذ مجراه، فلا بد للبشرية المقسّمة أن تعمل لتحقيق النظام المقدس، وأن تسعى لتحقيقه وتأمّل فيه .

هنا نجد أننا إزاء مثالين من الحكايات التوراتية، - لا يُقدمان بالضرورة روايتين تاريخيتين دقيقتين - يخبراننا بشىء من الطرق التى كان يفسر بها الإسرائيليون القدماء الموقف الإنسانى، ليشمل الطبيعة والتاريخ. لكن هذه الميثولوجيا - بسبب كونها فى سياق العبرة للبشر - ليست متماسكة بدرجة كافية بالمعنى التاريخى. إنها يجب أن

(*) الإنسان فى الإسلام لا يخلُق ولو حتى اتفه الأشياء وإنما هو يُبدع، فاللّه - وحده - هو خالق كل شىء بل وخلق الناس وما يعملون . (المترجم).

(**) ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴾ (الروم ، الآية : ٤١).

تدخل على نحو ما فى حياة مجموعة بشرية تاريخية لتصبح أمراً حقيقياً فاعلاً. ونعود إلى المثال المذكور آنفا فنقول، إن إحدى الطرق لتجنيب الإنسان الخروج عن حدود قدرته البشرية hybris، هى تلك الطريقة التى احتذاها اليهودى الذى يعمل هنا نيابة عن الإنسان التوراتى. إنه - أى هذا اليهودى - يتوقف عن كل عمل بشرى خلاق فى اليوم السابع (المقصود الامتناع عن العمل يوم السبت)، فالإنسان (اليهودى) بإرجاعه نمط حياته لقصة الخلق (كما وردت فى سفر التكوين)، وبتقليده الله تقليدا تاما (لأن الله استراح فى اليوم السابع وفقا لما ورد فى سفر التكوين) - يكون قد استعاد النظرة الصادقة لنفسه باعتباره خلقا من بين كثير خلقهم الله. وفى يوم السبت لا يستريح الإسرائيلى فحسب وإنما الأقرب للمعنى أنه يمتنع عن العمل: فالطبيعة بالنسبة له تصبح محرمة (طابو Taboo) على إبداعه، أو بتعبير آخر يتوقف الخلق البشرى عن العمل فى الطبيعة. فيصبح محرما بشكل مؤقت - وبطريقة طقسية - حب الإنسان للسلطة أو السيطرة وشغفه بها، ليتذكر الإنسان طبيعته الغامضة. فبتوقفه عن أن يكون إنساناً بكل ما فى الكلمة من معنى (أى بتوقفه عن خلق الثقافة أو الحضارة)، يصبح إنساناً كاملا بتقليده لله (*). لكن سبب إسرائيل ليس قائما على هذا المفهوم الأسطورى mythical للحقيقة، وإنما هو قائم على تجربة الخروج من مصر وما تبع ذلك من أمر إلهى. إنه لأمر مهم أن قصة الخلق فى التوراة قد تحاشت بعناية ذكر السبت، وإنما كانت تتحدث باستمرار عن "اليوم السابع the seventh day" وإنما ورد السبت فى سياق ذكر "علامة" على أن الله أعطى عهدا لإسرائيل «وكلم الرب موسى قائلا، وأنت تكلم بنى إسرائيل قائلا سبوتى تحفظونها لأنها علامة بينى وبينكم فى أجيالكم لتعلموا أنى أنا الرب الذى يقدسكم ..» (سفر الخروج، الإصحاح ٢١، الفقرة ١٣ وما بعدها (**))، وانظر أيضا الفقرتين ١٦ و ١٧). وقد قام ذلك فى وقت لاحق على الارتباط بتجربة تاريخية لصيقة بنى إسرائيل. وكعلامة على العهد مع الله قام السبت على نحو يشبه كثيرا علامة أخرى مشابهة ونعنى بها علامة الختان (سفر التكوين، الإصحاح ١٧، الفقرة

(*) المقصود استراحة يوم السبت، كما استراح الله يوم السبت بعد إتمام الخلق. طبعاً وفقاً لما ورد فى العهد القديم، والمسلمون يعتبرون ذلك افتئاتا على الله الذى خلق السماوات والأرض والإنسان، وما مسته من نُفُوبٍ أى من تعب. (المترجم).

(**) أوردها المؤلف بالمعنى وآثرنا نقل الفقرة كما هى من سفر الخروج. (المترجم).

٧ وما بعدها(*)). فالختان، كالسبت، يحدد أو يقص أو "يختن" التعبير غير المقيد للقوة والطاقة الحيويتين. فهذا العهد يضمن استمرار الحياة وتطورها كما بدأها الله في خلقه، عوان بين الطاقة القوية الشبيهة بطاقة الآلهة godlike hubris والعته الجنسي أو القصور الجنسي السالب، عوان بين الإسراف الجنسي لديونيسوس intoxication Dionysiac والتسك الكامن في عملية الخِصاء Castration (إنجيل متى، السفر ١٩، الفقرة ١٢) (**). والبديل الذي قدمه العهد وهو قمع الشهوة الذاتية من ناحية، ونفى الزهد أو التقشف من ناحية أخرى، هذا الموقف الوسط هو "الطهارة" في الحياة Sanctification of life. فالفكرة التوراتية المثالية عن القداسة جرى التعبير عنها في سفر اللاويين (الإصحاح ١٤، الفقرة ٢) على النحو التالي: "كلم كل جماعة بني إسرائيل وقل لهم تكونون قُدوسين لأنى قدوس الرب إلهكم" (***) .

وهذا يعنى إنكار تقديس الذات، كما يعنى إنكار إهمال الذات ومَحَقَّها .

وفكرة العهد محورية بالنسبة للفهم الإسرائيلي للعالم (الطبيعة) والإنسان (التاريخ)، فهى تتضمن أن كل الحياة والوجود لا تظهر إلا من خلال مصطلحات تاريخية للعلاقة والتبادلية، مصطلحات علاقية تبادلية اجتماعية. وفى الحقيقة، فكما ظهر بوضوح من عهد الله مع بشرية نوح بعد الطوفان، فاستمرار الطبيعة نفسها بعد الطوفان كان نتيجة "عهد" أى وعد ورابطة اجتماعية. وبينما حاول الفلاسفة المتأخرون زمنا أن يستنبطوا المجتمع والقيم الخلقية من الطبيعة، يرى الكتاب المقدس اليهودى أن الطبيعة معتمدة على المقولات الاجتماعية والأخلاقية والتاريخية، " فكلمة Word " الله

(*) «وقال الله لإبراهيمَ وأما أنت فتحفظ عهدى. أَنْتَ وَ نَسْلُكَ مِنْ بَعْدِكَ فى أجيالهم .هذا هو عهدى الذى تحفظونه بينى وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن منكم كل ذكر. ١١ فتختنون فى لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بينى وبينكم. ١٢ ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر فى أجيالكم. وليد البيت والمبتاع بفضة من كل ابن غريب ليس من نسلك. ١٣ يختن ختاناً وليد بيتك والمبتاع بفضتك. فيكون عهدى فى لحمك عهداً أبدياً. ١٤ وأما الذكر الأغلف الذى لا يختن فى لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدى ...» .

(**) «لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم ، ويوجد خصيان خصاهم الناس ، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات. من استطاع أن يقبل فليقبل» .

(***) النص الإنجليزى أوضح وهو كالتالى: " قل لكل جماعة من بنى إسرائيل إنكم ستكونون قدوسين، لأنى أنا الرب إلهكم قدوس" .

" Speak unto all Congregation of the Children of Israel, and Say unto them . Yo shall be holy : For I the Lord your God am holy " .

مرتبطة ارتباطا وثيقا فى خلقه المزدوج - عالم الطبيعة، وعالم الإنسان، ففى عالم الطبيعة تعمل "الكلمة" عملها بشكل تلقائى، إنها - أى الكلمة - فى هذه الحال نوع من العهد أسمته الأجيال اللاحقة قانون الطبيعة، أما فى عالم الإنسان على نحو خاص - على أية حال - تظهر كلمة الله فى إرادته داعية إرادة الإنسان إلى التنفيذ والإنجاز Fulfillment. والأمر المهم فى كل هذا هو أن الوجود يمكن تصوّره على أنه الالتفات الديناميكي لله سبحانه لخلقه ودخوله فى علاقة حرة معه، علاقة قوامها المشاركة والاستمرار. فالوجود المخلوق هو تنازل وتعطف لله جل جلاله الذى منح خلقه استقلالا ظاهرا واعتمادا على الذات لدرجة اعتبارهم شركاء له، بل ربما لدرجة السماح لهم فى الغالب بإحباط هدفه - أى هدف الله تعالى (*).

بهذه الخلفية من الأفكار ماذا كانت التجربة الأصلية للشعب اليهودى مع تعامل الله معه؟ فى البداية، يبدو أن الإسرائيليين القدماء مثل بعض الشعوب السامية الأخرى، قد خبروا الله، كذات خاصة جدا يُشرف على أقدار المجموعة. لكن فى حالة الإسرائيليين القدماء كانت التجربة كثيفة كثافة غير عادية، وكان هناك أيضا شعور بأن الله كان فى هذه التجربة ذاتا حاضرة حضورا كثيفا (حضورا غير عادى)، ولم يكن الله حاضرا هناك ويعمل وإنما توجّه إلى الإنسان طالبا منه التعاون معه، أو بتعبير آخر أن يستجيب له استجابة تنطوى على التعاون معه (**). ففى الحقيقة كانت تجربة الإسرائيليين القدماء مع الله على أنه إله داع، وهنا فإن "الكلمة" كانت هى تجلّيه أو ظهوره manifestation الرئيسى. لقد دعا الإنسان، وكان كل ما على الإنسان أن يفعله هو أن يصغى، رغم أن ذلك - ربما - كان يتكرر كثيرا. وعلى أية حال، فأن تصغى يعنى أن تطيع، فالله يريد من الإنسان - أو بالأحرى يريد من شىء ما فى الإنسان. ورغم الإنكار اللاهوتى الواضح، فإن الغرض يبدو كما لو كان مقصورا على مصلحة الإنسان أو بتعبير آخر إن الله كان يريد تحقيق غاية أخرى غير مصلحة الإنسان. والله - على الأقل - يظهر مهتما بعمق على نحو ما بما يحدث للإنسان والله كامن وفاعل فيما يحدث له. ولتحقيق هذه الغاية فقد دعا الأسلاف خارج أور الكلدانيين Ur of Chaldees ودعا سلالتهم - وكان عددهم يوم دعاهم قليلا - للانفكاك من عبوديتهم فى مصر.

(*) يؤمن المسلم أنه لا راداً لمشئة الله، وأنه لا يكون فى كَوْن الله إلا ما أراد الله .
(**) يؤمن المسلم أن الله سبحانه "غنى" عن العالمين ، وأنه لم يكن له "كفوًا أحد" و أنه " لا شريك له " فى الملك.

وأقسم لهم قسماً غليظاً وعاهدهم وأخبرهم بما سيمنحهم وما يتوقع منهم أن يفعلوه(*). ومن ذلك الوقت فصاعداً، كان عليهم أن يسيروا في طريق الرب ويصغوا لصوته واصغائهم له يعنى طاعتهم إيّاه .

هذه الفكرة عن رب واحد يقدمون له ولاءهم وإخلاصهم تحولت في النهاية لتصبح **فكرة موحدة محورية**، فبدلاً من استسلامها - أى الفكرة - لداعى التفتت والتباين، من خلال التجربة وتحولها إلى شرك أو تعدد آلهة بمعنى ظهور آلهة متعددة فى أماكن متعددة لكل إله وظيفة بمعنى وجود إله لكل قوة من قوى الطبيعة أو لكل مهنة، وأيضاً **بدلاً** من تشتتها لتصبح ثنوية dualism أخلاقية أو ميتافيزيقية بمعنى وجود قوتين، هما: **النور والظلمة** أو **الخير والشر**، بدلاً من ذلك كله عمد اليهود إلى إله واحد متوحد **كأصل** لكل الموجودات(**). لقد وعى اليهود هذا الدرس من خلال عملية بطيئة ومؤلمة، **لكن** فى النهاية استطاع نبي أن يقف معلناً أن الله الواحد هو أيضاً مصدر الظلمة **والشر** (سفر أشعيا، الإصحاح ٤٥، الفقرة ٧(***)). ولم يكن توحيد ذات الله وحده **الذى** كان عليهم أن يتعلموه بل بالأحرى الوعى بأن توحد ذاته كان على نحو فريد، أن هذا التوحد هو **السّر العظيم** فى الله. وعلى هذا فالإيمان بأن الله واحد لا يعنى **فقط** الإشارة لتوحده، وإنما يعنى أن الله متعال (واقع وراء نطاق التجربة والمعرفة) TRANSCENDENCE " اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد" (سفر التثنية، الإصحاح ٦، الفقرة ٤). فتوحيد الله أصبح هو العقيدة المحورية فى اليهودية، فهذه **الكلمات**: "الرب إلهنا رب واحد" ردّدتها آلاف الشهداء، وما زالت على شفاه اليهود صباح مساء، ويردّدها اليهودى إذا حضره الموت . وبالتدرّج تعلم اليهود أن يعزوا إلى **يهوه** (ياهوفاه) Yahweh - ربهم - (****) كل الوظائف والصفات التى كان معاصروهم من الوثنيين يعزونها لآلهة أخرى . وعندما استقرت قبائل إسرائيل البدوية فى كنعان واجهتهم جوانب من الحياة لم يألفوها، وكانت بالنسبة لهم أمراً مرعباً - سلطان التربة Power of the earth وسر الخصوبة، وكل الحقائق الأخرى والتكوينات الثقافية المواكبة

(*) ذكرنا فى حاشية سابقة أن المسلم يؤمن أن الله غنى عن العالمين، وفكرة استغلال الله سبحانه للإنسان لتحقيق غرض آخر ينكرها الإسلام وتكرها المسيحية.

(*) النص : the transcendent unity as the origin of all being. وما ذكرناه فى المتن هو المعنى المقصود على وجه التقريب وفقاً لما يمليه السياق. (المترجم).

(***) "أنا الرب وليس آخر مصوّر النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر. أنا الرب صانع كل هذه..".

(****) الفرق الأساسى هنا هو أن الله سبحانه "رب العالمين" فى الإسلام وفى المسيحية.

لحياة الاستقرار والحضارة الزراعية. وقد سجلت أسفار يشوع Joshua والقضاة والملوك، وكذلك مجموعات كتابات الأنبياء النضال الذى خاضوه نتيجة لذلك. وفى النهاية تحقق الإسرائيليون أن يهوه (ياهوفاه Yahweh) - رب آبائهم - الذين عرفوه كمرشد لهم فى الصحراء كان هو فى الحقيقة نفسه موزع الخصوبة والمطر، وكان أيضا هو نفسه الذى طلب العدل والشفقة المحبة للشعب الذى بدأ يتأثر بشكل متزايد بعبادات أهل الممالك الصغيرة فى الشرق الأدنى وأخلاقها. وبمرور الوقت كان عليهم أن يتعلموا أن ذلك الإله (يهوه أو ياهوفاه) يمقت العبادة غير القائمة على الطاعة والتقوى. وفى النهاية حُذروا (بضم الحاء) من أنهم إذا لم يتعلموا درسهم فى الوقت المحدد، فإنهم سيتعلمونه بطريقة قاسية؛ بالنفى والمعاناة(*) . لقد كان حقيقيا أنهم كانوا شعبا مختارا، لكن هذا التمييز أو الاختيار إنما هو سلاح ذو حدين (انظر على سبيل المثال عاموس، الإصحاح ٣، الفقرة ٢)(**) . لقد دخلوا مع الله فى علاقة تعاهدية خاصة سارية المفعول إلى الأبد شبيهة كثيرا بعهد الله مع الطبيعة (انظر مثلا سفر إرمياء، الإصحاح ٣١، الفقرة ٣٤-٣٥؛ الإصحاح ٣٣، الفقرات ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٦)(***). ولا مفر من هذا الولاء المطلوب ولا إرجاء له. حتى الكفر (عدم الإيمان) لا يُحل من هذا العهد بين الله وإسرائيل(****)، وإنما فقط يتم عرضه (الكافر من بنى إسرائيل) للحساب. فإسرائيل كان زوجة الله المختارة(*****) God's choosen Spouse، وهو مجاز، فالزوجة فى هذا

(*) «... إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم...»

(**) (وَأَذْخَدْنَا مِثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُدُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ..)

(البقرة/٦٣).

(*** «ببارك الرب يا مسكن البر يا أيها الجبل المقدس، فيسكن فيه يهوذا وكل مدنه معا، الفلاحون والذين يسرحون القطعان لأنى أرويت النفس المعيبة وملأت كل نفس ذائبة، على ذلك استيقظت ونظرتُ ولذتُ لى نومي " (الفقرات ٣٤-٣٦).

«هكذا قال الرب: إن نقضتم عهدى مع النهار وعهدى مع الليل حتى لا يكون نهار ولا يكون ليل فى وقتها، فإن عهدى أيضا مع داود عبدى يُنقض فلا يكون له ابن مالكا على كرسية..» الفقرتان (٢٠ . ٢١).
 «هكذا قال الرب إن كنت لم أجعل عهدى مع النهار والليل فرائض السماوات والأرض، فإنى أيضا أرفض نسل يعقوب وداود عبدى فلا أخذ من نسله حكاما لنسل إبراهيم وإسحق ويعقوب لأنى أرد سبيهم وأرحمهم» (الفقرتان ٢٥ و ٢٦).

(****) رغم تشابه الأفكار بين الديانات إلا أن هناك خيطا رفيعا يوضح الفرق، ففى الإسلام لا علاقة بين العرق وكون الإنسان صالحا، فالكافر هو الكافر حتى لو كان عما للرسول، ولو سرقت فاطمة بنت محمد، لتقطع محمد يدها، ولأمة مؤمنة خير من مشركة، والله لا ينظر للحسب والنسب وإنما للعمل الصالح، .. إلخ (المترجم).

(*****) أستغفر الله، والمعنى مجازى بطبيعة الحال، والله سبحانه ما اتخذ صاحبة ولا ولدا. (المترجم).

المجاز لا يمكن أن تترمّل (تُصبح أرملة) ولا يمكنها أن تصير مطلّقة وإنما فقط يتم تصحيح مسارها، ليعود حب الله لها ولتعود إلى حب الله. فعقيدة اختيار الله لإسرائيل أو انتخابه له لا تتطوى كثيرا على ادعاء مزايا (وهو الاتجاه الذى يجد البعض أنه هو الأسهل عندما يفكرون فى هذا الأمر)، كمصير باهر وقدر لا فكاك منه. لقد كان على إسرائيل أن يعيش كأمة تشبه كثيرا الكهنة كطبقة والأنبياء كأفراد (*). فهم ككهنة لا بد أن يخدموا الله فى معابد حياتهم، وهم كأنبيا لا بد أن يصفوا إلى كلمة الله ويستجيبوا لها .

وربما يمكننا أن نلخص قولنا اعتمادا على الدين اليهودى كما يظهر فى الكتاب المقدس اليهودى، بالقول بأن المواجهة مع الحياة ودعوة الله تعنى أن السمو Transcendence قد تمت ممارسته من خلال أن اليهود يخاطبهم الله وأنهم يشاركونه المسئولية (**). هذا مع ضرورة الاستجابة لله بسماعه وطاعته. والمقولات الدينية المتصلة بهذا النوع من التجربة هى: الاختيار (أو الانتخاب) election، والنداء الباطنى (بأداء مهمة أو وظيفة بعينها) Vocation، والوعد أو الميعاد Promise. هذا الاتجاه الأساسى فى الإصغاء (إلى الله) يتناقض بشك مميز مع الاتجاه الآخر، ربما كان الإغريق هم أفضل من صوره، وهو ما يمكن وصفه بالرؤية Seeing (المقصود اتجاه الإغريق). فالإصغاء (إلى الله) يضع الإسرائيلى إزاء هدفه - تحقيق إرادة الله، والرؤية Seeing تضع الإغريقى إزاء هدفه - المعرفة. فالطريقة التوراتية الحاسمة فى الاتصال بالله كانت هى الإصغاء؛ والإصغاء فى نظر الدين الصوفى (الذى ينحو نحو التأمل الباطنى) هو الرؤية Vision. فمحور (الرؤية - المعرفة) Seeing - Knowing، أو "ملاحظة" الواقع والحقيقة Reality "beholding" يعنى احتكاما إلى العقل appeals to reason، ومحور (السمع والطاعة) Obeying - hearing يعنى الاحتكام إلى الإرادة Will. والمحور الأول (الرؤية - المعرفة) أكثر استاتيكية وبالتالي ينظر إلى الأبدية والحقيقة غير المتغيرة (المطلقة)، والمحور الثانى (السمع - الطاعة) موجّه إلى الأحداث وحركة التاريخ، لذا فهو محور ديناميكى بعمق .

(*) لهذا الكلام طبعاً تطبيقاته العملية والسياسية ، ولابد من معرفته ، وهذا لا يعنى أبدا الموافقة عليه .
(الترجم) .

(**) (ولم يكن له شريك فى الملك) . (الترجم) .

وغالبا ما كان يُقال إن التناقض بين ما هو استاتيكي وما هو ديناميكي يُمكن التعبير عنه بمقابلة الكاهن بالنبي. ولا شك أن هناك قدرًا من الصدق في هذه الملاحظة رغم ما فيها من مبالغة منافية للعقل فرضت نفسها على بعض كتاب القرن التاسع عشر، وأخشى أن أقول كتاب القرن العشرين أيضا. وكان غرض الفصل هو استخدام الدين المؤسّسى والطقسى (الشعائري) أى الدين الخالى من الحياة lifeless على أيدي الكهنة، كسيف مُصلت لإظهار روعة الدين كما أتت به النبوات بما فيه من إلهام وقيم وطبيعة تقدمية. أما اليوم، فقد كان علينا أن نتعلم أن هذا الفصل لم يكن أبدا بهذه البساطة والملاءمة. فهناك أنبياء زائفون وغير موثوق بهم لا يقبلون عن الكهنة غير الأمناء والباحثين عن تدعيم ذواتهم. وقد كانت الكهانة أو مؤسسة الكهنة مسؤولة في الأساس عن حفظ التراث الدينى القديم لإسرائيل، بينما كان الأنبياء - على العكس من ذلك - أكثر اهتماما بالهيكل Temple وطقوسه مما تحقق بشكل عام. وقد أدرج أشعياء، فى أكثر الإصحاح الأول، (الفقرات من ١١ إلى ١٦) الصلوات أيضا ضمن نقده الساخر الذى وجّهه إلى الذين يحضرون إلى الهيكل ويقدمون الأضاحى دون طهارة قلب(*)). ومع هذا، فلم يفكر أحد إطلاقا فى أن يستنتج من ذلك أن الأنبياء كانوا بصدد إلغاء الصلوات، فوظائف الكهانة والنبوة يكمل بعضها بعضا، وكلها فى معركة متواصلة ضد الوثنية، التى كانت الدين السائد بين غالب بنى إسرائيل، كما لا بد أن نفترض. ومن هذا المنظور لا بد أن ننظر للتركيز الشديد جدا الذى أولاه كتاب أسفار الملوك وسفر أخبار الأيام الأولى على العبادة كمحور مركزى فى الدين اليهودى باعتبارها هى سمة الدين الحق. فحقيقة الأمر أن الطقوس والعبادات المحلية كانت عمليا تعنى عبادة أرباب الديانة الوثنية المحلية. والمنهج الأوحى الذى شكل بشكل نهائى العقيدة فى إله واحد هو وحده الجدير بالعبادة، كان قائمًا على وجود حَرَمٍ قدسى Sanctuary واحد لهذا الإله الواحد، لا يعبد فيه - أى فى هذا الحرم - سوى هذا الإله الواحد. وكان محور العبادة - كأمر لا مفر منه - هو التركيز على التوحيد (الإيمان بإله واحد

(*) «لماذا لى كثرة ذبائحكم ، يقول الرب، اتَّخَمْتُ من محرقات كباش ولحم مُسمَّات، وبدم عجول وخرقان وتيوس ما أسرّه، حين تاتون لتظهروا أمامى، من طلب هذا أن تدوسها دُورى، لا تعودوا تاتون بتقدمة باطلة. البخور هو مكرهة لى. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لستُ أطيق الإثم والاعتكاف ورءوس شهوركُم وأعبادكم بغضتها نفسى. صارت على ثَقَلًا، مللت حملها، حين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم وإن كثرتُم الصلاة لا أسمع ، أيديكم ملآنة دما...».

(monotheism). لكن أفكارا شكلية Formal مثل : العهد والاختيار (الانتخاب) والشريعة، ووجود الأنبياء والكهنة والمعبد، ما هي إلا مجرد هيكل لليهودية. فلحم اليهودية ودمها يتكون من حشد من الأفكار والعقائد المترابطة. ولكي نَصِفَها بقدر كافٍ لا بد أن نراجع الكتاب المقدس اليهودي كله (التوراة أو أسفار موسى الخمسة فى الأساس) وبالتفصيل لتفحص العقائد التى تحظرها أو تأمر بها، وتلك التى تنهى عنها، ولمعرفة الأوامر والنواهى. وعلى هذا، فهناك أفعال رمزية تعبر عن الوعى الأساسى للمجموعة فى الطرق المستخدمة فى الطقوس وفى الأساطير. وقد رأينا مثالا واحدا على ذلك فى فكرة السبت (النص مؤسسة السبت institution of Sabeth)، فهناك طقوس تنظم علاقة المجموعة وأفرادها مع الله مثل طقس التكفير السنوى (يوم الكفارة) Atonement، كما أن جلب الثمار الأولى والعادات المشابهة تدرج تحت المقولة نفسها؛ إذ الهدف منها هو إظهار أن ملكية الوطن القومى national territory إنما هى لله. فالتناس يحوزون أرضهم من سيدهم المَقْطَع (بضم الميم وكسر الطاء) الذى هو الله (انظر على سبيل المثال: سفر اللاويين، الإصحاح ٢٥، الفقرة ٢٣) (*). وثمة أعياد وصيامات تحيى ذكرى فهم أعمال الله الجليلة فى التاريخ وتحيى الوعى بالتماسك التاريخى مع الماضى والمستقبل. والمثال الباهر على هذا عيد الفصح اليهودى الذى يجرى الاحتفال به سنويا وهو عيد الخروج Exodus، وربما يكون له أصول مختلفة - كمهرجان زراعى وطقسى بدوى - فقد أصبح عيد الفصح مرتبطاً بمعنى تاريخى خالص وتطور إلى أعظم محفل وطنى يهودى مؤثر ومحرك أساسى - وعيد الفصح اليهودى هذا بمعناه الأخير - كإحياء لذكرى الخروج من مصر - أصبح عند الرابيين المتأخرين زمنا شيئاً أساسياً؛ حتى إنهم قالوا إن على كل إنسان (يهودى) فى كل جيل أن يعتبر نفسه كما لو أنه خرج من مصر "as if he had gone out of Egypt". وفى عيد الفصح اليهودى يعيش اليهودى مرة أخرى بدايات شعبه وفقا لما توحىه المعانى النهائية للتاريخ : تحرير العبيد إلى درجة (أن أصبحوا) فى وقار (وسُمُّوا) أبناء الله، والحرية هى هبة من الله، ودعوة الله لهم. لأنه ليس هناك إلا طريق واحد من مصر إلى أرض الميعاد the promised land - إنه الطريق الذى يمر بسيناء. وهناك وصايا توثق اتجاهات وقيما معينة، وهناك محرّمات وضعت لمنع تدنى المستوى الخلقى والروحي. ومن بين هذه هناك إجراءات وتنظيمات تمنع التعامل مع

(*): «والأرض لا تباع بثّة لأن لى الأرض وأنتم غرباء ونزلاء عندى».

سكان كنعان الوثنيين المنحطين، أو التشريعات الكثيرة المتعلقة بالطعام التي تهدف إلى إخضاع كل الحياة حتى على المستوى النباتي، لنظام القداسة أو التطهير -Sanctification) انظر على سبيل المثال سفر اللاويين، الإصحاح ١١، الفقرات من ٤٢ إلى ٤٧؛ الإصحاح ٢٠، الفقرات من ٢٣ إلى ٢٦(*)). وحتى عند تناول الطعام، أو مباشرة الزوجة أو ارتداء الثياب لا بد أن يتحقق اليهودي أن كل جانب في حياته وجسمه تحت العناية الإلهية(**): يمكن أن تكون تصرفات اليهودي بهذا الشأن يعترها الغش، وقد تكون ذات طبيعة قدسية. وثمة شرائع توراتية أخرى أكثر اهتماما - على نحو مباشر - بأمور أخرى متعلقة بالمعهد، كالعادلة الاجتماعية وحب المرء لأخيه الإنسان وما إلى ذلك. وجوهر تعاليم موسى كما وردت في أسفاره الخمسة ربما كان من الممكن اختصارها إلى ثلاثة مبادئ: الأول قيمة الفرد غير القابلة للتحوّل، ذلك أنه خلق على صورة الله أو بتعبير آخر خلقه الله على مثاله. ولتعليم هذا الدرس علق الرأبيون المتأخرون زمنا بأن آدم أبا البشر، خلقه الله وحيدا فردا. أما الرجل "الأخر" فهو "رفيقك" أو "صديقك" وليس مجرد شيء. إنها تلك العلاقة التي حللها البروفيسور مارتن بير Martin Buber بعمق شديد وأطلق عليها "علاقة أنا - أنت" I - Thou relationship، وقد جرى التعبير عنها في شكلها الأكثر عمومية وإلزاما في وصيتين مهمتين من بين الوصايا العشر، فإذا كان الناس "رفقاء Fellows" استحال العبودية، وفي هذا الصدد أيضا اعتُبر الخروج (خروج اليهود من مصر) أساس اليهودية. لأن مجموعات معينة من الناس عرضة دائما لأن يُعاملوا (بضم الياء) كغريباء، فإن شريعة موسى تكرر التحذير من "أنكم كنتم غرباء في أرض مصر، وأنتم تعرفون روح الغريب" وتقوم فكرة النبوة والوحي على "علاقة أنا - أنت" القائمة على التداخل والحوار الحي بين الطرفين .

(*) «كل ديب يدب على الأرض فهو مكروه لا يؤكل ... لا تتجسّسوا أنفسكم بديب يدب ولا تتجسّسوا به ولا تكونوا به نجسين، إنى أنا الرب إلهكم فتتقدسون وتكونون قدسين لأنى أنا قدوس، ولا تتجسّسوا أنفسكم بديب يدب على الأرض. إنى أنا الرب الذى أضعكم من أرض مصر ليكون لكم إلها .. هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى فى الماء وكل نفس تدب على الأرض ، للتمييز بين النجس والطاهر...» .
«ولا تسلكون فى رسوم الشعوب الذين أنا طاردهم من أمامكم. لأنهم قد فعلوا كل هذه فكرتهم. وقلت تراثون أنتم أرضهم وأنا أعطيتكم إياها لثراثوها أرضا تقيض لبنا وعسلا. أنا الرب إلهكم الذى ميزكم من الشعوب. فتميزون بين البهائم الطاهرة والنجسة وبين الطيور الطاهرة والنجسة...» .

(**) المنحى نفسه فى الإسلام "فتكاحك زوجك صدقة"، "وتبسمك فى وجه أخيك صدقة" والاستعاذة من "الخبث والخبائث" سنة ، وسعيك فى حاجة أخيك أفضل من الاعتكاف .. إلخ. (المرجم) .

... ومهما كان اعتراضنا على هذه التفسيرات المجازية، فيجب على المؤرخين الإقرار بأن هذه الطريقة تتسم بالتححرر والدينامية؛ مما يسمح بالتواؤم الخلاق .

وقد وصل التفسير المجازى للكتاب المقدس اليهودى إلى ذروة تطوره فى الإسكندرية، حيث تأثر الفلاسفة اليهود تأثرا عميقا بالفكر الهيلينستى. فبتأثير الفلسفة الإغريقية بدعوا يترجمون الرموز اليهودية التقليدية إلى مصطلحات مجردة وبها أيدوا الاتجاهات التوحيدية فى الفلسفة وساعدوا على بلورتها. لقد برهن التحام التراثين الذى بدأه أخلاف فيلو Philo السكندرى على تحقيق نتائج بعيدة المدى بالنسبة للحضارة الغربية. لقد انشغلوا (أى الفلاسفة اليهود) بصفات الله (صلاحه، وقوته وعظمته..) وبالالاتجاه التشبيهي الواضح فى الكتاب المقدس اليهودى (المقصود وصف الله بصفات بشرية anthropomorphism) الذى يبدو وكأنه يقرب فكرة الله تقريبا شديدا لطرائق البشر فى التفكير. لقد رفعوا (أى الفلاسفة اليهود) هذه الصور التشبيهية إلى مستوى روحى أعلى بتأكيدهم على سمو الله سموا كليا بحيث لا يمكن إدراكه بمجرد التفكير المنطقى، وإنما بالاقتراب منه اقترابا غير كامل فى نشوة التأمل (الانجذاب التأملى).

ومن ناحية أخرى، وجدنا الرابيين الفلسطينيين يتابعون التقاليد التوراتية فراحوا يتحدثون - بجسارة - عن الله واصفينه بصفات بشرية؛ مستخدمين فى وصفه صفات كالتى يصفون بها البشر تماما. فبالتمسك بالصورة التشبيهية لله (وصفه بصفات بشرية) يمكن تماما استحضار حقيقة الله بكل معانيها وكل ارتباطها بحياتنا استحضارا كاملا، ولا سبيل غير ذلك. فمن ناحية استخدموا كل أنواع التورية للإشارة لله (مثل: السماء Heaven والقوة والواحد القدوس تبارك اسمه .. إلخ) ليزيدوا الناس خشية من اسمه سبحانه، لكنهم من ناحية أخرى عملوا على تقريب الله حتى من أقل الناس فهما وأغلقهم قلبا. وإذا كان لابد من ضرب الأمثلة بما ورد فى الكتاب المقدس اليهودى، فالله يتألم لوجود أبنائه فى المنفى ويبكي لدمار الهيكل ويسعد للتقوى والعمل الصالح، ويضع التعاويذ والتمايم ويشارك فى مناقشات العلماء من الرابيين حول دقائق الشريعة، ويتطلع بشغف لتقبل الدعاء. وهو على نحو خاص يظهر القيم الخلقية ليعلم أبناءه الطريق القويم حتى يتخلقوا بأخلاق الله، فكما نقرأ: "كما أنه رحيم كونوا رحماء، وكما أنه يعود المرضى، إذاً فعودوهم". لكن بينما خدمت المناهج المختلفة فى شرح الكتاب المقدس اليهودى مفكرين مثل فيلو السكندرى Philo لإدراج هذا الكتاب فى

انساق الفلسفة الهيلينستية، وجدنا الرأبيين - بتأثير من الفكر الهيلينستى - يعملون على مواءمة الأفكار والمفاهيم الجديدة مع التراث اليهودى ملتزمين بسماته الأساسية. وهم باتجاههم هذا إنما استحضروا ما أنجزته ثورة المكابيين(*) Maccabeen على مستوى الخطط السياسية بشكل أقل نجاحا، وإن كان إنجازهم (أى الرابينين) كان على المستوى الروحى المتسم بأنه أكثر دواما. وعلى أية حال، فإن مصطلحات الهيلينستية أو غيرها من الفلسفات لم تكن سوى أدوات فى أيدى الرأبيين؛ لتوضيح فهمهم الخاص للدين اليهودى والتجربة التاريخية.

وكان عرضهم تُعوزه التفاصيل المنظمة والمنهج اللاهوتى، فقد كانوا فى أحوال كثيرة ينحون نحو المواعظ التى تلقى قبولا لدى العامة، والأخلاق المثالية، ونوع من التفكير الرمزى الذى يوشك أن يكون صوفيا لم يتضح لنا نحن المحدثين ترابطه الداخلى إلا بعد تحليل دقيق. وبهذه الطريقة نجح الرابينون فى التعبير بلغة بسيطة لكنها محكمة عن التناقض الظاهرى الكامن فى الدين اليهودى: الذات الإلهية التى يُتعدَّر فهمها ويستحيل توضيحها، والأبعاد الأخلاقية للشخصية، وتسامى الله وقربه فى الوقت نفسه، ورحمته وعذابه، وكثير من مثل هذه المتضادات "الجدلية". وعلى هذا، فلم يكن التفكير اللاهوتى نظاميا (منهجيا Systematic) مما لا يعنى أنه يفتقد الوحدة الداخلية العضوية اللازمة. لكن جهودهم (أى الرابينين) الفكرية والمنطقية قد تحولت إلى اتجاه مختلف. والمنهج نفسه فى تفسير الكتاب المقدس اليهودى الذى أتاح للرابينين إيجاد إجابة يهودية للأسئلة الدينية والفكرية المثارة فى زمانهم - تم توظيفه على نطاق أوسع فى محاولتهم التعامل بفهم مع القضايا العملية التى فرضتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة والمتغيرة. وهم فى محاولتهم تلك، لم يسترشدوا سوى بالشرعية الإلهية. لقد سبق أن ذكرنا بالفعل الاتجاه الأساسى الذى مؤدَّاه السَّمع والطاعة، وهو الاتجاه الذى يعد خاصية أساسية لما ورد فى الكتاب المقدس اليهودى. فالتركيز الشديد

(*) فى معجم الحضارات السامية لهنرى عبودى نجد: المكابيون Maccabees ou Machabees (les) Macvabees اسم أطلقه الكتاب الكنسيون على أبناء الكاهن متتيا المكابى. وقد توالى ثلاثة منهم فى قيادة اليهود أمة وجيشاً خلال ثورة عام ١٦٧م ضد ملك سورية السلوقى .
كان هؤلاء المكابيون قواداً عسكريين. ثم أصبحوا رؤساء كهنة وأسسوا من ثم السلالة الأشمونية التى حصلت لاحقاً على اللقب الملكى.

للحكم على الطاعة، في ظل العهد Covenant هو شريعة Law أو توراہ Torah^(١). وهذا **يوضح كيف أن الفكرة اللاهوتية المحورية عن "الوحي" لها معنى محدد جدا في اليهودية، أعنى "الشريعة Law".** فبالنسبة للمسيحية - على سبيل المثال - نجد أن أسرار **الوحي والخلاص موجودان معا (متزامنان):** وحي الله السامى والتجسد يؤديان - معا - **إلى خلاص الإنسان، أما بالنسبة لليهودى فهناك انفصال كامل بين "الوحي" و"الخلاص".** **فالخلاص رمز "للنهاية end"،** كما أن خلق الكون رمز "للبدائية". وبين هذين القطبين **(التقيضين) اللاهوتيين أو صور الحدود images of the limits،** يوجد ضوء النهار ممتدا **على الزمن الذى لا يُغى أو لا يقبل (أو غير القابل للانعكاس) ونعنى به التاريخ.** وربما **أمكننا مقارنة طريق التاريخ على نحو أفضل بجسر (كوبرى) معطل،** المرور عليه فى اتجاه واحد فقط، **وطرفاه (نهايتاه من الناحيتين) يحجبهما الضباب (لا ندرى ما بعدهما).** **ولا شك أن التاريخ اليهودى شهد كثيرا من التطلعات المحمومة شوقا للخلاص،** نتيجة ما **تعرضوا له أكثر من مرة من اضطهادات ومذابح منظمة،** مما أدى إلى ترقب للمسيح **الآتى (المسيح أو المسيا أو المشياح - وهو غير المسيح (عليه السلام) المعروف)،** بل وإعلان **ظهور مخلصين زائفين،** ربما كان أشهرهم **سبّاتاي تسيقى (* Sabbatai Tsevi (1666).** **لكن اليهودية كانت دائما تقيق مرة أخرى وتذكر أن مهمتها ليست أن تثبت النهاية التى حدثت،** وإنما أن تأمل فى المملكة التى ستأتى وتعمل من أجل مجيئها، وعلى المدى **الطويل كان هناك الاهتمام العميق بما يجب عمله وكيف تكون الحياة وكيف يكون السير** **رويدا على طول الطريق - طريق الله - لتحقيق الخلاص الذى حدده الدين اليهودى.** وإذا كان التاريخ قد عنى التعاون بين الله والإنسان من خلال العهد Covenant، **فمهمة الإنسان الوحيدة إذأ هى إنجاز التزامه بإخلاص.** وتم حذف الكتابات غير المعتمدة **(الأبوكريفية) التى مالت للمبالغة فى هذه الأمور من الكتاب المقدس اليهودى المعتمد.** **فجعل اليهودى يديه مشغولتين تماما بالعمل المُلحّ: السَّمع والطاعة Listening & Obeying.**

(١) إنه لأمر حقيقى أن ترجمة "الشريعة Law" بالنسبة للتوراة العبرية يؤدى إلى انطباع خاطئ وغير متوازن. فكلمة التوراة تعنى حقيقة الإرشاد والتعليم.. إلخ. والكلمة (التوراة) يمكن أن تعنى أسفار موسى الخمسة (الپنتاتوش) أو الكتاب المقدس اليهودى كله أو الوحي أو الدين التقليدى بشكل متكامل. فقط، مما ينقض الخلفية الأوسع للاهوت اليهودى المتعلق "بالكون World" باعتباره إرادة الله الموحاه (الوحي بها God's revealed Will). ان تكون ترجمة "شريعة Law" فى حاجة إلى قدر من الشرعية (إلى ضابط شرعى). (* الذى قبضت عليه السلطات العثمانية فتحول للإسلام. لمزيد من التفاصيل راجع: Jews, their Religions, and practices by Alan Unterman والمؤلف أستاذ للأديان المقارنة فى جامعة منستر. (المترجم).

والأشياء التي يتحتم عملها، أو الأخرى التي يتحتم تركها مختلفة الأنواع. لقد كانت هناك أفعال رمزية يتم التعبير عنها بطرق خاصة في الطقوس (الشعائر) والميثولوجيا، والوعى الجوهرى بالجماعة (اليهودية) والاستجابة لها. لقد كانت هناك طقوس تنظم العلاقة بين أفراد الجماعة وبعضهم وبعضهم الآخر، وبينهم وبين الله. لقد كانت هناك أعياد وأيام صوم تذكّر بمعنى أفعال الله العظيمة في مجريات التاريخ وتحيى (لدى اليهود) الوعى بارتباط الماضى بالمستقبل. وكانت هناك وصايا تقوّى قيما بعينها واتجاهات بعينها، وكانت هناك محرّمات لمنع تدهور المستوى الروحى والخلقى. وكانت هناك استعدادات مرتبطة ارتباطا مباشرا بالأهداف العاجلة للعهد Covenant، كالعادلة الاجتماعية واحترام الفرد (القدسية الشخصية Personal holiness). ولم ينتشر كل هذا سوى لأنه وصية الله ورغبته. فأن تنفذ هذا يعنى أنك تحقق مشيئة الله وتسير فى طريقه وتعجل بتحقيق غرضه، وبالتالي تحقق الخلاص والقداسة، إن السبب الذى جعل اليهودى يطور عاطفة حقيقية للعمل على تحقيق إرادة الله ومشيئته فى كل شيء سبب واضح. فهو - أى اليهودى - كان دائما منشغلا باكتشاف كيفية تطبيق الشريعة the divine law فى كل موقف جرى أو من المحتمل أن يحدث بعد ذلك، من خلال الكتاب المقدس اليهودى والمقدمات التقليدية والقواعد المقبولة فى التفسير والاستدلال .

ونتيجة لهذا، ظهر ما يبدو وكأنه أحد الخصائص المميزة لليهودية . إنها دين يهتم بتشكيل القواعد والمقولات التى ستكون قادرة على ربط الفعل الإنسانى بمشيئة الخالق كما أوحى بها، أكثر من اهتمامه بتطور العقيدة وحمائيتها (بمعنى آخر إنها دين تشريعى أكثر منها لاهوتى)؛ وعلى هذا فقد كان الرأببون أو القادة الروحانيون فى اليهودية مشرّعين Lawyers فى الأساس. والمؤسسة القديمة المعروفة باسم سنهدرين Sanhedrin كانت مؤسسة تشريعية وقضائية، أى إنها كانت بمثابة مؤسسة عوان بين البرلمان والمحكمة العليا. وثمة مآثر مؤداه أن اليهودية لا تهتم بالإيمان الصحيح Orthodoxy (right faith)، وإنما تهتم بالفعل الصحيح Orthopraxis right action، ومثل معظم الأمثال التى تحوى تضادا أو طباقا، نجد هذا المثل خطرا لأنه يقدم لنا نصف الحقيقة. لكنه يبين بوضوح ما تركّز عليه اليهودية الرأبية. ومن هنا، فقد أصبحت دراسة الشريعة (التوراة التلمودية) وإعمال الفكر فيها بشكل نشط هى العمل المثالى فى الحياة، بالإضافة لما له من قيمة دينية فائقة فى حد ذاته. وناقش الرابيون بجديّة مسألة

قراءة الشريعة أو العمل بها، أيهما أفضل، وقرروا أن دراستها مجرد دراسة هو **الأفضل** لأن الدراسة (بما تزود به الدارس من معلومات صحيحة) تعود إلى العمل **الصحيح**. ويميل اليهودى إلى اعتبار الدراسة نوعا من النشاط الشعائرى (العبادة)، **مادام يؤمن** بأن التوراة هى وحي الله وكلمته. والجانب السلبي لهذا التطور هو مبالغة **الرايين** فى مسائل التحايل الشرعى(*) (أى التحايل على الشريعة لإيجاد مخرج **لأفعال** غير شرعية) على التفاصيل الشعائرية والشرعية التى استمرت - أى مسائل **التحايل** الشرعى - بمرور الوقت حتى أصبحت غالبا - سخيفة منافية للعقل. وعلى أية **حال**، فإن هذه السخافات المنافية للعقل (التحايل الشرعى) فى صورتها المتطرفة تُعد **نقل** سخفا من محاولة إيقافها، فإذا كنت ممنوعا من العمل يوم السبت فيجب عليك **أيضا** أن تعرف ما ينطوى عليه هذا العمل (ما مكوناته)، فأين يوجد الخيط الرفيع **الذى** يفصل بين الحصاد harvesting والجنى reaping وقطف Plucking سنابل القمح ؟ **وكانت** هناك آلاف من المسائل على هذه الشاكلة لأن الحياة فى مجملها لا بد من **تطهيرها** بإخضاعها للشريعة، فالبيت لا بد أن يكون بيت الله والمائدة لا بد أن تكون **متبحا** كمذبح الهيكل والسوق لا بد أن تكون تعبيرا عن العدل. لا يكاد يوجد عمل **يعمارسه** اليهودى (بما فى ذلك اللبس وطبخ وجبة طعام)، إلا ويرتبط به بعض الالتزامات **الدينية** التى يجب التقيد بها وبعض المحرمات التى يجب تجنبها. فاليهودى لا يريد **مجرد** أداء ما هو صحيح وشرعى وما يباعد بينه وبين الإثم، وإنما هو يريد - بشكل **إيجابى** - أن يحقق مشيئة الله، وعلى هذا فهو يرغب أن يكون كل عمل من أعماله وصية **مقدسة**. والكلمة العبرية ميتسفاه mitsvah التى تُستخدم بمعنى "عمل صالح" أو "عمل **دينى**" معناها الحرفى هو الوصية، وقد عدَّ الرأبيون ٦١٣ وصية إيجابية وسلبية (افعل **ولا تفعل**) (ولا يضم هذا الرقم الوصايا الفرعية، ولا تشعباتها بما تنطوى عليه من تحايل **شرعى**) - كلها، أى هذه الوصايا، مرتبطة بـ ٦١٣ جزءا من أجزاء الإنسان مما هداهم **إليها** علمهم بالتشريح. وللتأكيد على أن الحياة كلها مقدسة، حدَّ الرأبيون تبريكات **يتحتم** ترديدها فى كل المناسبات: عند الأكل، وعند شم الورد، وعند ارتداء ثياب **جديدة** وعند رؤية أشياء جميلة وعند سماع خبر حزين.. وهكذا. وعندما تنطوى **المناسبة** على وصية إيجابية (افعل) تحتوى التبريكة على عبارة: "... الذى قدسنا **بوصاياه** وأمرنا أن نفعل ... " .

(*) انتقل هذا الأسلوب السيئ لأديان أخرى فيما بعد. (المترجم).

هذا التطور الهائل فى الشريعة الرأببفة و دورها الحاسم فى الجوانب التطبيقية لليهودية لم يكن بمستطاع، لولا التفسفر الموعظى homiletic لرموز الإيمان فى الكتاب المقدس اليهودى. وعن طريق قواعدهم فى التفسفر (ذى الاتجاه التأويلى)، استطاع المعلمون اليهود تطوير الشريعة وتغيرها ومواءمتها مع الظروف الجديدة دون أن يتحققوا مما فعلوه أو بمعنى أصح دون أن يكونوا على وعى كامل بما فعلوه؛ إذ كانوا يظنون أنهم لا يفعلون سوى تفسفر الكتاب المقدس تفسيرا صحيحا. وشرعية طريقتهم فى التفسفر تتبع من تعمق الرابيين تعمقا شديدا فى التراث التوراتى، ومن اقتناعهم الراسخ بأن كلمة الله دليل أبدى وصادق يحتذبه كل عامل. فالشرعية لا تعنى سوى أن توضع موضع التطبيق. ورفض فكرة مواءمتها أو تكييفها مع الظروف المستجدة أمر معادل للرجعية على المستوى الاجتماعى والعملى. والعكس من هذا، فإن رفض تعديل الشريعة أو تكييفها مع الأمور المستجدة قد يعنى ولاء ظاهريا لفكرة خلود التوراة، بينما حقيقة الأمر أن انعتاق الحياة إنما هو نابع من شرعيتها. فالشريعة إذا لم توضع موضع التطبيق فى بعض مناحى الحياة ما عادت ذات موضوع، وظلت - بمختلف أغراضها ومقاصدها العملية - بلا سلطان وبلا أهمية. وكان هذا فى الواقع هو اتجاه الصدوقيين Sadducees الذين كانوا منتعشين على أيام العهد الجديد (الأناجيل المسيحية وملحقاتها) لكنهم اختفوا بعد ذلك، وتركوا للفريسية Pharicisn بعد ذلك صبغ اليهودية بطابعها مستقبلا .

وكما حدث مع الصدوقيين، خرجت طوائف أخرى ومذاهب أخرى من الساحة. وبعضهم مثل الأسينيين Essenes لم نعرفهم إلا من خلال الإشارات والأوصاف القليلة (لم تكن دائما مما يُعوَّل عليها) فى كتابات المؤلفين الإغريق والرومان. ومذاهب أخرى - مثل ذلك المذهب الذى كان يعيش أتباعه بالقرب من البحر الميت (إذا لم يكونوا هم أنفسهم الأسينيين) لم يتم اكتشافهم حتى الآن، ويظهر مذهبهم أن الحياة اليهودية الدينية كانت تحوى عددا كبيرا من الاتجاهات والعقائد. لقد أصبح واضحا بشكل جلى أن الفريسيين لم يكونوا يشكلون الحركة الوحيدة فى اليهودية، ومع هذا فقد كانوا الأكثر حيوية ودينامية وقوة. وبطبيعة الحال، فربما كان الرابيون يعتبرون أنفسهم مبتدعين فقد اقتنعوا أن قواعدهم فى مجالى المنطق والتفسفر موثقة دينيا، وأكثر من هذا تعود إلى تراث موسى فى سيناء " a tradition going back to Moses on Sinai"، وهو ما يُسمى الشريعة الشفهية Oral Law التى واكبت التوراة وألحقت بها. وعمل التعاليم

الرابية - بصرف النظر عن إصدار فتاوى جديدة لمواجهة حاجات آنية - هو الربط من خلال قواعد منطقية وتأويلية - بين الشريعة "المكتوبة" والشريعة "الشفهية Oral". وبهذا، ففى اليهودية الرأببة Rabbinic Judaism نجد النظرية التى مؤداها أن التراث (المرويات) هو أداة ثانية للوحى تسيّر جنباً إلى جنب مع الكتاب المقدس اليهودى. لقد أحرزت هذه النظرية تطورها الأول - إذأ - من خلال اليهودية الرأببة (اليهودية كما قدّمها الرأبيون).

وفى القرن الذى أعقب تدمير الهيكل ونهب الرومان للقدس (٧٠م)، بدأت حقبة التفسير الرابى الخلاق تتلاشى تدريجياً. وتميزت القرون التى تلت ذلك بجهود مؤثرة فى التحليل والتعمق فى دراسة التفاصيل. ونتج عن هذا التلمود وهو التجميع الكبير لمعارف الرأبيين (خاصة فى المجال التشريعى)، وقد تم إنجازها فى المدارس الدينية اليهودية فى فلسطين، وفى بابل. وكان هذا النشاط مركزاً فى بابل أكثر من تركزه فى فلسطين .

وبينما كانت الشريعة (الهالاخاه - انظر ص ٢٤ من النص الإنجليزى لهذه الموسوعة) تهيمن على التلمود، فإن الهجّادة (الأجادة) aggadah تصف بتفصيل أكثر الجوانب الأخلاقية والعظات التنويرية المعروفة باسم مدرّاش a midrash. والمدراش أقل درجة من حيث التوثيق (الموثوقية) والترابط من التلمود، والمدراش بدورها تركز على ما ركز عليه الرأبيون أى على الشريعة باعتبارها تجسيدا "لما يطلبه الله منك What the Lord thy God requireth of thee". وكلاهما يستمد من معين التراث الذى لا ينضب ومن الحكمة والتعاليم التى تعتمد اليهودية عليها فى تفسير الوحى الإلهى. ومن الناحية اللاهوتية يعتبر التلمود "كشريعة شفهية" فى المقام الثانى، لا يسبقه إلاّ الكتاب المقدس اليهودى . لكن حقيقة الأمر أنه مادامت اليهودية الراببة (اليهودية كما قال بها الرأبيون) لا يمكنها النظر إلى الكتاب المقدس اليهودى إلاّ من خلال التلمود الذى فرض عليه مفاهيمه وتوجهه اللاهوتى وتفسيراته الشرعية، فإننا نكاد نقول إن التلمود هو الذى يأتى فى المقام الأول ويليه الكتاب المقدس اليهودى (التوراة أو أسفار موسى الخمسة، والأسفار الأخرى الملحقه بها) .

وأخيراً، قد يكون من المفيد أن نوضّح المنهج الرأبى فى تعريف الشرائع القديمة والجديدة أو الأفكار عن طريق "تأويل interpreting" الكتاب المقدس اليهودى. سنورد

المثال التالى الذى لم نتعمد انتقائه (كما لم نتعمد انتقاء أية أمثلة أخرى، وإنما أوردناها لأنها متاحة بين أيدينا) .

فالشروح الراهية تقدم سلسلة من التعليقات التلمودية على سفر اللاويين (٢٦/١٩):
 "لن تأكلوا أى شئ بدم" لأن "أكل الدم" أى الدم الموجود فى اللحم من بين طقوس
 الوثنيين والطقوس السحرية (اللاويين ٢٦/١٩ وحزقيال ٢٥/٢٣)*، إنه يمكننا أن
 نُرجع التحريم إلى تشريع وصفه الكتاب المقدس اليهودى فى مواجهة الوثنية وما يتصل
 بها عامة. لكن الرّابيين استخدموا هذا التحريم والنص المحتوى عليه لتعاليم أبعد :

(١) تحريم أكل أى جزء مقتطع من حيوان حى. وبذلك جعلوا الآية التوراتية السابقة
 تعنى: "لا تأكل أى لحم لا تزال به حياة". واحترام الحياة لا يعنى فى التراث اليهودى
 الكف عن أكل اللحوم والاعتماد كلية على الحبوب والخضراوات، وإنما انصب التحريم
 على الدم باعتباره أساس الحياة (سفر التكوين ٤/٩، واللاويون ١٧/١٤)** فلا بد من
 إبعاد الدم وسكبه إما على المذبح أو بالقرب منه، واليوم فإنه يُلقى على الأرض. وبهذا
 يُعتبر الطعام كنشاط طبيعى حيوى وليس طقسا سحرىا يستولى الإنسان به على "حياة"
 الحيوان الذبيح . فالحياة ملك لله، وعلى هذا على الإنسان ألا يمسه بسوء (أن يبتعد
 عنها)؛ لذا فطريقة اليهود فى الذبح تجعل الحيوان فى وضع يتيح إسالة دمه بشكل
 فعال بقدر الإمكان . بل إن الرّابيين قد وسّعوا التحريم بنصهم على ضرورة تصفية
 الدم من جسد الذبيحة حتى بعد ذبحها . والحقيقة أن أكل اللحم وما زال عالقا به دم
 طازج يُنظر له باعتباره إثما كبيرا منذ تاريخ باكر(انظر صموئيل الأول ١٤/٣٢)***).
 وحتى اليوم يعمد اليهودى لتمليح اللحم وغمره بالماء مدة ساعة لإبعاد أى دم مُتبق،
 وذلك عند الذبح فى البيت .

ويرتبط بهذا التحريم منع أكل أى جزء من حيوان على قيد الحياة. وهذا فى
 الحقيقة أحد شرائع نوح السبع Noahite Laws ، أى أنها شريعة لكل البشر وليس
 لليهود فقط (انظر: سفر التكوين ٤/٩).

(*) "لا تأكلوا الدم ولا تتفاءلوا ولا تعيفوا" .

"... تأكلون الدم وترفعون أعينكم إلى أصنامكم وتسفكون الدم، أفترثون الأرض ؟".

(**) كل دابة حية تكون لكم طعاما .. غير أن لحما بحياته دمه لا تأكلوه".

"لأن نفس كل جسد دمه هو بنفسه . فقلت لبني إسرائيل لا تأكلوا دم جسد ما " .

(***) وثار الشعب على الغنيمة فأخذوا غنما وبقرا وعجولا وذبحوا على الأرض وأكل الشعب على الدم .
 فأخبروا شاول قائلين هو ذا الشعب يخطئ على الرب يأكله على الدم".

(٢) لا تأكل قبل أن تصلى من أجل نفسك". وهذا التفسير التلمودي قائم على معنيين: الدم = الحياة. وبالأكل يقوى الإنسان حياته (= الدم)؛ وعلى هذا فلا يجب عليه أن يأكل قبل إمداد حياته بالقوت الوحيد الحقيقى والضرورى: عون الله ورحمته. وعلى هذا فرض الرابيون أن تكون الصلاة هى أول ما يقوم به الإنسان كل صباح قبل تناول الإفطار، أما واجب الصلاة لله كل يوم كفرض عام فقد استندوا فيه إلى آيات أخرى .

(٣) لا تأكل (المقصود الوجبات الطقسية أو الشعائرية) مع الدم (أى والدم لا يزال فى الحوض). ففى طقوس الهيكل كان الدم المناسب من الذبيحة يُجمع فى حوض ثم يُسكب أو ينثر فوق المذبح أو بالقرب منه. ولم يكن الكهنة أو مقدم الأضحية ليأكلوا من لحم الذبيحة قبل إتمام هذا الطقس (الشعيرة).

وهنا نجد أنفسنا إزاء تنظيم (شعائرى) صارم قائم على الآية التى نحن بصددھا .

(٤) "لا تأكل (وجبة المواساة the meal of Comfort) مع الدم (دم الذين أُعدموا تحقيقا للعدالة)، ووجبة الغداء تُقدّم لأقرباء الميت بعد الدفن. ولا ينفذ هذا الطقس عندما تكون الجثة قد دفنت إذا كان الميت قد نفذ فيه حكم الإعدام لارتكاب جريمة قتل. وقد استخدم الرابيون - ببساطة - هذه الآية كخنزير علقوا عليه تبريرات لتراثهم (مروياتهم) .

(٥) "لا تأكل أى شئ بالدم (الذى أرقته وفقا لأحكام الشريعة) لا بد أن يراعى أعضاء السنهدرين Sanhedrin والمحكمة العليا الصيام فى أى يوم يصدرن فيه حكما بالإعدام .

إن إزهاق نفس تحقيقا للعدالة مطلب إلهى؛ لكنه فى الوقت نفسه - وليس بدرجة أقل - مناسبة لتتشف القائمين على العدالة وتوبتهم .

(٦) تحذير "الابن المعاند المارد" (سفر التثنية ٢١/١٨-٢١) "المسرف السكير" (التثنية ٢١-٢٠) يمكن أن يؤدى إلى نهاية عنيفة(*) . ومن هنا كان التفسير المعدل (المؤول) لهذه الآية لتقرأ بحيث يكون المعنى:

(*) نص الآيات المشار إليها فى سفر التثنية هو :

"إذا كان لرجل ابن معاند ومارد ولا يسمع لقول أبيه ولا لقول أمه ويؤدبانه فلا يسمع لهما ، يُمسكه أبوه وأمه ويأتیان به إلى شيوخ مدينته وإلى باب مكانه ويقولان .. ابنا هذا معاند ومارد .. وهو مسرف سكير، فيرجمه جميع رجال مدينته بحجارة حتى يموت، فتتزع الشر من بينكم ويسمع كل إسرائيل ويخافون ." (التثنية / الإصحاح ٢١ / الآيات ١٨-٢١).

"لا تَأْكُلْ كَنَهُم سِكِّيرٍ) مع (المفطرط الشريير اللى سىودى بك فى النهاية إلى سفك) دمك" (*).

(*) الاختلاف حول الاتجاه التشبيهي للذات الإلهية ، والاتجاه التجريدي والذى أورده المؤلف فى الفقرات السابقة هو نفسه الخلاف الذى جرى بين أهل السنة والجماعة فى العصور الوسطى الإسلامية ، فقد أصر السنة على أن (يد الله) تعنى "يداً تليق بجلاله" قال المعتزلة (يد الله) أى قدرته ... إلخ ، ونفضل هنا إيراد ما ذكره الأشعري فى كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" قال الله تعالى: ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾^(٢)، فأخبر أن له سبحانه وجهاً لا يفنى ، ولا يلحقه الهلاك . وقال تعالى: ﴿تجرى بأعيننا﴾^(٣)، ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾^(٤)، فأخبر تعالى أن له وجهاً وعيناً لا بكيف ولا حدود .

وقال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾^(٦)، وقال تعالى: ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾^(٧)، وقال موسى وهارون - عليهما أفضل الصلاة والسلام - : ﴿إننى معكما أسمع وأرى﴾^(٨) فأخبر (تعالى) عن سمعه وبصره ورؤيته .

ونفى الجهمية، أن يكون لله تعالى وجه - كما قال - وأنكروا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا النصارى، لأن النصارى لم تثبت الله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه علم وكذلك قالت الجهمية، وفى حقيقة قولهم أنهم قالوا: نقول: إن الله عالم، ولا نقول سميع بصير إلا على معنى أنه عالم وذلك (هو) قول النصارى.

وقالت الجهمية، [أيضاً]: إن الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد، والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظاً، ولم يجعلوا قولهم فى المعنى . ولولا أنهم خافوا السيف، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم .

ولكن خوف السيف منعهم من إظهار زندقتههم.

وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم فيهم أن علم الله، هو العلم وأن الله سبحانه علم ، فنفى العلم من حيث أوهم أنه تبينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغضلى .

إذا كان علم الله عنده هو الله، وكان الله - على قياسه الفاسد - علماً وقدره - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

قال الشيخ أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري - رحمه الله ورضى عنه - وبالله نستهدى ، وإياه نستكفى، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وهو المستعان .

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقال :

أقول إن لله وجهاً ؟

نقول^(٧) له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾^(٨).

مسألة :

وإن سألنا: أتقولون إن لله يدين؟

(نقول له): نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾^(٩)، وقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾^(١٠).

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته)^(١١) فثبتت اليد بلا كيف .

وجاء فى الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده)^(١٢) أى بيد قدرته سبحانه وتعالى .

وقال تعالى: ﴿ول يداه مبسوطتان﴾^(١٣).

وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كلتا يديه يمين) ^(١٤).

وقال تعالى: ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ ^(١٥).

وليس يجوز في لسان العرب في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعنى به النعمة، وإذا كان الله قد خاطب العرب.. بلغتها، وما يجرى مفهوماً (في) كلامها ومعقولا في خطابها، فلا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول: فعلت بيدي ويعنى النعمة، وعلى هذا فقد بطل أن يكون معنى قوله تعالى: **«بيدي»** (يقصد) النعمة. وكذلك لا يجوز أن يقول القائل: **«لى عليه يدى»** ويعنى نعمتى. ومن دافعتنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها، دافع عن أن تكون اليد بمعنى «النعمة».

وإذا كان لا يمكن أن نتفق في أن اليد (هى) النعمة، إلا من جهة اللغة، وإذا دفع (من جهة) اللغة لزمه أن **يقسم القرآن** من جهتها، وأن لا يثبت (أن) اليد (تعنى) النعمة من قبلها، لأنه إن روجع في تفسير قوله **إحدهما**: أن الأيدى ليس بجمع لليد، لأن جمع يد أيدي وجمع اليد التى هى «نعمة» (هو) أيادي، وإنما قال **تعالى**: **﴿لما خلقت بيدي﴾** فيبطل بذلك أن يكون معنى قوله: **﴿بيدي﴾** معنى قوله: **﴿بنيناها بأيدى﴾** وأيضا **فلو كان** أراد القوة، لكان معنى ذلك بقدرتى، وهذا منقض لقول مخالفينا، وكاسر لمذهبهم، لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون (له) قدرتين.

وأیضا فلو أن الله تعالى، عنى بقوله: **﴿لما خلقت بيدي﴾** «القدرة» لما كان ^(١٦) لأدم على إبليس من مزية في ذلك، والله تعالى أراد أن يرى فضل آدم - عليه السلام ^(١٧) - عليه، إذ خلقه بيديه، ولو كان خالقاً لإبليس بيديه، كما خلق آدم - عليه السلام ^(١٨) - لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، ولكان إبليس يقول محتجاً على ربه فقد خلقتى بيديك كما خلقت آدم - عليه السلام ^(١٩) - بهما. فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك مويخا له على استكباره على آدم - عليه السلام ^(٢٠) - أن يسجد له **﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أمتكبر﴾** ^(٢١) دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة؛ إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعاً بقدرته وإنما أراد إثبات يدين، ولم يشارك إبليس آدم - عليه السلام - في أن خلق بهما.

وليس يخلو قوله تعالى: **﴿لما خلقت بيدي﴾** أن يكون معنى ذلك إثبات يدين نعمتين، أو يكون معنى ذلك إثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا توصفان إلا كما وصف الله تعالى.

فلا يجوز (إذاً) أن يكون معنى ذلك نعمتين، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل: «عملت بيدي» أى نعمتى.

ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعنى جارحتين، ولا يجوز عند خصومنا يعنى قدرتين.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى: **﴿بيدي﴾** إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (بل) لا توصفان، إلا بأن يقال: إنهما يدان ليستا كالأيدى خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى سلفت.

مسألة:

وأيضاً لو كان معنى قوله تعالى: **﴿بيدي﴾** نعمتى لكان لا فضيلة لأدم - عليه السلام - على إبليس فى ذلك، على رأى مخالفينا، لأن الله تعالى ابتدأ إبليس - على قولهم - كما ابتدأ آدم - عليه السلام ^(٢٢) - وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدن آدم - عليه السلام ^(٢٣) - أو تكونا عرضين فى بدن آدم - عليه الصلاة والسلام -.

فلو كان عنى بدن آدم، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنساً واحداً، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحداً، فقد حصل فى جسد إبليس - على مذاههم - من النعمة ما حصل فى جسد آدم - عليه السلام ^(٢٤) - وكذلك أنه عنى عرضين، فليس من غير ذلك، إلا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن إبليس، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لأدم - عليه السلام ^(٢٥) - على إبليس فى ذلك.

والله تعالى إنما احتج على إبليس بذلك ليريه أن لأدم - عليه السلام - الفضيلة.

فدل على أن الله - عز وجل - لما قال: **﴿خلقت بيدي﴾** لم يعن نعمتى.

مسألة :

ويقال لهم :

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله ﴿بيدي﴾ يدين ليستا نعمتين ؟
فإن قالوا: لأن اليد؟ إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارحة .

قيل لهم: ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة، لم تكن إلا جارحة؟ فإن راجعونا إلى شاهدنا، أو إلى ما نجده
بيننا من الخلق وقالوا: اليد إن لم تكن نعمة في الشاهد، لم تكن إلا جارحة قيل. لهم: إن علمتم الشاهد،
وقضيتم به على الله تعالى، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسمًا، لحمًا ودمًا، فاقضوا بذلك على الله -
تعالى عن ذلك (علوًا كبيرًا) ...

والا كنتم لتقولكم تاركين ، ولاعتلالكم ناقضين ، وإن أثبتتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدان
اللتان أخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين، ولا جارحتين، ولا كالأيدي .

وكذلك يقال لهم: لن^(٣٦) تجدوا مدبراً حكيماً إلا إنساناً ، ثم أثبتتم أن للنديا مدبراً حكيماً ليس كالإنسان،
وخالفتم الشاهد، ونقضتم اعتلالكم، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليستا نعمتين، ولا جارحتين، من أجل أن ذلك
خلاف الشاهد .

مسألة :

فإن قالوا : إذا أثبتتم لله يدين لقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾^(٣٧).

فلم لا أثبتتم له أيدي، لقوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾^(٣٨).

قيل لهم: قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك، وجب
أن يكون الله تعالى ذكر «أيدي» ورجع إلى إثبات يدين، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع، وإذا كان
الإجماع صحيحاً، وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا
بحجة فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على
حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة. قال تعالى: ﴿بيدي﴾ (أى) نعمتى فإن المسلمين ليس على ما ادعى متفقين
وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقرر القائل: ﴿بيدي﴾ بمعنى نعمتى .

وإن لجأ إلى وجه ثالث، سألناه، (مع أنه) لن يجد لذلك سبيلا .

مسألة :

ويقال لأهل البعد: لم زعمتم أن معنى قوله تعالى : ﴿بيدي﴾ نعمتى؟ أزعمت ذلك إجماعاً أو لغة؟ (مع أنهم)

لا يجدون ذلك إجماعاً أو في اللغة! وإن قالوا: قلنا ذلك من (باب) القياس .

قيل لهم: ومن أين وجد في القياس، أنه قوله: ﴿بيدي﴾ لا يكون معناه إلا نعمتى .

ومن أين يمكن أن نعلم بالفعل أن تفسير «كذا» مع أننا رأينا كتابه العزيز الناطق على لسان نبيه الصادق ﴿وما
أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(٣٩) وقال تعالى: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربى
مبين﴾^(٤٠) وقال تعالى: ﴿جعلناه قرآناً عربياً﴾^(٤١) وقال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾^(٤٢) ولو كان القرآن
بلسان غير العرب لما أمكن أن تدبره، ولا أن نعرف معانيه، إذ سمعناه فلما كان من لا يحسن لسان العرب
لا يحسنه، وإنما يقر به العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم نزل، وليس في لسانهم ما ادعوه .

مسألة :

وقد اعتل معتل بقول الله تعالى: ﴿والسماء بنيانها بأيدي﴾ (وقد قالوا (إن) « الأيدي» (يعنى) القوة فوجب
(على حد زعمهم) أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بيدي﴾ بقدرتى فيقال (٣٣) لهم: هذا التأويل فاسد من
وجوه .

مسألة :

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ وقوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ على

المجاز ؟

العصور الوسطى

إذا كانت اليهودية قد تشكّلت في فترة الكتاب المقدس اليهودى وفترة الرأبيين(*) Rabbinic period، فقد جرى تفسيرها في العصور الوسطى. لقد أعطت هذه المرحلة الأولى لليهودية معظم ما هو جوهرى فيها. وفي العصور الوسطى جرى البحث عن معانيها. فقد طوّر الدعاة المدراشيون Midrashic والمشرعون التلموديون محتوى الدين اليهودى وفرّعوه وفصلّوه، وحاول مفكرو العصور الوسطى البرهنة عليه بأدلة عقلية. وطبيعة الحال استمرت الدراسات التلمودية والتبريرات القائمة على الشريعة في الانتعاش، لكن أحد أكثر المعالم بروزا بالنسبة لليهودية العصور الوسطى هو اللاهوت، أو - حتى نكون أكثر دقة - فلسفة الدين. وكانت هذه الجهود الفلسفية مدينة لتأثيرات مختلفة. فأول كل شيء كانت مدينة لإعادة اكتشاف العرب للفلسفة اليونانية وتطويرهم لها. وقد سار اليهود في إثر المفكرين المسلمين الذين تعمقوا في عقيدتهم (إيمانهم بالإسلام) في ضوء الفلسفة الجديدة، فبدأ اللاهوتيون اليهود أيضا في مناقشة العقائد اليهودية الأساسية في ضوء الفلسفة الأرسطية أو الأفلاطونية الجديدة باستخدام أنساق المنطق الفلسفى الصارم. وكان هناك أيضا الحافظ المتمثل في الرغبة في دفاع المرء عن عقيدته في مواجهة الأديان المنافسة التى تدعى - كما تدعى اليهودية - أنها قائمة على أساس وحى إلهى مؤكد. وكانت الأرضية الوحيدة المشتركة التى يمكن أن يجرى فوقها الحوار بين هذه الأديان هو التفكير العقلى المحايد، وإقامة الأدلة العقلية إن أمكن. وأكثر من هذا، فقد كانت هناك صراعات داخلية في العقيدة اليهودية كتلك الصراعات التى حدثت بعد ظهور طائفة القرائين Karaites التى تظاهرت بأنها لا تعترف إلا بسُلطان التوراة Scripture (***) فحسب وأنكرت التراث الرأبى، ولم يكن من

= قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهر إلى مجاز إلا بحجة، ألا ترون إذا كان ظاهر الكلام العموم، ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، وليس هو على حقيقة الظاهر. وليس يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليبدين إلى ما ادعاه خصوصنا، إلا بحجة . ولو جاز ذلك لجاز لدعوى أن يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص، هو على العموم، بغير حجة وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان، لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز، أن يكون مجازاً بغير حجة .

بل وجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ إثبات يدين لله تعالى وفي الحقيقة، غير نعمتين، (لأنه) لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو معنى نعمتى ... إلخ .
 (*) الكلمة رأبى تعنى بالعبرية "معلم"؛ لذا وجدنا من الخطأ ترجمتها "رَبِّيون". انظر Alan, unterman, op. Cit.
 (***) السياق يفيد أن المقصود هنا هو التوراة كما سيتضح في الفقرة التالية. (المترجم).

الممكن للرايين أن يلتقوا إلا عن طريق المقولات المقنعة والمنسقة للعقيدة اليهودية الأرثوذكسية .

وكقاعدة عامة، فقد حسمت الفلسفة الأرسطية الصاعدة (الفلسفة الأرسطية كما فهمها أهل هذا العصر) - رغم أن بعض المفكرين كانت جذورهم الفكرية أكثر عمقا في تربة تراث الأفلاطونية الجديدة - نقول لقد حسمت هذه الفلسفة الأرسطية القضايا التي واجهها الفلاسفة اليهود والمقولات التي صاغوا من خلالها أسئلتهم وإجاباتهم. وكان من بين القضايا التي نوقشت بعمق ديني وجدية مع افتراض أن العقل وحده غير كافٍ للتعامل معها، وإنما لا بد من البحث فيها - في الحقيقة - باعتبارها واجبا دينيا: طبيعة الوحي، العلم والإيمان وعلاقة كل منهما بالآخر، طبيعة الذات البشرية وعلاقتها بالله، وجود الله والأدلة العقلية عليه، صفات الله، كون العالم أزليا أم حادثا والعناية الإلهية. وكان العقل هو أكثر الأجزاء Parts نبالة في الإنسان، فمن خلال العقل وحده كان الإنسان على صورة الله (*) وقادرا على الحوار مع خالقه Communing with Creator. وقد أصبحت ممارسة استخدام الملكات العقلية، ونعنى بذلك الفلسفة، تغيراً حادثا ارتبط بهالة التأمل الديني. فقد تمت صياغة كثير من أساسيات العقيدة اليهودية بدقة عقلية خلال هذه الفترة، رغم أنه لا بد أن نتذكر أن هذه المناقشات كانت مستمرة بين الفلاسفة لا بين اللاهوتيين الرسميين الذين اتخذوا موقف الحكم ليعلنوا أن هذا من الإيمان وأن ذلك حرام (أنائما). ومن هنا، فحتى الصياغات التي حازت قبولا عاما (نتيجة هذه المناقشات) لم تحظ بالنوع نفسه من الاعتماد (الموثوقية) في أي وقت من الأوقات، الذي كانت تحظى به - على سبيل المثال - الشرائع الطقسية (الشعائرية) التي يعرضها واحد من الرأيين اعتمادا على نص تلمودي .

موسى بن ميمون

كان موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) أعظم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى وأكثرهم تأثيراً، وكان في الوقت نفسه واحدا من ألمع التلموديين وكانت صياغته للشريعة الرأية المكتوبة بطريقة منظمة تحظى باحترام وتوقير في الدوائر اليهودية الأرثوذكسية، أكثر مما كانت تحظى به مناقشاته الفلسفية الواردة في كتاب " دليل

(*) ليس كمثلته شيء. (المترجم) .

الحياران" كما أن موسى بن ميمون كان هو وحده الذى صاغ عناصر الإيمان الثلاثة عشر التى عادة ما يُعتقد أنها تكون العقائد الأساسية فى الديانة اليهودية. ورغم أن لاهوتيين آخرين تنازعوا بشأن عدد هذه العناصر واختيارها - دون سواها - والمعنى الدقيق لربط عناصر الإيمان، إلا أنه من المهم بقدرٍ كافٍ أن نورد هنا هذه العناصر كما أوردها ابن ميمون :

- ١- وجود الله خالق كل الأشياء .
- ٢- توحده توحدا مطلقا .
- ٣- كونه روحيا (غير مادى) His incorporeality (وبعبارة أخرى غير متجسد).
- ٤- أبديته (لا نهائيته) Eternity .
- ٥- لا معبود سواه .
- ٦- وجود النبوة .
- ٧- نبوة موسى فوق سائر النبوات (*) .
- ٨- التوراة هى وحى الله لموسى .
- ٩- التوراة ثابتة (غير قابلة للتغيير) Immutable .
- ١٠- إحاطة الله بكل شىء علماً، وعلمه المسبق بما سيكون .
- ١١- محاسبة المرء وفقا لعمله، فيُثاب أو يُعاقب .
- ١٢- مجيء المسياه أو المسيح (المنتظر) Messiah .
- ١٣- بعث الموتى .

ومن الواضح أن بعض هذه العناصر أكثر معقولية وأكثر منطقية من العناصر الأخرى، وأن هذه القائمة - التى أوردها ابن ميمون - ربما كانت أكثر قبولاً مما اقتنع به فكر موسى بن ميمون نفسه، ذلك أنَّ من المؤكد أن بن ميمون قد أسس قائمته هذه واضعا فى اعتباره أن هذه العناصر لا بد أن تكون "معروفة" ، وليس من الضرورى أن تكون "مجال اعتقاد believed أو تصديق" (بالمعنى العادى للكلمة) إلا من قبَل ضعاف

(*) يؤمن المسلم بنبوة موسى (عليه السلام)، لكنه يؤمن أيضا بأن محمدا ﷺ هو خاتم الأنبياء. (المترجم).

التفكير. وقد واجه ابن ميمون أيضا مشكلات عن خلود (بقاء) هؤلاء الإخوة الأضعف (أى العناصر الأضعف فى قائمته هذه) مادام العقل وحده هو الجزء الخالد فى الإنسان، إذا تطوّر تطورا خالصا فى مجال المعرفة التأملية أو ذات الطابع الصوفى in Contemplative Knowledge . فالاعتقاد فى المسياه أو المسيا أو المسيح الذى سيعيد بناء الهيكل ويحكم إسرائيل الذى استعاد وطنه القديم - مثل هذه العقيدة لا تشكل - كما يشعر المرء - جزءا عضوياً من هذا النظام الفلسفى. حقيقة أن ابن ميمون آمن بأن التوراة أو الشريعة الموحى بها قدّمت نوع النّسق الأمثل الذى يساعد على تطوير ملكات الإنسان الأرقى (الأكثر سموا) كالمملكات العقلية مثلا، وأنها تقوده إلى المعرفة التأملية الحقّة لله وتجعله على صلة به Communion with God . هذه المرحلة التى يصل فيها الإنسان للاتحاد مع الله اتحادا قوامه الحب، واكتمال الحب العقلى لله، هى نفسها مرحلة النبوة فيما يرى ابن ميمون. والعالم المسيانى (عالم المسيح المنتظر) هو عالم يسوده السلام والرخاء والحكم المنظم؛ مما يمنع كل حيرة أو اضطراب ويجعل حياة التأمل الخالية من التوتر أمرا ممكنا .

وكان ابن ميمون متشددا فى حربه ضد الاتجاهات التشبيهية (اتجاه المشبّهة أى تشبيه صفات الله بالصفات البشرية)، فعقيدته فى صفات الله تستبعد أى شىء مهما كان واهنا - يشير إلى تجسّد الله أو تعدّده(*) . وآمن ابن ميمون - إيمانا يتفق مـ المنطق الأرسطى - بأن الصفات الإيجابية، ونعنى بها الخواص العارضة أو الطارئة التى تُضاف إلى الشىء الموجود ens ، تشكل مع هذا الشىء طبيعة مركبة. وعلى هذا، فالله الذى هو واحد مطلق absolute One - ness لا يمكن أن يكون له أية صفات. أما العبارة البريئة على شاكلة "الله عظيم وصالح وقوى.. إلخ" فتعد عبارات مفعمة بالهرطقة إذ لم يُعد تفسيرها بشكل سالب (لاهوت سلبى)(**) .

وفى هذا الجانب المهم والمؤثر حقا فى فلسفة ابن ميمون، أصبحت الفجوة ظاهرة بشكل جلى بين إله الفلاسفة (الله كما يتصوره الفلاسفة) والإله البشرى God human الذى يؤمن به المؤمنون البسطاء .

(*) هو اتجاه أهل السنة المسلمين.

(**) ترددت كل هذه الأفكار فى مقالات الإسلاميين للأشعري .

يهودا هاليڤي Yehudah Halevi

لقد ركزنا على موسى بن ميمون بسبب أهميته من أوجه عدة، ففي المقام الأول هناك أهميته البارزة كفيلسوف وكلاهوتي أرثوذكسي كبير في أعين المفكرين الذين أتوا بعد ذلك . وعلى القدر نفسه من الأهمية صيحة اتهامه بالهرطقة التي ارتفعت ضد جسارته، والتي واجهها في حياته، وازدادت عنفا بعد مماته . وقد أدى النزاع بين مؤيدي ابن ميمون ومعارضيه في الغالب إلى انقسام اليهود إلى معسكرين . ولغرض دراستنا الحالية، فإن الأمر الرئيسي عن ابن ميمون هو حقيقة أنه قدم واحداً من الاحتمالات المتطرفة التي كانت اليهودية الربانية (اليهودية كما يراها الربانيون) في العصور الوسطى مؤهلة لها . والاحتمال المواجه (المقابل) اتضح على يد مفكر ذي وزن مختلف تماما، فقد كان أيضا أكبر الشعراء العبرانيين مطلقا . ف شعر يهودا هاليڤي (١٠٨٠-١١٤١) يحترق وجداً مع الحب الإيماني لمجتمع إسرائيل، للرب والمخلص (بتشديد اللام وكسرها)، بطريقة لا تقل عن حبه الباطني (الصوفي) الملتاع لله وتوقه الشديد للتوحد معه، وهذا الحب لا ينقص أمام العبارات الموهمة للتناقض ما دامت هذه العبارات تعبر عن الحقيقة بطريقة أكثر كفاية(*) .

من المقولات المنطقية المترابطة :

«رب، أين سأجدك ؟

فمكانك عالٍ وراء سُنُّر،

وأين لا أجدك ؟

فالكون مملوء بجلالك» .

(Selected Poems of Jehudah Halevi, tr. Nina Salaman, Philadelphia, 1946).

«آه يا رب، أطرَح أمامك كل رغباتي، نعم أطرَحها أمامك رغم أنني لا أستطيع تحريك شفاهي بها،

أسألك عطفك للحظة ثم أموت

.....

(*) الشيء نفسه نجده عند المتصوفة المسلمين الذين يستخدمون " لغة خاصة " . (المترجم) .

عندما أكون بعيداً عنك، فإنى أموت رغم أن الحياة ما زالت بين جنبيّ،
لكن عندما أتعلق بك فإننى أحيا رغم أننى يجب أن أموت» (Ibid).
أو:

«إننى أجرى لألتقى بنبع حياة الحقيقة ؛

.....

ليس لى من هدف إلا رؤية وجه مليكى

.....

عسى أن أشاهد وجهه فى طيات قلبى!

بعدها لن تطلب عيني أبداً رؤية شىء آخر.» (* (Ibid).

وكتاب هاليقى الفيلسفى الموسوم باسم الكوزارى Kuzari صيغ على شكل حوار مع ملك الخزر، وانتهى - أى الحوار - بتحول هذا الملك لليهودية. وبطبيعة الحال، فإن تحول الخزر إلى اليهودية حدث تاريخى (فى القرن الثامن للميلاد). لكن هاليقى يستخدمه كمجرد منطلق لتطوير لاهوته. والكتاب هجوم شامل على الفلاسفة رغم اعتماده بشكل واضح على فروضهم ومصطلحاتهم. لقد فرق هاليقى بشكل حاد بين إله أرسطو الذى هو تجريد لا حياة فيه باعتباره "السبب الأول" First Cause أو "المحرك الأول" First mover من ناحية، وإله إبراهيم الذى هو إله حى نعرفه من خلال علاقة شخصية ونعرفه فى الوحى، وهاليقى بتفرقة هذه يكون قد سبق بسكال Pascal بقرون. فالدين لا يقوم على معرفة تأملية فى الأسباب وإنما على المعجزات، إنه الإيمان وليس المعرفة - رغم أن هاليقى كان مهتما بالإشارة إلى أن الدين - حتى لو كان غير عقلانى - فهو ليس لهذا السبب مناهضا للعقل anti - rational - فلا ينبغى أبداً للدين أن يزدري العقل. إن قضية هاليقى - فى نمطها الوجودى الحقيقى - ليست قضية حقيقية موضوعية مجردة، وإنما هى قضية معنى الوجود اليهودى ومعنى التاريخ اليهودى. فاليهودية ليست قائمة على عقل كونى شامل، وإنما على تجربة خاصة لشعب: دعوة إبراهيم، العبودية فى مصر، الخروج من مصر، الوحى فى سيناء ... إلخ، هذه التجربة ظلت حية فى الوعى التاريخى المتصل للشعب اليهودى. ستمائة ألف إسرائيلى (وفقا

(* المعانى نفسها، بل والألفاظ نفسها نجدها عند المتصوفين المسلمين . (المترجم) .

للرواية التوراتية) شهدوا الوحي على جبل سيناء، وهذا هو أساس الإيمان اليهودي حتى في أشد حالات الاستبطان التصوّفى .

«ورآك قلبى وآمن بك

وكانه كان قريبا منك فى سيناء» (Ibid).

لكن هذه التجربة لا تشمل الأحداث المسجلة فى الكتاب المقدس اليهودى فحسب، وإنما تشمل أيضا الوضع الفعلى لإسرائيل فى المنفى، وفى المنفى كانت التجربة الفردية لليهودى يهودا هاليقى. ماذا عنى المنفى والمعاناة والاضطهاد - وفوق كل هذا - الإذلال المتواصل على يد إسماعيل (المقصود أبناء إسماعيل، وهو يشير هنا للإسلام) وعلى يد عيسى Esau (المقصود المسيحيون) بالنسبة لليهودية؟ وقد وضعت إجابة هاليقى السرّ الدينى لإسرائيل فى بؤرة العناية الإلهية theadicy إنه لاهوت إكليزيا إسرائيل ekklesia Israel، فإسرائيل مجتمع باطنى (متصوف mystical) يُشكّله نسيج متشابك معقد وباطنى من كونه شعبا مختارا ومن المعاناة التى واجهها. إنه "قلب الجنس البشرى" إنه أصح healthier من الجميع، وفى الوقت نفسه أكثر مرضاً من الجميع. فالآمه its pas-sion الطويلة فى التاريخ سمة واضحة من سمات كونه شعبا مختارا its election. فشعور إسرائيل المتواصل بالذنب ليس - فى الأساس - لكفرهم فليس بسبب الكفر تم نفيهم، وإنما يرجع شعورهم بالذنب لفشلهم فى قبول المنفى والمعاناة والإذلال بسرور وسعادة باعتبار أن ذلك فى سبيل الله، أو بتعبير آخر حبا لله. وعلى هذا تحدث هاليقى - ذلك الشاعر المهتم بالطقوس (الشعائر) الدينية، إلى ربه باسم مجتمع إسرائيل:

«بكل قلبى، حقا وصدقا، وبكل ما فىّ من قوّة ، أنا أحبّك، فى السرّ وفى العلن،

فاسمك معى، فكيف سأكون وحيدا ؟

.....

الناس اعتقدوا أننى فى خزى، إنهم لا يدرون، أنّ حياتى من أجل بهاء اسمك هو مجدى (وتسبيحى)».

أو قوله :

«عسى أن تكون أغنيتى الحلوة سارة فى ناظريك وعسى أن يكون مدحى إياك مبعث غبظتك، أه يا حبيبي، يا من نأيت عنى بسبب الإثم الظاهر فى أعمالى، لكننى تشبثتُ بركن عبادة حبّه، ياله من حب هائل ومدهش!».

وقوله :

«يكفينى بهاء اسمك، فهو حصادى - الذى لا حصاد سواه - من كل عملى، زاد
الأسى، وسأحبك أكثر وأكثر، فحبك بالنسبة لى شىء رائع» (Ibid).

وكما اختار الله شعبا خاصا لتحقيق غرضه بين الجنس البشرى، اختار - أيضا
وطنا بعينه - الأرض المقدسة - (المقصود فلسطين) لتكون وطنا (مكانا) للإنجاز الدينى
لهذا الشعب (المختار)، وبالثبات على المبدأ الذى حتم على هذا المفكر اليهودى
"الوجودى existential" (*) والشاعر المهم لحركة "مرثية إلى صهيون Elgies to Zion" -
غادر هاليقى وطنه إسبانيا واتجه إلى فلسطين .

إن ميمون وهاليقى - كلٌّ بطريقته - كانا فى حوالى منتصف الطريق لتعبيرين آخرين
مهمين عن يهودية العصور الوسطى، رغم أنهما أكثر تطرفا. فبالنسبة لأخلاق ethics
ابن ميمون ذات البعد التأملى العقلى المتفاعل مع الحب المتوهج لله، إن هى إلا مجرد
رؤية فلسفية لليهودية التَّقَوُّية القائمة على الزهد، التى تعانقت مع عناصر من
الأفلاطونية والصوفية (من ص ٢٠١-٢٠٥ من النص الإنجليزى)، وتأملية هاليقى ذات
الطابع الصوفى ووعيه القوى بالبعد التاريخى للرابطة الدينية بين إسرائيل والله، وجد
كل ذلك تعبيرا متطرفا فى القبالة Kabbalah. وكلا النوعين من التأمل الباطنى (عند
كل من ابن ميمون وهاليقى) قد أثرا بعمق فى الحياة اليهودية .

بَهْيَا بن ياكودا Bahya Ibn Pakuda

والممثل الكبير للاتجاه الأول هو بهيا بن ياكودا (إسبانيا - القرن الحادى عشر)، وكان
هو نفسه «ديَّان dayyan» أى قاضيا فى المحكمة الرابية Rabbinic Court ، وكان حساساً
لأخطار التجسيد والتبرير Externalization والشكلية المفرَّعة المرتبطة بدين الممارسات
والشريعة الطقسية ritual Legalism. وفى كتابه " واجبات القلب Duties of the heart "
نذر نفسه لتفسير مبادئ الحياة الدينية. وكان هذا الكتاب فريدا فى نوعه بدرجة كافية
لأن تجعله أكثر المباحث رواجاً وشعبية ككتاب تثقيفى أو تنويرى لليهود، رغم أن ميله
المتطرف للروحانية والتقصف تجعل المرء يتوقع - على خلاف ما حدث - أنه موجّه

(*) لا علاقة للوجودية هنا بمفهوم الوجودية الذى ظهر فى التاريخ المعاصر (سارتر ويوفوار ... إلخ).

للخاصة (النخبة elite) فحسب. فمناقشة بهيا لأسس الحياة الدينية كوجود الله ووحدانيته، وغير ذلك من الموضوعات الشبيهة كانت تتحرك في زمام تراث الأفلاطونية الجديدة المألوف في العصور الوسطى. ولكن التقوية التقشفية القائمة على هذه القاعدة هي على وجه التحديد التقوية التقشفية التي للصوفيين، غير أن ثقل التراث اليهودي منع الوصول إلى نتائج متطرفة بعينها. وعلى هذا، فالإيمان بالله والثقة فيه جرى تفسيرهما على أنهما حرمان كلّي كامل، فكل الرغبات والنشاطات الدنيوية مدانة، فالرغبات لا بد من استبعادها لأنها "شرك سرّي" Secret Polytheism " بمعنى أنها تجعل أمام المرء أهدافا واختيارات إلى جوار الله، وكل الأنشطة سيئة لأنها تنطوي على افتراض مسبق قائم على التعويل على بقاء الطبيعة على صحة قانون السببية. وتعتبر التقوية الصوفية أن الاعتماد على حقيقة "الأسباب الثانوية" افتئات (أو نقض) لعهد العلة الأولى First Cause التي هي الله. والواجبات العملية والنشاطات الدنيوية التي أوصى بها الدين كالعمل طلبا للرزق بدلا من التسوّل والاهتمام بأفراد الأسرة ومن يعولهم الإنسان.. إلخ، كل ذلك يدرج الإنسان في نظام الطبيعة المنطوي على خداع دنيوي - وهي أمور في الحقيقة لا فائدة منها وخاوية من القيم الجوهرية. وإنما لا بد من ممارستها كأعمال يعول الله عليها. فالطبيب يصف الدواء والمريض يتناوله لكن ما إذا كان سيكون للدواء تأثير شافٍ أم لا، فهذا بأمر الله. فإذا نفذنا وصية الطبيب وتناولنا الدواء دون أن يصاحب ذلك إيمان بأن الله وحده هو الشافي المعافي، فإن ذلك يكون كما رأينا نوعا من "الشرك السري أو الباطني" (*). فالهدف النهائي لا بد أن يكون هو التغاضي عن الدنيا والتصرف إزاءها باتزان ورياسة جأش، والركون التام إلى الله، والتواضع والعزلة Solitude، فالتعاون المنعزل أو المنفرد هو مثال طيب للكوابح التي تركتها أرثوذكسية بهيا على مزاجه الصوفي، فالعزلة تعنى - سلبيا - تحرير الإنسان من قيوده الدنيوية، وتعنى - إيجابا - تحقيق اتحاد الروح مع الله أو - كما تمود الصوفيون أن يقولوا: "تلاشى الذات في التوحد" annihilation in unification ، لكن كيف يمكن للمرء ممارسة العزلة أو التوحد المتطرف في دين يدعو للزواج والصلوات الجماعية ثلاث مرات في اليوم، ويدعو لمجموعة كبيرة من الأنشطة الاجتماعية المشتركة ؟ في الحقيقة كيف يستطيع الصوفي (التوحد ذاتيا أو باطنيا) أن يفقد نفسه في نشوة الوحدة مع

(*) الأفكار نفسها تتردد بين المسلمين السنة والصوفيين على سواء. (المترجم).

الله إذا كان عليه أن يحضر مراسم طقسية (شعائرية) لعدة ساعات بالإضافة للواجبات الأخرى؟ كما سنرى، فإن هذا الاتحاد الباطنى (مع الله) بشكله الكلاسى (التقليدى) المتطرف مستثنى تماما من هيكل اليهودية الرابية. وعلى هذا، فإن صياغات بهيا قد كُيفت أو عُدلت بعناية، ورغم هذا فإن تناوله للضمير والتوبة والعزلة أو التفرّد، والتواضع، وممارسة حياة الزهد والتقشف - قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه معظم المؤلفين الآخرين. فالهدف النهائى لا بد أن يكون الحب الكامل كله لله، ذلك الحب الذى يُعرّف على أنه "توق الروح واشتياقها للخالق حتى إنها قد تخرق الحجب للوصول إلى نوره السيّئ".

هذا الحب المكثف الذى يستغرق المرء تماما و كليّةً، يقتضى ضمنا الحالة المثلى (الكاملة) التى يعزف فيها المرء عن كل مسرّات الدنيا وأساها؛ مما يؤدى به إلى العلم اللدنىّ (علم فوق مدركات الحس أو علم فوقى سام). فالمحب "يرى لكن بغير عينين ويسمع لكن بغير أذنين ويشعر لكن بغير حواس ويفهم لكن بغير طريق العقل، ولا يكره شيئا ولا يفضل شيئا ... ويجعل إرادته مرتبطة بإرادة الله أو معتمدة عليها، ويجعل حبه معتمدا على حب الله، فلا يحب إلا ما يحبه الله ولا يرفض إلا ما يرفضه الله "

وأحد الملامح الجديرة بالملاحظة فى التقويّة التقشفية التى أخذ بها بهيا هو غياب الوعى بالقيم التاريخية التى تبدو كطيف هائل فى التراث اليهودى. ولا شك أن بهيا آمن بإخلاص بأن إسرائيل شعب مختار كما آمن بقدم المسيح أو المشيح (المسيح المنتظر)، وبتجميع يهود الشتات فى فلسطين (الأرض المقدسة) (*) لكن من حيث دينامية نظامه الفكرى قلما تلعب هذه العناصر أى دور. وكما يحدث عادة مع الشخصيات الدينية الكبيرة، فإن سيطرة فكرة واحدة بالذات أو اتجاه محدود بعينه يدفع بالعناصر الأخرى إلى خلفية الصورة دون إنكارها. وبالنسبة لكل من ابن ميمون وبهيا، كانت الحياة الروحية للفرد هى الموضوع الأكثر أهمية .

القبالة Kabbalah

إن ما ذكرناه مختلف عن القبالة : فبالنسبة للمراقب الغربى يعتبر تفكيرهم (القباليين) نظاما ثيوصوفيا دخيلا وشاذا. وصعوبة تقديم موجز صحيح وواضح

(*) لا بد من معرفة تفكير الآخرين، وليس معنى هذا أننا نوافق عليه.

معتقدات القبالة تكمن في كثير من الكتابات المضللة عنها، وهذا أمر محزن. وبطبيعة الحال، فالقبالة ليست هي الصوفية اليهودية Jewish mysticism التي هي مجرد جانب أو وجه من وجوها رغم أهمية تأثيرها الذي وصل إلى مدى بعيد. ورغم اسمها الذي يعني "التراث الخفي أو السري" (Esoteric) tradition، ورغم اعتقاد القبلايين المخلص أنهم وحدهم الذين أحيوا تعاليم موسى الباطنية (الصوفية) القديمة والحكم الباكرا؛ فالذي لا شك فيه أن نظاما كهذا يمكن استتباطه مما كان في القرن الثالث عشر في جنوب فرنسا وفي إسبانيا. وكان في مقدور القبالة المتطورة أن تستخدم آداب الحركات صوفية الباكرا وتراثها، ومن بينها ما يستحق أن نذكره وهو التراث الصوفي أو السري للمركبة (المركبة merkabah). ذلك أنه مما لا شك فيه أن الصوفية اليهودية، باعتبارها منفصلة عن القبالة - تعود إلى أزمنة باكرا، وقد تكون استمدت بداياتها الأولى من تعاليم السرية (الخفية esoteric) ومن التأملات التي مارستها طوائف دينية يهودية بعينها مثل الأسينيين Essens (*).

(*) الأسينيون Esseniens. كان اليهود زمن المسيح يشكلون ثلاث طوائف رئيسية، أفرادها هم: الفريسيون، والصدوقيون والأسينيون. اشتهر الأسينيون بشدة تقواهم، وكانوا يسكنون بعيدا عن المدن الكبيرة، في أماكن منعزلة. ويشكلون مجتمعا شديد الانغلاق على نفسه بقيادة كهنتهم وكبيرى السن فيهم، يعملون في الزراعة، أو يمارسون المهن الحرة ولا ينشدون الثراء. أما نظام معيشتهم فاشتراكي؛ إذ كانوا يقيمون المسكن والمأكل ويلبسون ثيابا بيضاء ويكافئون الشر بالخير.

كان الأسينيون يزدرون العلوم الإنسانية ولا يدرسون إلا الأخلاق يتعلمونها من الشريعة. وكانوا يعزفون عن الزواج ويعوضون عن ذلك بتبنى أبناء الآخرين يتكفلون بتعليمهم.

كانت معتقدات الأسينيين تختلف عن معتقدات سائر اليهود، فهم باطنيون ومعتقدتهم وثيق الارتباط بالكتب الدينية. وكان إيمانهم توحيديا ويرون أن صراعا يقوم في العالم وفي قلب الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر، وأن الله كفيل بانتصار الخير، عند حلول نهاية العالم ومجيء المسيح المنتظر.

كان عدد الأسينيين يوم فتح تيطس أورشليم (٧٠م) يبلغ ٤٠٠٠ نسمة، واختفى ذكرهم من ثم. ويمتد تاريخهم من القرن الثاني ق.م. إلى القرن الأول م.

يعتقد بعض الكتاب أن يسوع المسيح كان ينتمى إلى هذه الطائفة التي شكلت نواة تلاميذه ومريديه قبل أن تذوب من ثم في الكنيسة البدائية.

اكتشاف مخطوطات البحر الميت أعطانا فكرة أصدق عن الأسينيين وعن "العهد الجديد" الذي قد يكون أوحى به إلى رئيسهم سيد العدالة.

أصبح من الثابت اليوم أن القديس يوحنا المعمدان كان ينتسب إلى هذه الطائفة، وأن الصحراء التي كان يعمد فيها يوحنا هي صحراء قمران حيث كان للأسينيين دير خاص بهم.

إلا أن ما وصلت إليه قراءات مخطوطات البحر الميت لا يسمح بالجزم أن يسوع كان ينتسب إلى هذه الطائفة. أما المشابهات التي أوحى بأن المسيح قد يكون هو «سيد العدالة»، فلم يعد يؤخذ بها.

عرف أفراد هذه الطائفة باسم "المغتسلون" وذلك لإكثارهم من الاغتسال بالماء.

فى الدوائر التى انبثقت منها بعض الأشعار الأبوكريفية، والجماعة التى حققت مؤخرًا شهرة عالمية باعتبارها طائفة أو فرقة البحر الميت the Dead Sea Sect ، وفى الأزمنة التلمودية الباكرة - كان التأمل الصوفى مشوبًا - بشدة - بالغنوسطية Gnosticism؛ ومن ثم فقد كان ينظر إليه بشك باعتباره يجنح بذوى الأرواح غير القوية Weaker Spirits إلى الهرطقة. وبمرور الوقت تطور نوع من صوفية الانجذاب (أو ذات الوجد ecstatic)، ذلك الانجذاب الذى علم أصحابه مبادئه وطريقة تحقيقه من خلال رؤية (مجد الرب) لا الاتحاد معه "experience but Visionary not the divine glory or "throne"، وهى الفكرة التى تعود إلى ما ورد فى الإصحاحات الأولى من سفر حزقيال عن رؤيته - أى حزقيال - "شبه مجد الرب" (*). ويبدو أن هؤلاء الصوفيين قد خاضوا تجربة صعود الروح، وته وصف المخاطر التى تعرضت لها الروح Perils of the Soul أثناء الصعود بشكل واقعى باقتناع كافٍ. والملمح المميز لهذا النوع من الصوفية هو تركيزها على جانب الألوهية المتسم بالتمالى والجلالة، ويكونه هائلًا مروعا بشكل غامض، وكونه حقا مقدسا فوق الطبيعة. وتجربة تبادل الحب أو بتعبير آخر المشاركة بالحب Loving Communion التى شاعت كثيرا أيضا فى الصوفية اليهودية المتأخرة زمنا - لا وجود لها هنا - وذلك انطلاقا من خلال أجواء تظهر فيها العوالم والسموات محروسة بكل أنواع الملائكة الحراس شديدي البأس؛ حتى يتمكن الصوفى فى النهاية - إن كان جديرا بذلك - من الوقوف بخشية يعتره الخوف الشديد إزاء الرؤية المهيبة للبهاء الإلهى. لقد كان هذا النوع من الصوفية، هو صوفية الخشية mysterium tremendum. لقد طوى النسيان تعاليم المركابة (المركبة) (**). وممارساتها المتسمة بالسرية (ذات الطابع الصوفى) لكن ملاحظاتهم الطقسية ظلت مستمرة. فالتلاوة اليومية المتكررة أو التسبيح الذى تتكرر فيه كلمة واحدة ثلاث مرات : "قدوس، قدوس، قدوس هو رب الناس... إلخ"، وبعض الترانيم الروحية فى الأدب الدينى - كل ذلك يعد إسهاما من إسهاماتهم فى كتب الصلوات فى المعابد اليهودية.

وعلى أية حال، فإن القبالة الكلاسيكية فى القرن الثالث عشر وما تلاه من قرون قد تطورت تطورًا كبيرًا، وتعقد نظامها من خلال فلسفة صوفية، وسرعان ما يجد الدارس نفسه منخرطًا فى قضايا أساسية بعيدة الأثر. وعلى سبيل المثال، فما علاقة

(*) سفر حزقيال، الإصحاح ١ ، الفقرة ٢٨.

(**) محاولة رؤية الله وهو فى مركبته المقدسة. (المترجم).

اليهودية كما وصفناها آنفا بالصوفية؟ كيف يمكن لهذين النوعين المختلفين من الدين المختلفين في الأسس، فأحدهما نبوى Prophetic، والآخر صوفى أو سرى أو باطنى mystical - كيف لهما أن يندمجا؟ فاليهودية تبدو - ظاهريا على الأقل - أنها دين انبساطى (يجعل المؤمن بها متوجها إلى ما هو خارج ذاته) بعمق، فعلاقة اليهودى باللَّه علاقة موضوعية (غير ذاتية)، إنها علاقة أنا (الإنسان) وأنت (اللَّه) I-Thou relationship وتعبيرها الأساسى يتمثل فى الشريعة والعبادة، وقيمتها الكبرى هى طاعة إرادة اللَّه (الرضوخ لإرادته). ومن ناحية أخرى، فإن الصوفية عادة ما تُحيل الصوفى إلى ما هو داخلى أو باطنى inward، فالصوفى ينسحب داخل روحه، وهو يميل إلى ازدياد الشعائر rituals، وليس هدفه هو طاعة اللَّه وإنما الاتحاد معه. أعتبر هذه الصوفية التوحيدية بأية حال مقبولة فى الهيكل التقليدى لليهودية؟ أيمكن أن يكون اليهودى صدى لرغبة الرومى "إن كلينا أنا وأنت (يا اللَّه) قد نصبح روحا واحدا ونذوب فى النهاية فى المحبوب (اللَّه)"؟ لقد أوضح البروفسور ج. شولم G. Scholem فى الأعوام الأخيرة ما أنجزته حقيقة التحويلات الصوفية فى اليهودية. لقد طورت الاتجاه الصوفى نحو المشاركة Communion باعتباره منفصلاً عن التوجه نحو الوحدة (أو الاتحاد مع اللَّه) union. فالمشاركة أو الصلة الحميمة Communion (الدبكهوث debhekuth) تعنى الاتجاه إلى اللَّه مع وعى بأنه موجود آخر (غيرى) otherness وحبى له أو تعلقى به لا يعنى ضياع هويته. لكن من ناحية أخرى تبقى قضايا أساسية لها الأهمية نفسها. فالعنصر الميثولوجى (الأسطورى أو الخيالى) قوى جداً فى القبالة. كيف يجب للمرء أن يشرع انبعاث الأسطورة myth فى وسط ما يمكن اعتباره عادة العدو المميت للدين الأسطورى mythical religion؟ عن طريق أية قنوات أو بأية وسائل أعادت الرموز الأسطورية والغنوسطية تأكيد نفسها بين يهود العصور الوسطى؟ ما العلاقة بين الغنوسطية الشرقية Oriental القديمة والعودة السريعة لظهور الأفكار نفسها فى نظم القبالة فى القرن الثالث عشر، ومرة أخرى فى القرن السادس عشر؟ نستطيع لأغراض دراستنا الحالية أن نغضَّ الطرف عن هذه الأسئلة، وأن نركز - بدلا من ذلك - على ما هو أساسى فى العقائد القبالية Kabbalistic doctrine. العمود الفقري لنظام القبالة هو عقيدتها المرّوعة إلى حد ما فى اللَّه. ونقطة الانطلاق هى فصلها الحاد بين فكرتين متافرتين عن اللَّه. فهناك اللَّه الحى الفعّال وهو إله الدين الذى تكمن صلته بالإنسان - بدقة - فى حيويته المتعددة، وهناك اللَّه كما فى اللاهوت الفلسفى بما يتسم به من

خلوص وتجريد. لقد رأينا كيف أنه على مستوى التجريد والتوحيد monotheism أن الله يمكن أن يصبح مونوليثياً - أى واحداً وحدة خالصة كلية monolithic ، وبذا يكون ستاتيكا (ثابتاً أى عكس ديناميكى)، فالله فى هذه الحال (واحد) وواحديته بدرجة كبيرة، حتى إنه لا يمكن أن يُقال عنه شيء وحتى صفاته لا بد أن تكون بغير معنى (النص had to go overboard أى ستتزلق إلى البحر إن نحن أطلقناها عليه نظراً لواحديته الشديدة أو المطلقة) لكن هذه الوحدة unity (وحدة الذات والصفات) غير المكروهة فلسفياً، والتي لا تجعل لله شبيهاً (ليست مشبهة) لا بد من ثمن لها (يقصد أنها ستكون على حساب أمور أخرى)، ألا وهو التضحية بحيويته المقدسة (بالحيوية الإلهية)، فوفقاً لتوحيد الذات والصفات توحيداً شديداً يصبح الله "حالة state" أكثر من كونه "عاملاً فعلاً process". وعلى هذا، فقد ميز القباليون بين جانبيين من جوانب الألوهية: الله الخفى غير المعروف Deus absconditus، والله الذى نعرفه بالخبرة الدينية وهو الظاهر أو المتجلى الذى يمكن الوصول إليه والذى يوحى إلينا نفسه. وبالنسبة لله، كما ورد فى الفكرة الأولى (الخفى) لا يمكن أن نعزو إليه حتى فكرة الوجود، إنها فكرة تجعله أقرب منا يكون إلى اللاشئ It is the paradoxical fullness of the great divine Noting ، والقباليون يسمونه فى هذه الحال "المطلق أو اللامتأهى in finite" ويستخدمون فى هذه العبارة En sof. إنه مُغَيَّبٌ غيَّباً شديداً So hidden فى سر تجرّده هذا، أو على حد تعبيرهم فى سر لا شيءيته تلك nothingness لدرجة أنه لم يرد ذكره حتى فى التوراة. إننا نتوجه إليه - بالدعاء - فقط فى الصلاة، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل. والتوراة، كلمة الله، ليست إلا وحي الله أو إظهاره لنفسه Self-manifestation. والحقيقة أن الله الموجود يعنى أنه إله ظاهر جلى manifest مُوحٍ يمكن الاتصال به، فالله بصير موجود من خلال ظهوره ووحيه واتصاله بمخلوقاته. ونص التوراة - عند قراءته بشكل ظاهر (سطحى) يبدو وكأنه يصف عملية خلق العالم (الكون) وتعامل الله معه لأول مرة، لكن عيّن القبالي Kabbalist تتغلغلان فيما وراء هذا المعنى الظاهر إلى مستوى باطنى (صوفى) هو - بالنسبة له - المعنى الجوهرى الوحيد. فما يرويه الكتاب المقدس هو عملية الصيرورة المقدسة the divine becoming والحياة الباطنية أو الداخلية المقدسة (أو الإلهية) the inner-divine life. ذلك لأنه فى أعماق غيب الله (كونه غيباً) يصبح كل شيء هو نفسه، أو بتعبير آخر يستحيل الكل إلى ذاته، أو بتعبير ثالث يصبح هو هو all turned in upon it self، حيث يكون التحول أو الالتفاف أو اللّ wrench الأول

الذى ينبثق عنه الوجود أو الظهور الخارجى، أو بتعبير آخر ظهور الوجود من اللا وجود، فالوجود هنا يعنى معنى حرفيا ex-stare، وهو عملية الظهور الخارجى فى الباطن الداخلى المطلق أو اللانهاى En Sof . a process of extroversion in the introverted وقد وُصفت هذه الحركة المبدئية فى الزُّهر (*) Zohr (أكثر نصوص القبالة أهمية) فى فقرات غامضة جداً، ومفرقة فى الصوفية والباطنية، باعتبارها عملية تركيز وبلورة للطاقة فى نقطة واحدة منيرة تفجّر ما هو كامن (فى حالة ولادة)، وهكذا تكون عملية الفيض (الفيوضات) قد بدأت.

هنا نأتى للملمح الثانى الأساسى فى لاهوت القبالة، وهو استخدامها المستمر لمصطلح "الفيوضات أو الفيض الإلهى emanation" بدلا من مصطلح "الخلق Creation". لكن، مع أن هذا المصطلح (الفيوضات) مستعار بشكل واضح من تراث الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonic فليس غرضه التوسط بين الواحد الروحى the spiritual One (الله) والمتعدد المادى بإدخال عدد من الوسطاء، وإنما الأقرب للصحة هو وصف عملية كمال الموجود المقدس (الإلهى) من غيب المقدس أو الإلهى غير الموجود أو الخلاص من فكرة اللاشيئية divine Non-being or Nothingness. فعالم الفيوضات - على هذا- إلهى تماما is thus ver godhead، وهو - أى عالم الفيوضات - يوصف على نحو كلى كموجود عضوى مركب يتكون من عشر فعاليّات أو كمونيات potencies أو بؤر (sefiroth) foci. هذه الفعاليّات أو البؤر ليست عشرة آلهة، وإنما عشرة جوانب لإله أو عشرة ظهورات أو تجليات له توحى نفسها. فالعلاقات المتداخلة للتجليات أو البؤر (السيفيروت Sefiroth) تجمع فى طياتها الفعاليّات الدراماتية الخصبة لله، وهى رغم تعقدها تشكل بشكل جوهرى ذاتا واحدة (**). essentially one.

ولم يستطع القباليون أو لم يريدوا استخدام مقولات مثل (الجوهر) أو (الأقانيم أو الذوات persons) فى صراعهم مع الصعوبات الفكرية للرموز التى استخدموها؛ مما لا يسع المرء إلا أن يتعاطف مع ناقدتهم الذين رأوا فى هذه البؤر أو الفعاليّات (Sefiroth) ما هو أسوأ من الصفات (المقصود أن نفهم لصفات الله تطلعا لمزيد من توحيد جعلهم

(*) الكلمة تعنى الإشراف. (المترجم).

(**) مما يؤسف له أن كل هذه الأفكار وجدت فى كتب علم الكلام، وكتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى. مع أنه لا سبيل علميا للتحقق منها. (المترجم).

يحلون محلها هذه البؤر أو الفعاليات التي تهدد وحدة ذات الله أكثر مما يهددها عزو صفات بعينها إلى الله)، فكلا الثوية dualism المتمثلة في الإله المُغيب (الغيب) hidden والإله الظاهر، والاعتقاد في البؤر أو الفعاليات (السيفيروت Sefiroth) جرى النظر إليها باعتبارها خطراً ومروفاً عن التوحيد كما تراه اليهودية المستقيمة، وسرعان ما أعلن اليهود السلفيون (الأرثوذكس) أن القباليين قد أحلوا إلهاً ذا أقانيم عشرة بدلاً من الإله ذي الاقانيم الثلاثة الذي قال به المسيحيون. ومن ناحية أخرى، فإن القباليين الذين كان من بينهم بعض من ألمع وأعظم التلموديين الأرثوذكس، ردوا على ذلك بأنهم إنما يتحدثون عن السر العميق وأن الفهم الصوفى (الباطنى) لوحدة ذات الإله the divine unity في كل ظهوراته هي - على وجه الدقة - ما يهتمون به بشكل أساسى. وفى الحقيقة، فإن التركيز على توحيد ذات الإله على هذا النحو، قد تطور بشكل لافت للنظر؛ إذ أصبحت الفعاليات أو البؤر (السيفيروت Sefiroth) شيئاً فشيئاً أكثر تحديداً وأصبح لها ذوات مستقلة more personified، وذلك نتيجة الرمزية القوية الملازمة تماماً لأفكارهم.

وهناك تفصيل واحد فى هذه الرمزية المتعلقة بالسيفيروتات (البؤر أو الفعاليات المستقلة) يستحق الذكر لأهميته البارزة فى تفكير القباليين وممارساتهم. وهو العلاقة بين السفيرا السادسة Sefirah (الفعالية أو البؤرة السادسة) وهى التيفيريث Tifereth والسفيرا العاشرة التى يُطلق عليها "الملخوث Malkhuth" أو "الشخيناه Shekhinah". فالتيفيريث (السيفيروت السادسة) هى السيفيروت المحورية، فهى مرتكز النظام القبالى كله، فالسفيرا السادسة (التيفيريث) - من خلال فيض ديناميكى وتبادلية قائمة على الأخذ والعطاء - تتلقى الفيض (القوة أو الفعالية) الخاص بالفعاليات Potencies الأعلى درجة والتنسيق بينها وتميرها إلى الفعاليات الأدنى درجة. ففيها تتمثل الدينامية الفعالة للسيفيروت (العشر كلها)، ويجرى التعبير عنها برموز ذكورية (يقتصر التعبير عنها بالرموز الذكورية): ملك، شمس، عريس.. إلخ. أما الملخوث Malkhuth أو الشخيناه Shekinah) فهو فى النهاية الدُّنيا للسيفيروت، وهذا الملخوث باعتباره آخر الظهورات الإلهية فهو النقطة التى يلتقى بها ما هو قدسى بما هو غير قدسى. فالملخوث هو الرحم المتلقى والقمر والعروس والأميرة، فهو - أى الملخوث أو الشخيناه فى أدنى درجات هذا النظام القبالى وهو نهايته. فالملخوث (الشخيناه) - فقط - من خلال علاقتها بالعوالم السفلية تجعل هذا الجانب من جوانب الإله هو الأقرب لها - الأقرب للعوالم - مما يتطلب خواصَّ فعالة وخالقة وحتى حاكمة. ومن هنا، فإن الجانب "الملكى royal"

إيمارتها (لكونها أميرة) جانب جرى التركيز عليه، والعروس هي أيضا الأم Bride is also Mother. والآن نحن إزاء علاقة من النوع الجنسي الصريح بين التفيريث (الفعالية السادسة) والمخوث (الشخيانه أو الفعالية العاشرة) (*) وهذه العلاقة هي أكثر خواص الفكر القبالي مدعاة للدهشة. فالسر الأعلى والمركزي للقبالة هو الوحدة القدسية Holy Union أو "الزواج المقدس Sacred marriage" بين هذين الجانبين من جوانب الإله. والمصيبة الأعظم التي يمكن أن يتصورها القبالي هي تفكك أو تحطم وحدة ذات الله، أعنى الفصل بين الشخيانه (أو الفعالية أو السيفيروت العاشرة كما تُسمى) عن زوجها her husband". وكان ذلك على نحو دقيق هو النتيجة المأسوية لخطيئة آدم. لقد كان قدر الله حقيقة - كقضية دينية ونتيجة جهود البشر من خلال الأعمال الطيبة والتأمل الباطني الذي كان لا بد أن يتوجه إلى غاية واحدة وهي تحقيق الكمال لله، أعنى اتحاد الذكورة والأنوثة فيه (**). فخطورة الخطيئة راجعة إلى قدرة الإنسان على تمزيق وحدة الذات المقدسة (الذات الإلهية). كيف للإنسان - بالضبط - أن يحقق هذه النتيجة المروعة بحيث لا نستطيع وضعها في الاعتبار هنا؟ لا بد أنه يكفى إذا فهمنا لماذا كان في إمكانه أن يفعل هذا. إن السبب لا بد أن نبحث عنه في بعض الأفكار الخاصة التي سادت في العصور الوسطى عن الصلة أو التناظر بين الإنسان بوصفه صورة مصغرة للعالم microcosm والكون الكبير macrocosm. وقد امتزجت هذه الفكرة جيدا بالفكرة التوراتية عن الإنسان باعتباره صورة الله أو بتعبير آخر خلق الله للإنسان على مثاله (***)، تلك الفكرة التي أعاد القباليون تفسيرها لتعنى أن الشكل الإنساني يوحى بأن الشكل نفسه موجود في القدس الباطني كما يتجلى في الفعاليات العشر (السيفيروت) ten Sefiroth. والشئ المهم في كل هذا هو أنه في كل من صورة الإنسان (انظر على سبيل المثال سفر التكوين، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٧، والإصحاح ٢، الفقرتان ١٨، ٢٤) (****) وفي صورة الله لا يتحقق الكمال والكلية الا باتحاد عنصرَي الذكورة والأنوثة (*****).

(*) سبحانه ما اتخذ صاحبة ولا ولدا. (المترجم).

(**) تعالى الله علوا كبيرا. (المترجم).

(***) ليس كمثل شئ. (المترجم).

(****) «خلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكر وأنثى خلقتهم» وقال الرب الإله: «ليس جيدا أن يكون آدم وحده فأصنع له معينا نظيره».

لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويتلصق بأمراه ويكونان جسداً واحداً».

(*****) الإسلام - وكذلك المسيحية - لم يشير أبداً إلى تفاعل جنسي للذات الإلهية، سواء خارج تلك الذات، أو داخلها.

هنا لدينا مثالٌ طيبٌ لما أضافه القباليون من جديد للأبعاد الصوفية (الباطنية) للعقائد اليهودية التقليدية. لقد جعلوا عقيدة الكمال والكلية لا تتم إلا من خلال حالة زواج married state، وفى الحقيقة فإن القبالة كانت هى أول نظام فى الغرب يطور الميتافيزيقا الصوفية للفعل الجنسي Sexual act.

بقيت نتيجة مهمة لهذه الرمزية بالنسبة للصوفية اليهودية لا يجب أن تمر دون تويه. فهذه الباطنية الجنسية erotic mysticism مقتصرة على الأجواء الداخلية فى داخل الذات الإلهية أو الحياة القدسية الداخلية (السيفيروت Sefiroth)، ولا مكان لها فى علاقة الإنسان بالله. فالقبالي لا يعرف محبا يفتته، إنه لا يخبرنا بنوع من تجارب الحب من ذلك الذى نعرفه من التراث المسيحى أو الصوفى الإسلامى. فبدلا من الاتحاد مع الله Union with God نجد أن الصوفى اليهودى يبحث عن المشاركة معه (*) Communion، وهو يمارس هذا بنوع من التشبه بالله imitatio Dei، وعن طريق هذا التشبه فإن تكامله (مع الله) أو اندماجه (فيه) hio own integration يحذو حذو الإله تناظرا وتكوينا. فالتأمل الذى يمارسه الله - أعنى الشخيناه Shekhinah فى المرحلة الأولى، يؤدى إلى مشاركة هدفها النهائى الاتحاد الباطنى مع الله. فعمل القبالي هو أن يجعل بهذه النهاية (الغاية) بالإغراق فى حياة التأمل والقداسة.

وفى القرن السادس عشر، اجتاز النظام القبالي تطورات عميقة وبعيدة المدى، لا يمكننا إلا أن نتناولها فى هذا الصدد بشكل مجرد خالٍ من التفاصيل. فوفقا للميثولوجيا (الأساطير المتعلقة بالآلهة) كما تناولها إيزاك (إسحق) لوريا Isaac Luria (١٥٣٤-١٥٧٢) فإن السقوط الكونى أو النكبة، قد حدث بالفعل قبل نفى إسرائيل Israel's exile بفترة طويلة، بل وحتى قبل سقوط آدم (فى الخطيئة) أثناء خلق الله للكون. إذ يُقال إن القنوات أو الأنابيب Pipes التى انساب فيها النور الخلاق لله قد اعترها انهيار أو انكسار (بسبب الخطيئة)، وبذلك تشتت الشرارة الإلهية فى الهيولى (التشوش البدائى chaos). ومنذ ذلك الحين، فإن تاريخ العالم - بما فى ذلك خلق آدم - يتمثل فى دراما الكفاح من أجل الإحياء أو الاسترجاع restoration بما اعترى هذه المسيرة من ارتفاع وهبوط، أو بتعبير آخر من نجاحات وإخفاقات وتقدم وتوقف. وتمثل التوقف أو الإخفاق فى أعلى درجاته فى خطيئة آدم (التي أخرجته من الجنة)

(*) المسلم يؤمن أنه لا شريك لله فى الملك. (المترجم).

وفي تحطيم الهيكل (اليهودى). والفكرة الحاسمة فى قاع هذا النظام (النسق) هو أنه ليس إسرائيل أو الجنس البشرى - فحسب - الذى كان فى حاجة ملحة للخلاص، وإنما الكون كله (كل النسق العام للكون). وفى الحقيقة، فإن الله نفسه كان متورطاً involved in (استغفر الله! المترجم) فى السقوط، فكل حجر وكل منشأة plant حمت الشرارة المقدسة الساقطة، وكانت ترنو إلى العودة إلى أصلها وراحت تصرخ طالبة الخلاص - ما الأهمية العملية لهذا النظام (النسق) من العرافة أو الكهانة، الذى احتكت فيه كل من الغنوسطية والمانوية والعناصر اليهودية التقليدية معاً؟ فى المقام الأول نجد أنها خلقت (أو كونت) صورة العالم الدينية التى ارتبط فيها الله والإنسان بروابط أعمق بكثير مما يظهر فى اللاهوت الأرثوذكسى (السلفى). وفى الحقيقة، لقد كان قدرهما - الله والإنسان - مشتركاً، فكل منهما يحتاج للآخر (*). هذه الفكرة الصوفية (الباطنية) المعروفة مختلفة جداً عن الفكرة الأورثوذكسية عن الحب الإلهى التى تتطوى على مزيج من الاستقلال الكامل النزىة مع نوع من التعطف والتنازل أقرب ما تكون إلى النزعة الأبوية للخير، أو بتعبير آخر الحنو الأبوى (من قِبَلِ الله سبحانه طبعاً)، فاهتمام الله وانخراطه فى تاريخ الجنس البشرى كان أكثر مما عبر عنه الراييون فى وقت من الأوقات؛ لكنه لم يكن أبداً أقرب إلى الجراءة التى تتسم بالهرطقة كما فعل القباليون. وفى المقام الثانى رعى القباليون نوعاً جديداً من حياة التأمل وأضافوا طبقة جديدة من المعانى إلى الممارسات اليهودية التقليدية. فبالنسبة لإكليزيا ekklesia إسرائيل - عروس الله - كان هو المقابل الأرضى (الديوى) للفعالية الإلهية (القدسية) الباطنية (أو الصوفية). فإسرائيل التاريخى كان مجرد رمز لمبدأ موجود فى ذات الله هو الشخيانه Shekhinah، وكل شىء فى الإنسان يشير إلى شىء فى الپليروما الإلهية (المقدسة) divine pleroma. إن نفى إسرائيل ومعاناتهم لم يكن إلا الانعكاس الأرضى (الديوى) - الظهور فى جو تاريخى يحده زمان ومكان لما هو أخطر وأكثر مأسوية - ونعنى به نفى الشخيانه shekhinah - عروس الرب، وانفصالها عن زوجها المقدس divine husband (المقصود الله سبحانه - أستغفر الله! المترجم) فقدّر إسرائيل له أهمية دينية لأنه رمز لحقائق إلهية جوهرية أو هو يشير إليها. فالخلاص الذى يعمل القباليون له هو خلاصهم أو خلاص إسرائيل فقط فى المقام الثانى. وما يعنيه - أى القبالي - حقاً هو

(*) الله غنى عن العالمين. (المترجم).

الاتحاد مع الله. والحياة القبالية كانت قائمة على الاقتناع بأن كل فعل بشري - خاصة أفعال التأمل وأفعال الدين المتمشية مع التوراة، لها أهمية باطنية (صوفية) عميقة حاملة بشكل مباشر القداسة في ذاتها. فالإنسان ليس مجرد واقع في الخطيئة معتمداً على النعمة الإلهية أو أنه كائن حر يعمل ضد خلاصه. لقد كان الإنسان عنصراً فعالاً في الكون، وأن حياته وأفعاله كانتا مرتبطتين بشكل حيوى بالحياة الداخلية لله نفسه. فالقبالة اللوربانية (نسبة إلى إيزاك - إسحق - لوريا الأنف ذكره) - كما رأينا - ذهبت في هذا الاتجاه إلى ما هو أبعد، وقالت بأن الإنسان قد خلق بعد الخطيئة الأولى ليكون معيناً لله في معركته ضد استعادة النظام الكامل وهزيمة قوى الشر (القوى الشيطانية). ووفقاً لهذا، فعمل إسرائيل يتكون من الارتقاء بالعالم نحو الخلاص والتعجيل بذلك (بما في ذلك الوسائل المادية) بالحياة حياة القداسة والتركيز الباطني (الصوفي) وتنفيذ الشريعة الإلهية المرتبطة باطنياً بنظام الكون. وطالما ظلت الشرارة الإلهية (القدسية) محبوسة في قوقعة السقوط المادي والأرواح الساقطة، فإن الله نفسه يكون غير مكتمل وغير مخلص (*). فالله - يتم خلاصه - إذا خلصت الأرواح وخلص العالم من خلال العمل العظيم للخلاص الذي فيه يكون الله والإنسان متحدين. وكل النظام الحياتي اليهودي التقليدي طبقاً للشريعة إنما هو مستوعب - ككل - في هذا النسق. فالمتسوث (Mitsvoth الوصايا العشر)، والأفعال الدينية كانت دوماً مفهومة على أنها الأوامر الإلهية للكون (للعالم)، لكنها بالنسبة للقبالي مساوية للقول بأنها الطريق الباطني (الصوفي) الذي عن طريقه يمكن استعادة النظام للكون. وفي الأزمنة التوراتية العمل وفقاً لإرادة الله يعني في الأساس العمل وفقاً لمشيئة كما هو متصور في العهد القائم بين الله وإسرائيل؛ وبالتالي فهو مبارك طويل العمر. والمفهوم الرابعي للمتسواه mitsvah يعني عملاً جديراً بأن يُعمل act of merit، وكانت الحياة القبالية سلسلة من الإنجازات المهمة تحولت إلى أعمال باطنية للخلاص بممارسة الفضيلة والتركيز في التأمل.

وكانت القبالة هي الشكل السائد للتقوية اليهودية من القرن السادس عشر فصاعداً حتى هزتها - بعنف - المسيانية (انتظار المسيح الآتي أو المسيا أو المسيح) Messianism التي انبثقت على نحو انفجاري من القبالة. لقد أعاد التصوف (الحركة الباطنية) تأكيد

(*) غنى عن القول أن العقل الحديث والضمير الحديث لم يعودا يقبلان مثل هذا اللفظ السخيف، فالعلم البحت والتطبيقي سيكون - بالتدرج - هو خير مفسر لهذه الأمور . (المترجم).

تسمه في الحركة الدينية الكبرى الأخيرة في الديانة اليهودية، تلك الحركة التي عُرفت بالחסيديم Hasidism والتي بدأها الرابي إسرائيل بال شم توب Israel Baal Shem Tob في القرن الثامن عشر، والتي انتعشت في شرق أوروبا وما زالت مستمرة وإن يكن بشكل أقل تماسكا، وحتى أيامنا هذه. فالتعلق بالله كممارسة مستمرة - طالما كان الله موجودا - كان من بين المثل التي زرعها الحسيديون Hasidim. ولم يحدث إلا في اليهودية العقلانية الحديثة أن جرى اعتبار تراث القبالة تراثا باختصار- مرفوضا باعتباره من خرافات العصور الوسطى وأنه تراث معيق للتقدم (تراث ظلامي) بشكل مروّع، وهكذا بدأ التبشير بيهودية متورّدة(*) .

الأرثوذكسية اليهودية

وعلى أية حال، فقبل أن نخوض في تطورات اليهودية الحديثة ومشكلاتها التي تشابكت فيها بشكل معقد عوامل سياسية واقتصادية وثقافية، قد يجدر بنا أن نتوقف برهة لننظر ما هي عقائد الأرثوذكسية اليهودية واليهودية الرأبئية كما كانت في أواخر العصور الوسطى. ولتبسيط العرض، يبدو أن أفضل سبيل هو الرجوع إلى الثلاثة عشر ميّدا كما أوردها موسى بن ميمون رغم أن كونها مبادئ معتمدة مسألة محل خلاف، ورغم أنها تقدم لنا المحتوى الأرثوذكسي لليهودية بشكل غير كاف.

١ - وجود الله

يعنى هذا الإيمان بiale مقدس وأن الله مستمر في بسط هيمنته على خلقه ورعايته هم. وعلى هذا، فمصطلح "الخالق" لا يجب فهمه منفصلاً عن الدين المنزل (كما لا يجب فهمه باعتبار الله لا يتدخل في نواميس الكون must not be understood in desistic sense)، رغم أن "الخلق" عادة ما يرتبط بالاعتقاد في أن الفعل الإلهي الخلاق تم في تاريخ محدد. فالكرونولوجيا (التطور الزمني) اليهودية التقليدية تختلف قليلاً عما ذهب إليه رئيس الأساقفة أوشر Usher (١٩٥٩ للميلاد والتي تقابل عام ٥٧١٩ من بدء الخليقة وفقا للتقويم العبري)، لكن الاتجاه أو المنحى هو نفسه - بشكل أساسى. فالعصور الجيولوجية ونظرية التطور (بمختلف أشكالها) وكل الافتراضات المتعلقة بالكون والتي

(*) التطورات نفسها شهدتها الديانات الأخرى، ولم يكن المتصوفة والمغرقون في الدروشة والذين يحولون الدين إلى طقوس تسبيحية هم الذين استطاعوا تأسيس إسرائيل، وإنما أسسها الذين اتخذوا الموقف المقابل اعتمادا على ضعف العالم العربي والإسلامى. (المترجم).

قالت بها العلوم الحديثة ما زالت تُعتبر من وجهة نظر اليهود الأرثوذكس - هرطقة. ومال القباليون لفهم الخلق كفعل غير زمني أو فوق الزمن non or supra temporal act، وعلى هذا فالخلق - حقيقة - أبدى أو سرمدى وليس بأية حال من الأحوال شبيهاً بصنع ساعة أو حتى بجعل عقاربها تستمر في الدوران. واللاهوتيون المعاصرون الذين قبلوا من جانبهم ما ذهب إليه العلوم الطبيعية الحديثة، يعتقدون أن التواريخ dates غير مهمة وإنما هي أمر بسيط، وإن كانت رمزا ضرورياً متماسكا للإيمان بالخلق والخالق. هنا يشعر المرء أن اللاهوت اليهودي الحديث مدين لأفكار القبالة.

٢ - توحيد ذات الله

لتوحيد ذات الله جانب نظري وآخر عملي. فمن الناحية النظرية يعنى نفي كل أنواع الشرك (تعدد الآلهة) والثنوية (وجود إلهين في ذات واحدة) والتثليث (وجود أقانيم ثلاثة)، كما يعنى وفقاً لما ذهب ابن ميمون إنكار كل الصفات الإيجابية Positive attributes. فوحدة ذات الله إنما هي وحدة فريدة Unique unity. وبالنسبة للقباليين فإن تفرد وحدة ذات الله تعنى فعلاً سر الإله في غيبه in its hidden، لا الجانب الظاهر فيما سبق أن أطلقنا عليه En sof، وفي جانبه الخلاق الظاهر الديناميكي (أو الفاعل) والذي سبق أن أطلقنا عليه السيفيروت Sefiroth. ووحدة ذات الله عادةً ما تُعرّف أيضاً بأنها تعنى نفي الوسطاء بين الله والإنسان mediators. وغنى عن القول أن القبالة والتراث الفلكلوري زاخر بالملائكة التي يتوجه لها الإنسان، وبالشياطين والأرواح التي يحاول طردها (بالرقى والتعاويذ والكلمات السحرية) رغم عدم عبادتها.

٣ و ٤ - كون الله روحياً (غير مجسد) خالداً أبدياً

هاتان المقولتان Encorporeality and Eternity تعبران - من بين أمور أخرى - بشدة عن نفي أي طبيعة ميثولوجية لله (أي طبيعة خرافية له)، فليس لله شكل ولا عائلة ولا تاريخ. وبطريقة ما، فإن كونه غير مجسد (روحي) وكونه خالداً قديماً أبدياً، مرتبطان بالمقولة الثانية التي أوردناها آنفاً تحت عنوان (وجود الله)، فالله فوق الزمان (لم يلد ولم يولد، ولا يعتره فساد) وفوق المكان (التركيب والمادة). ولأن لغتنا مستقاة من عالم تجاربنا، فلا يمكنها بحال أن تصف أو تعبر بشكل كافٍ عن الله. وربما يكون ابن ميمون قد أنكر إمكانية اللاهوت أو التناظر. ولم يذهب المفكرون الآخرون لهذا الحد البعيد. والقباليون Kabbalists الذين يحمل تفكيرهم ما يفيد تأثرهم بالفكر الأفلاطوني بشكل

لا يُنكر، قالوا إن تشبيه الله بصقعات بشرية أمر تقره الشريعة اليهودية لأن اللغة التي تستخدم صفات كهذه (صفات تشبيهية) هي في الأساس نظام من الرموز الباطنية (الصوفية) للتعبير عن الحقيقة الإلهية. ولا يمكن أيضا ألا يُطبق الاشتقاق والتناظر من هذه اللغة نفسها على أحوال الإنسان التي هي في الأساس وفي خاتمة المطاف لاهوت من طراز معين (ثيومورفية theomorphic). وفي الكتابات الفلسفية واللاهوتية الحديثة تمت معالجة فكرة الله، إما من وجهة نظر أرثوذكسية أو على النسق الأرسطي الذي شاع في العصور الوسطى، أو بطريقة أخرى وفقا للخلفية الفلسفية للمؤلفين المختلفين (سواء كانت هذه الخلفية متأثرة بأى من كانط أو هيغل أو الوجودية أو الجدلية) .

٥ - لا معبود سوى الله

هذه المقولة متضمنة بالفعل وبشكل عملي في التوحيد monotheism - فواجب أن نكون عبيدا لله، ولله وحده لا يعنى فقط استبعاد عبادة آلهة أخرى (وقد جرى إنكار وجودها كما هو واضح في المقولة رقم ٢ التي أوردناها آنفا) وإنما إنكار عبادة القوى الأخرى أو التوجه لها بالدعاء، وعدم عبادة الشفعاء أو الوسطاء. لكن هناك أمثلة قليلة في الطقوس الدينية توجه فيها المصلون للملائكة طالبين رفع دعواتهم أمام عرش الله جل جلاله وقد أثار ذلك جدلا. بل إن مفكرين معتل بهيا Bahia أنكروا حتى وجود الوسطاء، أو بتعبير آخر "الأسباب الثانوية Secondary Causes".

ومقولة أنه لا معبود سوى الله في شكلها البسيط والشائع، تعنى مجرد أن الله هو الهدف الوحيد الذي يتوجه إليه الداعي أو المصلى. ولا تتعدى ذلك إلى بحث طبيعة الصلاة (أو الدعاء) ولا معناها ولا أثرها. وهنا، - مرة أخرى - نجد أن كل وجهات النظر تختلف وفقا للمزاج الدينى والاستشراف الفلسفى للمؤلفين الذين يتناولون الموضوع. وفعالية الدعاء التوسلى (الصلوات التي يطلب فيها المصلى أمراً ما من الله) عادة ما تكون لتحقيق الطلب، رغم القضايا اللاهوتية الخطيرة التي تثيرها. والتراث الرأى يرى في الصلاة أو الدعاء وصية مقدسة (متسفاه): فالله يريد من الإنسان أن يُعبر عن حبه له واعتماده عليه ورغبته في الاشتراك معه على هذا النحو (بهذا الشكل). وعلى هذا، ففى كل صلاة (دعاء) ما يجب أن يعنيه التعبير النقى نقاء كاملا والمكثف بشدة عن العبودية لله وعن كون الحياة كلها رهناً لإشارته. وخلص الرابيون إلى أن الهدف من الصلاة اليومية من خلال وصايا التوراة الأكثر عمومية هي "خدمة الله

أو بتعبير أدق العبودية له serve him بكل ذرة فى القلب with all thine heart . فما هى خدمة (عبادة) القلب لله؟ لقد وضعوا السؤال وأجابوا عنه قائلين: "إنها الصلاة (أو الدعاء)". وقد نظم الرابيون نظام الصلوات (الدعوات) وطبيعتها، فجعلوها تشمل الثناء على الله وطلب الغفران والتماس العطايا. وتختلف نسب هذه العناصر وتفاصيل محتوياتها وفقاً للطبيعة الفردية لكل عابد، رغم أنه فى العبادة العامة (المشتركة) نجد أن طقوساً موحدة ومحددة قد تطورت. والتراث اليهودى قائم على تقدير العبادة الجماعية، ففى الحقيقة لا تتوافر الإجراءات الطقسية بشكلها الكامل إلا فى حضور "جمع من إسرائيل Congregation of Israel" لا يقل عن عشرة من الذكور البالغين. والقباليون يعتبرون الصلاة (الدعاء) مناسبة للتوسط الباطنى (الصوفى) المكثف فى حياتهم الداخلية (الباطنية) "inner"، وعبادة الله "Serving God" تعنى القصد الباطنى الذى يُحيل كل صلاة أو دعاء أو ممارسة دينية إلى عمل من أعمال الخلاص. وفى وقت لاحق، شرح الكتاب الحداثيون الصلاة أو الدعاء باعتباره "امتحان ذاتى" وعلى النحو نفسه جعلوا محل "الحوار مع الله" حواراً من طرف واحد يتسم بالرغبة فى تهذيب (النفس) edifying monologue .

٦. النبوة

النبوة تعنى بوضوح المقدمة المنهجية لصحة الدين اليهودى باعتباره ديناً فعلياً ومتماسكاً. فالله يتصل بالإنسان. بل إن موسى بن ميمون يذهب إلى أن النبوة ليست قدرة خارقة قدسية (إلهية)، وإنما هى مجرد مصطلح فنى لأعلى درجات المشاركة (*) Communion مع الله يصل إليها النبى من خلال حبه العقلى لله intellectual love of God. وهناك مفكرون آخرون يميزون بين المشاركة مع الله وأنواع مختلفة من التنوير من ناحية، والنبوة باعتبارها أمراً خارقاً على نحو خاص، من ناحية أخرى. ووفقاً لما ذهب إليه يهودا هاليقى Yehuda Halevi، فإن القدرة على النبوة سمة وراثية مقتصره على الشعب اليهودى، وتكاد فكرته تكون قائمة على أساس بيولوجى وتتطوى على فكرة أن الشعب اليهودى هو الأرقى من الناحية العرقية. ويميل اللاهوتيون الليبراليون المحدثون إلى التخفيف من فكرة النبوة، وجعلها أقرب ما تكون إلى فكرة غامضة عن الوحي Progressive revelation أو عمل الله فى قلوب الرجال (الأنبياء).

(*) فى الإسلام الأنبياء "عبيد" الله لا شركاؤه. (المترجم).

وعلى أية حال، فهذه الأفكار متصلة بتاريخ الدين المعاصر المتسم بالليبرالية، وليس بأى **دين من الأديان العظيمة (الكبرى) فى أشكالها التاريخية.**

وهذه الفقرة غير مخصصة لطبيعة النبوة ووظائفها، وإنما هى تؤكد مجرد تأكيد أن **كلمات الأنبياء كما وصلت إليهم، هى كلمات صادقة.** ولا تهتم حتى بمسألة كيفية تمييز **النبوة الصادقة من النبوة الزائفة.** فهذه المسألة عالجتها التوراة كما عالجت التلمود، **والكتابات التى أتت بعد ذلك.**

٧- تفوق نبوة موسى على غيرها

ما فى هذه الفقرة ما هو إلا تكثيف لما ورد فى الفقرة السابقة. والكلام هنا نابع **يشكل طبيعى من الوضع الذى تحتله أسفار موسى الخمسة (الپنتاتوش) التى تمثل "الشريعة" فى اليهودية من حيث علاقتها بباقى أسفار العهد القديم.** فبينما الأسفار **الأخرى موحى بها، فإن أسفار موسى الخمسة هى كلمة الله المباشرة، فهو أى الله تكلم - بالمعنى الحرفى للكلمة - أو أملى على "خادمى موسى My Servant Moses".** فموسى **لم يكلمه الله - كما كلم الأنبياء الآخرين كلهم بالرؤيا أو فى الأحلام وإنما فمًا لثم،** وكلمه كلاما واضحا لا غموض فيه (سفر العدد، الإصحاح ١٢، الفقرات ٦-٨) (*). **ويكلم الرب موسى وجها لوجه كما يكلم الرجل صاحبه" (الخروج، الإصحاح ٢٣،** **الفقرة ١١) وتعتمد موثوقية الشريعة وطبيعتها المترابطة على الوحي الذى أوحاه الله لموسى.** فتفوق نبوة موسى تحمى الشريعة من النسخ على يد الأعداء الذين يدعون موثوقية أعظم من موثوقية وحي الله لموسى.

٨- التوراة وحي الله لموسى

هذه المقولة تتضمن صحة الشريعة اليهودية كما هى معروفة وكما تطبق حتى الآن. **لقد كان اليهود الأرثوذكس - لهذا - صامدين فى تأييد نظرية الوحي الشفهى فى أقصى درجات تطرفها على الأقل بالنسبة لأسفار موسى الخمسة (الپنتاتوش أى** **الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم)، وبالتالي "فالنقد السامى Higher Criticism"** **لهذه الأسفار مرفوض تماما ويُعد هرطقة خطيرة.** وأساس هذا هو أن كل نسيج

(*) "فقال اسمعا كلامى، إن كان منكم نبي للرب فبالرؤيا أستعلن له، فى الحلم أكلمه، وأما عبدى موسى فليس هكذا بل هو أمين فى كل بيتى، فمًا إلى فم وعيانا أتكلم معه لا بالأعزاز." (المترجم).

اليهودية التقليدية سيقفتت إذا تمت الاستعاضة عن أساسها، وهو الشريعة الإلهية التي قدمها الله لموسى، بأفكار حدائية عن التطور التاريخي والطبيعة المركبة للنصوص المقدسة. لكنه أمر حقيقى أن اليهودية الليبرالية واليهودية الإصلاحية قد رحبتا فى وقت من الأوقات بنقد التوراة لهذا السبب نفسه على وجه الدقة. لقد وجدوا فى النقد نصيرا معينا فى نضالهم للتخلص من الشريعة وكى يحلوا محلها يهودية خلقية خالصة (ومع هذا فهى يهودية نبوية). واليهودية المحافظة - باعتبارها يهودية منفصلة عن اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الليبرالية- مهتمة فى الوقت الحاضر بمواءمة نفسها مع أجواء الدراسات التوراتية وإعادة تعريف معنى مصطلحات كل من : الشريعة، والوحى، وتعاليم موسى.. إلخ بطريقة تحافظ على معناها وموثوقيتها.

٩. التوراة لا تُنسخ (ثابتة لا تتغير)

مضمون هذا القول مهم ومتعدد الأوجه. فمن الناحية الظاهرية هو مجرد تأكيد لاستمرار موثوقية اليهودية، ضد دعاوى الأديان الأخرى، خاصة دعاوى المسيحية باعتبارها الوحى الأخير والأكمل الذى نسخ الدين اليهودى أو أنهاه. أما من الناحية الأعمق، فالقول بأن التوراة لا تُنسخ يقوم على أفكار معينة متعلقة بالتوراة باعتبارها الكلمة الإلهية(*) (اللوجوس الإلهى the divine Logos). وباعتبار التوراة هى التعبير عن حكمة الله السرمدية فهى تشارك الله فى ثباته (عدم قابليته للنسخ أو التغيير). واللاهوت الأقل اعتمادا على التقدير اليونانى للنسبة ratio والثبات (عدم التغيير) قد يقدم - على نحو أيسر- إمكانية تغيير إرادة الله وإمكانية تغيير شريعته (تدبيره الإلهى)، وبعض النظم القبالية والصوفية (الباطنية) تحمل شيئا من أفكار جوشيم Joachim of Fiore التى تسمح بظهورات مختلفة للتوراة المقدسة (الإلهية) نفسها فى دوائر (مجالات) كونية مختلفة. لكن العصر "المختلف" - بلا منازع - هو عصر المسياه (المسيح أو المسيح الآتى وهو غير عيسى عليه السلام) ذلك العصر الذى لا ينتهى والذى يأتى بعد عصرنا هذا؛ وبالتالي فإن قضية "الشريعة الجديدة" ونسخ الشريعة القديمة أصبحت قضية خطيرة عندما زعمت الحركات المسيانية بأنها قد أنهت العصور (٩). وفى حوالى نهاية العصور الوسطى، أصبحت الحركات المسيانية موضع شك لأنها وقعت فى خطر التناقض.

(*) النسخ وارد فى القرآن الكريم مما يعنى تاييده لفكرة التطور. (المترجم).

١٠ - علم الله الكلى (بما مضى وما هو كائن وما سيكون)

علم الله الكلى جزء من جملة أفكار، منها القدرة الكلية لله، والوجود الكلى له (وجوده فى كل مكان)، ومن ناحية أخرى فهى مرتبطة بفكرة العناية الإلهية وبالثواب والعقاب (كما سيظهر فى المقولة التالية رقم ١١). فما دام الله يعلم القلب، والأفكار الكامنة فى الأعماق؛ فطهارة القلب وقداسة الأفكار لا تقل أهمية عن الأفعال الظاهرة (الفيزيقية Physical acts) التى تتسم باللامبالاة أو المتكلفة. وعلى مستوى أقرب إلى المنحى الدينى أو الصوفى يجرى التركيز - بشكل أقل - على علم الله بكل فرد، بينما يزداد التركيز على العناية المصاحبة وعلى الاستعداد للمشاركة الشخصية. وعلى هذا، فحب الله والخوف منه والإحساس بحضوره، أصبحت جميعا علاقة شخصية (بالله) بدلا من كونها رد فعل لصفات معينة معزوة لله.

١١ - الثواب والعقاب

الاعتقاد فى مجازة الفرد ثوابا أو عقابا عقيدة تم إقرارها دون تفصيلات شارحة. وعلى أية حال، فإن الإشارة واضحة فى التوراة إلى أن ذلك يكون للروح باعتبارها الجزء الخالد فى الفرد، وإلى قدرها الآتى، وليس المقصود بالثواب الرخاء الدنيوى، كما أنه ليس المقصود بالعقاب سوء الطالع فى الحياة. والعقيدة التقليدية هى أن معظم الأرواح تكون قد تطهرت من خطاياها خلال عام فى المَطْهَر (الأعراف - منطقة بين لجنة والنار)، ومن ثم تذهب - بعد تطهرها فى الأعراف - إلى الفردوس. وبالنسبة لقباليين، فالجنة والنار تمثلان حالتين ثابتتين Static باعتبارهما وسيلتين للثواب والعقاب، إنهما مجرد حالتين مستقرتين، ومن غير المسموح به حدوث أى تغيير ديناميكى فى وضعهما. وهم - أى القباليون - يقبلون الاعتقاد بالجلجول gilgul، أى تقمص أو مهاجرة الأرواح (transmigration) (٩) التى تُعتَبَر أكثر إظهاراً لحب الله لمخلوقاته (٩)، وحتى بعد الموت فإن الله يستعد ليهب المخطئ بداية جديدة مع إمكانية أن يُثَاب أيضا لا إصلاح ذنبه والتكفير عنه فحسب. ووفقا لما يقول به معظم القباليين، فإن الجلجول gilgul لا يكون أكثر من ثلاث مرات. وكما فى معظم الأديان، فإن أهوال نجحيم التى وجدناها فى نصوص العصور الوسطى جرى فهمها بنصها الحرفى، أو على نحو معدل وفقا للمزاج الدينى للشخص أو درجة ميله للسفسطة والتعقيد. وحاول تلاهوتيون الليبراليون فى القرن التاسع عشر شرح للنجحيم والأعراف (المَطْهَر) بعيدا

عن ذلك - وإن كان استمراراً له، مع تناقض ملحوظ لربطه بعقيدة البركة السرمدية بشكل أو بآخر. ونكاد نحتاج إلى الإشارة أن هذا الظهور للورع الدينى الحديث ليس إلا دلاله على عدم فهم البعد الدينى للخطيئة والمعصية. وجرت محاولات لتلطيف فكرة الجحيم وإخراجها من شكلها الخام (الفظ)، ومن ذلك تفسيرها بالسلب بمعنى أن الجحيم أو العقاب وفقاً لمحاولتهم تلك - يعنى الحرمان من البركة الإيجابية والحرمان من رؤية الله (الرؤية المباركة).

١٢ - قدوم المسيا (*) (المشيح)

معنى المسيانية (انتظار المسيح الآتى) Messianism لم يجر شرحه ولا حتى توجد أية إشارة للخلاص المطلوب المنبثق عنها. وبشكل عام، يمكن القول أن الإشارة الوطنية (اليهودية) التاريخية للعقيدة المسيانية (قدوم المسيح الآتى) قد حفظها لنا معظم الكتابات اللاهوتية (أى الاعتقاد فى المسيا أو المشيخ أو المسيح المنتظر، وهو- فى المعتقد اليهودى غير المسيح عليه السلام). فالخلاص (المرتبط بقدوم المسيا) يعنى دائماً أيضاً تحرر إسرائيل تحرراً فعلياً من الاضطهاد والاحتقار وعودتهم إلى وطنهم القديم، واستعادة مملكة داود، وإعادة بناء الهيكل فى القدس، واعتراف كل الأمم بدعوى إسرائيل وكون اليهود هم الشعب المختار (**). ومهما تكن المعانى الروحية المرتبطة بهذه الآمال، فلم يُسمح لها بتبديد المحور التاريخى المتناسك لیتوه فى مجال روحى خالص. فحقيقة الوعى التاريخى لإسرائيل، وقد يجوز لنا أن نضيف - حقيقياً معاداة السامية، جعلت الروحية اليهودية أو المنحى الباطنى أو الصوفى فيها لا يضيء بين ثنياه الصلة بالواقع، فالخلاص من الشر والخطيئة كان يُعتبر دائماً مرتبطاً بهزيمه الشر كما وقع فى التاريخ بأبعاده السياسية والاجتماعية، وبالنسبة لبعض المفكرين اليهود فإن المسيانية التاريخية تحظى باهتمام كبير جداً، لقد فكروا بوضوح من خلال مصطلحات الخلاص التاريخى وقيام مملكة الرب. وهناك آخرون - بمن فيهم موسى ابن ميمون - كانت المملكة المسيانية مجرد خلفية لحياة التأمل المثلى. وفى القباله اللوربانية (نسبة إلى لوربا الأنف ذكره) فالمسيا (المسيح المنتظر) ليس مُخلصاً بأية حال

(*) غير المسيح (عليه السلام) المعروف.

(**) ذكر الأستاذ المحرر فى مقدمته أن هذه الفكرة هى السبب الأساسى فى كراهية العالم - كل العالم - لليهود.

إذ تتطوى على نظرة لغير اليهود باعتبارهم أقل قيمة.

بالمعنى العادى للكلمة، فظهوره ليس إلا مجرد دلالة على أن إسرائيل قد أنجز عمله العظيم باستعادة مجده وتصحيح الكارثة الأولى أو السقوط. وبالنسبة لبعض الحسيديم فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنهم كانوا يسعون لمشاركة الله Communion with God إلى الحد الذى يلغون فيه كل الوجود وإلى حد الانغمار الصوفى (الباطنى) فى الذات الإلهية، لدرجة تحية المقولات التاريخية بشكل واضح. وبعض الاتجاهات الحديثة (خاصة الديمقراطية والاشتراكية والصهيونية) تقدم بديلا علمانيا عن المثل التاريخية ممثلة فى المسيانية الدينية.

١٣ - بعث الموتى

منذ أيام الفريسيين كان الاعتقاد فى بعث أجساد الموتى هو العقيدة الرسمية. والتراث الرابى يقوم على ذلك باعتباره عقيدة أساسية. والعلاقة الإشكالية لهذه العقيدة بأفكار الخلود والآخرة قد نوقشت منذ وقت باكر. وفى هذا الصدد يكفى أن نشير إلى أن حركة الحدائة modernism وجدت أن هذه العقيدة غير مستساغة، بينما لا يزال اليهود الأرثوذكس يؤمنون بها. وقد أغفل كتاب الصلوات اليهودى الذى أصدره الإصلاحيون اليهود Reform prayer book أية إشارة إلى بعث الجسد، وإنما تحدث بدلا من ذلك بتعبير أكثر نقاء عن الحياة الأبدية. وهناك لاهوتيون آخرون لم يعتقدوا فى ضرورة الاعتقاد فى أفكار صارمة فى هذا الموضوع ويرون أنه يكفى أن نعرف بالرمز، كالاتراف بقيمة بعث الكيان البشرى الفردى كله (روحا وجسدا) وأهميته فى نطاق مشروع إلهى divine scheme .

إنه من الواضح أن هذه المقولات الثلاث عشرة لا تورد كثيراً مما يُعتبر جوهريا وأساسيا فى اليهودية ، كما ذكرناها فى هذا المقال. فلا أحد يستطيع حتى ولا مجرد تلميح واهن لما هى اليهودية من مجرد دراسة ما يُسمى مواد الإيمان (عناصر الإيمان اليهودى). ففى الحقيقة، فإن هذه العناصر لا تقدم لنا الجانب الداخلى inner لليهودية ولا عقائدها ولا أفكارها منفصلة عن الممارسة والتطبيق والجانب الطقسى فيها، وإنما تقدم مجرد افتراضات شكلية مقدمة بشكل مسبق. فالحديث المرضى الحقيقى والكافى عن جوهر اليهودية لا بد أن يكون واضحا من خلال التعاليم التى تحويها المصادر ومن المعانى التى يمكن استخلاصها من شرائعها وأخلاقياتها وطقوسها. وهذا يعنى أن دراسة العقائد اليهودية ليس من أمل فى أن تكون كافية إذا لم نلتفت بما فيه

الكفاية لوصف الشريعة اليهودية وتحليلها. وعلى أية حال، فإن هذا خارج نطاق مقالنا هذا.

اليهودية فى الفترة الحديثة

بالنسبة لليهود، لم تنته العصور الوسطى حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فحتى هذين القرنين عاشوا كجماعات منبوذة اجتماعيا فى مجتمعات مغلقة (جيتو ghettos) فى ظل قوانين خاصة. وبسبب وجودهم غير الراسخ الذى تتخلله اضطهادات تشنجية مصحوبة باحتقار دائم، فلم تُتَح لهم فرصة ملاحظة أن فجر عصر جديد قد أطل. لقد فُرضت عليهم العزلة من الخارج ولكنها أيضا كانت اختيارا حرا من قِبلهم، حتى قبل تأسيس المعازل (جيتوات - جمع جيتو) بشكل قانونى بفترة طويلة. لقد كانوا جماعة تؤمن معا بتراث دينى وتؤمن بإيمان مشترك ودعوى واحدة وقدر واحد. وعرفت كل جماعة محلية بتطابق هويتها مع الجماعات اليهودية الأخرى (التجمعات المقدسة) المتناثرة فى أرجاء المعمورة الأربعة. هذا الترابط وهذه العزلة أنتجت مجتمعا ذا طابع وطنى وعالمى فى آنٍ واحد، فإسرائيل (اليهود) يعرفون أنفسهم كشعب مختار فى كل مكان وفى اللامكان everywhere & nowhere يعيشون فى عالم الأمم (غير اليهود) وفى دول سياسية لكنها ليست دولهم.

وفى ظل هذا التكامل فى حياة انغلقتوا فيها على أنفسهم تحطمت جدران كل جيتو لتفتح على الجيتو الآخر. فالتتوير وقيمة الإنسانية العلمانية، كل هذا بالإضافة إلى التركيز على الإنسان "كمواطن" فى دولته - وضع أمام اليهودى فرضة جديدة وإغراء لا يُقاوم. وكان هناك ثمن واحد لا بد من دفعه للحصول على حق الكرامة الإنسانية والمساواة والتحرر أو الانعتاق، ألا وهو أن يكف (اليهودى) عن أن يكون مختلفا، وأن يشارك فى القيم الثقافية والمدنية للمجتمع. واهتبل اليهود الغربيون الفرصة، وناضل اليهود الشرقيون الذين كانوا يعيشون فى ظروف أكثر جهالة واستبدادا للحصول على هذه الفرصة. لقد كان الانعتاق (التحرر) بالنسبة لليهود ذا مزايا أكثر من مُثُل المساواة والعدالة الاجتماعية إذ إنه بدا متفقاً مع الطموحات الروحية والعالمية لليهودية الراقية Rablical Judaism التى كانت قادرة على احتضان دين متور مُتمشٍ مع العقل. لقد كانت العناصر الطقسية واللاعقلانية والقاهرة هى التى رفضها المزاج التقدمى للعصر. لكن

بدلاً من أن يصبح الانعتاق فرصة كبرى لليهودية المعاصرة لتأكيد حيويتها وتكيفها في ظروف جديدة ومختلفة، انقلب ليصبح الاتجاه هو الهروب باليهودية وبالقدر اليهودي. فالراييون الأرثوذكس عارضوا الانعتاق (التحرر والانفتاح)؛ لأنهم أحسوا - بشكل ظلامي - أن معاداة السامية والمذابح المنظمة والجيتوات (جمع جيتو) التي ظلت مرعبة كما كانت، إن هي إلا مجرد جانب آخر لكونهم شعباً مختاراً (other side of election) ؛ لكن اليهود المعاصرين لم يرغبوا في أى من التفسيرين (الأميرين آنفى الذكر).

وعلى المستوى الدينى الأكثر ضيقاً، فإن هذا الاتجاه ظهر واضحاً فى الحركة التى عُرفت بالحركة الإصلاحية اليهودية Reform Judaism. لقد رفضت هذه الحركة، الطقوسية والخصوصية اللتين قال بهما اليهود الأرثوذكس، ورغب اليهود الإصلاحيون فى صياغة اليهودية (صياغة جديدة) لتكون مقبولة لليهودى المُحرَّر (المُعْتَق emancipated) فى محاولة لجعله مساوياً لجاره غير اليهودى Gentile. لقد رحب هؤلاء الإصلاحيون - يشغف - بالناهج النقدية الجديدة فى البحوث التاريخية، لأنها يمكن أن تستخدم كصلاح ضد الأرثوذكس اليهود لتظهر أن الدين اليهودى التقليدى؛ خاصة ما يتعلق بالتلمود والشرائع الرابية قد تطورت فى زمن، وبالتالي فهى خلق إنسانى (المقصود ليمتد وحيماً منزلاً)، وتم تعديل الطقوس الدينية على نسق ما حدث فى الكنيسة الألمانية (الأرغن، الخورس أو جوقة المنشدين، الدعاء باللغة الدارجة..). ولم تعد القوانين الطقسية تعبر عما هو خاص أو وطنى؛ إذ تم حذف أمل العودة إلى صهيون من كتاب الصلوات، ومن صيغ العقيدة اليهودية، ولم تعد هذه القوانين مترابطة.

وأعاد اليهود الأرثوذكس تأكيد عقيدتهم بعد الصدمة الأولى التى تلقوها، ودافعوا عن مشروعية الحياة على النسق القديم وكونها هى الأسلوب الصحيح دينياً، فى الوقت الذى كان يتطور فيه فهم أكثر حدة لقضايا وتغيرات العصر الجديد. لكن حيث إن المدافعين عن وجهات النظر المتطرفة كانوا أقلية، فإن الكتلة الكبرى الممثلة لليهودية القرن العشرين - خاصة فى أمريكا - تشغل اختلافاً لا نهاية له فى نطاق أوضاع وسطية، وعلى هذا فقد أيدت اليهودية الإصلاحية علامات العودة إلى مزيد من التقدير الإيجابى للخالق (الشريعة اليهودية)، كما شهدت محاولات فعلية لإحياء الرموز التقليدية والطقوس. وشهد النجاح الأرثوذكسى أيضاً نمواً بطيئاً فى الوعى بأنه لا الأفكار التقليدية (كالقول بأن كل أسفار موسى الخمسة وحى أوحاه الله لموسى)،

ولا كل القواعد التقليدية (كمنع ركوب السيارة يوم السبت) تُعتبر شرطاً لازماً Sin que non لعقيدة يهودية صحيحة ونشطة.

لكن ربما كانت الصهيونية هي الأكثر حسماً من بين كل التطورات الحديثة. والصهيونية في الأساس حركة علمانية، وتضاعف تأثيرها بفعل عوامل على المستوى الوطنى (اليهودى)؛ بالإضافة لعوامل تجمعت حولها أثناء مسيرتها- ولا شك أن هذا كان استلهاماً للحركات الوطنية nationisms التي سادت القرن التاسع عشر- وكانت هذه العوامل المتجمعة هي التي أثارت الرغبة في التحرر أو الانعتاق التي كانت مجال تفكير المصلحين كأفراد. وربما يمكن القول - وفى قولنا هذا شيء من العدالة - أن الصهيونية كانت رد فعل لخيبة الأمل لفشل الانعتاق (التحرر) الاجتماعى. وحيث إن الداعين إلى ذوبان اليهود في مجتمعاتهم assimilationists اعتقدوا أن اليهود ليسوا شعباً مختاراً ولا هم مختلفون عن غيرهم وإنما هم مواطنون في البلاد التي يعيشون فيها، فإن الصهيونيين أكدوا على أن الشعب اليهودى أمة مثل غيره من الأمم. وبشر الإصلاحيون بالدعوة الدينية لإسرائيل (دوره الدينى) ونسوا أنه كان من مهام إسرائيل أن يعيش اليهود كشعب الله as God's people. وأكد الصهيونيون من ناحية أخرى الوطنية اليهودية، وأكدوا أن اليهود شعب بصرف النظر عن فضيلة ارتباطهم بعهد مع الله (أنكروا أن يكون هذا الرباط هو السبب الوحيد لجعلهم شعباً). وأكثر من هذا، كان هناك مجموعة من الصهيونيين المتدينين الذين تجاوزوا بشغف مع الروح الوطنية؛ ولكنهم فسروها باعتبارها فرصة مسيانية (تمهد لعودة المسيح) تحدى بها الله إسرائيل أن يعيشوا كشعب مختار في كيان سياسى وليسوا في المنفى والشتات. واليوم نجد في إسرائيل متطرفين أرثوذكس ينكرون الدولة العلمانية (غير الإلهية) ويرفضون ولاههم لها. وبالنسبة لهم، فإن انتحال اسم (إسرائيل) من قِبَل دولة علمانية إنما هو تجديف على الله. ومن ناحية أخرى، هناك الأغلبية العلمانية والوطنية Nationalists، إنهم النسبة الكبيرة التي تعترتهم بعض المشاعر الغامضة أو الروابط الاجتماعية بدينهم "الوطنى". وهناك أيضاً الصهيونيون المتدينون. ومثل معظم الحركات التاريخية الدينامية ذات الدعاوى العميقة، فإن للصهيونية العلمانية جذورها الأعمق في الروح اليهودى أكثر من العلمانية، أو النزعة النفعية أو النزعة نحو التواؤم وغير ذلك من النزعات العقلية المشابهة. ويمكن تصنيف هذه الدوافع أو المحركات الأعمق باعتبارها نزعات دينية غير واعية أو نزعات قريبة من الدين أو نزعات دينية زائفة، وذلك وفقاً

تزعمة المراقب أو المنظور الذى يرى من خلاله. لكن يبدو أنه ليس إلا القليل من الشك **فى أن الصهيونية تعرض بعض الخصائص المشكوك فيها للحركة الدينية العلمانية المعاصرة، ذلك لأنها - تحديدا - ترفض ربط نشاطاتها المسيانية الأساسية بالتكوين الشامل للاهوت اليهودى (أى ترفض ربطه بمسائل العهد بين الله وإسرائيل، وفكرة الشعب المختار، وطاعة الشريعة، والخدمة من خلال المعاناة ومحاكاة الله.. إلخ) .**

والموقف الدينى ليهود منتصف القرن العشرين حسمه حدثان تاريخيان كبيران. **أحدهما هو البرنامج الأكبر فى التاريخ،** ونعنى به قيام هتلر بعملية إبادة منظمة لا **رحمة فيها** لحوالى ستة ملايين يهودى تحت سمع وبصر الحضارة الغربية التى وقفت **من ذلك موقفا سلبيا(*)**. والحدث الثانى هو ظهور دولة إسرائيل بين كفاح وحلاوة **ودماء** وسط عوامل متشابكة من العدالة والظلم والبطولة. وليس من يهودى إلا وأخذ **بالمعنى** الوجودى المتعلق بالرموز القديمة لعقيدته والذى أصبح - فجأة - أمراً مسلماً **يصحته،** وطهارة الاسم (إسرائيل) وارتباطه بسجل الشهداء ووعد العودة إلى صهيون **وعمق الألم** وتجمع اليهود من الشتات ، والحرية فى بناء مجتمع قائم على المساواة **والعدل ،** وإتاحة الفرصة له لخدمة (عبادة) الله باعتباره واحدا من الشعب المختار(**) **فى أرض الميعاد** التى أعطاهها الرب له. وكانت الأخطار واضحة. فالمعاناة قد تقود إلى **الإصلاح (إصلاح النفس)** وقد تقود إلى الظلم، وقد تقود إلى الإيمان بالله ، وإلى **الانتحال والكذب** عليه وقد تتحول المسيانية إلى شوفينية Chauvinism (الغلو فى **الوطنية).** حتى الصهيونية الدينية وقعت فى إغراء تجاهل ما هى التجربة الحقيقية فى **هذا الإنجاز ،** وما هو الجوهرى فى المرحلة الأخرى على الطريق الطويل لقدر إسرائيل **مسيانى** (توقع مجيء المسيح أو المشيخ الداودى لحكم العالم). ويبدو أمراً ذا بعد دينى **بالنسبة للحقائق الاجتماعية،** أن اليهود قد تم استقطابهم فى محورين - إسرائيل وأمريكا، فالمركزان أو المحوران يمثلان الشكلين الكلاسيين للحياة اليهودية - اليهود فى **الشتات** واليهود كأمة فى وطنهم(***) homeland. فكلاهما يمثلان شكلين تاريخيين عرفهما إسرائيل كشكلين من أشكال العهد مع الله. لكن بعد أن كان أحدهما يتبع

(*) ظهرت بحوث كثيرة تؤكد أن هذا الرقم مبالغ فيه. (المترجم).

(**) المؤلف عرض وجهة النظر اليهودية. (المترجم).

(***) هو وطن الفلسطينيين. والمؤلف يعرض وجهة نظر اليهود التى لا بد أن نعيها. (المترجم).

الأخر، فإنهما الآن - أى الشكلىن - موجودان معا جنباً إلى جنب فى توتر دىالكىكى - أو إذا فضلنا استخدام مجاز بيولوجى (من علم الأحياء) - فى حالة تكافل Symbiosis، ولا شىء سيرفع أحدهما فوق الآخر سوى العقيدة السياسية أو الحكم المسبق (الإجحاف) Prejudice. إنه يبدو من خلال مسيرة الزمن أن اليهودية سوف تعيد تشكيل نفسها، كما كانت تفعل دائماً - بقبول تحدى اللحظة التاريخية وبتكييف الثقافة والفكر المعاصرين ليتواءم مع جوهرها غير القابل للتغيير. فهيكل اليهودية الأساسى ومنظورها ورد فى التوراة the Bible، فتفاصيل طاعة إرادة الله والحياة كشعب مقدس قدمها التلمود مع الأفكار الدينية المصاحبة لها. والمحاولة الأولى على مستوى التوضيح الفلسفى للأفكار الكامنة فيها تمت على يد لاهوتىّ العصور الوسطى، بينما أضاف القباليون طبقة صوفية (باطنية) للأفكار التقليدية والممارسات الدينية. وقد فجرت الحقبة المعاصرة - فجأة - القوقعة التى كان اليهود يعيشون فيها ووضعتهم فى معمعة الفعل التاريخى، وفى موضع المسئولية. لقد بدا أن سر إسرائيل (باطنيته) قد اكتمل الآن. فإسرائيل اسم دولة واسم لدين عدد قليل. إنه فى العالم in وله of it. إنه وطنى ودولى. لقد ظهر التناقض الظاهرى لليهودية، عالميتها من ناحية وخصوصيتها من ناحية أخرى، لقد ظهر هذا التناقض الظاهرى الآن فى شكل جديد. فهناك دولة يهودية لا بد أن تضم مسلمين ومسيحيين وغيرهم باعتبارهم مواطنين إسرائيليين، بالإضافة إلى اليهود كأقلية دينية فى كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وهم يُعدون مواطنين فى هذه البلاد.

ماذا يعتقد اليهودى أو ماذا يجب أن يعتقد؟

هل لا يصبح اليهودى يهودياً إذا أنكر وجود الله أو أنكر خلود الروح أو أنكر بعث الأجساد؟ أيجب أن يمتنع عن ارتداء الملابس الجاهزة مخافة أن يكون نسيجها خليطاً من الصوف والكتّان وهو أمر محرم فى اليهودية (انظر سفر التثنية، الإصحاح ٢٢، الفقرة ١١)، أو أن يحجم عن ركوب الحافلة (الأوتوبيس) يوم السبت؟ الأ بد أن يكون لديه جواز سفر إسرائيلى؟ أهو حر فى أن يفكر كما يحلو له وأن يراعى الشريعة التقليدية، أو أن له أن يكيف الشريعة وأن يُوجد حلاً وسطاً - وفقاً لما يعتقد فى الحقائق المحورية عن الله تعالى ووحدته ذاته ووحيه الذى يطلب من الإنسان أن يعمل ما هو عدل وأن يحب شاكرًا وأن يسير مع إلهه - متواضعًا وكيف يستطيع أن يصبح

مقدساً (قدوساً) كما أن إلهه قدوس أو أن يحب الله بكل ذرة في قلبه وبكل روحه وبكل ما وسعه الجهد؟ يبدو أنه مجرد افتراض إذا نحن قدمنا إجابة واضحة عن مثل هذه الأسئلة. لكن ربما لا نكون مغرقين في الخطأ في القول أن اليهودية وإسرائيل يمكن فهمهما - جزئياً - كعملية تاريخية مستمرة هي نتيجة لتحميل الله عبده موسى مسئولية وردت في سفر الخروج (الإصحاح ١٩، الفقرتان ٦،٥) على هذا النحو: "فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونوا لي خاصة من بين جميع الشعوب ، فإن لي كل الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كهنة ، وأمة مقدسة.." وكما هما نتيجة لهذه الكلمات فهما أيضا استجابة لها. ولم يُضف الراييون لكلمات سفر الخروج هذه سوى تعليق موجز هو "هذه هي الكلمات" لا أكثر ولا أقل.

(٢)

المسيحية

(أ) الكنيسة الأولى

بقلم: ج. ج. ديفز

مُحاضر في علم اللاهوت - جامعة بريمنجهم

فترة العهد الجديد (الأناجيل)

كان أحد الاتهامات التي سبقت ضد مسيحيي القرن الثاني للميلاد أن عقيدتهم لم تظهر إلى حيّز النور إلا منذ فترة قريبة "فقد كانت المسيحية شيئاً جديداً أو مبتدعاً" وفقاً لما كان يقوله مناوئوها الوثنيون، وعلى هذا فإن حجة هؤلاء المناوئين كانت تعنى أن المسيحية لا تكاد تستحق أن تكون منافساً له خطره عند المقارنة بينها وبين العبادة القديمة للآلهة اليونانية والرومانية. لكن المناصرين للمسيحية Christian Apologists بإحساسهم الصادق بالتاريخ وفهمهم الدقيق لأصول عقيدتهم ردوا على هذه الاتهامات قائلين إن الأمر على النقيض من ذلك، فليس صحيحاً أن دينهم (المسيحية) غير ذي جذور في الماضي البعيد فالحقيقة أنه مرّ بطور طويل من الإعداد والتهيئة من خلال العهد القديم (الكتاب المقدس اليهودي)، فالأمر الذي مازال اليهود يرجونه - انطلاقاً من الوعود الإلهية الواردة في العهد القديم - أن يكون المسيحيون الآن محتفظين - إلى حد بعيد - بتراث اليهودية من خلال تحقيق هذه الوعود في يسوع الناصري ولاهوته (*). وعبارة القديس پولس، التي قالها في معرض دفاعه أمام إجريباس Agrippa وبرنيكي Berenice في قيصرية Caesarea - هذه العبارة متفقة تماماً مع هذا (والآن أنا واقفٌ أحاكم على رجاء الوعد الذي صار من الله لآبائنا) (أعمال الرسل، الإصحاح ٢٦، الفقرة ٦).

(* مع أن اليهود لا يعترفون - دنيا - بيسوع الناصري، لكنهم ينظرون إليه كيهودي؛ ومن ثم يأملون أن يكون قد نقل التراث اليهودي للمسيحية، وفقاً للوعد الإلهي كما يقولون. لاحظ أن هذا أحد المنطلقات اليهودية لاختراق المسيحية. (الترجم).

ومن هنا فقد كانت الرسالة الأصلية للمسيحية هي: (لأنه مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النعم وفيه الأمين لِمَجْدِ الله بواسطتنا) (رسالة پولس الثانية إلى أهل كورنثوس - الفقرة ٢٠) (*). فهذه الوعود - التي تُكوِّن أمل إسرائيل the hope of Israel - لا بد من وضعها في الاعتبار أولاً - إذا كان يُراد فهم طبيعته المسيحية - على الأقل كما تتجلى في الروايات الأولى المكتوبة - كما هو - على سبيل المثال - في صفحات ذلك الجزء من الكتاب المقدس الذي يُطلق عليه اسم العهد الجديد New Testament ..

وموضوع العهد القديم هو تعامل الرب (الله) مع إسرائيل منذ توحد الأسباط (القبائل) الاثنا عشر في ظل موسى (عليه السلام) لتكوّن شعباً. هذه القصة وُضعت في سياق كوني، فالفصول (الأسفار) الأولى في العهد القديم تتناول خلق الله للسماء والأرض، وخلق الله للإنسان "على صورته" (**). (سفر التكوين - الإصحاح الأول، الفقرة ٢٧). وعلى أية حال، فلم يرض الإنسان بوضعه كتابع لله من خلال نظام الخلق، فثار ضد خالقه his Maker، وسرعان ما "رأى الله الأرض، فإذا هي قد فسدت؛ إذ كان كل البشر قد أفسد طريقه على الأرض (سفر التكوين، الإصحاح السادس، الفقرة ١٢) (***) . وكان منهج الله في التعامل مع هذا الوضع هو اختيار إنسان واحد هو إبراهيم(****) (أبراهام Abraham) من بين كل البشر الذين سقطوا في الإثم Fallen mass of mankind، والذي كان على نسله أن يكونوا قطب الرحى للبشر المؤمنين وأن يتلقوا البركات الإلهية، وأن يكونوا مصدر كل رسالاته إلى البشر، أو بتعبير آخر أن يكونوا هم الوسيلة بين الله وكل البشر The Source of its mediation to all men.

وكانت تلك السلالة هي التي خلصها الله من العبودية في مصر، وربطهم (وحدّهم) به في عهد أو ميثاق، وقادهم إلى أرض الميعاد (أو الأرض الموعودة) Promised Land وأمدهم بملك يمثل للسلطة الإلهية - ملك هو في الوقت نفسه مخلص منتظر أو مسيح Messiah (ليس المقصود طبعاً في هذا السياق المسيح الذي هو يسوع المعروف)(*****). والكلمة مسياه تعني: الذي مسح الله بالزيت أو مسيح الله. ورغم تحذيرات الأنبياء لم

(*) لأن النص الإنجليزي أوضح من النص العربي نوره كما يلي:

"how many Seever be the prommises of God, in him (Christ) is the yea.."

(**) يرى المسلمون الله (ليس كمثلته شيء).

(***) لأن النص الإنجليزي أوضح نورد الفقرة بنصها الإنجليزي :

"all flesh had Corrupted his way upon the earth."

(****) وإبراهيم عليه السلام، في الإسلام هو أبو الأنبياء وخليل الرحمن. (الترجم).

(*****) وبالنسبة لليهودية كما مر بالفصل السابق فإن المسيح لم يأت بعد. (الترجم).

يكن بنو إسرائيل يسيرون في طريق الصلاح؛ لذا فقد فرض الله عليهم النفي Exile في بلاد بابل Babylonia. وعندئذ - على سبيل التوبة - أحيى الأمل، وتطلّعوا لاستعادة وضع كانت فيه سلطة الشيطان مُبعدة، عندما تحتم إقامة شرع الله أو مملكته، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو من خلال مسيح موعود (مسيه موعود Promised Messiah) وعهد جديد لا بد من عقده مع الله (سفر إرمياء، الإصحاح ٣١، الفقرة ٣١) (*). لكن لم تكن الأحداث التي وقعت مباشرة عقب العودة من بابل، مُحَقِّقَةً لهذا الأمل (الوعد) ولا كانت فترة الاستقلال القصيرة التي عاشها اليهود في ظل المكابيين Maccabean house محققة بشكل مُشبع لهذا الأمل أيضاً، فقد تعاقبت عليهم القوى الأجنبية من الفرس في القرن السادس قبل الميلاد إلى الرومان في النصف الثاني من القرن الأول للميلاد. ومع هذا لم يمت الأمل، وعندما كتب القديس لوقا St. Luke في الإصحاح الثاني من إنجيله أشار إلى سمعان Simeon باعتباره كان ينتظر "تعزية إسرائيل" (**). وهو بإشارته هذه كان يعبر عن نمط اتجاه غالب اليهود على أيامه. وتأكيدات العهد الجديد تؤكد أن هذا الأمل كان قد أصبح الآن في حيز التحقيق من خلال مهمة يسوع الناصري (***)، فالكلمة "إنجيل" أو بشارة Gospal تعنى الأخبار الطيبة Good News. وعلى أية حال، فقبل تناول تفسير الجيل الأول من المسيحيين لهذا، لا بد أن نسأل إلى أي مدى نظر يسوع المسيح إلى أعماله من المنظور نفسه؟

يسوع المسيح الناصري

"وبعدما أسَلِمَ - بضم الهمزة - يوحنا جاء يسوع إلى الجليل يُكزِّزُ ببشارة ملكوت الله ويقول قد كَمُلَ الزمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (إنجيل مرقس ١،

(*) النص: "ها أيام تأتي يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهداً جديداً. ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدي فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد الذي أقطعه مع بيت إسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب، أجعل شريعتي في داخلهم وأكتبها مع قلوبهم وأكون لهم إلهاً وهم لي شعباً..". ولأن النص الإنجليزي أكثر فصاحة نوردته كالتالي :

"The time is Coming" declares the Lord. "when I will make a new Covenant with the house of Israel and with the house of Judah. It will not be like the Covenant I made with their. Forefathers when I took them by the hand to lead them out of Egypt, because they broke Corenant, though I was a husband to them..."

والفقرة الأخيرة غير واردة في الترجمة العربية للعهد القديم..

(**) إنجيل لوقا، الإصحاح الثاني، الفقرة ٢٥، Looking for the Consolation of Israel.

(***) يذهب المسيحيون أن التوراة والعهد القديم عموماً يبشر بظهور المسيح (عليه السلام)، وهذا صحيح، والعهد الجديد أيضاً يبشر برسول يأتي بعد المسيح، وهو الأمر الذي يؤمن به الآن بعض المسيحيين. (المترجم).

الفقرتان ١٤، ١٥) (*). بهذه العبارات قدّم لنا القديس مرقس روايته للكهنوت العام للسيد المسيح، بينما يرى الإنجيلي evangelist في هذه العبارة اختصاراً موجزاً لمحتوى رسالة المسيح أكثر مما يُنظر إليها بالمعنى الحرفي لكلماتها. وكل الأسباب تجعلنا نقبل دقتهم هذه في فهم هذه الفقرة، طالما قد تكرر دائماً في تعاليم يسوع أقوال مثل:

"وأقول لكم إن كثيرين سيأتون من المشارق والمغرب ويتكئون مع إبراهيم وإسحق ويعقوب في ملكوت السماوات" (إنجيل متى، الإصحاح الثامن، الفقرة ١١) "Many Shall Come... In the kingdom of Heaven. وقال لهم: «الحق أقول لكم إن من القيام هنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله قد أتى بقوة" (إنجيل مرقس، الإصحاح التاسع، الفقرة ١) There be Some here of them that stand by, which shall in no wise taste of death, till they see the kingdom of God come with power فالعصر الآتي قد أهلّ فجره وأصبح حكم الله الشرعي وشيكا. وقد أحدث التأثير نفسه، تلك التعاليم المتضمنة في كثير من الأمثال (أو القصص ذوات المدلولات الرمزية)، ومن ذلك أن بذور الخردل والخميرة Mustard Seed and Leaven تدل بشكل مقنع على الثمرة المرجوة التي تأتي أخيراً نتيجة كهنوت المسيح، هي ظهوره في قدوم المملكة. وحكايات الكنز المذخور واللؤلؤة الغالي ثمنها، تتطلب فعلاً حاسماً يتضمن التضحية بكل شيء بالنظر إلى الثمن المحدد أمامهم-المملكة الموعودة الوشيكة (**). ومرة أخرى نجد حكايات أخرى مثل عيد الزواج Marriage Feast - متصلة برفض إسرائيل لإعلان المسيح قيام المملكة، وما تلا ذلك من استدعائه للعوام والخطاة، ولا ينفصل عن هذا المعجزات التي نُسبت للمسيح التي لم يكن من الممكن استبعادها - كما في ذروة اللاهوت الليبرالي - فلم يتم اعتبارها زخرفاً غير ضروري في السياقات الإنجيلية البسيطة - أكثر من فهمها على أن علامات عصر الخلاص قد هلّ فجرها. وعلى هذا، فقد أعلن يسوع المسيح: "لكن إن كنت بإصبع الله أخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله" (***) (إنجيل لوقا، الإصحاح ١١، الفقرة ٢٠)، (فمعجزات المسيح

(*) لأن النص الإنجيلي أوضح من هذه الترجمة العربية التي لا نستطيع التصرف فيها نوره كالتالي:

Jesus Came into Galilee, Preaching the Gospel of God, and saying: the time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand, repent ye, & believe in the Gospel".

(**) المفهوم أن المسلمين يرون في هذه الإشارات دلالة على رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي أتى بعد المسيح. والمفهوم أيضاً أن مسيحيين كثيرين يعيدون الآن تفسير هذه الإشارات؛ خاصة وقد أصبحنا في الألفية الثالثة.

(الترجم).

(***) أثبت القرآن الكريم كل المعجزات المنسوبة للمسيح في الأنجيل. (الترجم).

إِقَامَهُ هِيَ الْهَجُومُ الْمُبَدِّئِي عَلَى قُوَى الشَّرِّ (قُوَى الشَّيْطَانِ) تَمْهِيدًا لِلْقَضَاءِ عَلَيْهَا نَهَائِيًا. هَذَا التَّفْسِيرُ الَّذِي قَالَ بِهِ الْمَسِيحُ نَفْسَهُ لِأَعْمَالِهِ، قَدْ تَمَّ تَوْضِيحُهُ مَرَّةً أُخْرَى فِي سِيَاقٍ - نَعْمِيحٍ عَلَى سَوَالٍ طَرَحَهُ عَلَيْهِ الْحَوَارِيُّونَ عَلَى لِسَانِ يُوْحَنَّا: "أَنْتَ هُوَ الْآتِي أَمْ نَنْتَظِرُ خَرًا. فَلَمَّا جَاءَ إِلَيْهِ الرَّجُلَانِ قَالَا: يُوْحَنَّا الْمَعْمَدَانِ قَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ قَائِلًا: أَنْتَ هُوَ الْآتِي - نَنْتَظِرُ أُخْرَى؟ وَفِي تِلْكَ السَّاعَةِ شَفَى كَثِيرِينَ مِنْ أَمْرَاضٍ وَأَدْوَاءٍ وَأَرْوَاحٍ شَرِيرَةٍ وَوَهَبَ نَصْرًا لِعَمِيَانِ كَثِيرِينَ، فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمَا: اذْهَبَا وَأَخْبِرَا يُوْحَنَّا بِمَا رَأَيْتُمَا يَسْمَعْتُمَا، إِنَّ الْعَمَى يَبْصُرُونَ وَالْعَرَجُ يَمْشُونَ وَالْبُرْصُ يَطْهَرُونَ وَالصَّمُّ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَحْيَوْنَ وَالْمَسَاكِينُ يُبَشِّرُونَ.." (إِنْجِيلُ لُوقَا، الإِصْحَاحُ ٧، الْفَقْرَاتُ ١٨-٢٣) "حِينَئِذٍ تَتَفَتَّحُ عَيْنُ الْعَمَى وَأَذَانُ الصَّمِّ تَتَفَتَّحُ حِينَئِذٍ يَقْفُزُ الْأَعْرَجُ كَالْإِبِلِ وَيَتَرَنَّمُ لِسَانُ الْأَخْرَسِ لِأَنَّهُ قَدْ تَفَجَّرَتْ فِي الْبَرِيَّةِ مِيَاهُ وَأَنْهَارُ فِي الْقَفْرَةِ، وَيَصِيرُ السَّرَّابُ أَجْمًا وَالْمَعْطَشَةُ يَنْبِيعَ مَاءٍ. فِي مَسْكَنِ الذَّنَابِ فِي مَرِيضِهَا دَارٌ لِلْقَصْبِ وَالْبِرْدِيِّ" (العهد القديم، أشعياء، الإِصْحَاحُ ٣٥، الْفَقْرَاتُ ٥-٧)؛ وَعَلَى هَذَا فَيَسُوعُ قَدْ أَعْلَنَ أَنَّ (الآن) هُوَ وَقْتُ الْإِنْجَازِ بِأَنَّ مَعْجَزَاتِهِ تَعْنِي عِلَامَاتٍ عَلَى أَنَّ عَصْرَ الْمَسِيحِ الْمَوْعُودِ (الْمَسِيَاهُ الْمُنْتَظَرُ) قَدْ أَشْرَقَ مَجْرَهُ (**). وَعَلَى هَذَا فَأَعْمَالُهُ تُشِيرُ إِلَى أَنَّ النِّهَايَةَ the End قَدْ حَلَّتْ، وَأَنَّهُمْ - عَلَى هَذَا - حَزَاءٌ مِنْ إِعْلَانِهِ تَمَامًا كِكَلِمَاتِهِ الَّتِي يَنْطِقُ بِهَا (**).

لَكِنْ إِذَا كَانَ هَذَا هُوَ حِمْلُ (عَبء) إِعْلَانِهِ، فَكَيْفَ تَصَوَّرُ عِلَاقَتَهُ بِالْمَمْلَكَةِ الَّتِي أَعْلَنَ قُرَابَ قِيَامِهَا؟ وَكَيْفَ فَسَّرَ طَبِيعَةَ رِسَالَتِهِ وَارْتِبَاطَهَا بِتَحْقِيقِ أَمَلِ إِسْرَائِيلَ؟ أَكَانَ هُوَ لَا يَزِيدُ عَنْ كَوْنِهِ بَشِيرًا أَوْ نَذِيرًا herald-كَمَا كَانَ يُوْحَنَّا الْمَعْمَدَانِ قَبْلَهُ - أَمْ أَنَّ عَمَلَهُ كَانَ عَصْرًا أَسَاسِيًا فِي عَمَلِيهِ الْإِنْجَازِ؟ أَكَانَ يَعْتَقِدُ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ مَسِيَاهُ Messiah (الْمَسِيحُ الَّذِي طَالَ أَنْتَظَارُهُ وَفَقَا لِنُبُوءَاتِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ)، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَكَيْفَ فَهَمَّ مَهْمَتَهُ؟

لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا الْقَلِيلُ مِنَ الشُّكِّ فِي أَنَّ اخْتِيَارَ الْمَسِيحِ لِلثَّلَاثِي عَشَرَ رَسُولًا مَبْعُوثًا يَتَضَمَّنُ الزَّعْمَ بِأَنَّهُ كَانَ مُؤَسِّسَ الْمَجْتَمَعِ الْمَسِيحِيِّ (مَجْتَمَعِ الْمَسِيَاهِ أَوْ الْمَسِيحِ الْمُنْتَظَرِ) الَّذِي سَيَحِلُّ مَحَلَّ قِبَائِلِ (أَسْبَاطِ) إِسْرَائِيلِ الْقَدِيمِ - بِاعْتِبَارِ ذَلِكَ هُوَ اخْتِيَارُ

* مفهوم أن اليهود ينتظرون مسيحًا آخر. (المترجم).
 ** نحن في الألفية الثالثة ولم تحل النهاية بعد. (المترجم).

الله، والمسيح بفعله هذا (اختيار الاثنى عشر رسولا)، إنما قام بفعل رمزي يُعزى إلى الرمزية التَّبَيُّنِيَّة Prophetic Symbliism. وهناك أيضا حقيقة أخرى غير منكورة أنه - أى المسيح - قد جرى إعدامه باعتباره مسيحًا دجالاً (*). أو بتعبير آخر مسياه (مسيح) غير حقيقى Pretender to the Messiahship .

(المعنى مستخلص من إنجيل مرقس، الذى استخدم عبارة ملك اليهود ليشير بها إلى المسياه - الإصحاح ١٥، الفقرات، ٢٦، ٩، ٢) ولا بد أن اتهامه بادعاء كونه المسياه (المسيح المنتظر)، كان يعنى أنه - أى المسيح - يعترف على نحو من الأنحاء بأنه حقا مسياه (هو هو المسيح المنتظر). وعلى هذا، فسواء قبلنا أو لم نقبل إجابة المسيح الموثقة عندما سأله كبير الكهنة أثناء محاكمته: "أأنت المسيح ابن(**) المبارك ؟ فقال يسوع: أنا هو وسوف تبصرون ابن الإنسان جالسا عن يمين القوة وآتيا فى سحاب السماء.. (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرة ٦١، ٦٢)، فإننا ملزمون بأن نعترف أنه بمعنى من المعانى أن المسيح كان ماضيا حقا على أن يفسر مهمته بلغة المسياه Messiah (المسيح المنتظر). ومع هذا فبصرف النظر عن إقراره أثناء المحاكمة بأنه المسيا (أو المشيح) فليس هناك أمثلة أخرى لإقراراته مسجلة فى أناجيل يسوع الثلاثة الأولى تتضمن تأكيدا بأنه المسياه (المسيح الأخير) أو بتعبير آخر تتضمن التأكيد على مسياهيته affirmation of Messiahship، فعندما اعترف به الأشخاص الذين تلبسهم الشيطان كمسياه (المسيح الآتى الذى سيقم الملك النهائى) أمرهم بالصمت كما ورد فى إنجيل مرقس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٥، والإصحاح الثالث، الفقرتان ١١، ١٢ .." وكان فى مجموعهم رجل به روح نجس، فصرخ قائلا: آه ما لنا ولك يا يسوع الناصرى. أتيت لتهلكنا. أنا أعرفك من أنت قدوس الله. فانتهره يسوع قائلا: اخرس واخرج منه ... "والأرواح النجسة حينما نظرت له وصرخت قائلة: إنك أنت ابن الله، وأوصاهم كثيرا ألا يُظهروه" (***) .

(*) هل رُفِعَ المسيح (عليه السلام) بعد موته أو قبل موته هذه مسألة خلافية فى الأديان، وهل رفع بجسد هو هو (الأرثوذكس) أم رفع بجسد آخر كساه الله به (البروتستانت).. كل ذلك مسائل خلافية. والمدعى أن الإسلام والمسيحية يتفقان على أية حال على أن الله رفعه إليه. (المترجم).

(**) كلمة ابن هنا لا تعنى أبدا علاقة بنوة على الحقيقة بالمفهوم البشرى، ويكاد يكون معناها عند الإخوة المسيحيين "المنبثق من الله". (المترجم).

(***) فى النص الإنجليزى أمرهم بالصمت to be silent.

وعندما اعترف بطرس في قيصرية فيليبس هذا الاعتراف نفسه، لم ينكر المسيح ولم يؤكد (*). وخلال الخمسين سنة الأخيرة، جرت العادة على شرح تحفظ بالمسيح في الإجابة بلغة "السّر المسياني أو المسيحاني Messianic Secret". ورغم أن قليلين هم الذين يقبلون الآن هذه المقولة في الشكل الذى قيلت فيه منذ البداية، فإن كثيرين يعتقدون أن المسيح قد تحفظ في الإجابة لأن مفهومه للمسيح (المسيح الآتى) Messiah كان مختلفا اختلافا جذريا (راديكاليا) عن الفكرة الشائعة، أو بتعبير آخر أنه كان يتوقع ألا تتفق فكرته مع ما يتوقع مستمعوه أن يقوله. وعلى أية حال، فهناك شروح مختلفة وشروح تعرض لاحتمالات أكثر عددا.

وكان الأمل الأخرى لليهود (المتعلق بالحياة الأخرى). يتضمن الاعتقاد أن المسيا (المسيح أو المسيا أو المسيح الآتى) نفسه سيكون معروفا - فقط - عندما يُقدّم (يوحى) ذاته من خلال عملية الخلاص. كتب س. مونكل S. Mowinkel في كتاب (إنه الآتى He that Cometh, E.T., 1956 P. 303) أنه "وفقا للأفكار اليهودية أنه - فقط - عندئذ سيصبح المسيا (المسيح الآتى) بالمعنى الكامل للمصطلح، أما قبل ذلك فقد يكون لنا أن نقول إن هذا الآتى ليس إلا مسيحا معيّنًا Messias designatus يدعى وضع المسيانية (أو بتعبير آخر مسياح دعى) Claimant te Messianic status" وإذا تم تطبيق ذلك على يسوع المسيح فإن هذا يعنى أنه أثناء لاهوته كان مسياح معيّنًا، وأنه لا يُتوّج كمسيح (كمسيح) حقيقى إلا إذا أتمّ رسالته. وعلى نحو مختلف يمكن إن يُقال إن المسيح هو المخلص - فقط عندما يكمل عمله فى الخلاص، تلك العملية (الخلاص أو التخليص) التى لم تتطو فى مجرد ميلاده وإنما فى موته وبعثه (قيامته resurrection) ورفعته. هنا ربما يكمن السبب فى رفض يسوع المسيح أن يُعلن عن نفسه، فما كان له أن يدعى وضعا مسيانيا كاملا (مسيحانيا كاملا) Full Messianic Status إلا بعد أن يكتمل عمله. ويتساوى مع هذا فى صعوبة فهمه الإشارةُ المبهمةُ "لابن الإنسان the Man Son"، فمن بين الفقرات العديدة التى ورد فيها هذا التعبير يحتفظ المرء بملاحظة خاصة يبدو

(*) هذا، هو فى النص الإنجليزى either denies nor accepts its truth، أما النص العربى فيه "فانتهزمهم كى

لا يقولوا لأحد عنه" وتلك هى الفقرات كاملة من النص العربى:

ثم خرج يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيليبس، وفى الطريق سأل تلاميذه قائلاً لهم: من يقول الناس إنى أنا، فأجابوا: يوحنا المعمدان وآخرون إيليا وآخرون واحد من الأنبياء، فقال لهم وأنتم من تقولون إنى أنا فأجاب بطرس وقال: أنت المسيح، فانتهمهم كى لا يقولوا لأحد عنه" والمعنى كما يرى القارئ مختلف. (المترجم).

فيها المسيح يتحدث بوضوح عن ابن الإنسان، وكأنه شخص آخر غيره (غير المسيح نفسه) "لأن من استحقى بى وبكلامى فى هذا الجيل الفاسق الخاطئ فإن ابن الإنسان يستحقى به متى جاء بمجد أبيه مع الملائكة القديسين" (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٨). وفى إنجيل لوقا قول قائد المائة ليسوع طالبا منه شفاء عبده دون لمس "لأنى أنا أيضا إنسان مُرْتَبّ تحت سُلْطَانٌ لى جند تحت يدى ...". (إنجيل، الإصحاح ٧، الفقرة ٨). هنا يبدو أن المسيح فى كهنوته الأرضى مختلف عن ابن الإنسان الذى سيأتى (الآتى to Come)؛ لكن إلى جانب هذا لا بد من إيراد إشارات أخرى استخدم فيها المسيح هذا التعبير (ابن الإنسان) ليعنى به نفسه حتى أثناء كهنوته الأرضى (إنجيل مرقس، الإصحاح ٢، الفقرتان ١٠، ٢٨... إلخ) (*). والتوفيق بين هذين الاستخدامين المتناقضين - بشكل ظاهر - لهذا المصطلح (ابن الإنسان) يبدو قائما على طبيعة الاعتراف بالمسيح فى ذلك الوقت، فبينما كان يُنظر إليه كمسيح معين (ممهّد للمسيح الآتى، أو باعتباره مسيحا مُدْعِيَا Messiah designate)؛ فإن عبارة (ابن الإنسان) لم تطلق عليه وإنما أُطلقت عليه بعد ذلك عندما بدأ يباشر بالفعل مسيحيته (دوره كمسيح تبأ به العهد القديم) his Messiahship، عندئذ أصبح يطلق عليه (ابن الإنسان) خلال ممارسته المهام المتعلقة بهذا الوضع الجليل وكان دخوله مرحلة المسيحية (المسيحانية) هذه خاضعا للتوقع أو الحدس.

وطبيعة الحدث الحاسم - وبالأحرى العملية الحاسمة - التى بها اعتبر هو - أى المسيح - أنه سيكمل مهمته (رسالته) وهو دخوله فى مسيحيته his Missiahship فيصبح ابن الإنسان، الجليل، تجلت فى إجابته الفورية على بطرس بقوله: "وابتدا يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغى أن يتألم كثيرا ويُرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة ويُقتل. وبعد ثلاثة أيام يقوم" (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٣١)، ذلك أن يسوع المسيح رأى فى اقتراب مرحلة الآلام التى سيمر بها Passion ضرورة مقدسة (أو فرضها الله) كما يُستفاد من كلمة (ينبغى أن must) فى الفقرات السابقة. هذا الفهم للغرض المقدس (الإلهي) كان بالنسبة له قائما على تفسيره - بشكل خلاق - لمهمة المسيح (المسيح الآتى) فى كلمات العبد الذى يعانى Suffering Servant فى سفر أشعياء (العهد

(*) لكن لكى تعلموا أن لابن الإنسان سلطاناً على الأرض أن يفقر الخطايا.

"السبت إنما جعل لابن الإنسان لا لأجل الإنسان لأجل السبت إذاً ابن الإنسان هو رب السبت أيضا".

القديم) (الإصحاح ٤٢، الفقرات ١-٤، والإصحاح ٤٩، الفقرات ١-٦، والإصحاح ٥٠، الفقرات ١-٩، والإصحاح ٥٢، الفقرة ١٣، والإصحاح ٥٣، الفقرة ١٢) (*) وفى إنجيل مرقس (الإصحاح ٨، الفقرة ٣١، والإصحاح ٩، الفقرة ١٢، والإصحاح ١٠، الفقرتان ٤٤، ٤٣) نقراً:

"وأبتدأ يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغي أن يتألم ويُرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة - وكيف وهو مكتوب عن ابن الإنسان أن يتألم كثيراً ويرذل .. هانحن صاعدون إلى اورشليم وابن الإنسان يُسلم إلى رؤساء الكهنة والكتبة فيحكمون عليه بالموت ويسلمونه إلى الأمم فيهزءون به ويجلدونه ويتغولون عليه ويقتلونهُ" (**). إنها سلسلة من الأقوال التي تشكل الأساس فى النبوءات المختلفة لما مرّت به - أى المسيح - من آلام بعد ذلك Passion . فالمسيح إذا يفهم مهمته على أنها تتطوى بالضرورة على المعاناة (الآلام) كما تتطوى على الموت.

لقد جاء المسيح لا ليُخدم (بضم الياء) بل ليُخدم (بفتح الياء) وليبذل نفسه فدية عن كثيرين" (***) (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠، الفقرة ٤٥)؛ كى يؤسس من جديد -

(*) "هو ذا عبدي الذى اعضده مختارى الذى سُرّت به نفسى، وضعت روحى عليه فيخرج الحقّ للآمم، لا يصيح ولا يرفع ولا يُسمع فى الشارع صوته. قسبة مرضوضة لا يقصف، وقتيلة لا يطفئ إلى الأمان يخرج الحق، لا يكل ولا ينكسر حتى يضع الحقّ فى الأرض وتتنظر الجزائر شريعته".

- اسمعى لى أيتها الجزائر أصغوا أيها الأمم من بعيد، الربُّ من البطن دعانى، من أحشاء أمى ذكر اسمى، وجعل فى كسيف حاد، فى ظلّ يده خيائى وجعلنى سهماً مبرئاً. فى كنانته أخفانى، وقال لى أنت عبدي إسرائيل الذى به أتمجد. أما أنا فقلت عبثاً تمبّت باطلاً وفارغاً أفنيت قدرتى، لكن حقى عند الرب وعملى عند إلهى، والآن قال الربُّ جابلى من البطن عبداً له لإرجاع يعقوب إليه فينضم إليه إسرائيل يعقوب وردّ محفوظى إسرائيل. فقد جعلتك نوراً للآمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض...".

- أعطانى السيد الرب لسان المتعلمين لأعرف أن أغيت المَعْنَى بكلمة. يوقظ كل صباح. يوقظ لى لأسمع كالمعلمين. السيد الرب فتح لى أذنا وأنا لم أعاند. إلى الوراء لم أرتد. بذلت ظهري للضاربين، وجهى للناقضين، وجهى لم أستر عن العار والبصق..

- هو ذا عبدي يعقل يتعالى ويرتقى ويتسامى جداً.

- لذلك أقسم له بين الأعزّاء ومع العظماء. يقسم غنيمة من أجل أنه سكب للموت نفسه وأحصى مع أئمة وهو حَمَلٌ خطية كثيرين وشفع فى المذنبين..

(**) نقلنا هذه النصوص من إنجيل مرقس وفقاً لإشارة المؤلف بين القوسين؛ لكننا لم نجد بعض المعانى الواردة فى النص فى إنجيل مرقس عند الفقرات التي حددها:

Behold my Servant shal deal wisely, he shall be exalted and Lifted up.

(***) النص الإنجليزى للفقرة.

He Come "to minister, and to give his life a ransom for many".

بهذا - تتسابقا (هارمونية) بين الله والإنسان، ذلك التناسق الذى كانت الخطيئة قد حطمته، ذلك أن قوله هذا يشير إلى أنه يفكر فى أن البشر قد أصبحوا مُستعبدين للشر (الشیطان) وأنه بموته إنما يُؤمّن تحررهم منه (أى من الشر أو الشيطان)، ولم تنته خدمة يسوع (أو كهنوته لكن مسيحيي مصر يستخدمون لفظ خدمة مقابلا للفظة الإنجليزية ministry) بإعلانه المملكة الوشيكة imminent Kingdom و "قال لهم هذا هو دمى الذى للعهد الجديد الذى يُسفك من أجل كثيرين" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرة ٢٤)(*). هذه الكلمات التى قيلت فى سياق الحديث عن الكأس لها خلفية طقسية فى سفر الخروج، الإصحاح ٢٤، عندما جعل الرب شعبه المختار فى عهد معه، ونبوءة أشعياء، الإصحاح ٤٢، الفقرة ٦؛ حيث نجد أن الرب سيعطى الخادم the Ser-vant "من أجل عهد الشعب For a Covenant of the people" فالمعانى الأولية لذلك هى أن موت يسوع للتكفير atoning (عن ذنوب البشر) أو للمصالحة reconciling (بينهم وبين الله) وعلى هذا فهو وسيلة أو واسطة لمباركة البشر، لتأسيس مجتمع بشرى جديد وخالد، مُبرراً من الخطيئة مع ربّه (**). وأكثر من هذا، ففى الفقرة التى تلت الفقرة التى أوردناها أنفا عن إنجيل مرقس نجد ارتباطا بينها وبين المملكة "الملكوت" .. "الحق أقول لكم إنى لا أشرب بعد نتاج الكرمة إلى ذلك اليوم حينما أشربه جديدا فى ملكوت الله، ثم سبحوا وخرجوا إلى جبل الزيتون" (مرقس، الإصحاح ١٤، الفقرتان ٢٥، ٢٦) (***) . وعلى هذا فالكأس Cup لا تُرهِص أو لا تُلقَى ظلالةً على اقترب الموت فقط، وإنما هى بشارة فرح بقيام المملكة (الملكوت) - حتى تحت التهديد بالصلب كان واثقا أن المملكة (الملكوت) قد بدأت بالفعل inaugurated وهذا لا يعنى سوى أنه كان يعتقد أن موته خطوة ضرورية نحو تأسيس المملكة "الملكوت". وبعد الموت رأى تبرئته His Vindication من خلال إقامته من القبر(****) ، ورفع ومجيئه مرةً أخرى كابن الإنسان المبعجل

(*) الصياغة الإنجليزية أكثر بلاغة:

"هذا هو دمى عهداً، يُسفك من أجل كثيرين"

This is my blood of the Covenant, which is shed for many.

(**) فى الإسلام - وفى بعض التوجهات الدينية المسيحية فى أوروبا - لا تزر وازرة وزر أخرى، وكل نفس على نفسها بصيرة، ولا أحد يتعذب نيابة عن أحد.. إلخ. (الترجم).

(***) أشار المؤلف لهذه الفقرات باعتبارها فى إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٨، وهو خطأ مطبعى أو سهو منه. (الترجم).

(****) بعض الأفكار التى وردت فى التفسيرات القرآنية وفى المرويات، تفيد أن تبرئته تمت من خلال إلقاء شبهه على آخر تم صلبه وإعدامه بدلا منه. (الترجم).

(مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٦، والإصحاح ١٤، الفقرة ٦٢)*. بقى الآن جانب واحد أخير - دون ثقة مفترطة - يمكن أن نتناوله فيما يتعلق بفهم المسيح نفسه لمهمته (رسالته)، وهو مفهومه لعلاقته مع الله. وبينما نجد أن ما قاله أ.ج. رولنسون Rawlison (في كتابه The new Testament Doctring of Christ، ١٩٦٢) صحيح من حيث أنه لم يتخبط علناً في أمور لاهوتية فيما يتعلق بشخصه" فلا شك أنه من الواضح أنه كان يعتبر نفسه في علاقة توحد مع الله Stand in a unique relationship to God. وهنا نجد للقولة الأساسية هي نظرته لله كأب God as Father. فيسوع قد أكد حقا أبوة (***) الله له The fatherhood of God؛ لكن من المهم أنه لاحظ أنه لا يُعتبر ممثلاً لدعوة الناس لهذه الفكرة (أبوة الله)، وإنما - فقط - كان يتحدث عنها بين الحين والآخر بين حواريه وأصدقائه المرتبطين به ارتباطاً وثيقاً. وسبب هذا التحفظ هو أن الأب Father كان هو الحقيقة العليا في حياة يسوع "فتجربته مع الأب كانت أمراً عميقاً جداً؛ وفعالاً جداً، حتى إنها لا تتحمل أن تكون مجالاً للحديث إلا مع الذين أثبتوا أنهم جديرون بسماعها (***) (T.w.Manson, The Teaching of Jesus, 1931, p113)، وعلى هذا فإن صلاته في بستان جثسماني Gethsemane - حيث لم تكن هناك أسس كافية للشك في أنها كانت صلاة (دعوات) يسمعا حواريه، تعلن ثقته الكاملة وطاعته المطلقة للأب Father - وقال يا أبا، الأب كل شيء مستطاع لك فأجز عني هذه الكأس ولكن ليكن لا ما أريد أنا بل ما تريد أنت" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١٤، فقرة ٣٦)، فثقته الكاملة في الأب

(*) الفقرة ٦٢ في الإصحاح ١٤ هي .. فقال يسوع أنا هو. وسوف تبصرون ابن الإنسان جالساً عن يمين القوة وآتياً في سحاب السماء..

أما الفقرة ٢٦ من الإصحاح ٨، فلا علاقة لها بالموضوع الذي يتناوله المؤلف، ولعله خطأ مطبعي أو سهو، وهذه هي الفقرة على أية حال: "ثم وضع يديه أيضاً على عينيه وجعله يتطلع فعاد صحيحاً.. فأرسله إلى بيته قائلاً: لا تدخل القرية ولا تقل لأحد في القرية".

(**) "وقال يا أبا، الأب كل شيء مستطاع لك، فأجز عني هذه الكأس ولكن ليكن لا ما أريد أنا بل ما تريد أنت" إنجيل مرقس / الإصحاح ١٤/الفقرة ٣٦.

Abba, Father he said "every thing is possible for you. Take this cup from me, yet not what I will, but what you will" مرة أخرى تؤكد أن المسيحيين لا يعتبرون الله أباً للمسيح بالمفهوم المادي للكلمة أو على نحو ما نفهم أن فاطمة بنت محمد (صلى الله عليه وسلم) أو القاسم بن محمد (صلى الله عليه وسلم) أو أي شخص ابناً لفلان من الناس. (المترجم).

(***) هذا تأكيد على أن المسيح (عليه السلام) لم يدع الألوهية علناً، وأن ما روى عن ذلك أحاديث آحاد لا يؤخذ بها إن جاز لنا استخدام مصطلحات علم الحديث عند المسلمين. (المترجم).

هى التى بشر بها لا بطريقة عادية بالحديث بلغة اليهودى المتحدث بالأرامية Aramatic Speaking Jew - بقوله "abbe أبى" وإنما لفظ باللفظ آبا abba، وهى كلمة أكثر شيوعاً للدلالة على أحد الأسلاف الأرضيين earthly progenitor. وعن طريق إدانة علاقة أساسية من هذا النوع يستطيع المرء أن يفهم الأثر الذى تركه يسوع على بعض معاصريه. "ثم دخلوا كفر ناحوم وللوقت دخل المجمع فى السبت وصار يُعَلِّمُ"، فَبُهِتُوا من تعليمه لأنه كان يعلمهم كمن له سلطان وليس كالكتبة" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١، الفقرة ٢٢)، فبينما تحدث الأنبياء باعتبارهم رسلاً أرسلهم الله وكان الكتبة قانعين بالنقل من التراث، فإن يسوع تحدث مباشرة: "الحق أقول لكم"، وأكثر من هذا فقد أكد الحق فى تجاوز العهد القديم فى تعاليمه (إنجيل متى، الإصحاح ٥، الفقرة ٢١، وما بعدها، ٢٧ وما بعدها ٣٢-٣٧) ورفض التراث المقبول المنقول شفاهة (إنجيل مرقس، الإصحاح ٧، الفقرات ٦-٩) بل وحتى لقد تدخل فى المسلكيات المسلّم بها والمتعلقة بالهيكل Temple (مرقس، الإصحاح ١١، الفقرة ١٥ وما بعدها)، ولا يكاد يكون هذا مفهوماً إلا على أساس التأكيد على بنوته Sonship التى ربطها كُتَّاب الأناجيل الثلاثة الأولى بمعموديته with his Baptism. "أنت ابنى الحبيب الذى به سُرِّرت" (إنجيل مرقس، الإصحاح ١، الفقرة ١١، الإصحاح ٩، الفقرة ٧) وفى ضوء هذه الاعتبارات قد يمكننا أن نقبل مسألة (بنوته) Sonship كما هى معزوة إليه (يسوع) فى إنجيل متى الإصحاح ١١، الفقرة ٢٧، وإنجيل لوقا، الإصحاح ١٠، الفقرة ٢٢، مرتبطة بما رأيناه آنفاً عن فكرة المسيح عن نفسه.

- "... فى تلك الساعة تهلّل يسوع بالروح وقال أحمدهك أيها الأب رب السماء والأرض لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفُهماء ... نعم أيها الأب لأنه هكذا صارت المسرّة أمامك. والتفت إلى تلاميذه وقال كل شىء قد دُفِعَ إلَيَّ من أبى، وليس هناك من أحد يعرف من هو الابن إلا الأب ولا من هو الأب إلا الابن ومن أراد الابن أن يعلن له .." (لوقا، الإصحاح ١٠، الفقرة ٢١ وما بعدها).

وعلى هذا فيسوع اعتقد أنه فى علاقة توحّد بنوى مع الله-Unique Filiql relaion ship to God. ولنوجد ما أوردناه آنفاً نقول إن يسوع اعتبر نفسه موجوداً إلهياً كابن لله حقاً، أرسل ليعلن إنجاز أمل إسرائيل، وكمشيع (أو مسيا أو مسيايه Messiah) معين، ذلك المسيا المرتقب (أو الذى كان اليهود ينتظرونه) والذى يعلن بموته أنه ابن الله

الجليل - أعلن المسيح قيام المملكة (الملكوت) المرتقبة. وقد فسّر المسيح موته بأنه وسيلة لإزالة حاجز الخطيئة بين الله والبشر، ومن ثم فقد اعتقد أن موته سيحمل معنى الانتصار على قوى الشر. وهذا سيؤسس الظروف الأخلاقية الملائمة لإتمام حكم الله *The Rule of God*. أما هو نفسه (المسيح) فسيعود في الوقت المناسب لإكمال المهمة بشكل نهائي(*) "فكونوا إذًا أنتم مستعدين لأنه في ساعة لا تظنون يأتي ابن الإنسان" (إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ٤٠).

الدعوة الأصلية

ما أوردنا آنفا من نبذة مختصرة عن مفهوم المسيح نفسه لشخصه ومهمته، سيساعدنا في التقويم عندما نتناول عقائد أتباعه الأوائل لنخلص إلى أنه ليس هناك تناقض جوهري بينهما. فالخطوط العريضة لما كان يعتقد المسيح هي نفسها الواردة في تعاليم الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية) التي نجدها في سفر أعمال الرسل. فهذه التعاليم تتكون في الأساس من إعلان موت المسيح وقيامته في نطاق العقائد الأخروية، مما يعطيها - الموت والقيامة - أهميتهما. وعلى هذا فقد جرى التأكيد على أن عصر تحقيق نبوءات العهد القديم قد أشرق فجره (سفر أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ١٦؛ الإصحاح ٣، الفقرتان ١٨، ٢٤)** وأن هذا الذي حدث خلال كهنوت المسيح (يستخدم المسيحيون المصريون كلمة خدمته بدلا من كهنوته *his ministry*) وموته كان وفقا لما في الآية: "مسلمًا بمشورة الله المحتومة ويعلمه السابق" (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ٢٣؛ الإصحاح ٣، الفقرتان ١٣، ١٤)؛ لكن الموت لم يستطع إعاقته فאלله قد رفعه (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، ٢٤-٣١؛ الإصحاح ٣، الفقرة ١٥؛ الإصحاح ٤، الفقرة ١٠)***، وعلى هذا جعله

(*) عودة المسيح واردة أيضا في التراث الإسلامي.

(**) "يل هذا ما قيل بيوثيل النبي".

وأما الله فما سبق وأنبا به بأفواه جميع وأنبؤوا أن يتالم المسيح قد تممه هكذا، وجميع الأنبياء أيضا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا سبقوا وأنبؤوا بهذه الأيام.

(***) "أيها الرجال الإسرائيليون اسمعوا هذه الأقوال. يسوع الناصري رجل قد تبرهن لكم من قبل الله بقوات وعجائب وآيات صنعها الله بيده... هذا أخذتموه مسلما بمشورة الله وعلمه السابق.. الذي أقامه الله ناقضا أوجاع الموت إذ لم يكن ممكنا أن يُمسك به.. أنه سيكون حتى رجاء..".

- ورئيس الحياة قتلتموه الذي أقامه الله من الأموات ونحن شهود لذلك.

- فليكن معلوما عند جميعكم وجميع شعب إسرائيل أنه باسم يسوع المسيح الناصري الذي صلبتموه أنتم، الذي أقامه الله من الأموات، بذلك وقف أمامكم صحيحا.

"رباً (*) ومسيحاً both Lord & christ (**)" إنه المشيخ (أو المسيا أو المسياه) الموعود. وعلامة سلطانه الحالى وعظمته هو الرّوح القدس Holy Spirit التى تتغلغل الآن فى المجتمع المسيحى (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرات ١٧-٢١، ٢٣) (***)، أما الإكمال النهائى أو التّمة الخاتمة فستكون قريباً عندما سيعود المسيح. وأولئك الذين سيتوبون - عند سماعهم الرسالة - سينالون الغفران من الخطايا "فتقبلوا عطية الروح القدس لأن الموعود هو لكم ولأولادكم ولكل الذين على بُعد .." (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ٣٩، والإصحاح ٣، الفقرات ١٩، ٢٥-٦، والإصحاح ٤، الفقرة ١٢).

وسرعان ما سيظهر بوضوح التماثل الشديد بين هذا، وبين مهمة المسيح، وسيلاحظ أيضاً أن الملامح الثلاثة الجديدة قد بدأت، أعنى القول أن نتيجة القيامة والرفع (قيامه المسيح ورفعه) أن يسوع لم يعد مجرد مسيح وإنما أصبح رباً Lord أيضاً، والإشارات إلى الروح القدس، والعودة الوشيكة imminent للمسيح.

وأول هذه العناصر (القيامه) تشير إلى انتقال (أو تقدم) من ارتباط يسوع باعتباره معلماً، إلى اعتماد عليه - اعتماداً دينياً - باعتباره رباً Lord. وعلى أية حال، ليس هناك فصل ضرورى بين المرحلتين، أو بتعبير آخر ليس هناك عدم استمرار discontinuity بالضرورة بين الصلة به كمعلم Teacher والصلة به - بعد ذلك - كرب Lord، وحتى خلال كهنوت المسيح the ministry of Jesus (أو أثناء خدمته على حد تعبير المسيحيين المصريين) كان البعض ينظر إليه كمسيا (أو مسياه أو مشيخ) ويتعرفون إليه على أنه "كان بالفعل يُعتمد عليه كوسيط لا مفر من وساطته Predestined Mediator للخلاص الدينى لإسرائيل . لقد بدأت فى تلك اللحظة بالفعل علاقة الاعتماد الدينى عليه" (Rawlinson, Op. Cit, P 40)، وعلى هذا فكل ما أدت إليه القيامة والرفع هو إعادة تأكيد هذه العقيدة بالإيمان الراسخ بأن يسوع قد تم رفعه ليكون إلى يمين يد

(*) الرب فى اللغة العربية - وهى لغة سامية أيضاً - تعنى السيد أو الحاكم. نقول "رب البيت" و "أذكرنى عند ربك" أى سيدك، و "الحمد لله رب العالمين" أى سيد العالمين، فالرب غير مرادفة لإله. (المترجم).

(**) النص كاملاً من أعمال الرسل بالعربية: "فليعلم يقيناً جميع بيت إسرائيل أن الله جعل يسوع هذا الذى صلبتموه رباً ومسيحاً" (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، الفقرة ٣٦).

(***) يقول الله ويكون فى الأيام الأخيرة أنى أسكب من روحى على كل البشر فيتبتأ بنوكم وبناتكم ويرى شبابكم رؤى ويعلم شيوخكم أحلاماً وعلى عبيدى.. قبل أن يجرى يوم الرب العظيم الشهير، ويكون كل من يدعو باسم الرب تخلص. "وإذ ارتفع يمين الله (أى يسوع هو الذى ارتفع) وأخذ موعود الروح القدس من الأب سكب هذا الذى أنتم الآن تبصرونه وتسمعونه".

الله اليمنى - وعلى هذا "فهو رب" (*) الكل "he is lord of all" (أعمال الرسل، الإصحاح ١٠، الفقرة ٣٦). والعنصر الثانى هو الإشارة للروح القدس Spirit the ، التى جرت البرهنة عليها من واقع التجربة بعد بعثة المسيح (مهمة المسيح) التى بها أقتع المجتمع **انها** - أى الروح - كانت هى التى تسلمت السلطان المقدس (أو القوة المقدسة أو الإلهية divine power)، وقد جرى تفسير هذه التجربة (الروح القدس) بشكل طبيعى تماما فى مصطلحات أخروية (ذات صلة بالعالم الآخر eschatological terms) وحتى باعتبارها - **أى الروح** - علامة أخرى لتحقيق أمل إسرائيل من حيث إنجاز أو تحقيق نبوءة يوئيل (Joel الإصحاح الثانى، الفقرة ٢٢) التى مؤداها أن يرسل فى آخر الأيام روحه لتغمر العالم "ويكون بعد ذلك أنى أسكب روحى على كل البشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوكم أحلاما ويرى شبابكم رؤى، وعلى العبيد أيضا وعلى الإماء أسكب روحى فى تلك الأيام".

وأما العنصر الثالث، وأعنى به عودة المسيح السريعة، فهى الأكثر استعصاءً على الفهم. وهى تركز الاهتمام على قضية أثارها روايات الإنجيل التى تمثل يسوع باعتباره متبئاً بعودته الوشيكة (إنجيل متى، الإصحاح ١٦، الفقرة ٢٨؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٢، الفقرة ٢٦) (***) وإحجامه عن الإشارة الدقيقة لميعاد عودته فى الوقت نفسه (إنجيل مرقس، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٨؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرة ٤٠، والإصحاح ١٧، الفقرة ٢٤) (***). والحل الممكن لهذه القضية (المشكلة) قد يكون فى أن المسيح قد أنبأ بالفعل - فيما سبق - بعودته لكنه لم يحدد ميعاد هذه العودة، وأن هذه الفقرات التى تصرح بالعكس ترجع إلى قراءة ماضية أو سابقة لعقيدة نشأت فى عهد الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية) apostolic age. وإذا كان هذا صحيحا فلا بد أن تبحث عن تفسير يفسر لنا كيفية ظهور هذه العقيدة إلى الوجود إذا كان المسيح نفسه لم يورد شيئا عنها. هناك أربعة عوامل قد تكون هى الفاعلة فى تحويل نبوءة (العودة)

(*) يفهم العبرى هذه العبارة بمعنى سيد الكل . (المترجم).

(**) "الحق أقول لكم إن من القيام هاهنا قوما لا يدوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتيا فى ملكوته".

- "وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتيا فى سحاب بقوة كثيرة ومجد".

(***) "ثم خرج يسوع وتلاميذه.. وفى الطريق سأل تلاميذه قائلا لهم: من يقول الناس إنى أنا، فأجابوا يوحنا

المعمدان وآخرون إيلياء، وآخرون واحد من الأنبياء..

- "فكونوا أنتم مستعدين لأنه فى ساعة لا تظنون يأتى ابن الإنسان".

- "لأنه كما أن البرق الذى يبرق من ناحية تحت السماء كذلك يكون أيضا ابن الإنسان فى يومه".

إلى نبوءة (العودة الوشيكية)، وهذه العوامل هي:

(١) التأكيد الذى هو من سمات أدب الرؤى أى الكتابات المتعلقة بالرؤى الغيبية -apoca- lyptic يفيد أن ما جرى التنبؤ به إن هو إلا وشيك الحدوث "سيحين الوقت ولن يتأخر آخر The time will Come and will tarry" (Apocalypse of Baruch xx,6) "إن خلاصى قد أشرق فجره صدقا وحقا، ولم يعد بعيدا كما كان قبل ذلك" (Ibid xx 1111, Revelation I,1) "إعلان يسوع المسيح الذى أعطاه إياه الله، ليُرى عبده ما لا بد أن يكون عن قريب وبينه مرسلا ليد ملاكه لعبده يوحنا... " (رؤيا يوحنا اللاهوتى Revetition، الإصحاح ١، الفقرة ١) .

(٢) تأثير نبوءات العهد القديم بتلفهها على حدوث ما هو متوقع.

(٣) تطور البشارة (الإنجيل) the Gospal السريع؛ مما تطلب إعداد الجنس البشرى إعدادا سريعا للمجىء الثانى the Second Coming .

(٤) انتشار الاضطهاد، مما أدى - بالضرورة - إلى الإيمان بالتبرئة (التبرير) المقدس (الإلهى) diving vindication ، والإيمان برؤى المسيح (وَحْيِهِ) بعظمة ليحاكم المضطهدين ويعاقبهم.

إسهام القديس پولس

كان الذين أعلنوا التعليم الرسولى (الدعاة الأوائل للمسيحية) فى المرحلة الأولى يهودًا. لكن سواء بحكم الظروف أو اعتمادا على إحدى وجهات النظر، لم يعودوا قادرين على قصر دعوتهم (تبشيرهم) على مواطنيهم (اليهود). بل إن مزيدا من غير اليهود Gentile (الأمم) الذين سمعوا لرسالتهم استجابوا لها، قد زاد من خطورة أن يتأثر الإنجيل (البشارة) بالوثنية أو بتعبير آخر أن يتوثنَّ الإنجيل paganized، أكثر من أن يتحول العقل الهيلينستى إلى المسيحية. ولنع هذا كان من الضرورى حفظ الموروث العبرانى Hebraic inheritence ، وما كان هذا ليتم دون الاحتفاظ بالعهد القديم وما كانت الأمم (غير اليهود) لتقبل هذا إلا إذا كانت هناك إجابة لسؤالين: (١) ماذا كان غرض الشريعة التى تضمنها العهد القديم وما معناها؟ (٢) ما العلاقة بين إسرائيل والمجتمع المسيحى أو الجماعة المسيحية؟ وكان هذان السؤالان بالتحديد هما - أكثر من غيرهما - ما شعر القديس پولس نفسه بضرورة التصدى لإجابتهما نتيجة تحوُّله

المسيحية، لكن إجاباته لم تمكن المسيحيين غير اليهود لقبول العهد القديم كأساس **عقيدتهم المسيحية** فحسب، وإنما مكنت الكنيسة من تحرير نفسها من شباك اليهودية **الضيقة** .

القديس پولس الطرسوسى of Tarsus "عبرانى من العبرانيين" حسب شهادته" ومن **جهة** **الناموس** فريسى" أى أنه من الفريسيين المتمسكين بظواهر الشريعة الموسوية " **وهو** من جهة البرّ الذى فى الناموس بلا لوم"(*) (رسالة پولس إلى أهل قلبى، الإصحاح ٣، الفقرتان ٦،٥). پولس هذا كان فى البداية يضطهد المسيحيين. وكان يرى أن **عقيدتهم** (أى العبرانيين) فى أن المسيا (أو المسياه أو المسيح) قد أتى لمثل هؤلاء **الجماهير** - أى الناس الذين كانوا جزئيا على أطراف أولئك الذين يراعون الشريعة وجزئيا مختلفين عنهم بالمرّة، مثل هذه العقيدة التى كان يراها العبرانيون تُعد كفرا. **فإذا** كان الله قد أعطى شرّعه بوحي بالحقيقة، فلا بد أن يكون المسيحيون على خطأ. **فقد** كان القديس پولس يرى أن هذا الزعم منطو على إهانة لله وتدمير للشريعة التى **منحها** - أى الله - هو نفسه. لكن بعد أن تحول القديس پولس إلى المسيحية فقد كان مضطراً لتقويم الشريعة فى ضوء جديد. لقد فعل هذا، لا لإنكار أن الشريعة كانت مقدسة (رسالة پولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، الفقرة ١٢)(**)، وإنما ليؤكد أنها **لم** تكن هى الغاية فى حد ذاتها أو بتعبير آخر لم تكن هى خاتمة المطاف **it was not an end in itself** بل الأقرب للصحة أنها شريعة انتقالية (أو تدبير دبره الله فى مرحلة من المراحل interim dispensation) **تُظهر** الخطيئة بأشكالها أو ألوانها الحقيقية، وتقنع الناس بعدم جدواها **of their helplessness** (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، الفقرة ١٣)، وهذا الوضع يخدم كنظام إعدادى (ممهّد) ليهيئ الناس لاستقبال المخلص الآتى، الذى تكون مهمته - بناء على هذا - أن يؤدى بنا إلى المسيح "إذاً قد كان الناموس مؤدّباً بنا إلى المسيح كى نتبرّر بالإيمان"(***) (الرسالة إلى غلاطية، الإصحاح ٣،

(*) لأن الأسلوب الإنجليزى أوضح وأفصح نوره كالتالى:

"as touching the righteousness which is in law, found blameless"

(**) إذاً الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة".

(***) "فهل صار لى الصالح موتاً. حاشا، بل الخطية. لكى تظهر لى خطية منشئة لى بالصالح موتاً لى تصير الخطية خاطئة جدا بالوصية". ولأن النص الإنجليزى أوضح من هذا الأسلوب الركيك نوره كالتالى: "Did that which is good, then became death to me? By he means! But in order that sin might recognized as sin, it produced death in me through waht was good, so that thrugh the commandment sin might become utterly sinful".

الفقرة ٢٤). أما وقد أدت غرضها، فإنها لم تعد بعد ذات سلطان أو ذات مفعول، وإنما يُنظر إليها باعتبارها تشغل حيزا مؤقتا في تاريخ دين إسرائيل. إنه عند هذه النقطة التي وصلنا إليها يكون القديس بولس قد وصل إلى إجابة السؤال الثانى الذى واجهه عن العلاقة بين شعب الله المختار - إسرائيل - والمجتمع المسيحى. وفى الواقع، فإن إجابته هى أن الكنيسة هى إسرائيل الحقيقى وأن اليهود الذين فشلوا فى فهم أن الله قد اختارهم ليس فقط لمجرد تمييزهم أو إضفاء مزايا عليهم، وإنما لأداء خدمات أو مهام وفقا لإرادة الله ومشيئته، بالبقية الصالحة righteous remnant أى إسرائيل الجديد والمقصود به الكنيسة المسيحية (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح التاسع والحادى عشر). وعلى هذا، فالمجتمع المسيحى يتكون ممن هو من أصل يهودى ومن أصل غير يهودى أيضا (من اليهود والأمم) على نحو سواء (رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٨) (*) مما قد يُناسب أمل اليهود. فإلى الكنيسة ينتمى الكتاب المقدس اليهودى بالحق (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرات ١٢-١٧) مادام أعضاؤها وهم بذور إبراهيم (أى أبناؤه) Abraham's seeds، هم ورثة وفقا للوعد (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٩) (**).

وعلى هذا فالغرض الإلهى الذى يَسْرَى خلال تاريخ إسرائيل كله منذ دعوة إبراهيم فصاعدا قد دخل فى مراحل الإنجاز الأخيرة، وعلى هذا فالمسيحيون هم الذين تقع عليهم مسئولية نهايات العصور. "فهذه الأمور جميعا أصابتهم مثالا، وكتبت لإذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٠، الفقرة ١١). لقد تسلموها من "الذى أنقذنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت ابن محبته" (الرسالة الأولى إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣). هذا - وفقا لما يقول القديس بولس - نتيجة بعثة (مهمة) يسوع المسيح الذى أعطى البشارة (الإنجيل) ليبشر بها.

وعلى أية حال، فإذا لم يكن إسهام القديس بولس فى العقيدة المسيحى قد أُسء فهمه، فلا بد أن نعترف أن إعلانه الإنجيل (***) -Gospal- الذى يتفق فى كل ما هو

(*) "ليس يهودى ولا يونانى. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر أو أنثى لأنهم جميعا واحد فى المسيح يسوع، فإن كنتم للمسيح فأنتم إذا نسل إبراهيم وحسب الموعد وورثة".

(**) "فإن كنتم للمسيح فأنتم إذا نسل إبراهيم وحسب الموعد وورثة".

(***) مفهوم طبيعا أنه ليس هناك إنجيل اسمه بولس. (المترجم).

أساسى مع ما عند كل معاصريه - كان سابقا على رسائله التى حفظت لنا معتقداته. هذه الرسائل هى محاولة للإجابة عن أسئلة - بطريقة عملية وعقلية - أسئلة على شاكلة السؤالين اللذين أشرنا إليهما آنفا - عندما أثير هذا الإعلان. ولم يكن القديس پولس لاهوتيا نظاميا، ولا كان مفكرا جاف الفكر يضع طبقة فوق طبقة من الأفكار أو التخمينات فوق فروض الإنجيل البسيطة، وإنما كان داعية (مبشرا) مهتما بأمور الكنائس، وهو بهذا - فيما يقول - إنما يُخضع تجربته الحالية لإرادة الله مُمثلةً فى المسيح.

وكان الأمر المهيمن فى هذه التجرية هو معنى أن الله هو الذى كان يتخذ المبادرة، وعلى هذا فإن الحب الإلهى لم يتوقَّف؛ مما كان مدعاة عجب القديس پولس "ولكن الله يَبْنِ محبَّته لنا - لأنه ونحن بعد خطاة - مات المسيح" (رسالة پولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، الفقرة ٨). إنها نعمة الله - فعمله الرحيم المنطوى على النعمة فى شخص المسيح لم ينطلق من الجزاء المفترض (بفتح الراء) للإنسان الآثم، وإنما من الحب الإلهى المخلص (بتشديد اللام وكسرهما) نفسه، وهذا هو أساس الرسالة المسيحية. فما فعله الله للإنسان قد عبر عنه القديس پولس بطرق مختلفة، لكن كان ذلك على نحو خاص من خلال ثلاثة مفاهيم (مصطلحات) تُعد بمثابة مفاتيح للاهوته - أى لاهوت بطرس، وهى: التخليص أو الخلاص أو الفداء، والتبرير أو التبرئة، والتوفيق أو التصالح reconciliation. أما التخليص أو الفداء فيعنى العتق أو الإعتاق - تحرير أولئك المستعبدين، وهذا المصطلح قد استُخدم فى العهد القديم ليدل على الفعل المقدس (الإلهى) الذى به حرر الله إسرائيل من خضوعهم لسادتهم المصريين (العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح ٧، الفقرة ٨)*، وقد استخدم القديس پولس هذا المصطلح ليعبر عن معتقده فى أنه من خلال المسيح أو عن طريقه تحرر شعب الله من عبوديتهم للخطية ولقوى الشر والشريعة to the law. أما التبرير أو التبرئة فتعنى الإعفاء iacquittal أو العفو - أى صدور حكم إلهى بعدم الإدانة أو بأن المقصود غير مذنب، أو بتعبير آخر صدور حكم البراءة a verdict of not guilty. هذا - رغم حقيقة أن الإنسان من خلال كونه آثما through his sinfulness هو حقا مدان - ليس صحيحا ولا شرعيا، مادام

(*) بَلْ مِنْ مَحَبَّةِ الرَّبِّ إِيَّاكُمْ وَحَفَظَهُ الْقِسْمَ الَّذِي أَقْسَمَ لِأَبَائِكُمْ أَخْرَجَكُمْ الرَّبُّ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَفَدَاكُمْ مِنْ بَيْتِ الْعِبُودِيَّةِ مِنْ يَدِ فِرْعَوْنَ مَلِكِ مِصْرَ.

التبرير (أو التبرئة) لا يصبح فعالاً إلى الحد الذى يتفاعل فيه الإنسان مع الفعل الإلهى - فبالإيمان - كما يقصد القديس پولس - وليس بالعقل وحده. إنه لا يكون إلاً بإنكار الذات تماماً، والتسليم المطلق أو بتعبير آخر بالقبول- بتواضع لمشية الله (لما أتمه الله)، أما المصالحة مع الله reconciliation أو آلام المسيح وموته تكفيراً عن خطايا البشر Atonement فتعنى جمع طرفين كانا قد انفصلا. إن ذلك يتضمن - على هذا - ليس محو الذنب الماضى فحسب، وإنما أيضاً محو كل نفور estrangement وسوء فهم. والقديس پولس وهو دائماً على وعى كامل بأن المبادأة بيد الله، أو بتعبير آخر بأن مشية الله هى السابقة، - يؤكد بحسب أن هذه المصالحة قد كانت بمشيئة الله، إنه ليس الله هو الذى يُصالح (بضم الياء) ولكن الله هو المصالح (بكسر اللام) reconciler - إنه يصالح الإنسان مع نفسه reconciling man to himself وعلى هذا فقد أصبح للمؤمن موقف جديد أمامه، ذلك الموقف الذى وصفه القديس پولس بالكلمة "التبنى" adoption، فالإنسان المخلص (بتشديد اللام وفتحها) المبرر (المبرراً) المصالح (بضم الميم وفتح اللام) reconciled قد ارتفع من وضع العبد ذى الخطيئة وأصبح "وريثاً من خلال الله" (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤، الفقرة ٧) (*) للخلاص الموعد. إنه لفارق كبير بين الحاضر المسيحى والوضع السابق، فقد نظر پولس للخلاص كفعل جديد من أفعال الله " ... الأشياء العتيقة قد مضت، هو ذا الكل قد صار جديداً" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٧). هذا الانتقال من الحال القديم إلى التوافق الجديد، إنما هو نتيجة من نتائج مرور المسيح من الموت إلى الحياة من خلال صلبيه وقيامته، فالقديس پولس يرى حقا الصلب كجزء ضرورى من الخطة الإلهية، فالحال القديم (قبل المسيح) كان هو حال الخطيئة نتيجة الموت الروحى ونتيجة التعبير الخارجى عنه كموت مادى حقيقى أو فيزيقى (رسالة پولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٦، الفقرة ٢٢) (**). فموت المسيح راجع للخطية - لكن ليس خطيته هو، فقد جعل الله ابنه الذى بلا خطية خاطئاً من أجلنا (الرسالة الثانية إلى كورنثوس، السفر الخامس، الفقرة ٢١) (***)، وهذا يتضمن التعبير الخارجى (الظاهرى) للخطية الذى يعنى - فيزيقياً - الموت. بل كان هدف الله من موته أن يقود هذا الموت إلى الحياة "لأن الموت

(*) "إذا لست بعدُ عبداً بل ابناً وإن كنت ابناً فوارث لله بالمسيح".

(**) "لأن أجره الخطية هى الموت، وأما هبة الله فهى حياة أبدية بالمسيح".

(***) لأنه جعل الذى لم يعرف خطيةً لأجلنا لتصير نحن بَرَّ الله فيه".

الذى ماتة قد ماتة للخطيئة مرة واحدة والحياة التى يحيها فيحيها لله " (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٦، الفقرة ١٠) وعلى هذا فهو (المسيح) بتحرره من خطيئة العالم بصلبه، يكون قد انتقل إلى حالة جديدة من الحياة "الحياة بالقيامة Resurrection life" وأن الحياة التى خرجت من الموت (المقصود المعنى الرمزي حياة المسيح بعد صلبه) أصبحت الآن ممكنة لكل البشر. وعلى هذا فالفرد الذى انطوى فى المسيح هو خلق جديد كما ورد فى رسالة بولس الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح ٥، الآية ١٧ "إذًا إن كان أخذ فى المسيح فهو خليفة له" إنه خلق جديد يتجدد باطِّراد "يا أولادى الذين أتمخَّض بكم أيضا إلى أن يتصور المسيح فيكم" (رسالة بولس إلى أهل غلاطية الإصحاح ٤، الفقرة ١٩) لكن هذه ليست عقيدة الخلاص المتوحد But this is no doctrine of Solitary Salvation. فلكى تكون "فى المسيح" يعنى - فيما يقول القديس بولس - أن تشارك فى "التوحد مع كل المسيحيين، وتوحدهم جميعا مع ربهم their Lord بمعنى أن تكون عضوا فى الكنيسة التى هى جسد المسيح، أما المسيح نفسه فهو الرأس (رأس الكنيسة) the Head.

وفى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٢: "لأنه كما أن الجسد هو واحد وله أعضاء كثيرة وكل أعضاء الجسد الواحد إذًا كانت كثيرة وهى جسد واحد كذلك المسيح أيضا..". لكن الكنيسة - فى فكر القديس بولس - غير منفصلة عن الروح القدس "لأننا جميعا بروح واحد أيضا اعتمدنا إلى جسد واحد..". (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٣) ..

والقديس بولس - مثل معاصريه المؤمنين - اعتبر مهمة mission الروح Sprit للكنيسة كنتيجة مباشرة لمهمة المسيح نفسه. "لكن لما جاء ملاء الزمان أرسل الله ابنه مولودًا من امرأة مولودًا تحت الناموس، ليفتدى الذين تحت الناموس لتتال التبنى. ثم بما أنكم أبناء أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخا يا أبا الآبا. إذًا لست بعدُ عبدا بل ابنا وإن كنت ابنا فوارث لله بالمسيح..". (رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤، الفقرات ٤-٦)، ومع هذا فالعلاقة وثيقة بين (الابن) و(الروح) كما هو واضح من هذه العبارة "روح ابنه the spirit of his son؛ مما يعنى أن (الروح) و(الابن) ليسا مترادفين. فالروح ليست هى (المسيح) ولا المسيح اعتبرها طاقة موضوعية أو بتعبير آخر موجودا غير شخصى أو لا شخصى، وإنما اعتبرها موجودا شخصيا مختلفا من حيث النوع a dis-tant personal being (انظر على سبيل المثال رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٨،

الفقرة ٢٦: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٢، الفقرة ١١؛ الإصحاح ٧، الفقرة (١١) (*) ويكمل عمل الروح عمل المسيح. والروح مصدر خلاق للحياة الجديدة يمثل المسيح محتواها. وهذا يعنى أن هدف الحياة المسيحية منسجم مع صورة المسيح؛ التكوين فى المؤمن بالمسيح وهذا هو أثر عمل الروح القدس، ولم يتقدم القديس بولس عن أسلافه بصدد هذا المعتقد بمزيد من التفاصيل، وإنما فى معتقده أن الروح ليست مرتبطة - فى الأساس - بالظروف غير العادية فى الحياة اليومية، وإنما بالحياة اليومية المعتادة للمسيحي. وبالنسبة للقديس بولس، فمجمال التجربة المسيحية إنما هو فى مجال نشاط الروح القدس، وعلى هذا فالروح القدس هو أساس الدعاء أو الصلاة (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٦) (**). إنه مصدر كل العطايا الروحية (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٢) (***)، وهى ليست منحا (عطايا) للتعبير الفردى عن النفس وإنما كوسائل للإسراع بالصحة الروحية والأخلاقية (المعنوية) للجسد. إنه الروح الذى يرشد المسيحيين ويهديهم، فالمسيح قد أمدهم به (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣، الفقرة ٥) (****) وهم فى حاجة إليه بشدة (أى الروح) من أجل خلاصهم (عتقهم النهائى) (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٢؛ الإصحاح ٥، الفقرة ٥) (*****) الذى هو ضمان أن عملية التخليص من الخطية (أو الخلاص Salvation) والتى بدأت بالفعل سوف تتم لتصل إلى مرحلة كمالها its Consummation. إنه - أى الروح - يكمن - بشكل مؤكد - فى القيامة النهائية، أو بتعبير آخر فإن حضوره أو كموه هو تأكيد القيامة النهائية Final resurrection (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ١١) (*****). وعلى هذا، فبالنسبة للقديس بولس، ليس هناك انقطاع أو انفصال راديكالى بين

(*) وكذلك الروح أيضا يعين ضعفاتها لأننا لسنا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغى، ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا ينطق بها.

(**) لكن هذه كلها يعلمها الروح الواحد بعينه قاسمًا لكل واحد بمفرده كما يشاء.

(***) "قالدى يمنحك الروح ويعمل قوات فيكم، بأعمال الناموس أم بخير الإيمان".

(****) "الذى ختمنا أيضا وأعطى عربون الروح فى قلوبنا".

"ولكن الذى صنعنا لهذا عينه هو الله أعطانا أيضا عربون الروح".

(*****) "وإن كان روح الذى أقام يسوع من الأموات ساكنًا فيكم فالذى أقام يسوع من الأموات سيحيى أجساد

المائة أيضا بروحه الساكن فيكم".

(*****) "الفقرة ٢٨، الإصحاح ١٥، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس.

الحاضر والمستقبل، فقد فسّر كليهما تفسيراً أخروياً (بمعايير أو بمصطلحات متعلقة بالعالم الآخر أو بما هو غيب) أى بنظرته إلى كل الأمور من منظور كمالها النهائى أو تمامها الكامل، وتعاليمه المتعلقة "بالخاتمة" أو "النهاية" أو "التمام" End هى تعاليم محورية فى تفكيره وليست مجرد عناصر ثانوية ملحقة. ويمكن أن نلخص توقعاته بإيجاز باعتبارها تشتمل على عقيدة المجدى الثانى الوشيك (للسيد المسيح) والحساب النهائى (حساب الآخرة) وقيامه الموتى الصالحين (بعثهم أو نشرهم)، وربما كان يقصد قيامه كل الموتى وليس الصالحين فقط، وتحول أولئك الذين ما زالوا فى قيد الحياة والتكوين النهائى لمملكة الله (مملكة الرب) عندما يصبح الله هو كل شيء. أو بتعبير أدق هو الكل فى الكل all in all ومن بين هذه العناصر لا يحتاج إلى مزيد من الشرح سوى ذلك العنصر المتعلق بعقيدة القيامة (البعث) resurrection. فالمسيحية التى اعتنقها القديس پولس لم تكن تتطلب فى حد ذاتها أى فهم آخر للقيامة (أو البعث أو النشور) أكثر مما كان يعتقد بالفعل (قبل تحوله للمسيحية) فى نطاق عقيدته كيهودى من الفريسيين. وهنا لا بد أن نميز بين الأفكار الفريسية الشائعة وبين الأفكار الفريسية التى اعتقدها ذوو العقول الأكثر ميلاً للروحانية، فهؤلاء الآخرون - على عكس اليونان - رفضوا التفرقة بين الروح والجسد - فهما بالنسبة لهم ليسا أكثر من اسمين لموجود واحد أو كائناً واحداً يرى (بضم الياء) من وجهتىّ نظر مختلفتين: فالجسد هو الشخص (من الخارج) والروح هو الشخص نفسه (من الداخل)، وعلى هذا فقد اعتقد الفريسيون بالطبيعة المتجسّدة لحياة القيامة The embodied nature of the resurrection life. وإنما كان هناك رفض لأى فكرة كاملة عن إعادة الإحياء بشكل مادى physical reanimation ، فقد فهموا هذا على أنه يتضمن تحويلاً transformation أو تغييراً فى المظهر أو الشكل الخارجى transfiguration، وقد قدم القديس پولس العقيدة نفسها فى الإصحاح ١٥ من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، وقد بدأ عرضه بالقياس analogy، فالبذرة قد وضعت فى الأرض فلم تعد مجرد بذرة ونمت لتصبح نباتاً، فالبذرة والنبات من حيث المعنى أمر واحد أو هما متماثلان identical لكن بينهما نقطة حاسمة Critical point وهى النقطة التى تموت فيها البذرة وتحوّل إلى نبات نام، فالصلة بين البذرة والنبات - وفقاً لما يقوله القديس پولس - هى سلطة الله المهيمنة "هو يعطيها جسماً كما أراد He gives it a body even as it pleased him. وعلى هذا فلنطبق هذا القياس بقول أنه بينما

يكون جسد قد تغير من لحم - الذى هو بحكم طبعه فاسد جدا - إلى جلال glory، فإن الشخصية التى كانت ظاهرة معروضة لجسد من لحم، سوف تختفى حتما "أنه يُزرع جسماً حيوانياً ويُقام جسماً روحياً It is sown a natural body It is raised a spiritual body (*).

وأخيراً، ما فكرة القديس بولس عن المسيح؟ لقد بدأ - كما فى كل جوانب تفكيره بتجربته المتعلقة بالمبادرة الإلهية أو بتعبير آخر أن الله دوماً فعّال لما يريد وهو الذى يبدأ دائماً the divine initiative "إن الله كان فى المسيح مصالِحاً للعالم لنفسه غير حاسب لهم خطاياهم" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٩)، وعلى هذا فإلى المسيح تُعزى كل وظائف الله ووقاراته dignities (نبله وسموه)، فهو - أى المسيح - رب (**). Lord ، وفقرات العهد القديم التى تشير بشكل أساسى إلى يهوه (ياهو شاه Yahweh) يمكن أن تنطبق عليه - أى على المسيح - (رسالة بولس إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٣١؛ الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح الأول، الفقرة ٩) (***)، وأكثر من هذا فالمسيح هو ابن الله. بينما فى بعض الفقرات الأخرى نجد أن هذا المسمى (ابن الله) يُستخدم استخداماً مسيحياً (بالشين) أو مسيانياً أو مسيانياً أو مسيحانياً Messianically (على سبيل المثال كما فى الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الأول، الفقرة ٤) (****) فى كثير من السياقات، يشير إلى علاقة يمكن أن يقال إنها تتضمن الاشتراك فى الطبيعة (كونهما ذوى طبيعة واحدة) بين الأب Father والابن Son (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٣)؛ الرسالة إلى أهل كولوس، الإصحاح الأول، الفقرة ١٣) (*****). حقيقة إن عقيدة القديس بولس أن عمل المسيح فى الخلاص كان من نوع أنه - فقط - بوحدة الحياة وكونه بالحياة وكونه بالله يمكن أن يكون مُهيئاً لها. وعلى هذا، فبينما كان الأمر بالنسبة للحواريين

(*). الإصحاح ١٥، الفقرة ٤٤.

(**) سبق شرح معنى (الرب) فى اللغات السامية والعربية منها. (المترجم).

(***) "حتى كما هو مكتوب من افتخر قليفتخر بالرب".

"الذين سيعاقبون بهلاك أبدي من وجه الرب ومن مجد قوته".

(****) "وتعين ابن الله بقوة من جهة روح القدس بالقيامة من الأموات، يسوع المسيح ربنا".

(*****): لأنه ما كان الناموس عاجزاً عنه فى ما كان ضعيفاً بالجسد، فالله إذ أرسل ابنه فى شبه جسد الخطية ولأجل الخطية وأن الخطية فى الجسد، لكى يتم حكم الناموس..، "الذى أنقذنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت محبته..".

الأصليين original كان التناقض المثير للدهشة هو أن المسيح الذى كانوا هم صحابته والذى مات مكللا بالعمار، أصبح الآن مرفوعاً إلى السماء عند يد الله اليمنى، وبالنسبة للقدّيس بولس فإن التناقض المدهش كان أبعد مدى "فالواحد المرفوع Exalted One" الذى أثبت بقيامته أنه ابن الله كان لحمًا وأنه مات فى الجلجثة(*) (أو الجمجمة) Cal-vary وأنه هو الذى كان "فى صورة الله in the form of God أنه المقدس أو الإلهى بالطبيعة" لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً لله Counted it not prize to be on quality God with لكنه أخلى نفسه آخذاً صورة عبد but emptied himself, taking the form of aservant صائراً فى شبه الناس، وإذ وجد فى الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت، موت الصليب" (الرسالة إلى أهل فيلبى، الإصحاح الثانى، الفقرات ٦-٨) "فإنكم تعرفون نعمة ربنا يسوع المسيح إنه من أجلكم افتقر وهو غنى لكى تستغنوا أنتم بفقره" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٨، الفقرة ٩). وعلى هذا، فقد كان المسيح موجوداً قبل أن يوجد أو بتعبير آخر أزلّى الوجود pre-existent being ولكنه لم يكن ملاكاً، ومع هذا فقد كان تابعاً Subordinate للأب Father (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١١، الفقرة ٩)**). لقد كان هو (أى المسيح) أساس الخلق ومُمثله، لقد كان فى صورة الله غير المرئى، والمقصود بغير المرئى هنا هو الله، وخلق كل شىء ما هو مرئى وما هو غير مرئى (الرسالة إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرتان ١٥، ١٦)***). وتقدم الفقرة التى اقتبسناها لتونا مفتاحاً مهماً لمنهج القدّيس بولس الرئيسى فى تفسير العلاقة بين الله ومسيحه؛ لأن عبارة عن "صورة الله" قد استُخدمت فى العهد القديم المكتوب باللغة اليونانية - الحكمة الإلهية (سفر الحكمة، الإصحاح ٧، الفقرة ٢٦)، وطَبَّقَ القدّيس بولس على المسيح وصفَ واحدٍ من الوسطاء intermediators الذين كان ذِكْرُهُم قد وَرَدَ فى الأفكار العبرانية المتأخرة بين الله المتعالى transcendent والعالم (الكون) الذى هو من صنعه. وأكثر من هذا، ففى فقرة واحدة يقرر القدّيس بولس بوضوح أن المسيح هو حكمة الله (الرسالة الأولى إلى أهل

(*) اسم المكان الذى يقول المسيحيون إن المسيح صلب به. (المترجم).

(**) لكن أريد أن تعلموا أن رأس كل رجل هو المسيح، ورأس المرة الرجل، ورأس المسيح هو الله.

(***) الذى هو صورة الله غير المنظور بكر كل كل خليفة، فإنه فيه خلق الكل ما فى السماوات وما على الأرض ما يرى وما لا يرى سواء كان عروشا أم سيادات أم سلاطين، الكل به وله قد خلق.

كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٤ والفقرة ٣٠(*) وفي سفر الحكمة فى العهد القديم كان موجودا قبل أن يوجد أو بتعبير آخر أزلى الوجود pre-existent (سفر الأمثال، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٣، والجامعة، الإصحاح ٢٤، الفقرة ٩) وصانع الخلق (الأمثال، الإصحاح ٨، الفقرة ٣٠؛ الحكمة، الإصحاح ٩، الفقرة ٢) وكان الوسيط الثانى هو الكلمة المقدسة (الإلهية) التى كانت مساوية للمبدع (الخالق) (المزامير، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٦؛ الحكمة، الإصحاح ٩، الفقرة ١). وبينما نجد القديس پولس لا يؤكد فعليا المماثلة مع المسيح، فربما كان ذلك متضمناً فى فقرته "فإنه فيه خلق الكل in him" all things consist (رسالة پولس إلى أهل كولوسى، الإصحاح الأول، الفقرة ١٧) التى تبدو - أى هذه العبارة - صدى للفقرة الواردة فى سفر الجامعة فى العهد القديم الإصحاح ٤٣، الفقرة ٢٦ (***) "بكلمته تكوّن كل شىء by his word all things consist". وأكثر من هذا، فالقديس پولس يُعرّف المسيح بأنه قدرة الله وسلطانه (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول، الفقرة ٢٤****)، وفى فقرات عديدة يبدو وكأنه يقترح أنه هو أيضا أداة من أدوات الحضرة الإلهية - شخيناه shekhinah****). وعلى هذا، فبينما القديس پولس لا يذكر فى أى موضع أن المسيح هو الله، إلا أنه يمكن القول "بأنه فيه (المسيح) يحل كل ملء اللاهوت جسديا in him dwelleth all the fulness of the Godhead bodily (رسالة بولس إلى أهل كولوسى، الإصحاح ٢، الفقرة ٩).

الرسالة إلى العبرانيين

يشترك مؤلف الرسالة إلى العبرانيين، القديس پولس فى عقائده ويكاد يعبر عنها بطريقة مماثلة. فالمسيح هو ابن الله منذ الأزل أو بتعبير آخر ابن الله قبل أن يكون هناك شىء آخر (*****) pre-existent ، وبمصطلح سفر الحكمة هو "سطوع أو تألق

(*) نعتقد أن كثيرا من الخلافات اللاهوتية أساسها خلافات فى مفاهيم الألفاظ. لقد وصف المسيح فى الكتاب المقدس أيضا بأنه حَمَلَ الله (بفتح الحاء والميم) وحكمة الله كما قال پولس.. فهل هو حمل على الحقيقة.. إنه تعبير مجازى؟

(**) لم نعرش على هذه الفقرة فى موضعها فى سفر الجامعة فى الطبعة العربية للكتاب المقدس ولا فى الطبعة الإنجليزية، ولعل هناك خطأ مطبعياً فى السفر ورقم الفقرة. (المترجم).

(***) "...فبالمسيح قوة الله وحكمة الله".

(****) (راجع مفهوم الشخيناه عند اليهود).

(*****) "الله.. كلمنا فى هذه الأيام الأخيرة فى ابنه الذى جعله وارثاً لكل شىء، الذى به أيضاً عمل العاملين، الذى هو بهاء مجده ورسم جوهرة وحامل كل الأشياء بكلمة قدرته بعدما صنع بنفسه تطهيراً لخطايانا جلس فى يمين العظمة فى الأعالي..".

effulgence عظمته أو جلاله" (سفر الحكمة، الإصحاح ٧، الفقرتان ٢٥-٢٦) "وعلامة جوهره and the impress of his substance" وكان هو (المسيح) ممثلاً الخلق وهو الآن يدعم uphold كل شيء (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح الأول، الفقرتان ٢، ٣) (*). بل إنه هو (المسيح) وهو أعلى درجة من الملائكة قد جعلَ (بضم الجيم) أدنى درجة قليلاً منهم (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٢، الفقرة ٩)، وذلك عندما كان يشبه إخوانه في كل شيء made like unto his brethern (الإصحاح الثاني، الفقرة ١٧) بأن كان شريكاً لهم ومِثْلَهُمْ من لحم ودم (الإصحاح الثاني، الفقرة ١٤)؛ ومن ثمَّ فقد جعلَ نفسه مثل الذين جاء ليخلصهم من خطاياهم. ومع هذا فالمسيح - في حالته المتجسدة - كان إلهاً وإنساناً ووسيطاً God and man and as such the one Mediator، وهذا العَرَضُ لتلك العقائد كان بالتأكيد بمثابة توطئة ووطاً بها المؤلف للجزء الرئيسي من أطروحته الذي يهتم بالتأكيد على أن المسيحية هي خاتمة الوحي "ولكنه الآن (المسيح) قد أظهر مرة عند انقضاء الدهور ليبطل الخطية بذبيحة نفسه" (الإصحاح ٩، الآية ٢٦). ولأن لب الدين بالنسبة لكاتب هذه الرسالة هو العبادة، فقد راح يبحث عن قصور نظام العبادة اليهودي وأنه لم يكتمل إلا من خلال المسيح. فالأضاحى القديمة التي كانت تقدم تكفيراً للخطايا كانت مُمَثَّلة في أضاح أو قرابين من كائنات لم ترتكب إثماً، وكان المقصود من تقديمها إزاحة الدنس حتى يتمكن الإنسان من التقرب إلى الله والدخول في مشاركة معه، لكن هذه الطريقة المتعلقة بالعهد القديم مع الله old Covenant كانت غير كاملة لأسباب ثلاثة: أولها أن الأضاحى كانت مبرأة من الدنس لأنها لم تكن قادرة على ارتكاب الدنس أو المعاصي، بينما الأضحى الحقيقية تتمثل في كائن هزم الغواية بإرادته. وثانيها فإن الأضاحى من الحيوانات يتم التضحية بها على غير رغبة منها، بينما المطلوب أضحية يتم التضحية بها وهي ساعية بحريتها لهذا لطاعة الله. وثالثها أن الحيوانات كأضاح هي دون مرتبة الإنسان أو أقل منه درجة أو درجات، بينما الحياة التي يُضَحَّى بها من المطلوب أن تكون مساوية لحياة مرتكب الخطية أي ذات طبيعة بشرية. وفي المسيح نحن نرى الأضحى الكاملة وكائنًا عبثه الله. لقد كان رجلاً "مجرَّب في كل شيء مثلنا بلا خطيئة" (الإصحاح ٤، الفقرة ١٥). لقد كان مطيعاً لإرادة الأب

(*) أكدنا في تعليقات سابقة أن أحداً من المسيحيين لا يقول إن المسيح (ابن) الله بالمعنى المادى للكلمة أو هذا على الأقل الآن، وفكرة وجود المسيح منذ الأزل تؤكد هذا، وفكرة الوجود منذ الأزل هذه انتقلت إلى الأفكار الشعبية في أديان أخرى. (الترجم).

حتى فى موته - أى موت المسيح، الذى كان - أى موت المسيح - إرادة مكرّسة (مخصصة لهدف ما) تم تحقيقها بترؤ. ومن خلال قيامته ورفعته دخل باعتباره بشيراً لنا "حيث دخل يسوع كسابق لأجلنا صائراً على رتبة ملكى صادق رئيس كهنة إلى الأبد" (الإصحاح ٦ ، الفقرة ٢٠) فى الحضور المقدس (الإلهى) وباعتباره رئيس الكهنة الأعلى High Priest، فقد ظهر الآن "أمام وجه الربّ لأجلنا (الإصحاح ٩، الفقرة ٢٤) "فمن ثمّ يقدر أن يَخْلُصَ أيضاً إلى التّمَام، الذين يتقدّمون به إلى الله إذ هو حى فى كل حين ليتشفّع فيهم" (الإصحاح ٧، الفقرة ٢٥). لقد كانت هذه الطريقة التى تناول بها مؤلف الرسالة إلى العبرانيين الشريعة كنظام للأضاحى (تقديم الأضاحى) هى ما فعله القديس بولس بالنسبة لها (الشريعة) كنظام للطلبات الإلهية System of Commands: لقد دافع عن مكانتها فى العهد القديم باعتبارها إرهاباً لما سيأتى فيما بعد، وأعلن نسّخها (إبطالها) من خلال المسيح.

الإنجيل الرابع

يمكن أن يُقال - من نواحٍ كثيرة - إن الإنجيل الرابع يمثل ذروة مسيحية العهد الجديد؛ لكن عرض عقائد مؤلف هذا الإنجيل تعترتها صعوبات بسبب دأبه على جعل عبارته تحتل معنيين وأحياناً ثلاثة معانٍ. وربما كان هذا واضحاً من السطور الأولى فى إنجيله التى تبين لبّ عقائد المؤلف.

فى الطور الأولى (الإصحاح الأول، الفقرات من ١ إلى ١٨) (*) يحدثنا المؤلف عن كلمة الله الأزلية الذى أصبح جسداً (لحماً). وهنا لا بد أن يُثار سؤالان: ماذا يقصد "بالكلمة" Word؟ عند أية نقطة يفصل بين الكلمة بعد التجسيد، والكلمة قبل التجسيد، يفهم الإنجيليون "كلمة" فى المرحلة الأولى بأنها العهد القديم "كلمة الله" وبهذا المعنى فهو يخبرنا أن هذه الكلمة قد وجدت بشكل أساسى قبل العالم (الكون) وكانت هى الممثل الخلاق Creative agent لكل الأشياء. وظهرت إلى العالم (الكون) كحياة، وكنور وحى، ولم يعترف بها العالم. ورغم أن هذه الكلمة (العهد القديم) قد وصلت لإسرائيل

(*) فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. ٢ هذا كان فى البدء عند الله. ٢ كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان. ٤ فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس. ٥ والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه.

عن طريق الأنبياء إلا أنه لم يقبلها إلا عدد قليل أصبحوا بقبولهم لها أبناء الله (*). وحتى تركزت أخيراً في فرد "عندما أصبحت الكلمة جسداً flesh. وهذا المفهوم للكلمة" تقرير مفهوم (واضح) ضد الخلفية اليهودية against judaistic background، لكن مزيداً من التمعن يظهر أن هذا الفهم لا يعالج الموضوع معالجة كاملة طالما أن مقارنة هذا الفهم بتراث الحكمة أو أدب الحكمة أو الكتابات في مجال الحكمة Wis-dom Literature يشير إلى أن الكلمة Word في هذه الفقرات (التي أوردتها إنجيل يوحنا (**)) تحمل كثيراً من ملامح "الحكمة" wisdom. وأكثر من هذا، فمقارنة مفهوم "الكلمة" بكتابات فيلو اليهودي السكندري تظهر أنها "أى كلمة" موازية لمفهومه للكلمة" التي طوّرت معناها - بشكل مستقل - على أساس مفهوم "الحكمة" Wisdom نفسه. فالكلمة بالنسبة لفيلو Philo ليست بالضبط هي "كلمة الله"، وإنما هي خطة الكون أو غايته التي يجري فهمها باعتبارها واقعة خارج نطاق المعرفة البشرية Transcendent، وباعتبارها أيضاً من الأمور الباطنية المقصور إدراكها على داخلية النفس immanent. وسطور إنجيل يوحنا الأنف ذكرها - بناء على هذا - قد يكون لها معنى ثانٍ. فالمبدأ الأصلي للخلق كان ملازماً أو متأسلاً أو كامناً في العالم (الكون) واعترف به البعض، وباعترافهم هذا أصبحوا أبناء الله وفقاً لإرادته المقدسة (الإلهية)، لكن هذا المبدأ لم يقبله الجميع وعلى هذا فقد حل ما أسماه س.ه. دود C.H.Dodd (في كتابه Interpe-tation of the fourth Gospel, 232) التركيز النهائي لفكر الله الخلاق والملمم بكل ما فيه من خلق وإلهام، وهو ما يعنى أيضاً معنى الكون the meaning of the Universe - في فرد هو ما كان مخططاً (أو مُصمماً - بضم الميم - was designed) أن تكون عليه الإنسانية وفقاً للفرض الإلهي (المقدس)". ووفقاً لكلا هذين المعنيين المركبين، يتحدث الإنجيليون

(*) والمسلمون يقولون : كلنا عيال الله، على سبيل المجاز وتودّأ له سبحانه. (الترجم).

(**) كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا ٧. هذا جاء للشهادة ليشهد للنور لكي يؤمن الكل بواسطته . ٨ لم يكن هو النور بل ليشهد للنور . ٩ كان النور الحقيقي الذي ينبير كل إنسان آتياً الى العالم . ١٠ كان في العالم وكون العالم به ولم يعرفه العالم . ١١ إلى خاصته جاء وخاصته لم تقبله ١٢ ، وأما كل الذين قابلوه فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاد الله أى المؤمنون باسمه . ١٣ الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة رجل بل من مشيئة الله ١٤ .

والكلمة صار جسداً وحل بيننا ورأينا مجده مجدداً كما لوحيد من الأب مملوءة نعمة وحقا . ١٥ يوحنا شهد له ونادى قائلاً هذا هو الذي قلت عنه إن الذي يأتي بعدى صار قدامى لأنه كان قبلى . ١٦ ومن ملئه نحن جميعاً أخذنا . ونعمه فوق نعمه . ١٧ لأن الناموس بموسى أعطى . أما النعمة والحق فيسوع المسيح صاراً . ١٨ الله لم يره أحد قط . الابن الوحيد الذي هو في حضن الأب هو خير .

عن **الكلمة** قبل تجسد المسيح (الفقرات من ١ إلى ١٣)، وليست هناك إشارة للتجسد إلا في الفقرة ١٤. ومرة أخرى، فليس هذا كل ما في الأمر أو بتعبير آخر ليست هذه هي القصة كاملة. إنه أيضا من المعقول أن نفهم الفقرة الرابعة وما بعدها باعتبارها تشير إلى حالة التجسد. وهذا يعطى المعنى الذى مؤداه أن "كلمة الحياة Word of life" التى هى وحى الله لم يفهماها البشر، بل إن شعب الله نفسه (اليهود) قد رفضوها (الفقرة ١٠) "إلى خاصته جاء وخاصته لم تقبله" لكن قليلين قبلوه، فأعطاهم الحق فى أن يكونوا "أبناء الله". وباختصار لقد أصبحت "الكلمة جسدا" أو لحمًا ودما. واستخدام الإنجليين الدعوى لهذا المفهوم المزدوج double entendre يمنع أيا منهما أو يمنع حل المشكلة، وبدلا من ذلك فهو يفتح الطريق أمام سينثيزية Synthesis (فكرة مركبة من فكرة ونقيضها) تحيل هذه السطور الأولى فى إنجيل يوحنا إلى بقية الإنجيل، أو بعبير آخر إلى الإنجيل ككل. وهذه الفقرات الأنف ذكرها فى إنجيل يوحنا - هى فى الوقت نفسه تناول للعلاقة بين "الكلمة" والعالم أو الكون، والعلاقة بين "الكلمة" وكهنوت يسوع المسيح (يستخدم المسيحيون المصريون عبارة : خدمة يسوع المسيح Minsistry of Jusus Christ) الذى أعاد تكوين هاتين العلاقتين (علاقة الكلمة بالكون وعلاقتها به)، وعلى هذا "فالسطور الأولى أو الاستهلال فى إنجيل يوحنا هو رواية لحياة يسوع فى شكل وصف للوجوس Logos الخالدة (الكلمة الخالدة)، فى علاقتها بالعالم (الكون) والإنسان، وبقية الإنجيل يتناول اللوجوس Logos فى شكل حياة المسيح" (Doss, Op. Cit, p.285) ومن هنا فالمسيح كلمة الله الأزليَّة pre-existent هو الله God (إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الفقرة ١) فهو (المسيح) "الابن الوحيد الذى هو فى حضن الأب" (إنجيل يوحنا، الفقرة ١٨)(*).

فالعلاقة بين الأب والابن - إذًا - علاقة أزلية، لم تنشأ فى زمن لاحق على وجود الأب (إنجيل يوحنا، السفر ١٧، الفقرة ١٠)، فيسوع لا يمكن إدراكه ضمن سلسلة عظماء الرجال، مثل إبراهيم الخليل، ذلك لأنه موجود being له وجود ذو طبيعة مختلفة (إنجيل يوحنا، الإصحاح ٨، الفقرة ٥٨) فهو (المسيح) والأب كيان واحد (الإصحاح ١٠، الفقرة ٣٠) "أنا والأب واحد" فالأب يسكن الابن والابن يسكن الأب (الإصحاح ١٠،

(* النص الإنجليزى مختلف قليلا: He is the only_begotten , the unique son of the Father , whom he enjoys the most intimate Communion (I,18).

الفقرة ٣٨) "الأب فيّ وأنا فيه" (*). وكلّ سلطان يسوع مستقى من الأب. وبسبب هذه الوحدة البنوية Filial التي لا انفصام لها امتلك السلطان الذي يُمارسه والكلمات التي ينطق بها، فكل أولئك عطية له من الأب. وعلى هذا فحياة المسيح الأرضية هي وسيط أو وسط medium أَوْحَى اللهُ من خلاله "الذي رآني فقد رأى الأب .. ألسنت تؤمن أنني أنا في الأب والأب فيّ" (الإصحاح ١٤، الفقرة ٩).

والبرقيليط Paraclete أو الروح القدس ترتبط ارتباطا جوهريا بالأب والابن، وما دام الروح القدس، حقيقة حيّة وفاعلة، ومادام يُطلق على البرقيليط أيضا مصطلح "روح الحق Spirit of truth"، فلا بد أن يُنظر إليه (الروح) كموجود إلهي (مقدس) (الإصحاح ٤، الفقرة ٢٤)، وفي الحقيقة أن الروح القدس أتى من الأب (الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦) "ومتى جاء المعزّي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي.. (**)" ومهمته (إرسالته) تأتي بعد مهمة (إرسالته) الابن (الإصحاح ١٦، الفقرة ٧) "لكني أقول لكم الحق إنه خير لكم أن أنطق، لأنه إن لم أنطق لا يأتيكم المعزّي، لكن إن ذهب أرسله لكم". وينطوي عمل الروح القدس على الشهادة للمسيح (الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦) "فهو يشهد لي" وما دام روح الحق هو مرشد المسيح (الإصحاح ١٦، الفقرات ١٣-١٥) الذي هو الحق (الإصحاح ١٤، الفقرة ٦) فهو على هذا - يعظم المسيح ويمجده بتقديمه للمؤمن باعتباره (أى المسيح) هو الطريق الوحيد الذي يمكن من خلاله الوصول للأب وإبراشاده للطريق الحق Truth. وعلى هذا فوفقا لرؤية الإنجيل الرابع - فإن المسيحية وحى مرة واحدة وللجميع، وأنها تُجدّد نفسها دائما وإلى الأبد، ومحتوى وحى المسيحية هو الكلمة المتجسّدة، وممثل تجدها الدائم هو الرّوح القدس the Spirit.

وكان الغرض من التجسد في وحى المرحلة الأولى - إعطاء الضوء - وحى الله، وأيضا وحى الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان وفقا للخطة الإلهية (المقدسة)، ثانيا، أنه كان اتصال حياة أبدية، حياة الزمن الآتى (الإصحاح ٣، فقرة ١٦) "لأنه هكذا أحبّ الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة

(*) لا يختلف هذا كثيرا عن أقوال الحلاج من حيث نظراته للعلاقة بينه وبين الله سبحانه وتعالى علوا كبيرا.
(المترجم).

(**) المسلمون يعتبرون هذا بشارة بمحمد (صلى الله عليه وسلم).

الأبدية" لكن لكي يستجيب إنسان الخطية (الإنسان الذي ارتكب خطية): لذلك لا بد من إزالة حاجز الخطية "لأنه لم يُرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم بل ليخلص العالم" (الإصحاح ٣، الفقرة ١٧) وعلى هذا، فالمسيح هو "حملُ الله الذي يرفع خطية العالم" (*) (الإصحاح الأول، الفقرة ٢٩) وهذا يعطى الحرية لأولئك الذين وقعوا في عبودية الخطية (الإصحاح ٨، الفقرات ٢٤-٣٦) وتخلّى (المسيح) باختياره عن حياته "فقال لهم يسوع أنا معكم زمانا يسيرا ثم أمضى إلى الذي أرسلنى" (الإصحاح ٧، الفقرة ٣٢). فالإنسان لا يشبه الله (***) "لأن المولود من الجسد هو جسد، والمولود من الروح هو روح" (الإصحاح ٢، الفقرة ٦) وعلى هذا "إن كان أحد لا يولد من فوق لا يقدر أن يرى ملكوت الله (***) except a man be born a new, he Cannot see the kingdom of God" (الإصحاح ٣، الفقرة ٢). هذا، التجدد، أو الانبعاث regeneration أو التحول ما كان ليتخذ سبيله إلا من خلال وسيط mediation من حياة جديدة، وهذه بدورها تعتمد على الله (أو معرفة الله Knowledge of God) خلال ابنه. لكن هذه المعلومات المُسببة للخلاص، أو بتعبير آخر هذا العلم المؤدى للخلاص ليس مجرد عمل أو نشاط عقلى. فأن "تعرف الرب to know the Lord" - يعنى - بالنسبة للعهد القديم - أن تثق به وأن تكون عبده وأن تفنذ مشيئته وتحقق هدفه. ومع هذا فما دعاه القديس يوحنا "معرفة Knowledge" هو بالفعل يساوى ما دعاه القديس بولس "إيمان faith"، فكلاهما يضمن علاقة اتحاد حميم intimate Unity. هذا الاتحاد أُلّفه حب "أما أنا (المسيح) فعرفتك وهؤلاء عرفوا أنك أنت أرسلتني، وعرفتهم اسمك وسأعرفهم ليكون فيهم الحب الذي أحببتني به وأكون أنا فيهم" (الإصحاح ١٧، الفقرة ٢٦)، ولا شيء يمكن تجرّيته فى عزلة (أى بدون مشاركة) - أى الهروب من الانفراد بالنفس إلى الانفراد بالنفس flight of the alone to the Alone - وإنما من خلال الكنيسة، فوحدتها - أى الكنيسة - قائمة على أساس وحدانية الله (الإصحاح ١٧، الفقرة ٢٢) "وأنا قد أعطيتهم المجد الذى أعطيتنى ليكونوا واحداً كما أننا نحن واحد"، فبدون هذه الوحدة يصبح الفرد بلا حياة (الإصحاح ١٥، الفقرات ١-٦) "أنا الكرمة الحقيقية وأبى الكرام، كلّ غصن فىّ لا يأتى

(*) ليس حملًا على الحقيقة وإنما مجرد تشبيه. (المترجم)

(**) يتفق الإسلام مع المسيحية فى أن الإنسان لا يشبه الله. (المترجم).

(***) واضح أن النص الإنجليزي للفقرة أوضح من النص العربى وربما كان مختلفا - يولد من فوق born anew.

بثمر ينزعه، وكل ما يأتى بثمر ينقيه ليأتى بثمر أكثر، أنتم الآن أنقياء بسبب الكلام الذى كلمتكم به، اثبتوا فىّ وأنا فيكم، كما أن الفصن لا يقدر أن يأتى بثمر من ذاته إن لم يثبت فى الكرمة كذلك أنتم أيضا إن لم تثبتوا فىّ".

والعقائد المصوغة فى الإنجيل الرابع هى الأكثر تطورا فى العهد الجديد كله، بل إنه يمكن تبين الخطوط العريضة لدعوة يوحنا بدون أى تفسير لاهوتى، ومن بين ما يذكره عن الإيمان يمكننا تتبّع أسس تاريخ البشارة أو التاريخ الإنجيلى ليسوع الناصرى (W.F. Howard, christianity according to St. John, 1943, p.19). ومع ذلك، فهناك تغير واضح فى الجو العام بين الأناجيل الثلاثة الأولى من ناحية والإنجيل الرابع (يوحنا) من ناحية أخرى، وعلى نحو خاص، بينما نجد الفروق بينهما (الأناجيل الثلاثة والإنجيل الرابع) غالبا ما تكون موضع مبالغه شديدة، إلا أنه فى الإنجيل الرابع تقل الإشارات الاستولوجية (المتعلقة بالعالم الآخر والغيبيات) عما هو وارد فى الأناجيل الثلاثة السابقة، إذ لم يركز الإنجيل الرابع على النهاية الوشيكة imminence of the end. لقد اهتم القديس يوحنا فى الحقيقة "بعصر الكنيسة، والفترة الفاصلة بين الإرهاص بنهاية المسيح، والنهاية ذاتها" (C.K.Barrett, the Gospd according to St. John, 1955, p.57).

هذا - فى جزء منه - شرح لتفسيره الفردى للعقائد المسيحية، تلك العقائد التى كانت - مع ذلك - فى ملامحها العامة، هى نفسها عقائد من سبقوه فى الإيمان المسيحى.

فترة الآباء (آباء الكنيسة)

تطور العقيدة المسيحية فى عصر الآباء - وهو الموضوع الذى نهتم الآن بتتبع خطوطه العريضة - يتضمن توضيح تفرّد مواد هذا الموضوع فى ضوء الموقف المعاصر لفترة الآباء" وكان هذا نتيجة لتداخل العناصر؛ المحدّد منها والمُرن أو القابل للتغير، ولا بد أن يكون بين ما هو قابل للتغير أو التكيف: التغير من طريقة التفكير العبرانية القائمة على التصوير (المقصود هنا التشبيه) pictorial thinking، إلى شكل من أشكال التفكير أكثر دقة قائم على الميتافيزيقا الإغريقية - وهو تغير لا ينطوى على تحول أو تغيير راديكالى (جذرى)، ولكن الأقرب إلى الصحة أنه كان يمثل انتقالا للمسيحية فى استخدام مفاتيح جديدة أو أساليب جديدة into a new key يمكن تتبعها بشكل محسوس بالفعل فى العهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل) (*) نفسه. وأكثر من هذا،

(*) الرسل، أى الدعاة الأوائل. (المترجم).

كان هناك البحث عن مصطلحات دقيقة أو مضبوطة تحظى باتفاق عام للتعبير عن اللاهوت المسيحى. وأخيراً، سيكون علينا أن نعتبر الفروق غير الطفيفة بين اللاهوتيين من حيث مدى حساسيتهم وقدراتهم - أولئك اللاهوتيون الذين فعلوا الكثير لتوضيح مكونات العقيدة المسيحى.

ومن بين العناصر المحددة (الثابتة) تلك التى توجد فى ممارسة الصلوات والعبادات وقاعدة الإيمان، ذلك أنه وإن أصبحت أشكال العبادة أكثر تعقيداً والصيغة العقيدية الظاهرية أكثر تحديداً (نمطية)، إلا أن المحتوى ظل - إلى حد كبير - هو نفسه. وهناك أيضاً قبول كتب معينة باعتبارها تعبيراً موثقاً (رسمياً أو معتمداً) عن الإيمان المسيحى، وقد تطور هذا القبول أخيراً ليصبح فى شكل لائحة بالأسفار التى تشكل العهد الجديد Canon لتأخذ مكانها بجانب أسفار العهد القديم.

لائحة أسفار العهد الجديد Canon of Scripture

استخدام مصطلح "العهد الجديد" ينطوى - حتى الآن - على مفارقة تاريخية، فمؤلفو العهد الجديد - الذين ذكرنا عقائدهم فى الجزء الأول من هذه الدراسة - لم يكونوا مدركين أنهم كانوا يكتبون الكتاب المقدس (*). Holy Scribture. لكن لأن أسلوب صياغتهم للعقيدة لاقى قبولا مِمَّنْ أتوا بعدهم فقد أثرت كتاباتهم بشكل أساسى فى التطورات اللاحقة؛ لذا سيكون من الضرورى أن نبحث العملية التى من خلالها تم إدراج كتاباتهم فى لائحة أسفار العهد الجديد المقدسة "a Sacred Canon". فإنجيل الكنيسة الباكراة أو كتابها المقدس كان هو العهد القديم فى شكله المكتوب باللغة اليونانية، وهو ما يكون ما نعرفه الآن بالعهد القديم عند البروتستنت بالإضافة إلى الأپوكريفا Apocrypha (**). فقد كان هناك اعتقاد أن هذا هو "كتاب الله، الذى يعد سجلاً للإعداد التاريخى الذى أعدده الرب تمهيداً لمجيئه For his own Coming لتحقيق غرضه فى الخلاص" - إنه إذًا - أى العهد القديم - هو مفتاح لظهور الله (الرب) على الأرض وهو ما حدث الآن (بظهور المسيح)، وكان من عادة الكنيسة الأولى أن تقرأ خلال الصلوات نصوصاً من كل من العهد القديم ومن تلك الكتابات المسيحى التى كانت تحتفظ بأصولها أو بنسخ منها (الرسالة إلى أهل كولوسى، الإصحاح ٤، الفقرة

(*) المقصود أنهم كانوا يظنون أنهم يؤلفون كتباً. (المترجم).

(**) لمزيد من المعلومات عن الأپوكريفا راجع الموسوعة الكتابية. (المترجم).

(١٦) ومتى قُرِئت عندكم هذه الرسالة، فاجعلوها تُقرأ أيضا في كنيسة اللاوودكيين، والتي في لاوودية تقرعونها أنتم أيضا"، وقد أدى هذا إلى اعتبار الكتابات المسيحية كتابات رسمية أو معتمدة، كالمعهد القديم، ومن ثم تَمَّت إضافة هذه الكتابات المسيحية إلى المعهد القديم لتكوّن معه الكتاب المقدس. وكان لدى كل كنيسة محلية مجموعتها التي تضم كل رسائل القديس پولس أو بعضها (رسالة بطرس الثانية، الإصحاح ٣، الفقرتان ١٥-١٦) "كما كتب اليكم أخونا الحبيب پولس بحسب الحكمة المعطاة له، كما في الرسائل كلها أيضا متكلما فيها عن هذه الأمور التي فيها أشياء عسيرة الفهم يُحَرِّفها غير العلماء ... وبمرور الوقت تمت إضافة الأناجيل الأربعة. لكن السؤال الذي لا مفر منه هو ما الذي يجب أن تتضمنه قائمة قراراتنا؟ يبدو أن ثلاثة عوامل مجتمعة تحكمت في إجابة هذا السؤال. أولها، ما إذا كانت هذه الكتابات قد اعتقد فيها الرسل (الدعاة) - أو من هم قريبون منهم - أم لا، ثانيها ما إذا كانت الكنيسة في غالبها قد قبلتها أم لا، وثالثها ما إذا كان محتوى هذه الكتابات - بشكل عام - متفتح edifying أم لا. ومع هذا ظهرت قائمة الأسفار المعتمدة وكانت أول القوائم قائمة مارسيون المهرطق Marcion the heretic في حوالى سنة ١٥٠م، وتبعها بفترة وجيزة أى حوالى سنة ١٧٠هـ القائمة الموراثورية Muratorion Canon التي - رغم اشتراك أكثر من جهة فيها - قدمت الجانب الأكبر من الكتب التي كانت مقبولة في ذلك الوقت في روما. وكان هناك اتفاق كبير على المحتوى الرئيسي لهذه القوائم، وإن كان هذا لا يمنع وجود خلافات في التفاصيل من مركز إلى مركز، وبين الشرق والغرب، فعلى سبيل المثال نجد أن الشرق تردد كثيرا قبل قبول رؤيا يوحنا المعمدان Book of Revelation، وتردد الغرب إزاء الرسالة إلى العبرانيين".

وفى العقود الأولى من القرن الرابع، قسم يوسابيوس القيصرى-Eusebius of Caesar ea كتابات العهد الجديد إلى ثلاث طبقات(*) : (١) الأسفار المعترف بها. (٢) الأسفار

(* وجدنا من المفيد أن ننقل مباشرة ما كتبه يوسابيوس القيصرى في هذا الموضوع في كتابه تاريخ الكنيسة ترجمة القمص مرقس داود والمترجم قبطى مصرى:

فى الفصل العاشر تحت عنوان "الطريقة التي يذكر بها يوسيفوس الأسفار الإلهية" نجد ما نصه: "... (١) لذلك فليست لدينا أسفار كثيرة تختلف مع بعضها وتتناقض. بل لدينا فقط اثنان وعشرون سفرا، تتضمن تاريخ كل العصور. والمسلم به بحق أنها أسفار إلهية.

(٢) "من هذه خمسة أسفار كتبها موسى، تتضمن الناموس ورواية أصل الإنسان ويستمر التاريخ إلى =

المتنازع عليها، (٣) الأسفار المرفوضة (الزائفة أو غير الشرعية Spurious). وإذا جمعنا

= موته. وتشتمل هذه الحقبة نحو ثلاثة آلاف سنة. .. (يضيف المترجم:)

(١) " (لم يدونها يوسيفوس بالتفصيل ولكنها على الأرجح كانت هكذا:

١- ٥ أسفار موسى	١٤- أرميا ومرآئي أرميا
٦- يشوع	١٥- حزقيال
٧- القضاة وراعوث	١٦- دانيال
٨- صموئيل	١٧- الأنبياء الصغار الاثنا عشر
٩- الملوك	١٨- أيوب
١٠- أخبار الأيام	١٩- مزامير
١١- عزرا ونحميا	٢٠- أمثال
١٢- أستير	٢١- الجامعة
١٣- أشعيا	٢٢- نشيد الأنشاد .

ويقرر أوريجانوس في ك٦ ف ٢٥ من هذا التاريخ أن عدد الأسفار ٢٢ كما يلي:

١- ٥ أسفار موسى	١٢- المزامير	١٧- أشعيا
٦- يشوع	١٣- أمثال	١٨- أرميا ومرآئي ورسالته
٧- قضاة وراعوث	١٤- الجامعة	١٩- دانيال
٨- صموئيل	١٥- نشيد الأنشاد	٢٠- حزقيال
٩- الملوك	١٦- الأنبياء الصغار حسب	٢١- أيوب ٢٢- أستير".
١٠- أخبار الأيام	رأى روفينوس	
١١- عزرا الأول والثاني		

(٣) ومن موت موسى إلى موت أرتحشستا، الذى خلف أكرسيس على عرش فارس، كتب الأنبياء الذين جاءوا بعد

موسى تاريخ عصورهم فى ثلاثة عشر سفرا ٢ أما الأسفار الأربعة الأخرى فتتضمن :

تسابيح لله ووصايا لتقويم حياة البشر.

(٤) ومن أيام أرتحشستا إلى يومنا هذا دونت كل الحوادث. ولكننا لا نستطيع أن نضع فيما دون نفس الثقة التى

نضعها فى التواريخ السابقة، لأنه لم تكن هناك سلسلة متعاقبة من الأنبياء أثناء هذه الفترة ٣.

(٥) أما مقدار تمسكنا بكتاباتنا فيتضح تماما من موقفنا بإزائها. لأنه رغما عن انقضاء فترة طويلة عليها فلم

يتجاسر أحد أن يضيف إليها أو يحذف منها شيئا. لأن اليهود جُبلوا منذ ولادتهم على اعتبارها تعاليم الله.

والتمسك بها، والموت من أجلها بسرور إن لزم الأمر".

هذه الملاحظات التى دونها المؤرخ رأيت من النافع إثباتها فى هذه المناسبة".

"وعلاوة على هذه يوجد أيضا سفرا المكابيين.

والغريب هنا إغفاله لأسفار الأنبياء الصغار وإثباته لرسالة أرميا، ويرجح الجميع أن إغفال أسفار الأنبياء

الاثنا عشر كان مجرد خطأ من النساخ بدليل أنه كتب عنها تفسيراً كما قد أضاف سقرى المكابيين، إلا أنه

بدون شك لا يدخل ضمن الاثني عشر سفرا (انظر : ك ٢٥ف٦).

١- يشوع	١٠- حزقيال	٥- أخبار الأيام	١٠- حزقيال
٢- القضاة وراعوث	١١- دانيال	٦- عزرا ونحميا	١١- دانيال
٣- صموئيل	١٢- الأنبياء الصغار الاثنا عشر	٧- أستير	١٢- الأنبياء الصغار الاثنا عشر
٤- الملوك	١٣- أيوب .	٨- أشعيا	١٣- أيوب .
		٩- أرميا ومرآئي	

(٢) إن أرتحشستا المشار إليه هنا هو أرتحشستا لونجيمانوس الذى ملك من سنة ٤٦٤-٤٢٥ ق.م. وفى أيامه قام

كل من عزرا ونحميا بمهمته، وتبنا الأنبياء الأخيرون. وفى أواخر أيامه أو أوائل أيامه داريوس ضنبا ملاخي

الذى هو آخر الأنبياء. وكان الشائع بين اليهود أن روح النبوة انتهت بانتهاء نبوات حجي وزكريا وملاخي.

الأسفار من النوع الأول والأسفار من النوع الثانى وجدناها سبعة وعشرين سفراً من

ومن رسائل الدعاة (الرسل) يذكر يوسابيوس:

(١) إن رسالة بطرس الأولى معترف بصحتها . وقد استعملها الشيوخ الأقدمون فى كتابتهم كسفر لا يقبل أى نزاع . على أننا علمنا بأن رسالته الثانية الموجودة بين أيدينا الآن ليست ضمن الأسفار القانونية ولكنها مع ذلك إذ اتضحت نافعة للكثيرين فقد استعملت مع باقى الأسفار .

(٢) أما ما يسمى "أعمال بطرس" و "الإنجيل" الذى يحمل اسمه و "الكراسة" و "الرؤيا" - كما سميت - فإننا نعلم أنها لم تقبل من الجميع لأنه لم يقتبس منها أى كاتب حديث أو قديم .

(٣) على أننى سأحرص أن أبين فى مؤلفى التاريخى - علاوة على التسلسل الرسمى ٢ - ما اعتاد كتاب الكتيبة اقتباسه من وقت لآخر من الأسفار المتنازع عليها، وما قالوه عن الأسفار القانونية المقبولة، وعن غيرها .

(٤) أما الأسفار التى تحمل اسم بطرس فالذى أعرفه هو أن رسالة واحدة فقط قانونية ومعترف بها من الشيوخ الأقدمين .

(٥) وأما رسائل بولس الأربع عشرة فهى معروفة ولا نزاع عليها، وليس من الأمانة التفاوض عن هذه الحقيقة وهى أن البعض رفضوا رسالة العبرانيين قائلين إن كنيسة روما تشككت فيها على أساس أن بولس لم يكتبها . أما ما قاله الذين سبقونا عن هذه الرسالة فسأفرد له مكاناً خاصاً فى الموضوع المناسب - ٢ . وأما عن أعمال بولس فلم أجد بين الأسفار غير المتنازع عليها .

(٦) ولكن نظراً لأن نفس الرسول فى تحيته الواردة بآخر رسالة رومية ٤ ذكر - ضمن من ذكرهم - هرماس الذى ينسب إليه السفر المسمى "الرابع" هـ فيجب ملاحظة أن هذا السفر أيضاً متنازع عليه ولا يمكن وضعه ضمن الأسفار المعترف بها، مع أن البعض يعتبرونه لا غنى عنه سيما عند من يريدون تعلم مبادئ الإيمان . وعلى أى حال فنحن نعرف أنه يقرأ فى الكنائس، كما تبين أن البعض من أقدم الكتاب اقتبسوا منه .

(٧) وهذا يكفى لإيضاح الأسفار غير المتنازع عليها والأسفار غير المعترف بها من الجميع .

وفى الفصل ٢٥ الأسفار الإلهية المقبولة والأسفار غير المقبولة يذكر:

(١) وطالما كنا بصدد البحث فى هذا الموضوع فمن المناسب أن نخصى كتابات العهد الجديد السابق ذكرها، وأول كل شئ إذاً يجب أن نوضح الأنجيل الأربعة، يليها سفر أعمال الرسل .

(٢) بعد هذا يجب وضع رسائل بولس، ويليها فى الترتيب رسالة يوحنا الأولى التى بين أيدينا، وأيضاً رسالة بطرس، بعد ذلك نوضح إن كان ذلك مناسباً حقاً - رؤيا يوحنا - التى سنبين الآراء المختلفة عنها فى الوقت المناسب . هذه إذاً هى جميعاً ضمن الأسفار المقبولة .

(٣) أما الأسفار المتنازع عليها، المعترف بها من الكثيرين بالرغم من هذا، فبين أيدينا الرسالة التى تُسمى رسالة يعقوب ورسالة يهوذا وأيضاً رسالة بطرس الثانية، والرسالتان اللتان يُطلق عليهما رسالتا يوحنا الثانية والثالثة، سواء انتسبتا إلى الإنجيلى يوحنا المعروف أم إلى يوحنا بنفس الاسم .

(٤) وضمن الأسفار المرفوضة يجب أن نعتبر أيضاً أعمال بولس وما يسمى بسفر الراعى، ورؤيا بطرس، يُضاف إلى هذا رسالة برنابا التى لاتزال باقية، وما يسمى تعاليم الرسل، وإلى جانب هذه كما قدمت رؤيا يوحنا، إن كان ذلك مناسباً، التى يرفضها البعض كما قدمت، ولكن الآخرين يضعونها ضمن الأسفار المقبولة .

(٥) وضمن هذه النتيجة يضع البعض أيضاً إنجيل العبرانيين الذى يجد فيه العبرانيون الذين قبلوا المسيح فيه لذة خاصة، وكل هذه يمكن اعتبارها ضمن الأسفار المتنازع عليها .

(٦) على أننا مع هذا نرى أنفسنا مضطرين لتقديم قائمة عن هذه أيضاً لإمكان التمييز بين الأسفار التى تعتبر - وفقاً للتقاليد الكنسية - حقيقية وقانونية ومقبولة، وتلك الأخرى التى وإن كانت متنازعا عليها وغير قانونية، إلا أنها فى الوقت نفسه معروفة لدى معظم الكتاب الكنسيين . إننا نرى أنفسنا مضطرين لتقديم هذه القائمة التى تضم تلك التى سيتحدث عنها الهراطقة باسم الرسل التى تشمل مثلًا أناجيل مثل بطرس وتوما ومتياس وخلافهم، وأعمال أندراوس ويوحنا وسائر الرسل، هذه التى يحسب أى واحد من كتاب الكتيبة أنها تستحق الإشارة إليها فى كتاباتهم... .

أسفار العهد الجديد كما هي معروفة اليوم، وتظهر هنا الأسفار في خطاب العيد أو خطاب الابتهاج Festal letter الذي كتبه القديس أثاسيوس St. Athanasius لسنة ٣٦٧م، والتي ضمنت موافقة القديس جيروم St. Jerome والقديس أوغستين Augustine وأقرها وصدّق عليها المجمع الكنسى فى Hippo (٣٩٣) وفى قرطاجة Carthage (٣٩٧، ٤١٩).

وبسبب إدراج هذه الأسفار السبعة والعشرين فى القائمة المعتمدة لأسفار العهد الجديد، أصبحت هى - من خلال عملية تاريخية - هى الأسفار المعترف بها. لكن قصر هذه القائمة عليها لا يعنى إغلاق الباب عليها وحدها أو أنها أكثر روحانية من الكتابات التى أتت بعد ذلك، فما دامت المسيحية ديانة تاريخية (أى تكونت عبر التاريخ) وما دام الإيمان المسيحى قائماً على التحرر أو الإعتاق التاريخى الذى عمّله الله فى وقت محدد ومكان معين، فإن الشهادة أو البيّنة ترجع للحقيقة التاريخية التى مؤداها أن هذه الحوادث التى تم بها الخلاص أو التحرر والانعقاد redemption- تُعتبر ذات أهمية أساسية. هذه الكتابات هى الشاهد الأول على هذه الأحداث وهى التى تفسرها، واعتماداً على هذه الكتابات الأولى قامت الكتابات اللاحقة، وجرت حركة إعادة التفسير اعتماداً عليها أيضاً.

عقيدة التثليث

لم يهتم من أتى بعد الرسل (الدعاة الأوائل) مباشرة ببحث مسألة العلاقة بين الأب والابن والروح القدس، فلم يهتموا سوى بقدسية الابن (انظر على سبيل المثال: Ignatius, Ephesians xviii, 2, Justin Martyr, Dialogue 63, Ire naeus Heresies III, 6,2) والمضمون المقدس - بشكل غير مباشر - للروح، ولم يذهبوا لأبعد من ذلك. بل عندما طرحت هذه المسألة نفسها كانوا يكتفون باستخدام مصطلحات العهد القديم التى كان كتاب العهد الجديد يستخدمونها بالفعل، ويُعتبر الموجز الذى ذكره جوستين مارتير Justin Martyr موجزاً نمطياً لما كان يُقال بهذا الشأن (ت ١٦٣-١٦٧)، باعتبار الابن(*) Son هو التعبير المستخدم غالباً فى العهد القديم لتباين العلاقة بين الله والإنسان:

(*) والعهد القديم لا يعنى أبداً ابناً على الحقيقة واليهود يوحّدون ذات الله وصفاته، مع بعض الشطط الذى لا يوافق عليه المسلمون. راجع القسم الخاص باليهودية. (المترجم).

قاله أنجب begat فى البداية قبل كل المخلوقات قوى أو طاقة عقلية معينة، انبثقت منه from himself وأطلق عليها الروح القدس أو عظمة الرب the Glory of the Lord، وأحيانا الابن ومزة أخرى الحكمة Wisdom ومرة ثالثة الملاك Angel ثم الرب أو السيد Lord والكلمة Word، وفى مناسبة أخرى أطلقت هذه القوة أو الطاقة على نفسها اسم النقيب أو الرئيس Captain عندما تجلت فى شكل بشري ليشوع بن نون Joshua the son of Nun؛ لأنه كان من الممكن استدعاؤه أو طلبه بكل هذه المسميات مادام يقدم خدماته وفقا لإرادة الرب، وما دام قد نشأ أو ولد was begotten وفقا لإرادة الله ومشيتته" (Dialogue 61).

ومن مصدر توراتى مُماثل نجد القديس إيرينيئاس Irenaeus (تُوفى حوالى ٢٠٠م) على عكس الغنوسطيين Gnostics الذين اختزلوا الابن والروح القدس لمجرد فيوضات ربانية أو انبثاقات من الله emanations، نجده يشير إليهما باعتبارهما يدي الله Hersies (20.1) Two hands of God (Tv) مفرقا الروح القدس بالحكمة ومشيرا للابن بالكلمة Word. وعلى أية حال، فمن بين كل هذه المسميات وجدنا أن (الكلمة) هى التى حازت على تركيز أكبر عند كتاب القرن الثانى للميلاد. وقد انقسم حديثهم عنها إلى ثلاث مجموعات رئيسية:

أولها: كان هناك أولئك الذين اعتبروا الكلمة هى الروح التفسيري لله، إذ يقول القديس جوستين Justin Martyr إن "القوة أو الطاقة التى أرسلها الأب" تسمى "الكلمة لأنها (أو لأنه) هى حملت رسالة الأب إلى البشر" (Dialogue 128).

وثانيها: كان هناك الذين اعتبروا (الكلمة) مبدأ عقليا أو مبدأ العقلانية principle of rationality؛ لذا وجدنا الكاتب نفسه يقول: "إنه الكلمة الذى به اشترك كل أجناس البشر، أو بتعبير آخر أصبح كل أجناس البشر مشاركين، وإن أولئك الذين يعيشون بالكلمة (أى بطريقة عقلية) هم مسيحيون حتى لو كان الظن أنهم ملحدون "athesists" (Apology I,xlvi).

وثالثها: كان هناك الذين كانت الكلمة بالنسبة لهم هى التعبير الخلاق عن إرادة الله، وعلى هذا فإن هيپوليتيوس Hippolytus (تُوفى ٢٣٦) يقول إن الكلمة "كانت سبب كل شيء" لأنه (أو لأنها) تحمل (أو يحمل) فى طياتها إرادة سلفها الأعلى أو جدّها Progenitor (Refutation x, 33,2). ورغم أن هذه الفكرة كانت ذات قيمة خاصة

باعتبارها سلاحاً في أيدي المدافعين عن المسيحية الذين عمدوا إلى جعل المسيحية مقبولة لدى العقل الهيلينيستي - إلا أنه لم يُقدر لها أن تسود كطريقة للتفسير؛ لأنها لم تكن تميل - فحسب - للتعمية على العنصر الشخصي في الوحي من الله، وإنما أيضاً لجعل الابن تابعاً أو ثانوياً أو (مرعوساً) للأب Subordinate to the Father. وقد انبثقت هذه النظرة من معنيين رئيسيين للكلمة، هذان المعنيان اللذان تناولناهما آنفاً عند دراسة افتتاحية الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا)، فقد يكون المقصود هو الكلمة الجوهرية أو الباطنة immanent أو الكلمة كأداة تعبير أو المُعبّر بها Word expressed. وقد أدى هذا ببعض المفكرين المسيحيين إلى افتراض مرحلتين لوجود الكلمة، فيما يتعلق بهذين المعنيين للمصطلح (الكلمة)، فمن الأزل أو منذ الأبد أو منذ اللابدائية eternity كان (أي كلمة) ينظر إليه باعتباره كامناً في الأب ndwelling كما يكمن (أو يسكن) العقل في النفس uqs reason inhabits the mind؛ وفي عملية الخلق التي كان فيها (الكلمة) هو الممثل، انطلق (أي الكلمة) على نحو ما يعمل الفكر عندما يعبر عن نفسه أو يجري التعبير عنه بالكلام أو الحديث (Tertullian, Against Praxeas 5). هذا - في الواقع - يجعل الابن مهمة أو وظيفة Function غير شخصية، أو غير مُجسّمة أو مجردة للأب impersonal function of the father .

هذه الفكرة التي تعنى أن الابن تابع أو ثانوي بالنسبة للأب Subordinationism استمرت لفترة طويلة راسخة. ولم تتغير شخصية الكلمة أو طبيعتها (أو طبيعته) إلا على يد الباحث السكندري الكبير أوريجن (ت ٢٥٥م) الذي عمد إلى التفريق بين الخلق Creation والانبثاق derivation (أو الاشتقاق)، وعلى هذا، فقد اعتُبر الابن ليس مخلوقاً وإنما هو منبثق من الأب أو بتعبير آخر انبثق وجوده من الأب الذي هو (أي الأب) ينبوع الألوهية، ولسوء الحظ، فلكون المصطلحات لم تكن كافية للتعبير عن غرضه فقد فشل - أي أوريجن - في التفرقة - بوضوح - بين الخلق والانبثاق (الاشتقاق)، ونتج عن هذا بعد ذلك ظهور فكرة الأب غير العالم أو غير المقصود unwitting father التي قالت بها الهرطقة الأريوسية(*) Arian heresy التي حملت فكرة التبعية (كون الكلمة تابعاً أو ثانوياً) إلى الحد الذي بدت فيه تدعو لتعدد الآلهة

(*) طبماً هرطقة من وجهة نظر الكاتب، لكن الأريوسية في نظرتها للمسيح مطابقة تماماً لما قال به الإسلام. (المترجم)

Polytheism، في الوقت نفسه الذي جرى فيه التفكير في الأمر (الكلمة) كان هناك كتاب آخرون يتقدمون بخطى سريعة في استخلاص نتائجهم غير النهائية (التجريبية)؛ فظهرت حركتان فكريتان وجدتا التعبير عن مضمونهما في نهاية القرن الثاني للميلاد والمعقود الأولى من القرن الثالث، وأعنى بهما حركة التبني **Adoptionism**، والحركة الشكلية أو المشروطية **Modalism**.

وفي هذه الفترة قبلت الكنيسة في غالبها - على أساس قاعدة الإيمان - طرق الصلوات والعبادة، وكتابات الرسل (الدعاة الأوائل) - ثلاث عقائد: (١) الله واحد، (٢) يسوع ابن الله ومن ثم فهو محل للعبادة (يُعبَد)، (٣) الابن ليس هو نفسه الأب أو ليس مطابقاً للأب **identical with**. أما أصحاب حركة التبني، وكان على رأسهم عامل جلود يسمى ثيودوتس **Theodtus** وصل إلى روما حوالي سنة ١٩٠م، فقد رفض المقولة الثانية (رفض أن يكون المسيح معبوداً أو موضوعاً للعبادة) وآمن بالمقولتين الأولى والثانية (أى آمن بأن الله واحد وأن الابن ليس هو نفسه الأب، أو بتعبير آخر رفض أن يكون المسيح هو الله. ومن هنا فقد ذهب أصحاب حركة التبني إلى أن يسوع كان مجرد إنسان ملئ بالطاقة المقدسة أو الإلهية **divine power** عند التعميد ورفع الله ليكون عند يده اليمنى بسبب امتيازه الفائق **Surpassing excellence**، أما أصحاب الحركة الشكلية أو المشروطية - **Modalism** من ناحية أخرى - الذين كان على رأسهم رجل دين (إكليريكي) يُقال له سابليوس **Sabellius** الذي وصل إلى روما حوالي سنة ٢١٥، فقد رفض المقولة الثالثة التي مؤداها أن الابن ليس مطابقاً للأب أو ليس هو نفسه **identical with** وأكد المقولتين الأولى والثانية (أن الله واحد، وأن يسوع ابن الله يجب أن يُعبَد)؛ لذا فقد أكد أصحاب هذه الحركة أن الأب والابن مظهران اثنان لنفس الوجود (يستخدم المسيحيون المصريون لفظ **أقنوم** في هذه الحال، أى أنهما **أقنومان** لموجود واحد) - **but two designations for one & the same person** جوهر **monad** جلى نفسه بطرق ثلاث مختلفة: في الخلق كآب، وفي الخلاص كابن، وفي التبشير أو القداسة **sanctification** كروح قدس، وعلى هذا فالله - سبحانه - موجود واحد **one person** ذو ثلاثة مظاهر أو ظهورات أو تجليات (ربما يفضل المسيحيون المصريون في هذا السياق كلمة **أقنيم**)، وبتعبير آخر فإن تعاليمهم كانت أساساً توحيدية **unitarian** بهذا المفهوم السابق.

ولم تكن حركة التبني الآنف ذكرها تشكل أبداً خطراً كبيراً بالنسبة للكنيسة بسبب رفضها - أى الحركة - الواضح لألوهية المسيح. والشكليون أو المشروطيون - أيضاً -

باعترافهم بالأب والابن قد جعلوا الشركة أو المشاركة Communion الجوهرية بين المسيح والأب غير ذات معنى (هراء)، مع أن هذه الشركة أو المشاركة هي ملامح جوهرى فى الأنجيل، والتي تتضمن الاعتقاد فى أن الله نفسه كان مسئولاً عن إيجاد نفسه - vealing himself بمسميات مختلفة لم تكن توازى أو تماثل الحقائق الأبدية. لكن تركيز الحركة الشديد على واحدة الله (كونه واحداً) لم يكن بغير جاذبية، وقد احتشدت هذه الفكرة فى إجابة الكاتب الشمال أفريقى الكبير Tertullian's against praxeas (حوالى سنة ٢١٣م) الذى وضع فيه أسس الصيغة الغربية المتعلقة بعقيدة التثليث Trinitarian belief. وقد اهتم ترتليان فى عرضه بثلاثة أمور: أولها، التمعن فى الكتاب المقدس لإظهار أن الابن منفصل عن الأب أو متميز عن الأب (أى يمكن تمييزه عنه) distinct from. وثانيها، سياقه أدلة عقلية محورها القياس للدلالة على أن الوحدة أو التوحد unity لا تعنى بالضرورة استبعاد كونهما أكثر من واحد أو بتعبير آخر الوحدة لا تنفى التعدد plurality بالضرورة، وثالثها اهتمامه بتقرير العلاقة بين الأب والابن والروح القدس ليدافع عن كون الثلاثة واحداً (متحدين) ومنفصلين فى الوقت نفسه. أو بتعبير آخر فى حالة وحدة لا تنفى التعدد their unity and their plurality، وقد لخص دعوته فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة فى الكلمات التالية: "إن الثلاثة واحد، أعنى واحد بوحدة الجوهر Unity of substance، بينما مع ذلك لا بد من الانتباه لسر التركيب الداخلى الذى ينظم الوحدة Unity فى تثليث trinity، فالأب والابن والروح القدس ثلاثة لكن ليس من حيث النوعية أى ليسوا ثلاث نوعيات، وإنما ثلاثة من حيث التعاقب أو الترتيب non statu sed gradu ثلاثة ليس فى الجوهر أى ليسوا من جواهر ثلاثة، وإنما ثلاثة من حيث الجوانب أو الزوايا non substantia sed forma ثلاثة ليس فى السلطان أى ليس لكل منها سلطان من نوع خاص، وإنما فى الظهورات أو التجليات manifestation (non operestate sed specie) حتى لو كانوا من جوهر واحد ونوع واحد وسلطان واحد فهم إله واحد تخرج منه هذه التتابعات، وهذه الجوانب وهذه التجليات أو الظهورات متخذة اسم الأب والابن والروح القدس - هؤلاء الثلاثة كما قرر المؤلف فى مواضع أخرى - هم ذوات أو كيانات Persons (يفضل المسيحيون المصريون لفظ أقانيم Persons) كل منها واع بذاته Conscions of themselves. وعلى هذا فترتليان fer-tulian يعنى بالجوهر "شئ موجود"، وهو يعتقد أن الله جوهر واحد أى شئ واحد abject ممثل فى ثلاثة شخوص أو كيانات persons (أقانيم بتعبير المسيحيين المصريين) أو

تتابع Subjects، الواحد منهم يكمل الآخرين أى الوحدة مع التعدد Unity with trinity لأن هناك وحدة فى الأصل ووحدة فى الجوهر، فالابن من جوهر الأب -de substantia، والروح القدس من الأب عن طريق الابن (c.4). لكن علاقات الأصل هذه لا تعنى أى انفصال ما دام الابن قد انبثق من الأب انبثاق الشعاع من الشمس والنبات من البذرة (c.22)، ويشترك الروح القدس فى هذه الوحدة. ومن هنا كانت صيغة ترتليان Tertullian "أنا دائما أحتفظ بجوهر واحد فى ثلاثة مُتَّحِمِينَ أو مُتَّحِدِينَ (Unam substantiam in tribus Coherentibus C. 12)، هذه صيغته "للتدبير economy" أو التركيب الداخلى أو التنظيم الداخلى لله أو للكيان الإلهى. هذه هى الصيغة التى قبلتها أخيرا الكنيسة الغربية واعتبرتها صيغة صحيحة ومعقولة عن الرؤية المسيحية لله. لكن قبل أن تأخذ هذه الصيغة مكانها، كانت هناك أفكار مؤداها أن المسيح غير الله وأنه تابع له excessive sub ordinationism. وقد ألمعنا لهذه الأفكار فى السطور السابقة، بل إن ترتليان لم يكن مبرأ منها- وقد تم استبعاد هذه الأفكار فى سياق نقاش ترتليان النهائى والأكثر راديكالية- ونعنى بذلك مناقشاته لأفكار أريوس.

كان أريوس رئيس كنيسة فى بُكاليا Baucalis فى الإسكندرية، وقد حقق شهرة للمرة الأولى فى حوالى سنة ٣١٩. وكانت تعاليمه التى سرعان ما استهجنها أسقفه تقضى بأن الابن (المسيح) مخلوق، وأنه (المسيح) أوّل خلق الله وأكثرهم كمالا، ولكن هذا لا يمنع أنه واحد خَلَقَهُ الله، وأكثر من هذا لقد ركز على قياس التمثيل بين الإنسان وقدسية الله (قدسية الأبوة divine fatherhood) فقال إن الابن البشرى (المسيح) كان فى وقت من الأوقات تابعا للأب (الله)، ومن ثم فالابن المقدس (المسيح) لا بد أن يكون متأخرًا فى الوجود عن الأب (الله) أى أنه وُجد بعده ، ومن هنا فقد كان هناك زمان لم يكن فيه المسيح موجودا once he was not before he was begotten he was not بولد لم يكن. وكانت هذه الأفكار تحمل فكرة أوريجين Origen الخاصة بتبعية الابن للأب (كون المسيح تابعا لله) مع تطرف شديد، مع تركيز أريوس على إنكار الوجود الأبدى للابن (إنكار أنه موجود منذ الأزل)، وهذا يعنى أنه مادام الابن قد ولد فى الأبدية أو السرمدية eternity - أى خارج الزمن، حيث لم يكن هناك (قبل) ولا (بعد) فليس هناك (بداية) ولا (نهاية) للعملية. لقد فتح أريوس حقا الباب أمام تعدد الآلهة(*)

(*) الواقع أن أريوس وقّر المسيح وأجلّه ولم يعبدّه. (المترجم).

طالما أنه لم يرفض عبادة المسيح التي كانت فيما يرى عبادة لمخلوق، يستحق التكريم والتشريف، لكنه أنكر قدسيته (إلهيته) الكاملة. ولم يتباطأ خصوم آريوس في التقاط ما قاله - وسعياً لإحلال السلام دعا الإمبراطور قسطنطين إلى عقد مجمع في نيقية Nicaea في سنة ٣٢٥م.

لقد أدان مجمع نيقية آريوس، وأصدر أيضاً قانون إيمان statement of faith بقصد أن يجعل موقف الأرثوذكس واضحاً. وعلى هذا، فقد جرى التأكيد (في هذا المجمع) على أن الابن "مولود لا مخلوق" وأنه كان "في جوهر الأب نفسه"، وهذا يعني أنه جزء منه "of the same stuff"، أو بتعبير آخر من نفس الجوهر. وهذا يعني - على هذا - التأكيد على أنه ما يكون عليه الأب يكون عليه الابن أيضاً - كلاهما له صفة الألوهية تماماً full divine. لكن هذا لم يحل مشكلة "الوحدة الإلهية" بين الأب والابن، وكل ما فعله أولئك الذين صاغوا قانون الإيمان في مجمع نيقية أنهم أكدوا ألوهية المسيح الكاملة والمطلقة رداً على ما قال به آريوس. بل إنه حتى عبارة من "نفس الجوهر" of "one content" قد تعنى أيضاً "من نفس المحتوى of one content أو لهما محتوى واحد" وبهذا المعنى حملت على العلاقة بين الأب والابن - كما ذهب أثاناسيوس St. Athanasius (توفي ٣٧٣ م) المعارض الكبير لآريوس. لقد استخدم أثاناسيوس هذه العبارة ليعلن أن ألوهية المسيح الكاملة تتطوى على تماثل في محتوى الذوات المقدسة divine persons (أو الأقانيم وهو التعبير الشائع بين المسيحيين الشرقيين) (انظر على سبيل المثال: Of Synods, 42, 51, 53)، وأكثر من هذا فقد طبق أثاناسيوس هذا على الروح القدس (To Serapion, 1, 27) وعلى هذا فهتم وحدة الثالوث أى على أساس أن الثلاثة من جوهر واحد، وبالتالي فالله موجود مُدْرَك واحد. وعلى هذا فالأب والابن والروح القدس ليسوا شخوصاً (أقانيم) متساوية وإنما من جوهر واحد، وبالتالي فهي (الشخوص أو الأقانيم) تُكوّن موجوداً واحداً one being.

وهكذا نجح أثاناسيوس في شرح كيف أن الأب والابن والروح القدس يُنظر إليهم كإله واحد. وقد قبل القديس بازل القيصري Basil of Caesarea (توفي ٣٩٧ م) وأخوه جريجورى Gregory of Nyssa (توفي ٣٩٤) وصديقهما جريجورى Gregory of Nazianus (توفي حوالي ٣٩٠ م) وهم الذين عُرفوا بثلاثي كبادوكا Cappadocian trio - قبلوا تعاليم أثاناسيوس واتخذوا خطوة أبعد لشرح كيف أن الله الواحد هو - مع ذلك - ثلاثة. لقد راحوا يدعون أن الله موجود واحد بسبب وحدة جوهره؛ لكن هذا الواحد ينطوى

على ثلاثة حضورات او ظهورات غير ذاتية أو موضوعية objective presentations (لنقل أقانيم)، هي: الآب والابن والروح القدس. هؤلاء الشخصوس أو الذوات (الكيانات أو الأقانيم) يجرى التمييز بين كل منها والآخرين، بخصائص فردية هي في حقيقتها أسلوب أو نوع من الوجود، بمعنى أن وجود كل ذات من هذه الذوات مختلف عن وجود الذوات الأخرى modes of existence. فالآب - باعتباره مصدرًا للألوهية - لم يولد وتلك خاصيته المميزة بينما الابن مولود ، أما الروح القدس فمنبثقة أى أن وجودها وجود انبثاق Proceeding. وقد تم استقاء المصطلحات المستخدمة من العهد الجديد (الأناجيل وأعمال الرسل) (*) إذ ورد في إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الفقرة ١٤ أن المسيح هو والكلمة صار جسدا... كما لوحيد من الآب" وأن الروح القدس هي "المعزى الذى سأرسله أنا إليكم من الآب روح الحق الذى من عند الآب ينبثق، يشهد لى ... " (إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦). وعلى هذا فعلاقة الآب بالابن هي علاقة من يلد الآخر، وعلاقة الروح القدس بالابن هي علاقة انبثاق ، أى انبثاق الروح القدس من الآب، وهذا لا يعنى دونية أى طرف من أطراف الثالوث طالما أن هذه العملية (الولادة أو الانبثاق) تمت فى الأبدية أو السرمدية، أى حيث لم يكن هناك قبل ولا بعد، ولا بداية ولا نهاية. وعلى هذا فهذه الأساليب أو الطرائق فى الوجود تشير الى علاقات بين ذوات (أقانيم) إلهية. وبالتالي تعبر عن عملية أزلية (سرمدية أبدية) مستمرة المفعول أو فاعلة باستمرار خلال الوجود الإلهي (الله). هنا نجد أن الله - من منظور التحليل الداخلى - واحد، لكنه من منظور الحضور الخارجى أو التجلى الخارجى (المقصود خارج ذاته) ثلاثة ذوات (أو شخصوس أو أقانيم ... إلخ). هذه الصياغة الدقيقة لعقيدة التثليث قد أسء فهمها جزئيا فى القرنين السادس والسابع ، لكن من خلال جهود مؤلف مجهول معروف بسيريل - الزائف Pseudo-Cyril أدرج كتاباته يوحنا الدمشقى (المتوفى ٧٤٩ م) فى كتابه "عن العقيدة الأورثوذكسية Of the Orthodox faith" تمت استعادة عقيدة ثلاثى كبادوكا الأنف ذكرها Cappadocian statement ، وأصبحت هذه العقيدة هي العقيدة المعتمدة للأورثوذكسية الشرقية، ولم يساعد سيريل - الزائف فقط فى الاحتفاظ برؤية أسلافه، بل أيضا ركز على مزيد من المصطلحات للتأكيد على التوحيد أو الوحدة فى التثليث Unity in trinity. هذا المصطلح يلخص جانبا واحدا من الرواية الواردة فى الأناجيل لم تكن قد حظيت باهتمام من قبل ، ففى إنجيل يوحنا

(*) الدعاة الأوائل للمسيحية. (المترجم).

(الإصحاح ١٤، الفقرة ١٠) يقول يسوع: "أنا فى الآب أو الآب فىّ"، وعلى هذا فالأقانيم (الذوات) الإلهية متساوية التمداد، أى ممتدة الامتداد نفسه فى الزمان والمكان -Coexten-sive. وقد عبر سيريل - الزائف عن هذا "بالكلمة "Coinherence، وعلى هذا إذا بدأ المرء بهذه الظهورات الثلاثة أو تجليات الله فلا خوف من الوقوع فى شَرَك عبادة ثلاثة آلهة (الاعتقاد فى أن الآب والابن والروح القدس ثلاثة آلهة متميزة the Trinity: "الآب هو الله الواحد الحق الأبدى، منه وحده تنبعث قوة الألوهية هذه، ورغم أنها انتقلت للابن وتمركزت فيه إلا أنها تعود مرة أخرى للآب من خلال اشتراكهما (الآب والابن) فى الجوهر" (C.31).) والتماثل فى الجوهر هو أيضا فى لب التعاليم المتعلقة بالثلاثية التى قال بها القديس هيلارى Hilary of poitiers (المتوفى ٣٦٧ م)، تلك الفكرة التى جعلها أكثر خصوبة خلال فترة نفيه فى آسيا لكى يجعلها تتخذ موقفا وسطا بين لاهوت الشرق ولاهوت الغرب. وقد لعب دورا مشابها القديس أمبروز الميلاى St. Am-brose of Milan (المتوفى ٣٩٧ م) الذى اشتق كثيرا من أفكاره من القديس باسيليوس St. Basil؛ إذ قال بأن كل ذات (أقنوم) من الذوات المقدسة لها - بكل ملئها - نفس الجوهر الذى لا ينقسم الذى لله، وفى الوقت نفسه فإن كل ذات (أقنوم) متميزة عن الأخرى بخصائصها الخاصة بها. ولم يغير القديس أوغسطين (ت ٣٤٠ م) - الذى تحول على يد القديس أمبروز Ambrose وتأثر بكتابات القديس هيلارى St. helary من هذا الوضع تغييرا كبيرا بصرف النظر عن تركيزه (يستخدم المسيحيون المصريون كلمة تنبير ويعنون بها التركيز) على انبثاق الروح القدس من الآب والابن، فإن أهميته الرئيسية تكمن فى قياساته المتعددة التى قدمها فى محاولة منه لجعل فكرة التثليث trinity مفهومة بعض الشيء. وقد وجد تيار التعاليم الغربية أكثر الصياغات بساطة للتعبير عن نفسها فى العقيدة التى أطلق عليها Athanasian Creed، وهى وثيقة تكاد تكون طقسية (نصف طقسية) ربما تعود فى أصلها إلى الغال Gaul نحو نهاية القرن الخامس. ووفقا لهذه الوثيقة فإن العقيدة الكاثوليكية هى "أنا نعبد إلهًا واحدًا فى ثلاثة، وثلاثة فى واحد، فلا نحن نخلط الذوات (الشخوص أو الأقانيم) ولا نحن نقسم الجوهر".

وعلى هذا فإن العقائد اليونانية واللاتينية، كما تمت صياغتها أخيرا - كانت تختلف فى المفهوم. فاللاتين يرون الله موجودا واحدا فى ثلاثة ذوات أو شخوص أو أن له مراكز Centers ثلاثة من مراكز الوعى Consciousness، أو بتعبير آخر هو كيان واحد

به ثلاثة ذوات لكل ذات وعى خاص، أما بالنسبة لليونانيين فهو موجود واحد ذو ثلاثة مدركات Objects، كما يُرى وكما يجرى التفكير فيه فهو ثلاثة، وكما يرى ويفكر فهو واحد As seen and thought he is three, as seeing and thinkinghe is one. ولم يكن الغربيون واعين بهذا الفرق، وعلق القديس أوغسطين " من أجل الحديث فى أشياء لا توصف أو لا ينطق بها لفرط قداستها ineffable، ذلك أننا على نحو ما قد نكون قادرين على التعبير عما لا نقدر التعبير عنه بشكل كامل ، فأصدقائنا اليونانيون تحدثوا عن روح واحد essence (٩) وثلاثة جواهر ، لكن اللاتين تحدثوا عن جوهر واحد one essence or substance وثلاثة ذوات (أقانيم (Of the Trinity (711,7)، وعقيدة التثليث هى حقا محاولة لتصحيح حقائق التجربة المسيحية مع الله وتأصيلها. إنها لا تتطوى على أى ادعاءات عقلية لشرح كل شيء، لأنها قائمة على قياس، لا يجب الضغط على تفاصيله ما دام الإنسان لا يستطيع أن يحيط بكل ما يتعلق بالله من حيث طبيعته الكاملة ، فالقديس جريجورى Gregory of Nazianzus يقول: " إنه من الصعب أن نتصور إلهًا، أما أن نعبر عنه بالكلمات فهذا هو المستحيل " (Oration xxvii,4).

فالصعوبة التى أتت بها عقيدة التثليث هى كيف نتصور الله ثلاثة وواحد فى الوقت نفسه، وهو الأمر الذى يجبرنا على الإيمان به ذلك النشاط الدينى المسيحى فى التاريخ. فإذا نظرنا لهذه المسألة من منظور حسابى لوجدنا حلها محالا ما دامت الوحدة - تتناقض رياضيا مع التعدد ، وأكثر من هذا فواحد زائد واحد زائد واحد جمعها فى كل الأحوال ثلاثة، لكن هناك أنواعا أخرى من الوحدات غير الوحدات الرياضية، وحدات تتطوى على التعدد - ونعنى بذلك على نحو خاص الوحدات العضوية ، فالعضوية Organism توحد عناصر مختلفة فى حياة مفردة، وكلما كان الكائن أرقى كانت وحدته أكثر تعقيدا، وعلى هذا فوحدة الجسد البشرى أكثر تعقيدا بكثير من وحدة الأميبا Amaeba (حيوان وحيد الخلية)، فالله يمكن فهمه من وجهة النظر هذه، فوحدته أو واحديته Unity of oneness هى كالتى فى الكائن الحى وتضم ثلاثة عناصر elements - ثلاثة مدركات objects كما يفكر اليونانيون أو ثلاث ذوات per-sonse كما يفكر الغربيون (اللاتين). ومع هذا فكل أنواع الوحدات المادية أو الأرضية، لا يمكن قياسها تماما بالوحدة المقدسة (وحدة الذات الإلهية)؛ ولهذا السبب فإن عقيدة التثليث ليست فى نطاق فهمنا بشكل كامل . رغم التدليل عقليا بشكل صارم .

الاعتقاد فى شخص المسيح

كما أن عقيدة التثليث كانت تقصد تقرير حقائق التجربة المسيحية وتؤمّنها فيما يتعلق بالله، فكذلك كانت العقيدة فى شخص المسيح تهتم بالاحتفاظ بتلك العوامل التى استوت عليها التجربة المسيحية فيما يتعلق بالخلاص. وبهذا الصدد يمكن اعتبار مقولة القديس إيريناؤوس Irenaeus مقولة نمطية: "إذا لم يقهر الإنسان عدو الإنسانية، فسيظل العدو دون قهر". ومرة أخرى: إذا لم يكن هناك الله الذى أعطى الخلاص طواعية، ما كنا لنحصل عليه. وإذا لم يتصل Joined to الإنسان بإله (أو يلتحق به)، فإنه - أى الإنسان - لا يمكن أن يصبح أبدا شريكا فى حياة الاستقامة، أو بتعبير آخر فى العيش بلا إثم Incorruptibility ذلك لأنه كان معتمدا على (مستندا إلى) الوسيط Mediator بين الله والإنسان، فبعلاقته بكليهما - أى علاقة الوسيط - يجعل صلتهما صداقة Friendship وتناغم Concord ويقدم الإنسان لله، ويوحى الله للإنسان، أو بتعبير آخر يقدم للإنسان، وحى الله (Heresies, III, 18,7) While he revealed God to Man ومن هنا انطلق إلى القول بأنه - على هذا - كان لا بد أن يكون الوسيط Mediator إله وإنسانا فى الوقت نفسه - وهو التأكيد الذى نلقاه فعلا فى كتابات العهد الجديد وخاصة فى "الرسالة إلى العبرانيين" لكن المنحى التفكيرى للمسيحيين الشرقيين من تعويلهم باطمئنان على هذه المقولة. فقد أرادوا أن يعرفوا مزيدا عن: "بأى معنى كان المسيح إلهياً، وبأى معنى كان بشراً". وكان الجدل الذى أثاره آريوس مناسبة لتقديم الإجابة عن السؤال الأول من هذين السؤالين. فقد كان الاعتقاد فى شخص المسيح Christology - حقا - عنصرا مهما فى تعاليم آريوس الباكورة، فقد كان يقول بأن المسيح هو كلمة متجسدة؛ وبالتالي فقد كان قابلا للتغير والمعاناة. وفقا لما تروى الأناجيل، ولهذا فلا بد أن ننظر للكلمة على أنها قابلة للتحويل والتغير mutable، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون مساوية لله، ونتيجة هذه المناقشات التى أثارها آريوس كانت - كما رأينا آنفا - هى التأكيد من جانب أعداء آريوس على أن المسيح كان "من جوهر واحد مع الأب" وبالتالي فيه الألوهية كاملة.

لقد كان التركيز على معارضة الأريوسية فيما يتعلق بالتحويل أو التغير (تحول الكلمة أى المسيح وتغيره) mutability هو - إلى حد - الذى أدى بأبوليناريوس اللوديكي Appollinarius of Laodicea (تُوفى حوالى ٣٩٠)، إلى إعلان عقيدته فى شخص المسيح

(وان كان الرد على الأريوسية لم يكن هو السبب) ومؤداها تأكيده على البشرية للرب **المجسد** Incarnate Lord، وبقبوله مفهوم التثليث البشري أو ذى الطبيعة البشرية باعتبار **الكائن الحى** جسدا وروحا Soul (روح الحياة أو مبدأ الهمينة) ونفساً أو عقلاً Spirit or mind (أى الروح العاقلة أو مبدأ التحكم فى الكائن البشرى) - أعلن أبوليناريوس Appollinarius بقبوله هذه الفكرة أنه ما دامت هناك خطيئة من غير المفترض أن يكون (أى وجود الخطية) بفعل الكلمة الأزلية أو كلمة ما قبل الأزل pre-existent الذى كان - على هذا كاملاً لا يتغير، واعتقد أبوليناريوس بهذا أنه - أيضاً - قد أنجز توضيحاً جعل فهم الوحدة الحقيقية بين ما هو الإلهى وما هو بشرى فى شخص واحد هو المسيح - أقرب ما يكون إلى الكمال. لقد اعتبر أن تقديم طبيعتين كاملتين قد ينطوى على ثنائية شخصية أو شخصية مزدوجة : فطبيعتان تعنى شخصين فى ذاته (أى المسيح)؛ لذا فقد بشرَّ أو علم بأن "الكلمة أصبحت لحمًا (جسدًا) دون نفس أو عقل بشرى human mind"، وقد أُدين فكر أبوليناريوس فى مجمع القسطنطينية المعقود فى سنة ٣٨١. وقد عبر القديس جريجورى Gregory of Nazianzus عن هذه الإدانة بإحكام عندما قال: "إذا وثق المرء فى إنسان بلا عقل أو نفس mind فهو حقاً بلا معنى ولا يستحق الخلاص على الإطلاق، فلا مُبرراً إلا من اتحد مع الله، فهو الذى بالإضافة لاتحاده مع الله - ينال الخلاص، وإذا سقط نصف آدم half Adam فإن نصفه الآخر هو الذى ينال الخلاص، لكن إذا سقط كل آدم the whole Adam اتحد معه كله ذلك الذى كان قد ولد - ونال الخلاص كله (أى كل آدم). لا تدعهم يضمنون علينا بالخالص الكامل، ولا تدعهم يحسبون المُخلص (المسيح) مجرد عظام بشر أو مجرد بشر ليس له من بشريته إلا الشكل" (Epistles 101,47,51) .

وعلى هذا، فبحلول الربع الأخير من القرن الرابع الميلادى كان هناك اتفاق (بين المسيحيين) وصل إلى أن الاعتقاد فى المسيح يتضمن الاعتقاد فى ألوهيته الكاملة complete divinity وبشريته الكاملة Complete humanity. والسؤال التالى الذى أثير: كيف نقتنع بالعلاقة بين الألوهية والبشرية؟ وهو السؤال الذى اهتم أبوليناريوس بالإجابة عنه. لقد طرح نسطورس Nestorius (ت. ٤٥١م) ويوتيشس Eutychos (ت. ٤٥٣ م) إجابتين سرعان ما رُفِضتا، فنسطورس - أسقف القسطنطينية - وكان نتاج المدرسة اللاهوتية فى أنطاكية Antioch التى انطلقت من توحيد الله (وحدة ذاته) Unity of godhead وركزت على حقيقة وجود طبيعتين فى المسيح ، وعلى الطبيعة

الأخلاقية أو المعنوية للبشرية (كون الكائن أو الموجود بشرا) manhood. ومدرسة الإسكندرية المقابلة لمدرسة أنطاكية، والتي كان أبوليناريوس Appollinaris ممثلاً لها - انطلقت من التعددية Plurality فى الموجود الإلهى وركزت على وحدة أقتوم (أو ذات) المسيح الواحدة، وعلى وحدة وجوده الإلهى السابق للزمان (الأزلى) Pre-existent deity. وخطورة أفكار هذه المدرسة الأخيرة - كما رأينا - هى أن الطبيعة البشرية قد لا يُنظر إليها كطبيعة بشرية كاملة، وخطورة المدرسة الأولى (الأنطاكية) هى أن الأقتوم الواحد (الذات الواحدة) Person قد تنقسم إلى اثنين، وهو الأمر (أى انقسام الذات الواحدة أو الأقتوم الواحد (المسيح)) الذى وقعت فيه الهرطقة النسطورية.

وعقد نسطورس موازنة بين خلق آدم وخلق يسوع المسيح، فأدم الثانى (يقصد المسيح) فى رحم عذراء، وفى خلق الأول شكل الله آلة حيوية أو نسقا حيوانيا أو آلية حياتية animal mechanism ثم نفخ فيها الروح الحية، وفى هذه اللحظة (لحظة النفخ) اتحد الله وأدم. وبعد تمام هذه العملية ، أصبح آدم كيانا منفصلاً بعد أن انسحب من العملية بعد تمامها God withdraw himself. وفى الخلق الثانى شكل الله مرة أخرى ميكانيكية حيوية ثم أحيائها، لكنه فى هذه المرة لم ينسحب منها وإنما بقى مستمرا فيها كما كان فى لحظة الإحياء . وعلى هذا لم يكن هناك شخص (إنسان) منفصل هو يسوع، وإنما كان هناك احتمال إنسان منفصل، أو إنسان كامن يمكن أن ينفصل إذا فصل الله نفسه، وعلى هذا النحو - أى إذا تم انسحاب الله منه - يصبح مثل خلق آدم تماما .

أما القديس سيريل Cyril السكندرى ، (تُوفى فى ٤٤٤ م) - أكثر معارضى نسطورس عنادا - فاعتقد أن تعاليمه تنطوى على تقسيم الذات الواحدة أو الأقتوم الواحد (المسيح) إلى ذاتين أو أقتومين. وبدا له أن رأى نسطورس إنكار للوحدة الحقيقية وأنه إنما وضع شيئين (أقتومين) متجاورين؛ وبالتالي فرأى نسطورس بعيد عن كونه شرحاً للعلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى فى المسيح. وبدلاً من ذلك أعلن القديس سيريل Cyril عن أن هذه الوحدة (فى المسيح) هى وحدة عضوية أو طبيعية واعتبرها وحدة مادية بدلاً من كونها وحدة مجردة "hypostatic" or natural union، وباستخدام القديس سيريل Cyril للفظ المنطوى على المعنى المادى للمجرد، وهو لفظ hypostasis بمعنى الأقتوم أو الذات person (المقصود المسيح)؛ يكون قد أكد أن الجوهرين: الإلهى

والبشرى - بينما يحتفظ كل منهما بخصائصه - إلا أنهما مُتحدان في ذات واحدة أو **أقنوم** واحد one Person (المقصود المسيح)؛ لذا فهو كذات (أقنوم) واحد، بينما هو من حيث الجوهر اثنان. وعلى هذا، فقد كانت هناك وحدة "طبيعية" natural لأنه - في المسيح - كان هناك اتحاد "اتحاد حقيقى" بين الألوهية والبشرية. وعلى هذا، فالألوهية غير الزائفة، والبشرية غير الزائفة، كلتاهما متصلتان برب واحد lord يسوع المسيح. وهذا الأقنوم القائم (الذات أو الكيان person) كان ابن الله قبل الزمان، أو بتعبير آخر **ابن الله الأزلى** pre-existent son وفيه البشرية التى لا يمكن أن تتفصل عنه، كما لو أن **الرب** يمكنه أن يفكر فيها على أنها "وجود آخر موجود فيه بشكل فردى". وكان هذا **لتأكيد** أن الألوهية والبشرية كانت مكتملة (فيه) لدرجة أن الألوهية شاركت في خصائص البشرية ومسمياتها، ولدرجة أن البشرية قد شاركت في خصائص الألوهية ومسمياتها، وعلى هذا يمكن للمرء حتى أن يقول: "لقد ولد الله God was born أو أن **الله** قد تعذب وعانى في يسوع المسيح أو أنه - أى الله - قد مات فيه God died" (Apology against Theodoret, xli).

والحل الذى رآه النسطوريون للعلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى في المسيح قد جرت إدانته في مجمع أفسوس Aphasas فى سنة ٤٣١، لكن يوتيشس Eutychos قد وضع فرضية بديلة بعد ذلك، وكان يوتيشس أرشمندرت Archmandrite (رئيس دير أو مجموعة أديرة) بالقرب من القسطنطينية. ولأنه كان تابعا لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية ومقاوما - بعنف - للأفكار النسطورية، فقد اتخذ موقفا متطرفا على النقيض تماما من موقف النساطرة، فبينما كان يستعد لتعريف الطبيعتين إزاء الوحدة أو التوحيد، جعلهما طبيعة واحدة فقط، فالطبيعة البشرية في المسيح - أصبحت بعد **التجسد** - مُستوعبة في الطبيعة الإلهية أو مُتشربة فيها أو ذائبة فيها Absorbed by the divine. ولم يكن هذا - مرة أخرى - شرحا كافيا للوحدة - لأنه ينطوى على إنكار دوام بشرية المسيح permanence of Christ's mandood - فالتشرب أو الاستيعاب ينافى **الوحدة** absorption if the negation of unity، وبالتالي فهو إنكار لكل غرض التجسد.

وقد أدان مَجَمَعُ خلقدونية Chalcedon فى سنة ٤٥١ هذه الأفكار، لكن قبل أن نعود لوقائع هذا المجمع العالمى (المسكونى) المسيحى، يتطلب منا الأمر إيراد فكر الغرب اللاتينى الذى كان له إسهام فى إعلان العقيدة الإيمانية التى جرى إعلانها فى سنة

٤٥١، فمن خلال الكنيسة الغربية الأكثر عملية والأقل جنوحاً إلى الفروض، احتفظت بقبضة ثابتة بالأمور العقيدية الأساسية المتعلقة بالمسيح. هنا كما كان الأمر بالنسبة لعقيدة التثليث كان ترتليان Turtullian هو الرائد، فوفقاً لما ذكره "الكلمة الأصلية المولودة للمرة الأولى هبط للأرض وأصبح بشراً، لكن بهذه الوحدة union مع الطبيعة البشرية لم يجتز الكلمة أى تحول، ولا فقدت الطبيعة البشرية فيه (الكلمة) أياً من طبيعتها الأساسية" (Apology 21) "لقد احتفظ بكل طبيعة بجوهرها كما هو" لذا "فتحن نلاحظ النوعيتين أو الوضعين quality or status غير متعارضتين بل متكاملتين، فيسوع ككيان واحد أو ذات واحدة one person إله وإنسان" (Against praxeas, 27). هنا قد نلاحظ العناصر الثلاثة في العقيدة المتعلقة بشخص المسيح :

(١) الرب المتجسد واحد، (٢) أن له طبيعتين، (٣) هاتان الطبيعتان تواصلان وجودهما متحدتين متممتين غير مزدوجتين unpaired بفعل اتحاد كل منهما بالأخرى. وبعد ذلك كان على المعلمين في الغرب - فقط - أن يتبعوا المنهج الذي رسمه بالفعل هذا المعلم (الداعية) الأفريقي، وحقاً نقول إنه منذ ترتليان Turtullian إلى القديس ليو leo (ت ٤٦١) نرى أن تكرار هذه الأسس (المبادئ) الأساسية لم ينقطع. فسواء تفحصنا كتابات العقائد النوفاتية Novation أو عقائد هيلارى أو أمبروز أو أوغسطين، فإننا سنجد منها التأكيدات نفسها (على المبادئ الأنف ذكرها تو)، فبينما هم يعترفون بمسيح واحد أو بذات واحدة للمسيح، فإنهم يعترفون أن فيه تكمن طبيعتان متميزتان .

ولنعد الآن إلى مجمع خلقدونية لنجد أنه من المهم أن نلاحظ أن المجتمعين فيه كانوا مهتمين بإصدار تعريف للعقيدة حول المسيح، لا لدحض الأفكار الخاطئة لنسطورس(*) ويوتيشس Eutyches فقط، وإنما أيضاً لعرض الشرح الإيجابي لوجهات نظر أسلافهم. وعلى هذا فقد قبلوا ما كتبه سيريل Cyri رداً على نسطورس letters to Nestorius وما كتبه القديس ليو Tome leo's ليس فقط لأن الأول أدان النسطورية والثانى أدان اليوتيشسية Eutychnianism، ولكن لأنهما قدما شرحاً للعقيدة النيقية (العقيدة المسيحية كما أقرها مجمع نيقية) التى أكدها بعد ذلك مجمع القسطنطينية - واعتبرها هذا المجمع الأخير أساساً لتعريف المسيح أو تعريف العقيدة فيه. وفيما يلى أهم فقرات هذا التعريف (تعريف الإيمان "Definition of Faith"): "لهذا ونحن على خطوات الآباء (القديسين) سائرون فإننا جميعاً - وبصوت واحد - نعلم الناس أن ربنا

(*) الذى قال إن مثل عيسى كمثل آدم. انظر الصفحات السابقة. (المترجم).

one المسيح هو بالنسبة لنا الابن الوحيد (الواحد) الكامل في ألوهيته، **والكامل في بشريته** (يستخدم المسيحيون المصريون عادة عبارة كامل اللاهوت وكامل **الطسوت**) إله حق وإنسان حق ذو نفس ناطقة وجسد rational Soul and body من جوهره **نفسه من حيث ألوهيته** (من حيث لاهوته) ومن نفس جوهرنا من حيث بشريته **من حيث ناسوته**)، وهو مثلنا في كل شيء ما عدا الخطية ، وهو مولود من الأب قبل **كل العصور** فيما يتعلق بلاهوته (فيما يتعلق بالجانب الإلهي فيه) أو بتعبير آخر فيما **يتحقق** بكونه إلهًا . وفي الأيام الأخيرة من أجلنا ومن أجل خلاصنا ولد من مريم العذراء **التيوتوكوس** (Theotokos) - تأكيداً لبشريته - المسيح نفسه ابن ورب، المولود الوحيد **طبيعتين غير ممتزجتين**، وغير متغيرتين وغير منقسمتين وغير منفصلتين، والفرق بين **الطبيعتين** لم يتلاش باتحادهما وإنما إن الوضع غير ذلك؛ إذ إن خواص كل طبيعة **سهما** باقية ومحفوظة ومجمعة، وذات واحدة (أو أقنوم واحد hypothesis) غير **متفصل** ولا منقسم إلى أقنومين (ذاتين)، بل الابن الوحيد والمولود الوحيد، الكلمة **الإلهية** - الرب يسوع المسيح".

وعلى هذا، ففي مجمع خلقدونية تأكدت وحدة ذات (أو أقنوم) المسيح، وترسخ مبدأ **الاعتراف** بطبيعتين. فالألوهية (اللاهوت) والبشرية (الناسوت) في عبارة القديس سيريل Cyril هما "اثان رغم أن ذلك من خلال التفكير أو التأمل فقط though only in Contemplation" ، ففي الأقنوم الواحد أو الذات الواحدة Person تتجلى طبيعتان لكن **يجب ألا ننسى** أنهما "ملتقيتان في الذات الواحدة" ، ومن هنا فالمعتقدات الإيجابية لكل من مدرستى الاسكندرية وأنطاكية بالإضافة إلى التعاليم المتناسكة للاهوتيين الغربيين من ترتليان فصاعداً، وجدت تعبيراً ممتازاً.

ولسوء الحظ، فإن ما وصل إليه مجمع خلقدونية لم يلق قبولا عالميا، وهذا راجع إلى حد كبير لعدم الاتفاق على معاني المصطلحات المستخدمة. فممثلو التراث لسكندري المتطرف، المعروفون باسم أصحاب الطبيعة الواحدة Monophysites أو مؤمنون بطبيعة واحدة فقط، فهموا مصطلح طبيعة nature بمعنى "ذات" أو "أقنوم" أو كيان" person، وعلى هذا فعندما قرءوا تعريف المجمع المتعلق بالمسيح "المولود بطبيعتين" اعتبروا ذلك تأكيدا على أن في المسيح أقنومين (ذاتين)، وهو الأمر الذي كان في الواقع خطأ من أخطاء نسطورس. والمناقشات التي تلت ذلك أدت إلى توضيح ،

ذلك التوضيح الذى بلغ ذروته فى عمل ليونتئوس البيزنطى (تُوفى حوالى ٥٤٣ م) .
Leontius of Byzantium

وإلى حد بعيد، فإن العلاقة بين ما هو إلهى وما هو بشرى فى المسيح لم تلق معالجة مُرضية. فالقول بأنه إله وإنسان يشير على الفور سؤالاً هو: كيف يكون ذلك، ومع ذلك فهو ذات واحدة (أقنوم واحد)؟ وقد تجنب القديس سيريل Cyril قَسَمَ المسيح إلى أقنومين (ذاتين) بالقول بأن طبيعته البشرية غير شخصية أو ذاتية impersonal؛ لكنه لم يوضح لنا معنى ذلك. وترجع أهمية ليونتئوس Leontius إلى حقيقة أنه واجه هذه القضية وقدم حلاً ذا قيمة باقية . لقد انطلق من الوجود الأزلى (وجوده قبل الزمان) لابن الله، فقبل التجسد كان بالفعل موجوداً فى الأزلية (اللازمان) باعتباره الأقنوم الثانى (الذات الثانية) فى الثالوث. وعند التجسد خلق هذا الأقنوم لنفسه طبيعة بشرية ووحدتها فى نفسه فى عملية خلق لها، وجعلها تابعة لنفسه أو لذاته made it his very own، وعلى هذا فهو (المسيح) بشر وإله معاً، لكن بشريته لم يكن لها وجود إطلاقاً قبل توحيده مع الله (أو قبل التحامه باللاهوت)، ولم تكن هى الطبيعة البشرية المرتبطة بشخص بشرى محدد وإنما حياة بشرية خاصة به هو، أو بتعبير آخر لها سمات لا تنطبق على سواه. وعلى هذا فالذات الواحدة أو الأقنوم الواحد للإنسان الإله أو الإله الإنسان God-man كانت هى ابن الله الموجود قبل الأزل، وأصبحت البشرية (الناسوت) شخصية أو ذاتية فيه (بعد ذلك). لقد كان يجب أن نعدّل مصطلح ليونتئوس "Leontius in-personal Impersonal" - أى شخصى أو ذاتى فى المسيح person- al، بمعنى أنه (المسيح) قد وضع ذاتيته أو شخصيته فيه personality in him ، هذا التعليم أو المبدأ صادّق عليه مجتمع مسكونى (عالمى) فى القسطنطينية فى سنة ٥٥٣. كما أن هذا المبدأ تضمنته أيضاً كتابات يوحنا الدمشقى فى كتابه De FIDE Orthodoxa, III, 2, cf. II, II وبالصياغة التالية: "قد اتخذ لنفسه الثمار الأولى، أو الخلاصة الأولى The first- fruits لأجسادنا ، لكن تلك الثمار الأولى لم يكن لها وجود منفصل، أو بتعبير آخر لم تكوّن فرداً بشكل مسبق ، إنما كوجود فى ذاته كأقنوم ، لأن الذات (الأقنوم) الكلمة الإلهية، أصبح - هو نفسه - أقنوماً (ذاتاً) من لحم - صار جسداً". هذا الإصرار على وحدة الطبيعتين فى أقنوم واحد (شخص واحد أو كيان واحد) لم تكن تعنى أن الخواص الأساسية لأى من الطبيعتين كانت قد فقدت سماتها impaired، وفى المجمع العالمى السادس المنعقد فى القسطنطينية أيضاً فى عام ٦٨٠/٦٨١ جرى

إقرار أنه يوجد في يسوع المسيح: "إرادتان طبيعيتان، وعمليتان طبيعيتان دون انقسام ودون تغيير ودون انفصال ودون اختلاط - وهذا القول وفقا لتعاليم آباء الكنيسة.

وهاتان الإرادتان الطبيعيتان Natural لا تُناقض إحداهما الأخرى ... لكن إرادته البشرية تأتي تابعة لإرادته الإلهية وإرادته الكلية القدرة ، لا مقاومة لها ولا مُتمردة عليها".

هذا الاعتقاد في إرادتين لم يؤدِّ إلى انفصال داخل شخص المسيح (الأقنوم) ما دامت كلمات يوحنا الدمشقي تنطوي على أن الإرادة البشرية "إرادة قائمة على إرادته الحرة، أو بتعبير آخر إرادة فيها حرية الاختيار free will" (Op.Cit, 11,18) (*). - فالإرادتان إذاً منفصلتان ومتحدتان في الوقت نفسه. وهذا ينطوي على الاعتراف أن الخلاص تم من خلال نشاط (عمل) مفرد (قامت به ذات واحدة) Single activity، فالطبيعتان والإرادتان التقتا في أقنوم واحد بشرى إلهي معاً. إلى هذا الحد لم يضاف اللاهوت الوسيط (لاهوت العصور الوسطى) شيئاً، وهكذا استقر التعبير الكلامي عن أقنوم المسيح (شخصه أو ذاته).

تجربة الخلاص

الاعتقاد في المسيح - كما لاحظنا في بداية القسم الأخير - كان ينطوي على الاهتمام بالمحافظة على العوامل التي تستقر عليها العقيدة المسيحية في الخلاص. وكيفية فهم المسيحيين في القرون الباكرا لهذه التجربة (الخلاص) هي التي يجب أن تكون محور بحثنا الآن .

لقد كان المدافعون عن المسيحية في القرن الثاني قلقين من تقديم المسيحية للوثني المتعلم (المثقف)، لذا فقد أكدوا على أن المسيحية فلسفة حقيقية (ترغيباً له فيها). فالمسيح هو وحى الله، وعلى هذا فالخلاص redemption or salvation توير illumination "من خلال الرب يسوع دُعينا من الظلمة إلى النور، ومن الجهل إلى معرفة اسمه الجليل. لقد فتح أعين قلوبنا حتى نعرفه" (Iclement lix,2) ؛ لذا فالمسيح هو المعلم الذي قدم لنا المعرفة الكاملة بالله التي كنا قد افتقدناها قبله بسبب الخطيئة. وعلى هذا فهو "المثل" الذي نُدعى لمحاكاته.

(*) لم أفهم المعنى بدقة في هذه الفقرة، وذا هو النص الإنجليزي :

The human will "Wills of its own free those thigs which the divine will willeth it to will"
(op.cit. 111,18).

لقد نُظر إلى الخلاص من خلال فهمه باعتباره مسألة سلوك وأخلاق، ومن المهم أن نتذكر أن المسيحية لم تكن - وليست في الأساس - نظاما عقائديا يتطلب بعداً عقلياً، وإنما هي أسلوب حياة نحياه معتمدين اعتماداً كاملاً على الله. وفي زمن العهد الجديد (الأنجيل وكتابات الدعاة أو الرسل) كانت المسيحية معروفة حقاً باسم الطريق *the way* (أعمال الرسل، السفر ١٩، الفقرة ٩)، وأن من التزموا الطريق كان مطلوباً منهم أن يكونوا كما في الرسالة إلى أهل رومية (الإصحاح ٦، الفقرة ١١) "كذلك أنتم أيضاً احسبوا أنفسكم أمواتاً عن الخطية ولكن أحياء لله بالمسيح". هذه الملاحظة الأخلاقية - التي كانت جزءاً أساسياً من الموروث عن اليهودية - صحيحة دائماً. "بل نظير القدوس الذي دعاكم كونوا أنتم أيضاً قديسين في كل سيرة، لأنه مكتوب كونوا قُدُوسين لأنى أنا قدوس" (رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الأول، الفقرتان ١٥، ١٦) فقد كان على المسيحي بشكل دائم في الحضور المقدس لوعيه أن يفهم أنه متحد مع الله من خلال المسيح، وأنه فيه مع سائر المؤمنين به. وعلى هذا فحياة المسيحي تتسم بالبهجة والإيمان والحب والرجاء (الأمل) ولا ينعكس هذا فحسب في النزوع الداخلى لحياته الروحية، وإنما يتجلى أيضاً في مسلكه الخارجى. حقيقة أنه بسبب تحقيق تجربة الخلاص في العلاقات الاجتماعية - قبل أى سبب آخر - تحولت الإمبراطورية الرومانية للمسيحية. يقول مؤلف الرسالة إلى ديوجنيتوس *Apistle to Diognetus* (حوالى سنة ٩٢٠٠): "يحب الله ستقلده في صلاحه، ولا تتدهش أن يكون الإنسان مقلداً أو محاكياً لله، فهو إنما يستطيع ذلك بإرادة الله، لأن السعادة ليست في سريرة المقام الرفيع *Lordship* وتسيّد صاحب المقام الرفيع على جيرانه، ولا هي في الرغبة في اقتناء ما هو أكثر مما عند أخيك الضعيف، ولا هي في أن تكون ثرياً وتجبّر الأكثر احتياجاً على تحقيق رغباتك. لا، ليست السعادة في هذا، وليس بهذا يمكن للإنسان - أى إنسان - أن يقلد الله ويحاكيه. لا يا صاح، فتلك الأمور بعيدة عن جلاله، وإنما محاكاة الله تكون في أن يضع المرء على عاتقه حمل جاره، وأن يرغب في مد العون لمن هم أشد فقراً، وأن يقدم الأشياء التي تلقاها لمن هم في حاجة إليها طالبا من الله أن يكون في عون من تلقوا هذه الأشياء، أى أنه يدعو الله أن يساعد من أعطاهم هو - أى الإنسان. مثل هذا الشخص هو الذي يحاكي الله" (الإصحاح ١٠، الفقرات ٤-٦) (*) فالحياة الصالحة، والالتفاف حول الله وجعله مركزاً ومحوراً وإنكار الذات كل هذا لا بد أن يكون دائماً نتيجة العمل الإنقاذي

(*) الرسالة إلى ديوجنيتوس ليست مدرجة في الكتاب المقدس المتداول في مصر، لذلك ترجمنا النص مباشرة من الإنجليزية دون الرجوع لترجمة عربية معتمدة. (المترجم).

illumination Saving act الذى قام به المسيح لكن أن نعتبر عمل المسيح هذا مجرد تنوير (أو تنبيه للبشر)، فهذا غير كافٍ للانتقال إلى ثراء التجربة المسيحية وخصوبتها، وإنما بالإضافة إلى هذا التفسير لا بد أن نضيف - وكان هذا حتى فى القرن الثانى - جوانب أخرى كانت تُرأى بالفعل. ربما كان أكثر هذه الجوانب قبولاً تلك التى تتطوى عليها ما عُرف بالنظرية الكلاسيكية Classic - الاعتقاد فى أن الخلاص هو التحرُّر من سلطان الأرواح الشريرة، وعلى هذا فإن العمل الفدائى للمسيح redeeming work يجرى فهمه على أساس أنه انتصار على الشيطان وأتباعه وانتصار على الخطيئة والموت. وهذه العقيدة واردة فعلاً فى كتابات العهد الجديد (الأناجيل وملحقاتها).

وفى مجال البحث عن إجابة لكيفية إحراز هذا النصر، تم طرح فكرة خداع الشيطان (حيله ومكره)، وهى الفكرة التى أشار إليها القديس إجناتيوس Ignatius (توفى حوالى ١١٤ م) واحتفى بها أوريجن Origen (Commentary on Matthew xvi. 8) وغير عنها بشكل واضح القديس جريجورى: Gregory of Nyssa "إن الله (أو الألوهية) كان متوارياً تحت حجاب طبيعتنا، أو بتعبير آخر إنه بحكم طبيعتنا التى حجبت عنا الله لم ندركه، تماماً كما يحدث مع السمكة الجشعة، فصنارة الألوهية قد تفوص حاملة طُعماً من لحم، وبذلك تكون الحياة (ممثلة فى طعم اللحم) قد قدمت إلى منزل الموت، كما النور يلمع فى الظلمة، فهذا الموقف الذى هو نقيض للنور والحياة قد يتلاشى، ذلك أنه ليس من طبيعة الظلمة أن تبقى حيث النور، وليس من طبيعة الموت أن يبقى حيث الحياة" (Catechetica Oratio 17-32). وعلى هذا، فإن الشيطان - على عكس ما هو متوقع - يبتلع الطعم ممثلاً فى بشرية المسيح وبذلك تصطاده صنارة الله. ورغم أن هذا التفسير قد يكون كريهاً أخلاقياً أو ذا معنى معنوى بغيض، إلا أنه كان محاولة جادة لسد الفجوة على الثنوية dualism التى ارتبطت بهذه الطريقة فى تفسير الخلاص. لكنه كان من المؤكد أنها لا هى مُحَكِّمَةٌ ولا هى مُلْزِمَةٌ كتعليم بديل قدَّمه القديس إيريناىوس st. Irenaeus فى نظريته "الخلاصة Recapitulation" (*).

لقد أوضح القديس إيريناىوس الصلة الوثيقة بين موضوع المسيح المنتصر Christ Victarios و "التسويق" أو "الخلاصة" بشكل جلى عندما قال إن المسيح "له - على هذا - فى عمله المتعلق بالتسويق، ما يمكن إيجاز كل المعانى فيه، فمن ناحية شن حرباً على

(* يستخدم المسيحيون المصريون الهيروستتط "التسويق" كمقابل لهذه الكلمة، ويصفون إيريناىوس بأنه "منسق". (الترجم).

عدونا، وسحقه .. لقد أضلنا هذا العدو منذ البداية منذ غوايته لآدم .. لذا، فقد انحدر جنسنا إلى الموت من خلال رجل مغلوب (آدم)، لذا فقد كان يمكن أن نرتفع للحياة ثانية من خلال رجل منتصر (المسيح) (Heresies v., 21.1). فالخلاصة أو التسبيق Recapitulation يعنى إذا "مراجعة الأرض نفسها ثانية"، أو بتعبير آخر - "مراجعة الأساسى نفسه مراجعة ثانية going over the same ground again". لقد وضع المسيح نفسه فى ظروف آدم نفسه لكنه حقق نتيجة عكسية، أى عكس النتيجة التى حققها آدم، فبينما آدم وقع فى الغواية، نجد المسيح قد قهرها. وعلى هذا فكل حياة المسيح من الميلاد إلى الصلْب كانت عملية تخليص من الخطيئة شارك فيها فى كل تجارب البشر، خلا ممارسة الخطيئة، وأخيرا من خلال قيامته حقق الانتصار على الموت. لكن "التنسيق" أو التلخيص "recapitulation" له أيضا معنى "تجديد فى الوحدة restoration into unity"، وبذلك فالاستمرار بين الخلق والخلاص صار أمرا مؤكدا - فاللَّهُ والإنسان، وقد فرقت الخطيئة بينهما، قد صارا من خلال المسيح كيانا واحدا. لقد ضمن المسيح - على هذا - فى نفسه مجمل التاريخ الإنسانى كما حدد الله هدفه فى خلقه الأسمى Original creation؛ وعلى هذا فمعنى أن تمارس الخلاص أو التجربة هو أن تدخل حياة وحدة مع الله ومع شركائك فى العقيدة - حياة تتميز بمعنى التحرر من هيمنة الخطيئة وتأكيد القيامة لحياة أبدية.

ولم تكن تعاليم القديس إيريناىوس فى موضوع الخلاص منتصرة على التسبيق أو "التلخيص" recapitulation رغم أنه - بلا شك - قد ركز عليه، فقد ركز أيضا على الخلاص فى مصطلحات القداسة أو الألوهية terms of divinization: فالمسيح "نتيجة حبه العظيم أصبح ما يكون نحن عليه، وجعلنا ما هو عليه" (Ibid, v, preface). هذا أصبح حقا أحد المبادئ الرئيسية للتفسير السكندرى لمعنى الخلاص، ومن الضروري هنا أن نركز على أن عناصر مختلفة جرى التركيز عليها فى أجزاء الإمبراطورية الرومانية المختلفة .

وفى الغرب، حيث كانت معانى النظام والقانون والسلطة الإمبراطورية قوية، مال المسيحيون إلى التركيز على تعريفات بسيطة وواضحة، أكثر من تركيزهم على الصياغات المعقدة، لذا فسروا الخلاص فى الأساس بمصطلحات قانونية Legal. فالخطيئة - بالنسبة لهم - هى جريمة ضد الله تتطلب إرضاءه (بالتكفير عن الخطيئة)

Satisfaction؛ لكن الإنسان غير قادر على تقديم الكفارة Satisfaction اللازمة فهو خاضع للإدانة الإلهية التي لا مفر منها، إلا إذا تدخل الله نفسه ويرر قانونه (شريعته) -vindi cates ودفع الديون عن المدنيين. هذا هو بالضبط - وفقا لما يقوله الغربيون - ما فعله الله في شخص المسيح، إنه - أى المسيح - الشخص الذى حمل أوزار البشر على كاهله وقدم نفسه بكامل رغبته فداء أو ضحية باسم الإنسان أو نيابة عن الانسان on man's behalf ؛ ومن ثم فإن تركيز الغربيين على عذاب المسيح النفسى فى مكان صلّبه Cal-vary (الموضع الذى صلّب فيه المسيح) وعلى موته الاستشهادى الجدير بالتقدير؛ إذ أعطى دمه طواعية ثمنا للتصالح مع الله. فالمسيح وفقا لكلمات القديس أوغسطين Augustine "منتصر وضحية معا وهو منتصر لأنه ضحية" (confessious x, 69) and "victim, and therefore victor " because victim" both victor وعلى هذا فالخلاص يعنى فى الأساس غفران الخطايا من خلال الموت الانتصارى والفدائى للرب الإنسان God-man .

أما فى الشرق ، فالاتجاهات المختلفة لمدرستى أنطاكية Antioch والإسكندرية فيما يتعلق بالعقائد المتعلقة بشخص المسيح، قد تمت مراعاتها مرة أخرى، فالمدرسة الأولى (الإنطاكية) أخذت بأن حالة التحول والتغير والدنس التى أصابت الإنسان إنما هى نتيجة لعدم طاعته لإرادة الله. ولإعادة الثبات والنظام كانت هناك حاجة لمرحلة جديدة فى تاريخ العالم (الكون)، تتضمن خلق إنسان جديد new Man يمكن أن يعيش فى حالة طاعة كاملة لله. ولأن الإنسان المذنب (ذا الخطية) لا يمكنه أن ينجز ذلك وحده، فلا بد أن يتدخل الله وأن يخلق إنسانا جديدا يوحده معه ليعمل وفقا لمشيئته - أى مشيئة الله - وعند التجسد وجد ابن الله الإنسان نفسه وأكمل طاعته التى استمرت طوال حياته على الصليب، وانتصر على الخطية والموت بقيامته .

وإذ ركز الغرب على الصليب (الصلّب)، وركز الأنطاكيون على القيامة؛ فقد ركز الإسكندريون على التجسد. ولهذه المدرسة فى التفكير (السكندرية) التى وجدت تعبيراً عنها قبل القرن الرابع فى القديس إجناتيوس Ignatius والقديس إيريناىوس Irenaeus والقديس كليمنت St. Clment وأوريجن Origen مع اختلاف النغمات overtones من حيث التفسير الباطنى أو الأقرب للصوفى، والميتافيزيقى والطبيعى - فالنتيجة الأساسية للخطية كانت هى إفساد الطبيعة البشرية وبالتالي إبعادها عن معنى الخلود؛ لذا فقد عنى الخلاص التخلص مما لحق بهذه الطبيعة من فساد؛ لأن هذا كان

ضروريا لإعادة توحيد الله مع الإنسان. ففي المسيح كان الله والإنسان واحداً، وعلى هذا فالصورة المقدسة وإن كانت الخطية Fall قد شوهتها إلا أنها لم تمحها أو لم تطمسها نهائياً، وبالتالي يمكن استعادتها بعد الابن الإلهي الذي هو صورة الله الأزلية eternally the Image of god. وفي كتاب القديس أثناسيوس Athanasius عن التجسد on the Incarnation، وجدت هذه العقيدة تعبيراً كاملاً "لم يكن هناك إلا المخلص نفسه، الذي صنع في البداية كل شيء من لا شيء ليغير الفساد إلى صلاح، وهو - أي المخلص - لا ينتمي إلا إلى صورة Image الأب ليعيد خلق شبه صورة الله للإنسان ... إنه ربنا يسوع المسيح ولا سواء الذي هو في حد ذاته حياة life ليقضى على الفناء، أو بتعبير آخر ليسلب الخلود من الفناء أو الموت" (C. ٢٠) فالمسيح أتى للعالم لينجز تعريف الإنسان To of- fect man's definition "لقد أصبح إنساناً حتى يمكن أن نكون قدوسين divine" (C. ٥٢) وبالمشاركة في الخلود والصلاح يصبح الإنسان أسمى من الموت والفساد، وكلاهما - الخلود والصلاح - يجدان لهما أساساً في المسيح، وينقسمان في حضور الروح القدس the Spirit. لقد حقق الإنسان - على الأقل - أمل الرؤية المبهجة beatific vision، وعلى هذا فعملية التآليه deification غير مستتكرة أخلاقياً، وبينما هي قد بلغت الذروة في رؤية الله vision of God فإنها لم تؤد إلى أن يصبح الإنسان والله شيئاً واحداً does not lead to a monistic identification of man with God. فالخالق والمخلوقات ظل كل منهما مميزاً عن الآخر "فلا نحن نصبح كالآب Father لأنه أن تكون كالآب فهذا محال لأن مخلوقاته التي أوجدها إنما أوجدها من العدم" (Against the Arians 111, 19). فאלله بتنازله ونزوله إلى مستوى الإنسان الخاطئ (ذى الخطية)، وتمكينه من الوصول إلى نهايته الحقيقية لا بتحويله إلى الألوهية وإنما بإدراجه في سلم الخلود، وإمداده بالصفات الأزلية التي يتحلى بها الخالق Creator ذاته - أضفى الصلاح عليه. وبخلاف التثليث والاعتقاد في شخص المسيح اللذين تمحورا في صيغة حازت قبولا، فلم يكن هناك طريقة واحدة لتفسير الخلاص مقبولة بشكل كافٍ ولا مفهومة بشكل كافٍ أو تضم بين جنباتها الحقيقة كاملة فتجربة التكفير أو آلام المسيح وموته atonement كانت معقدة جداً؛ حتى إن أيّاً من النظريات التي طُرحت لجعلها مقبولة مرضية لم تكن وحدها كافية رغم احتوائها على نظرات ذوات قيمة، فأخيراً تم اعتبار كل هذه النظريات ضرورية للفهم المسيحي للخلاص. وكان الرب المتجسد، ووسيط الخلاص، وهدف تكريس العبادة هي جميعاً محور التفكير المسيحي .

العبادة في المجتمع المسيحي

تتمحور العقيدة المسيحية حول العبادة المسيحية التي يُعتقد أنه عن طريقها تتحقق ثمار الفعل المنطوي على الإنقاذ الذي قام به المسيح. وقُطِّباً هذه العبادة هما: العمداد أو التعميد، وعشاء الرب أو اليوخرستيا Eucharist. أما التعميد فيجرى على كل فرد مرة واحدة، وأما عشاء الرب فيتم تكراره بانتظام، وهو عبادة جماعية؛ إذ تشترك فيه الجماعة ككل. وكان هذان الطقسان هما الملمَّحين الرئيسيين للحياة المسيحية منذ أيام المسيحية الأولى. لقد كانت الكنيسة مجتمع عبادة منذ بدايتها، وكان محور عبادتها يؤكد الحقيقة التي لاحظناها لتوثباً وهي أن المسيحية لم تكن نظاماً فكرياً وإنما طريقة حياة، تبدأ بأن يربط الفرد نفسه بالله بقبول فعله الفدائي أو الإنقاذي saving act من خلال المسيح، وتتطور - أي العبادة - من هذا المبدأ إلى العبادة المشتركة، والصلوات الخاصة، وتعبير عن نفسها في مسلك خلقى وسمو يتجلى في حب تقديم الخدمات للجنس البشرى .

حقيقة، لقد كان هناك اعتراف يزداد بمرور الوقت بأن كتابات العهد الجديد نفسها تحوى في أمثلة كثيرة خلفية طقسية (ليتورجية). وكثير من التعاليم الأخلاقية شائعة في رسائل الدعاة Epistles (أى كتابات الرسل في العهد الجديد، وكلمة الرسل هنا تعنى الدعاة)، تبدو مستقاة من كتب تعليم المسيحية للمبتدئين فيها بطريقة السؤال والجواب بشكل مبسط، تلك الطريقة التي كانت تُستخدم لتلقين المسيحي الجديد مبادئ المسيحية أو للمتقدم للمعمودية (لإجراء طقوس التعميد) في سياق العبادة الإلهية. وقد كُتبت بعض خطابات القديس پولس - إن لم يكن كلها - لتُتلى في الاجتماعات الأسبوعية (رسالة پولس إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الرابع، الفقرة ١٦) وكل الاحتمالات تشير إلى أن إنجيل متى قد كُتب للاستخدام في أغراض طقسية، وهذا أمر واضح بجلاء. وأحد أهداف الإنجيل الرابع (يوحنا) - كما بين البعض - هو الربط بين العبادة المسيحية المعاصرة (له) والوقائع التاريخية في حياة المسيح. ورسالة بطرس الأولى يُحتمل أن تكون في الأساس طقساً تعميدياً، بينما سفر رؤيا يوحنا اللاهوتى Revelation يُظهر الدراما الكاملة للأيام الأخيرة في سياق عشاء الرب في يوم الرب Lord's Supper on the lord day .

وممارسة التعميد في عصر الدعاة الأوائل (التعبير المسيحي المصرى عصر الرسل) يبدو قائماً في الأساس على تعميد يوحنا المعمدان للمسيح في مياه نهر الأردن، وكذلك

على عادة اليهود في تعميم المهتمدي حديثاً (أى الذى اعتنق اليهودية للمرة الأولى) ويتكون طقس التعميد من الغمر فى ماء، وقد يعقب ذلك بوضع يديّ ممثل الجماعة على جسد المعمد (بتشديد الميم وفتحها) (أعمال الرسل، الإصحاح ١٩، الفقرتان ٥ و٦). والاعتقاد فى معنى هذا الطقس جرى التعبير عنه بطرق مختلفة تختلف وفقاً للمفهوم الخاص للكنيسة، ذلك المفهوم الذى يؤثر فى فكر الكاتب سواء بطريقة واعية كلياً، أو بطريقة دون الوعى. وعلى هذا، فإن فكر المرء أن الكنيسة هى الشعب المختار - إسرائيل الجديد - عندئذ يكون التعميد بمثابة تدشينه ليكون عضواً فى هذا الشعب المختار، تماماً كما كان الختان الوسيلة ليصبح المرء عضواً فى إسرائيل الله Israel of God ويدخل بذلك فى عهد مع الله، كذلك التعميد إنه بمثابة ختان روحى يصبح المرء بمقتضاه عضواً فى إسرائيل الجديد New Israel الذى تكوّن فى ظل العهد الجديد The New Covenant "وبه أيضاً خُتِنْتُمْ خَتَاناً غير مصنوع بيد بخلع جسم خطايا البشرية بختان المسيح، مدفونين معه فى المعمودية التى فيها أقمتُم أيضاً معه، بإيمان عمل الله الذى أقامه من الأموات.." (كولوسى، الإصحاح ٢، الفقرة ١١، ١٢). ومن ناحية أخرى، إذا كانت فكرة الكنيسة كفكرة المعبد أو الحرم المقدس Sanctuary ذى الحضور الإلهى الأسمى، فعندئذ يكون التعميد هو الوسيلة التى يستطيع بها الفرد أن يكون فى حضرة ذات الروح القدس person of the Holy Spirit "أمّا تعلمون أنكم هيكل الله وروح الله يسكن فيكم". (رسالة پولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرة ١٦). فالمسيحيون إذأ هم الذين - من خلال التعميد - "صاروا شركاء الروح القدس" (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٦، الفقرة ٤)، وعلى هذا يتم انتزاع الفرد من الانفصال ليكون فى وحدة Unity ويشارك أو يكون فى شركة أو رفقة مع الروح القدس "نعمة ربنا.. ومحبة الله وشركة الروح القدس مع جميعكم، أمين" (رسالة پولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٣، الفقرة ١٤). ومرة أخرى، فإذا كانت الكنيسة باعتبارها جسد المسيح هى المقولة الأولية، فالمعمودية إذأ تعنى وسائل ضم ودمج أو توحيد الفرد فى الكيان العضوى الحى للكنيسة: "لأننا جميعاً بروح واحد اعتمدنا إلى جسد واحد" (رسالة پولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٣)؛ لكن هذه الوحدة فى جسد المسيح تعنى المشاركة فى موته وإقامته "أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح، اعتمدنا لموته، فدُفِنَّا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الأب، هكذا نسلك نحن أيضاً فى وحدة الحياة" (رسالة پولس الخامسة إلى أهل

رومية، الإصحاح ٦، الفقرتان ٣، ٤). وعلى هذا، فالمعودية أو التعميد أو العماد يُميت الخطية effects a death to sin ويُقيم جدّة في الحياة، ومن خلال الروح القدس يشارك المعتقد الجديد المسيحية (المتحول إليها) في حياة الإقامة لأن الله: "أقامنا معه وأجلسنا معه في السموات في المسيح يسوع" (رسالة بولس إلى أهل أفسس، الإصحاح ٢، الفقرة ٦).

وإذا فهمت الكنيسة كعروس للمسيح Bride of christ، فيكون التعميد عندئذ يمثّل تبنى المرء أو ولادته باعتبار الكنيسة قد صارت أمًا له. "لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بيسوع، لأن كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح" (الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث، الفقرتان ٢٦ و ٢٧). وهذه الفقرة الأخيرة التي تشير للمسيح تتضمن إشارة للمسيح كصورة الله (* Image of God، ومن هنا فمن خلال التعميد يكون المرء قد غُلّف بالصورة الإلهية. فالشخصية أو الطبيعة الخلقية والروحانية التي وضع الله الإنسان عليها والتي حملها الإنسان عند خلق الله له والتي شوهتها الخطيئة الآن، هذه الصورة قد تجددت بمعنى أنها عادت سيرتها الأولى قبل أن تشوها الخطيئة "إذًا، إن كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة" (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٧) فلأن الله قال في البداية دعهم في نور (يستتيروا) والآن بحكم الخلق الجديد تم بالفعل تتوير المؤمنين بالمسيحية "لأن الذين استتيروا مرة وذاقوا الموهبة السماوية وصاروا شركاء الروح القدس، وذاقوا كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتى..." (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٦، الفقرتان ٤، ٥) دعهم ينعمون بالصلاح الجديد الذي تجسد في المسيح.

إن العقائد التي صاغها كتاب العهد الجديد التي لخصناها لتؤنّا كانت خصبة جدا، وكانت مفهومة بدرجة كبيرة حتى إن الكتاب المتأخرين زمنًا لم يكن لديهم ما يضيفونه إلا القليل. فبشكل أساسي أقتنعوا أنفسهم بإعادة التركيز على النقاط نفسها؛ لذا لن تقدم سوى توضيحين من بين توضيحات كثيرة: القديس باسيليوس St. Basil في كتاب Of the Holy spirit (C.35) "هناك غايتان للتعميد فمن ناحية، تدمير جسد الخطيئة فلم يعد له ثمار في ظل الموت، ومن ناحية أخرى الحياة في الروح والحصول على ثمارها بالتطهر. والآن فالماء يعبر عن شبه الموت لأنه يستقبل الجسد في القبر؛ لكن الروح القدس هي مصدر الطاقة الحيوية، بتجديد أرواحنا وإخراجها من الموت الذي سببته الخطيئة (موت الخطيئة) وإدخالها الحياة التي كانت في الأساس لها" وقد عبر القديس

(* في مواضع أخرى تؤمن المسيحية أن الله ليس كمثله شيء. (المترجم).

جون (يوحنا) كريسوستوم Chrysostom (ت. ٤٠٧) عن الفكرة بشكل أكثر إيجازاً: "الماء للمؤمن كالرَّحْم للجنين لأنه في الماء يتجدّد ويتكوّن" (Homily 26 on Gospel of Jhon).

ورغم أنه في مرحلة آباء الكنيسة كانت عقيدة التعميد يُعبّر عنها بشكل رئيسي في شكل تكرار لمصطلحات العهد الجديد، إلا أن مشكلة واحدة عملية ظهرت، مما حتمّ دخول التفكير اللاهوتي في هذه المسألة - ونعني بذلك تعميد الأطفال - ففي العهد الجديد اعتُبر الإيمان ضرورياً للتعميد، وبينما لم يكن هذا الإيمان يعنى مجرد تصديق عقلي أو فكري، وإنما ثقة بسيطة وإسلاماً للنفس؛ وبالتالي فهو يتطلب من المتعمّد قراراً واعياً - وهو الأمر الذي نفتقده في حالة تعميد الأطفال. وكان هذا الأمر على رأس ما هو وارد في المناظرات البيلاجية Pelagian controversy - فقد أنكر بيلاجيوس Pelagius (المتوفى حوالي سنة ٤٤٠) إفساد الطبيعة البشرية، وكان قوله هذا يعنى ضمناً رفضه قبول تعميد الأطفال، وقد رد القديس أوغسطين Augustine على ذلك بأن التعميد سر إيماني مقدس Sacrament "وعلى هذا فعندما يتم تعميد الطفل غير القادر على ممارسة الإيمان، فمعنى هذا أن لديه الإيمان بسبب التعميد أو السر الإيماني المقدس .. وعلى هذا فمع أن الطفل لم يكن قد أصبح مؤمناً بعد، بمعنى أنه لم يكتسب الإيمان الذي يتضمن إرادة واعية تعنى قبوله لما يفعله - ومع هذا فإنه بمجرد التعميد يصير مؤمناً بسبب السر الإيماني الكامن في التعميد" (Epistles, Xcv) (111,9,10). فالقديس أوغسطين إذاً يركز على أن التعميد هو بداية وليس نهاية، فالآثار المَعزُوة إلى التعميد في العهد الجديد قد فرضت على الطفل مسبقاً by anticipation - تماماً كما هو الحال بالنسبة للبالغ - لكنها تتطلب أن تتحقق - أي هذه الآثار - بالتدرج خلال مسار حياته كلها وكلما تطور إيمانه.

وبصرف النظر عن إعادة الصياغة هذه، فقد استمر الاعتقاد في التعميد وممارسته بشكل طقسى وزادت إجراءاته دقة وتفصيلاً. ولم يعرف التوحيد في إجراءاته (إجراءات التعميد) وتفاصيله بشكل حاد طالما أن هذا الطقس قد تطور بشكل منفصل في مراكز مختلفة. ومع هذا، فقد كان هناك تشابه كافٍ في الملامح الرئيسية لهذا الطقس في القرن الرابع الميلادي ليكون منضبطاً بشكل معقول. فبعد وصايا (عضات) الصيام الكبير التي تعتمد في معظمها على قانون الإيمان المسيحي، يتجمع طالبو التعميد في ليلة السبت المقدس Saturday night، أي في الليلة السابقة على عيد الفصح، في إحدى عُرف المعمودية في الكنيسة حيث يولون وجوههم صوب الغرب

متبرئين من الشيطان ويولون وجوههم صوب الشرق مُعلنين ولاءهم للمسيح ، ثم بعد ذلك يخلعون ملابسهم ويُمسحون بزيت تُليت عليه الرُقَى والتعاويذ لتبديد قوى الشر، وبعد أن يبارك الأسقف الماء يتم تعميد المتقدمين ، فينزلون ثلاث مرات بمقدمات أجسامهم رمزا للأيام الثلاثة التي قضاها المسيح مدفونا ، ويجيبون عن ثلاثة أسئلة - استنطاق أو استجواب العماد - متعلقة بعقيدتهم فى الآب والابن والروح القدس. ثم يتلقاهم الأسقف واضعا يديه عليهم أو ماسحا إياهم بالزيت ، ثم يلبسون ثيابا بيضا، علامة على أنهم قد خلعوا رداء الخطية ولبسوا لباس البراءة . وأخيرا يحمل كل منهم شمعة مضاءة ويتقدمون من بيت المعمودية (داخل الكنيسة) إلى حيث يشاركون فى طقس عشاء الرب (اليوخرست Eucharist).

ويمكن القول أن أصول طقس عشاء الرب تتطوى على أمرين - العشاء الأخير للسيد المسيح من ناحية ، والوجبات التى يُقال إن المسيح قد تناولها مع حواربيه بعد إقامته، من ناحية أخرى. وأولى الكتابات عن العشاء الربانى هى تلك التى فى رسالة پولس الأولى إلى أهل كورنثوس : "لأننى تسلّمت من الرب ما سلمتكم أيضا، إن الرب يسوع فى الليلة التى أُسلم فيها - بضم الهمزة - أخذ خبزا وشكر فكسّر (بتشديد السين وفتحها) وقال خذوا كلوا هذا هو جسدى المكسور لأجلكم . اصنعوا هذا لذكرى ، كذلك الكأس أيضا بعدما تعشوا قائلًا هذه الكأس هى العهد الجديد بدمى. اصنعوا هذا كلما شربتم لذكرى ."

وحتى إذا لم نعد متأكدين تماما من الكلمات التى استخدمها يسوع بالضبط ، فليس ثمة إلا القليل من الشك فى أنه قرّن الخبز بيدنه وقرن النبيذ بدمه ، وهو يشير بهذا إلى أن الذين اشتركوا فيهما (الخبز والنبيذ) قد شاركوا فى قوة الخلاص لموته (أو قوة الفداء المتمثلة فى موته redeeming power of his death)، وقد شارك المسيحيون الأوائل أيضا فى تصديق قول المسيح هذا: "لأنه حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمى، فهناك أكون فى وسطهم". (إنجيل متى ، الإصحاح ٢٢، الفقرة ٢٠)، بمعنى أنه يشاركهم الصعبة فى تناول الطعام على مائدتهم وعلى هذا يتجدد اتحادهم بالرب، ويدوم، ومن هنا كان الفرح والغبطة التى تميز اجتماعاتهم "وكانوا كل يوم يواظبون فى الهيكل بنفس واحدة ، وإذ هم يكسرون الخبز فى البيوت كانوا يتناولون الطعام بابتهاج وبساطة قلب" (أعمال الرسل، السفر الثانى، الفقرة ٤٦)، وهذا الابتهاج كان مقدرًا كمسألة غيبية (متعلقة بالغيبيات أو الأخرويات - الإيشوتولوجيا)؛ لأنه بهذا الفعل إنما يستبقون المأدبة

المسيانية (المسيحانية) Messianic Banquet (المسيا أو المسيا أو المسيح - بالشين، وكلها بمعنى واحد - المترجم) أو لتغيير الصورة، فهم "ذاقوا كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتي" (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح، الفقرة ٦) من أجل هذا السبب الجوهرى لأن العقيدة فى عشاء الرب، كانت هى أنه يحقق (يجعله حقيقة) ثمار عمل المسيح الضدائى (الخلاص)؛ لذا فقد كان هذا الطقس (عشاء الرب) ليس فقط مركز حياة الكنيسة وإنما أيضا مركز معتقدات الكنيسة ، ما دام كل ما قيل عن المسيح وإرسالته يمكن أن ينطبق عليه. ومن هنا كانت ممارسة شعيرة (طقس) عشاء الرب فى القرون الأولى ثرية ومتنوعة.

وإذا فكر المرء فى الكنيسة كشعب مختار باعتبارها إسرائيل الجديد فالتعميد هو تدشين لفرد جديد يدخل ضمن هذا الشعب، تماما كالأختان فى القرن القديم. فإن عشاء الرب (اليوخارست) هو الوسيلة لإعادة تأكيد العلاقة التعاهدية ، وذلك مثلما يفعل اليهود فى عيد فصيحهم بإعادة التأكيد معا على حفظ الشريعة. وإذا كانت النظرة للكنيسة كمعبد يتجلى فيه الحضور الإلهى فى أسمى معانيه فيكون عشاء الرب عملاً من أعمال التضحية "وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكى، أمة مقدسة، شعب اقتناه لكى تجربوا بفضائل الذى دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب" (رسالة بطرس الأولى، الإصحاح ٢، الفقرة ٩). إنه (أى عشاء الرب) تضحية بمعنيين، أولهما تذكرة بفداء المسيح (تضحيتة) وكلمة التذكرة هذه فى الطبعة المنقحة لمقالة القديس پولس التى ذكرناها آنفا تعنى أكثر من إحياء ذكرى غائب أو استدعاء ذكراه فى العقل والنفس، وإنما لها معنى جعل ما هو ماضٍ، حاضرًا مرة أخرى "ليكون هنا والآن فاعلا مؤثرا". (Gx. Dix, the shape of the liturgy, 1945 p.161) ومن هنا فتقديم عشاء الرب فى الكنيسة مماثل لتقديم المسيح ، ليس بمعنى أن هذا العزاء أو التضحية يتكرر وليس بمعنى أن إعادة الفداء أو إعادة التضحية re-immolation تكون ممثلة تمثيلا كاملا فى هذا الطقس، وإنما المعنى أن طقس عشاء الرب (اليوخارست) إنما هو إعادة تمثل (anamnesis Re-Presentation) لقربان كامل تقدمه الكنيسة. والمعنى الثانى (لعشاء الرب) إنه فداء أو تضحية، بمعنى أن تقديم الخبز والنبيد للرب يرمز الى أن الكنيسة تقدم نفسها له. فالقديس إيريناىوس St. Irenaeus يقول فى كتابه (Heresies, IV, 17-18) إن "الأرملة البائسة، الكنيسة، قسمت كل حياتها فى كنز الله؛ لذا فقد ماثلت نفسها بالفعل للتكفيرى atoning الذى قامت به للمسيح الذى قدم نفسه فى أعضائها.

فتضحية الكنيسة وتضحية المسيح في كنيسته تُعتبر واحدة مع تقديمه الأزلَى (*) أمام الآب. فالأساس الروحي لهذا الطقس الذي يعود لعصر الآباء وجد في الرسالة إلى العبرانيين حيث يُمثل (بضم الياء) المسيح يقوم بدور الكاهن عند مذبح إلهي، أو بمعنى أوضح أنه كان لا يزال يبزر pleadign تضحيته، وكان لا يزال يقدم نفسه للآب (كقربان أو كأضحية) - بصلبه. فعمله الفدائي (من أجل التضحية) لم يتوقف بناء على هذا بصلبه على الصليب وإنما استمر حتى بعد رفعه إلى السماء، فتقديمه نفسه كقربان Self-oblation لا يعنى تقديمه حياته الأرضية فحسب، وإنما استمرار المعنى ذاته في حياته بعد الرفع (الإقامة). فهو (المسيح) في بشريته مازال يقدم نفسه (كقربان) للآب، لذا فهو في السماء في حالة عبادة مستمرة يشترك فيها أو يتقدم إليها أعضاء الكنيسة بمعنى طلبهم الشفاعة الدائمة من القس الأعظم High Priest (المسيح). ويصوغ القديس أوغسطين هذه العقيدة في الكلمات التالية: "أنت الكاهن، وأنت الضحية، وأنت المُقدّم - بتشديد القاف وكسرهما - وأنت المُقدّم له - بتشديد الدال وفتحها - هو نفسه الكائن الذي دخل الآن وراء الحُجُب - بضم الحاء والجيم - وهو وحده هناك يقدم شفاعته لنا.." (***) (Psalms, 64, Narration).

ومادام الاشتراك في طقس عشاء الرب يُعد واسطة مع ثمار تضحية المسيح، فقد جرى الاعتقاد أنه يمحو الخطايا. يقول القديس سبيريان Cyprian (تُوفى ٢٥٨) في (Ep-ishes 1x111,11): "عندما يتم تناول (شرب) دم الرب وكأس الخلاص، تتحى ذاكرة الإنسان القديمة، ويحل محلها السلوان أو العفو obvion، ويصبح الصدر مبهتجا بالنعمة الإلهية، أو بالرحمة الإلهية mercy بعد أن كان مثقلا بالأسى ووظأة الخطية وما تسببه من عذاب". والصورة الثالثة للكنيسة هي أنها جسد المسيح تؤدي إلى التركيز على شركة العبادة المسيحية (اشترك المسيحيين في العبادة، ويستخدم الإخوة المسيحيون كلمة الشركة في

(*) المقصود تقديم نفسه كأضحية Offering.

(**) الكلمة المستخدمة في الترجمة العربية للمزامير والدالة على عبارة (وراء الحجب التي أوردناها) هي المِخْتَفَى (بضم الميم وفتح التاء) وفيما يلي فقرات من المزمور المشار إليه "... اسمع يا الله صوتي في شكواي، من خوف العدو احفظ حياتي، استرني من مؤامرة الأشرار، من جمهور فاعلى الإثم، الذين صقلوا ألسنتهم كالسيف، فوَقُوا سهمهم كلاما مرا، ليرموا الكامل في المِخْتَفَى، بغتة يرمونه ولا يخشون..." وطبعاً فإن تفسير الكامل في المِخْتَفَى على أنه يسوع، إنما هو تفسير مسيحي، لا يقبله اليهود، لكن المسلمين ربما يقبلونه على أساس إيمانهم بأن الله رفع عيسى إليه، لكنهم أيضا قد لا يقبلونه على أساس أن الكامل في المِخْتَفَى هو الله سبحانه، على أساس أن المسيح لم يكن قد ظهر وقت مزامير داود اللهم إلا من حيث التفسير الباطني أي الوجود منذ الأزل. (المترجم).

هذا الصدد) التى بها تحقق الكنيسة طبيعتها، يقول القديس أوغسطين فى فقرة يوردها الكتاب المسيحيون بكثرة: "إذا أنت فهمت معنى جسد المسيح، فاسمع ما يقوله الرسل (يقصد الدعاة الأوائل) للمؤمنين: أنتم جسد المسيح، وأنتم فردا فردا أعضاؤه، فأنتم - إذا - جسد الكنيسة وأعضاؤها. إنه سركم الذى وضع على مائدة الرب. إنه سركم الذى تتلقونه قولوا: آمين للكلمات التى تتبئكم من أنتم، وعند إقراركم بقولكم آمين تعهدوا بما أقررتم به، لأنكم تسمعون عبارة (جسد الكنيسة) وتجيئون (آمين) فكونوا إذا أعضاء المسيح، حتى تكون (آمين) التى قلتوها صادقة"، ويعبارات أخرى "إن أنتم أحسنتم التلقى كنتم ما تلقيتموه" (Serm ccxx711). لكن العشاء الربانى (اليوخرست) ليس فقط خلّاقا أو فاعلا فى الكنيسة، بل إنه أيضا وسيلة لدوام الوحدة بين الجسد ورأسها Head (أى المسيح). "ذلك أنه من خلال الميلاد الثانى (المقصود التعميد) ومن خلال الروح القدس نصبح جميعا جسد المسيح بانتعاشنا جميعا بتناول الطعام فى العشاء المقدس الذى من خلاله تطعمنا الروح القدس فنصبح جميعا فى صحبة المسيح ربنا" (Theodore of Mopsuestia, To the Boptized)، فأن نكون متحدين فى المسيح يعنى أن نكون متحدين معا فيه لأننا "نحن الكثيرين، خبز واحد، جسد واحد لأننا جميعا نشترك فى الخبز الواحد"؛ ومن هنا فقد سُمى طقس العشاء الأخير (اليوخرست) عن حق "السر المقدس للوحدة the sacrament of unity".

والكنيسة - فى المقام الرابع - هى عروس المسيح؛ ومن ثمّ فهى أم المؤمنين بالمسيحية، وفى هذه الحالة فإن طقس عشاء الرب يجرى فهمه على أساس أنه يقدم الإعاشة لأولئك الذين ولدوا ولادة ثانية بالمعمودية. يقول تيودور الموبسيستى Theodore of Mopsuestia (توفى ٤٢٨، op. cit): "إنه ينبغى علينا نحن الذين تلقينا إعادة الميلاد بأسرارها المقدسة فى موت المسيح، ربنا أن نتلقى طعام الخلود ذا السر المقدس فى هذا الموت نفسه (يقصد موت المسيح) وأن نطعم أنفسنا فى المستقبل من حيث كنا - أيضا - قد تلقينا ميلادنا".

وأحد تأثيرات هذا الطعام الروحى تستحق ملاحظة خاصة: إنه من المعتقد أنه (أى الطعام) أنه يجدد صورة الله فى الإنسان بمعنى تجديد شبهه المعنوى والروحى بالله، ذلك الشبه الذى دنسته الخطية. وعلى هذا، فوفقا لما ذكره القديس جون (يوحنا) كريزوستوم Chrysostom (Homily 46 on Gospel of St. John): "إنه - أى هذا الطعام - يجعل صورة الملك the kinge منمتشة فينا مُحَدَّثَةً جمالا (بهاء) لا يمكن الحديث عنه،

أو بتعبير آخر لا يمكن التعبير عنه، لا يسمح أن تتشتت نبالة أرواحنا وإنما يسقيها (بريوها) دوماً وينعشها (يفذيها).. "هنا نجد واضحاً أن عبادة الكنيسة تتمحور حول المسيح؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتجدد في صورة إلهية إلا إذا اتحد معه، وهذه الوحدة تظل مؤثرة خلال طقس عشاء الرب عندما يصبح المسيح الذي هو "صورة الله غير المنظور" (كولوسي، الإصحاح الأول، الفقرة ١٥) في صحبة المؤمنين به، فالصوت السماوي يعلن للقديس أوغسطين (V11,15 onfossions) : "إننى الطعام للشعب النامى، أزرع وأنت تطعم منى، فليس أنت الذى تتحول إلىّ، كطعام لحمك فيك، وإنما أنت سوف تتحول فىّ (Into me).

لقد عرضنا لطقس عشاء الرب من خلال خطوط عامة جعلت العرض مبسطاً؛ وبالتالي فقد مال هذا العرض إلى حجب التطورات التى حدثت بالتأكيد فى القرون الأولى - تلك التطورات التى تمحورت حول ثلاثة موضوعات رئيسية؛ التضحية (القربان) والتكريس والحضور. فيما يتعلق بالموضوع الأول (التضحية) فقد أشرنا إليه نتونا، وكان المسيحيون فى الفترة السابقة على مجمع نيقية متشددين تماماً فى الاعتقاد بأن طقس عشاء الرب كان تضحية (قرباناً)، ولم يحاولوا على أية حال أن يعرفوا بدقة المقصود بذلك. والتوضيح الرئيسى ورد فى كتابات القديس أمبروز Am-brose والقديس أوغسطين Augustine اللذين ربطا تضحية (قربان) الكنيسة على الأرض، بتضحية المسيح بنفسه تضحية أبدية فى السماء، وذلك اعتماداً على ما ورد فى الرسالة إلى العبرانيين. أما المعتقدات المتعلقة بالتكريس فكانت أقل سهولة من حيث فك معضلاتها وإن كانت أقدم.. النظريات المتعلقة بهذا الأمر تبدو مستقاة من الممارسة اليهودية، ومؤداها أن التكريس كان قائماً على مباركة الخبز والنبيد مع صلاة شكر؛ امتناناً للمنة الإلهية التى خص بها عباده (اليهود) a particular divine act. وعلى هذا فقد قدم المسيحيون الشكر لله لحبه الذى لا حد له بتخليصه العالم من خلال المسيح؛ ومن هنا أصبحت عناصر التكريس مقدسة. وثمة نظرية مغايرة أخذت طريقها للصدارة أخيراً، وهى أن الخبز والنبيد - بمباركته بذكر اسم الله عليه - ينتج عنه حضور الله مباشرة ليفعل أمراً ما فى الخبز والنبيد. إن الأمر إذاً يتضمن استدعاء قوى قدسية لتحل فى العناصر (الخبز والنبيد)، وهذا يصدر بصفة جوهرية فى الـ "Epiclesis" فى الطقوس الشرقية Eastern rites؛ حيث يُطلب من الله أن يرسل روحه القدس لتحيل عناصر القربان المقدس - أو تجعلها - فى جسد المسيح ودمه. هنا نجد أنفسنا قد لمسنا عقيدة "الحضور الحقيقى" Real presence والحديث عن هذا الموضوع يقع فى

ثلاث مجموعات فى حقبة مجمع نيقية، فهناك أولا تلك الفقرات التى تصف ما هو موهوب أو ممنوح فى طقس عشاء الرب فى مصطلحات تشير إلى المنحة الروحية دون تحديد طبيعتها المحددة. وهناك فقرات أخرى تشير إلى الخبز والنبيذ "كرمزين" أو تشبيهين figures "للجسد والدم. وهناك أخيرا فقرات تصف عناصر التكريس باعتبارها جسد المسيح ودمه. وفى الفترة التالية لمجمع نيقية بقيت هذه الآراء التى يكمل بعضها بعضا، وإن ظهر مزيد من التركيز على المطابقة بين عناصر القربان المقدس بالجسد والدم، رغم أن قلة من المحاولات التى بُذلت لشرح العلاقة بينهما.

وكلما تطورت العقيدة حول طقس عشاء الرب، زاد الطقس تفصيلا ودقة، وكان لهذا بدوره تأثير على العقيدة، ففى عصر الرسل (الدعاة الأوائل للمسيحية) ظهر طقس عشاء الرب وكأنه تكرر للعشاء الأخير Last supper بحذافيره، وكان يتضمن - على هذا - سبعة أفعال، أربعة منها قبل تناول الوجبة وثلاثة بعدها، (١) تناول الخبز، (٢) مباركته، (٣) كسره، (٤) توزيعه، ثم يأتى دور تناول الوجبة وفى نهايتها (٥) تناول الكأس، (٦) مباركته، (٧) توزيعه.

والسلوك غير المنضبط الذى يصاحب - فى بعض الأحيان - تناول الوجبة (الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس، الإصحاح ١١، الفقرات ١٧ - ٢٤) يؤدى إلى الإخلال بهذا النسق. وقد استمر هذا الطقس حتى القرن الخامس باعتباره طقسا منفصلا أو مستقلا يحمل اسم وليمة المحبة (love fest agape)، وعلى أية حال، فقد تغيرت إجراءاته بجمع الخبز والنبيذ معا وبذا تحولت الإجراءات السبعة إلى أربعة فقط، فاتخذ الطقس هذا الشكل: (١) تناول الخبز والنبيذ معا، (٢) مباركتهما معا، (٣) كسر الخبز، (٤) توزيعهما معا، ومهما كانت دقة التفاصيل التى استحدثت فقد ظلت طقوس عشاء الرب الأربعة الأنف ذكرها - بشكلها البسيط، فيما يُعرف الآن باسم صلاة التقدمة Offertory وصلاة التكريس Consecration pryer والكسر (كسر الخبز) Fraction والعشاء الربانى Communion.

ومنذ الأيام الباكورة تم إدخال كهنوت الكلمة Minsitry of the word التى كانت - إلى حد كبير - قائمة على أسس العبادة فى المعبد اليهودى، وكانت مألوفة لعدد كبير من المسيحيين الأوائل، وكان كهنوت الكلمة هذا يتكون من قراءة من العهد القديم وكتابات الرسل (الدعاة)، بالإضافة إلى عظة محورها هذه القراءات. ولم يكن مسموحا بحضور طقس عشاء الرب الخالص (اليوخارست) إلا لمن هم أعضاء كاملو العضوية فى الكنيسة، فالجزء الأول أصبح معروفا باسم قداس داخلى النصرانية (أى الذين

دخلوا النصرانية حديثاً ويتلقون تعليماً عنها ولم يُعمّدوا بعد) Mass Catechumens؛ لفصلهم عن قداس المؤمنين الذي يأتي بعد ذلك Mass of faithful.

ويبدأ قداس المؤمنين بصلاة التقديمة Offertory وهنا يوجد فرق بين الممارسات الغربية والممارسات الشرقية تجدر الإشارة إليه؛ لأنه أدى أخيراً إلى خلاف في العقائد. ففي الغرب نجد أن أعضاء الاجتماع (الذين حضروا) هم الذين يحضرون خبزهم ونبذهم إلى المذبح ويتلقاها الشمامسة الذين يأخذون جزءاً منها لاستهلاكه في الطقس، والباقي تتم مباركته ويوضع جانبا لتوزيعه على الفقراء. أما في الشرق، فإن ما يقدمه الناس (من خبز ونبذ) يتم تسليمه قبل بدء الطقس (عشاء الرب) ويقوم الشمامسة وحدهم بحمل القدر المطلوب استهلاكه في هذا الطقس. ومن هنا تطور كل ما يتعلق بطقس "الإعداد أو التجهيز Prothesis" بمعنى إعداد عناصر القداس أو تجهيزها في غرفة المقدسات بالكنيسة، سلفاً. هذا الفعل الرمزي الدقيق يبلغ ذروته في قتل المسيح بشكل رمزي بطعن الخبز برمح صغير، وعند صلاح التضحية (مدخل طقس عشاء الرب، ويسمى أيضاً المدخل الكبير Great Enterance) يُعتقد أن المسيح الميت يُحمل على مقاساة القيامة خلال الروح القدس عند تلاوة الرُقَى والتعاويذ والاستراحات والتوسلات Epiclesis وسيكون واضحاً كم هي مختلفة هذه الإجراءات الطقسية الشرقية عن نظيراتها الغربية - اختلافاً كان مقدراً أن يستمر دون أن تُتاح فرصة للتراثين (التقليديين) المنفصلين - أن يلتقيا التقاء مثمراً - نتيجة الانقسام الكبير بين الكنائس الشرقية والكنائس الغربية، ذلك الانقسام الكبير الذي سيتناوله الفصل التالي.

بلورة العقيدة في صيغ إيمانية

المسيحية - كما أكدنا - وحي للناس جميعاً، وهو وحي متكامل هبط مرة واحدة ومع ذلك فما زال يجدد نفسه، وعلى هذا فتاريخ العقائد في المسيحية هو سجل للتوتر المستمر بين الرصيد الأصلي للعقيدة (الإيمان المسيحي)، والتوضيحات والشروحات المتوالية في كل عصر من العصور اللاحقة. وفي أثناء هذا التطور تضمنت المسيرة اعتماد الأسفار القانونية (الشرعية) والتراث (التقليد) الكنسى، واستخدام المنطق الصحيح (تحكيم العقل)، فمنذ بواكير الكنيسة كانت هناك عوامل فاعلة لتمييز ما هو أساسى في العقيدة. أى ما هو جوهرى وعام بين كل من يعتبرون أنفسهم مسيحيين مع اعتبار أن بعض الاختلافات في الرأى كان من الأمور المتوقعة، وقد جنحت هذه الصياغات إلى أن تكون ضيقة محكمة Succinct وعُرفت باسم قوانين الإيمان Creeds،

ومن هدفنا في هذا الجزء الأخير من الدراسة أن نتفحص التأثيرات التي أدت إلى ظهور هذه الصياغات (قوانين الإيمان) والعملية التي تم بها توحيدها.

ولا نجد في العهد الجديد - بالضبط - ما يمكن تسميته قانون الإيمان بالمعنى الرسمى الواضح أو بمعنى صيغة نصية مقررة . ومن خلال المرويات نعلم أن أول دليل ثابت يعود إلى القرن الرابع يفيد أن الرسل (الدعاة) عقدوا اجتماعا اتفقوا فيه على ما سيبشرون به مستقبلا، ولم يخرجوا بتوصيات. لكن ليس معنى هذا أن عقائد الكنيسة الباكرا كانت غائمة ومبهمة، فثمة عدد كبير من الفقرات في العهد الجديد تشير لوجود نسق متكرر من العقائد، وعلى هذا فنحن نشير إلى "الإيمان المُسَلَّم سرُّهُ للقدوسين" (رسالة يهوذا، الفقرة ٣) و "صورة الكلام الصحيح" (الرسالة الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح الأول، الفقرة ١٢) وأهل تسالونيكى كانوا مأمورين "بالتمسك بالتعاليم التي تعلمتموها" (رسالة پولس الثانية إلى أهل تسالونيكى، الإصحاح الثانى، الفقرة ١٥) وجرى تذكير أهل رومية (روما) فى الإصحاح السادس، الفقرة ١٧ بأنهم "أطاعوا فى القلب صورة التعليم التي تسلموها" وهذا التركيز على انتقال العقيدة الموثقة أو المعتمدة أمر متوقع؛ لأن الكنيسة الباكرا كانت كنيسة اعتقاد واعتراف وتبشير وفقا لأفكارها الخاصة المحددة التي ورثت بعضها من اليهودية واستقت بعضها الآخر من استجابتها لفعل الله فى المسيح. لقد كانت هناك عوامل عملت على إيجاد صيغ إيمانية معترف بها لبلورة العقيدة المسيحية فى مختصرات تقليدية، وهذه العوامل هى أعمال التبشير بالإنجيل، إعداد طالبي التعميد، وطلب الاعتراف بالعقيدة الإيمانية المسيحية عند التعميد، كل هذا إلى جانب طقوس طرد الأرواح الشريرة ، وطقس القربان المقدس نفسه (أو الليتورجيه عموما) والترانيم والمدائح الإلهية .

ويحتوى العهد الجديد على عدد كبير من هذه الصياغات يُستخدم فى شكل اقتباسات موجزة فى الطقوس الدينية، وفى تأكيد العقائد على نحو ظاهر، وأول نوع من هذه الاقتباسات هو المتعلق بطبيعة المسيح (شخص المسيح) والتي تؤكد أن "يسوع هو المسيح" (رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٢، الفقرة ٢٢) ، وأن "يسوع رب" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٢، الفقرة ٣) أو أن "يسوع هو ابن الله" (*) (رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٤، الفقرة ١٥) وفى بعض المناسبات يجرى تفصيل ذلك بإضافة

(*) ليس هناك مسيحي الآن على الأقل يفهم البتة هنا بمعناها المادى. (المترجم).

مواد مختارة من تاريخ التخليص من الخطية history of redemption، ومثال ذلك: المسيح هو الذى مات بل بالحرى قام أيضا، الذى هو أيضا عن يمين الله، الذى أيضا يشفع فينا" (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٤، وأيضا الرسالة إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥، الفقرة ٢ وما بعدها).

والصياغتان المرتبطتان بالآب والابن مثال عليه: "بالنسبة لنا هناك إله واحد، الآب تعود إليه كل الأشياء، ونحن إليه unto him ورب واحد، يسوع المسيح الذى من خلاله كل لأشياء. ونحن خلاله" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٧، الفقرة ٦) (*). وخيرا هناك فكرة الثلاث triadic scheme: "نعمة الرب يسوع المسيح وحب الله والشركة مع الروح القدس" (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٨، الفقرة ١٤) (**). وفى القرن الثانى ظل الوضع كما هو إلى حد كبير، فقد كانت هناك موجزات مصوغة على نحو جزئى semi formed لصياغة المبدأ الأول والثانى والثالث لتكون جميعا معا، ومن ذلك ما ذكره چوستيم چوستين مرتير Martyr. (Apology I, x111,4) "لكن يسوع نسيح الذى أتى فى زماننا صلب. ومات وقام مرة أخرى وصعد إلى السماء وحكم".

وبالإضافة إلى هذه الصياغات الموجزة، ظهر للوجود صيغة تُستخدم لاستتطاق مؤمن الجديد عند التعميد - وهى عبارة عن ثلاثة أسئلة متوالية توجه للمسيحى تجديد لابد أن يجيب عنها لاعتماده كمسيحى، والهيكل العام لهذه الأسئلة (محاورها) نطلب الإجابة عنها عند التعميد وردت فى إنجيل متى، الإصحاح ٢٨، الفقرة ١٩، فالمُعَمِّد الجديد يُسأل عما إذا كان يعتقد فى الآب والابن والروح القدس . وفى منتصف القرن الثالث ، وحتى قبل ذلك ، كان من الممكن الحديث عن الصيغ المعتادة لهذا الاستجواب (Firmlian in Cyprian, Epistles 1 xxxv, 15-11).

هذا التطور سبق تشكيل صياغات العقيدة بشكل رسمى (الصياغات الرسمية لعقيدة) وفى الوقت نفسه كانت باعثة عليها ، بمعنى أنها كانت سببا ونتيجة فى توقت نفسه. فقد وجدت هذه الصياغات الرسمية جذورا لها فى مناهج تعليم نسيحيين الجدد أصول المسيحية ؛ حيث كان وجود الموجزات أو الكتابات المختصرة

(*) لم نجد هذه الفقرة فى موضعها من الترجمة العربية للكتاب المقدس فى الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس؛ فترجمناها دون الرجوع للنص العربى، وهو خطأ مطبعى بلا شك فى الطبعة الإنجليزية للموسوعة.

(**) لم نجد الفقرات الواردة فى المتن فى موضعها وفقا لإشارة المؤلف فى رسالة پولس الثانية إلى أهل كورنثوس، فترجمناها مباشرة، ولعله خطأ مطبعى فى الطبعة الإنجليزية للموسوعة. (المترجم).

أمراً ضرورياً، لكن ما دام هذا الإعداد للدخول للمسيحية يبلغ ذروته فى طقس التعميد الممثل فى الغمر فى الماء ثلاث مرات، كل مرة باسم أقنوم من الأقانيم (الآب والابن والروح القدس) the threefold Name، فلم يكن هناك مفر من التعبير عن عقيدة التثليث، أو بتعبير أدق صب العقيدة المسيحية فى قالب التثليث Trinitarian mould. فكان اشتمال قوانين الإيمان المختصرة على صيغة التثليث مستقياً من الأسئلة الموجهة للمسيحي الجديد عند التعميد، وتم توسيع هذه الصيغة بإدخال صفات وصفية أخرى للأقانيم (أو الذوات) الثلاثة (الآب والابن والروح القدس)، أو بإضافة عناصر أخرى من العقيدة المسيحية. لقد حتمت زيادة عدد المتحولين من الوثنية إلى المسيحية، وجود تنظيم كنسى دقيق حتى لا يدخل المسيحية من يعتقد معتقدات زائفة عن محتواها. وكانت هذه هى القوة الدافعة الرئيسية التى أنتجت فى النهاية هذه الصيغ الإيمانية (قوانين الإيمان)، وارتبطت هذه الصيغ بطقوس ومراسم خاصة لتأكيد أهميتها. لقد كان هناك الإسراع فى تعليم المسيحيين الجدد أصول العقيدة traditio، كما كان هناك المناسبة المقدسة حيث تُعاد هذه العقائد وتُكرر أمام الأسقف بعد أن يكون المتقدم (لاعتناق المسيحية) قد تذكرها وفهم معانيها (شرحها) edditio إلى حد ما.

سيكون واضحاً مما ذكرناه آنفاً أن الوظيفة الإيجابية لقوانين الإيمان Creeds وأصولها هو تثبيت العقيدة وتوضيحها. وفى الفترة السابقة على مجمع نيقية كان هناك غرض جانبي آخر لهذه الصيغ هو مقاومة ما كان يشيع من هرطقة، أو بتعبير آخر ما كان يعتبره البعض خروجاً عن المسيحية الصحيحة، وقد عبر القديس سيريل المقدسى Cyril of Jerusalem (Catechetical lectures xv 111) عن ذلك فى كلمات تشير كل الاحتمالات إلى إنه هو نفسه كان يستخدمها فيما أطلقنا عليه traditio، أى تقديم التعليم السريع للداخلين الجدد إلى المسيحية.

"عند تعليم العقيدة المسيحية (الإيمان المسيحي)، وعند الاعتراف بها، فإن الأمر يتطلب أن تستوعب وتحفظ ما سلمته لك الكنيسة فحسب والقائم على أساس متين فى الكتاب المقدس، لأنه ما دامت قراءة الكتاب المقدس غير متاحة للجميع إما بسبب جهل القراءة أو بسبب عدم وجود الوقت الكافى، فلا ينبغى أن تُترك الأرواح لتضيع فى غياهب الجهل، لذا فقد اخترنا كل العقائد الإيمانية المسيحية فى سطور قلائل. هذه السطور القلائل أرغب إليك فى أن تعيها ذاكرتك عندما أتلوها عليك، وأن تعيدوا سماعها فيما بينكم بعناية، لا تكتبوها على الأوراق وإنما احفروها فى ذاكرتكم وفى

قلوبكم ... وإننى أُرغب إليكم أيضا أن تحفظوها كعدة تستعدون بها فى كل مسار حياتكم، ولا تقيموا وزنا لسواها حتى ولو أننا - أنفسنا - غيرنا تعاليمنا الحالية أو تقاضنا مع ما ندعوكم إليه الآن ، ولا حتى إذا أتى ملكُ angel مناوئ أو معاكس وتبدى لك كملك نور راغبا فى أن يضلِكَ سواء السبيل. لذا أقول لكل الحضور أصغوا وأنا أتلو عليكم ببساطة قانون الإيمان المسيحى Creed دعوه فى الذاكرة، وفى الوقت المناسب توقعوا أن تؤكّدوا عناصر قانون الإيمان هذا، فى كل جزء منه من الكتاب المقدس. لأن عناصر الإيمان لم تتم صياغتها كى تبدو طيبة فى أعين الناس، وإنما قد تم جمع أهم عناصرها من الكتاب المقدس لتكون جميعا - أى هذه العناصر - موجزا مفهوما للإيمان المسيحى ، كما تحوى "حبة الخردل" الصغيرة فى ثاياتها كثيرا من الفروع ، كذلك قانون الايمان Creed يضم فى كلماته القليلة كل المعلومات المتعلقة بالصالح فى العهدين القديم والجديد". وهذه الإقرارات التى يقول بها المتحول للمسيحية قبل التعميد، مطابقة فى إيجازها لما عرف بقانون إيمان الرسل (الدعاة الأوائل) Creed Apostles؛ فى الأصل كانت قوانين إيمان الرسل هذه قوانين محلية من إفراز كنيسة روما، وكانت ربما تعود إلى بداية القرن الثالث لكنها لم تكن محكمة حتى القرنين السادس والسابع ، وتشير كل الاحتمالات أن هذا حدث فى جنوب غرب فرنسا، وعندما بدأت تنتشر - بتأثير شارلمان - عبر المناطق الفرنسية Frankish (بلاد الفرنجة) حتى حل محلها بشكل نهائى قانون الإيمان القديم (الأول) الصادر فى روما Creed Old Roman الذى حاز قبولا كنعى معتمد من كل الكنيسة الغربية. إلا أن هذا - على أية حال - لم يغلُق الباب فى تاريخ قوانين الايمان، ذلك أنه فى القرن الرابع بدأ إصدار إعلانات إيمانية صادرة عن مجالس (مجامع) الكنيسة .

وفى سنة ٣٢٥، عقد الإمبراطور قسطنطين مجمعا فى نيقية لهدف معلن هو وضع نهاية للخلاف الأريوسى (الخلاف الذى سببه إعلان أريوس لعقائده)، فأدرج الأساقفة عدة فقرات لتكفير عقائد أريوس، وليؤكدوا فى صيغتهم ما هو مطلوب الإيمان به من الحاضرين. وهكذا بدأ عصر قوانين إيمان المجامع الكنسية الذى ظهرت فيه صيغة تتبعها صيغة فى تتابع سريع حتى - أخيرا - فى سنة ٢٨١ فى القسطنطينية انتهى الجدل الأريوسى وصدر قانون الإيمان الذى كان هو فى الحقيقة ما نعرفه الآن بقانون إيمان مجمع نيقية Nicene Creed. وقد أُدرجت هذه الصيغة النيقية فى الشرق فى طقس القربان المقدس فى القرن الخامس، وكان هذا الإدراج فى البداية على أيدى

القائلين بالطبيعة الواحدة للأقائيم الثلاثة Monophy Sites وذلك لتأكيد ولائهم لقرارات مجمع نيقية ورفضهم ما أتى به : مجمع خلقدونية Chalcedon، وسرعان ما حذت حذوهم الكنائس الشرقية عامة. وفى الغرب، لم يحدث إلا فى سنة ٥٨٩ بناء على توصية مجمع توليدو Toledo أن رُدَّ قانون الإيمان هذا فى القداى ، وحدث ها أول ما حدث فى إسبانيا. وبالتدرىج انتشر هذا الأمر فوصل إيرلندا فى القرن الثاى ومنها إلى إنجلترا. وفى بداية القرن التاسع تبنت هذا الإجراء بلاد الغال لمقاومة أفك القائلين بالتبنى Adoptionism (انظر ص ٧٠ من النص الإنجليزى)، ولكن ذلك لم يك مقبولاً فى روما حتى سنة ١٠١٤ م، عندما أمر به البابا بنيدكت الثامن Benedict به أن حثه الإمبراطور هنرى الثانى على ذلك .

ولأن قانون الإيمان هذا - من بين كل القوانين ، هو الوحيد الذى يمكن القول إن حاز قبولاً عالمياً فسنورده هنا فى صيغته الأولى التى جرى بها إعلانه أول مرة؛ فهو يحمل فى طياته ملخصاً لكل ما سبقه :

"نؤمن بإله واحد الأب كلئ القدرة، خالق كل الأشياء ما يرى منها وما لا يرى. ونؤمن برب واحد يسوع المسيح. ابن الله الوحيد، المولود من الأب قبل كل العصور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، من ذات الجوهر الذى منه الأب، به خلق الكل (من خلاله خلقت كل الأشياء Through whom all things were made) الذى من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد، وصار رجلاً من الروح القدس ومريم العذراء وصار إنساناً وصلب من أجلنا فى عهد پونتئوس پيلاطس Pontias Pilate وقاسى، ودُفن، وفى اليوم الثالث قام كما ورد فى الكتاب المقدس ورفع للسماء وجلس على يمين الأب وسيعود مرة ثانية ببهائه ليقضى بين (ليدين) الأحياء، والأموات، وليس للمكوته نهاية. وفى الروح القدس، الرب وواهب الحياة، الذى ينساب proceed من الأب، الذى هو مع الأب والابن محل عبادة وتبجيل (المقصود الروح القدس) الذى (أى الروح القدس) تكلم من خلال الأنبياء وفى الكنيسة المقدسة الجامعة الرسولية . إننا نؤمن بمعمودية واحدة One Baptism لغفران الخطايا، ونتطلع لقيامة الموتى والحياة فى يوم الرب الآتى the world to come (*). آمين".

(ب) الانشقاق الشرقى

والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية

بقلم: نيكولاس زرنوف

مُحاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية

جامعة أكسفورد

الانشقاق بين مسيحيى الشرق، والغرب وما نتج عنه

أُسم تاريخُ المجتمع المسيحي بثلاثة انشقاقات كبرى. حدث أول هذه الانشقاقات فى القرن الخامس حيث فصم الدولة المسيحية(*) فى الشرق إلى قسمين، وحدث الانشقاق الثانى فى بواكير القرن الحادى عشر وأنهى العلاقة الحميمة بين الكنيستين: اللاتينية (الكاثوليكية) والبيزنطية. أما الانشقاق الثالث فتمثل فى الحركة الإصلاحية (البروتستنتية) فى القرن السادس عشر فى غرب أوروبا وظهرت البروتستنتية فى خصوصية شديدة مع كنيسة روما. والانشقاقان الأوّل والثالث يبدوان متشابهين فى طبيعتهما، فكلاهما حدث فجأة وبشكل درامى. لقد فصل هذان الانشقاقان المسيحيين الذين كانوا قبل ذلك يشتركون معا فى التعاليم الدينية نفسها وفى أنماط العبادة وكانوا قد قبلوا الإدارة الكنسية نفسها. لقد تباعد المسيحيون الشرقيون عن المسيحيين الغربيين بسبب الظروف المختلفة لكل منهما. لقد كان هذا من خلال عملية طويلة ومشوشة تبدأ من القرن التاسع ولم تصل لنهايتها إلا فى منتصف القرن الخامس عشر. وأحد خصائص هذا الانشقاق هو عدم اليقين الذى كان مصاحباً لكل خطوة. وكان هذا الانشقاق موضوعاً لدراسات كثيرة، ورغم كثرة هذه الدراسات فإن العرض الزمنى والوصفى له كان غير مقنع بدرجة كافية. فأسئلة على شاكلة: لِمَ حدث هذا الصّدّع؟ وما بواعثه أو العوامل التى أدّت إليه؟ ومن هم المسئولون عن تمزيق الوحدة المسيحية؟ كلُّ هذه الأسئلة لا تزال تنتظر الإجابة المرضية. لكن لأن أحكام المؤرخين

(*) أو العالم المسيحي الشرقى Eastern Christendom.

التي جرى قبولها فيما مضى، أصبحت موضوعاً للجدل والنقاش بشكل متزايد، فقد أدى هذا على المدى البعيد إلى أن أصبح هذا الانقسام - بالتدرج - أكثر تحديداً، وترسّخت الآن بشكل مُقنع العلاقة بين انفصال المسيحيين البيزنطيين والمسيحيين اللاتين من ناحية، وبعض الأحداث الكبرى في تاريخ العالم من ناحية أخرى. ويتجلى هذا الربط أكثر ما يكون وضوحاً في سقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) وفشل الحروب الصليبية، وازدياد الخصومة بين الإسلام والمسيحية، وازدياد قوة البابوية ورد فعل البروتستانتية ضدها، وأخيراً ما جرى بين روسيا وأوروبا الغربية وأوروبا الغربية من تنافس وشك. حتى الحروب التي جرت خلال المائة والأربعين عاماً الماضية يمكن تلمس جذورها في هذا الانقسام أو الانفصال بين مسيحي الشرق ومسيحي الغرب. لقد كانت معركة نابليون في سنة ١٨١٢، وحرب القرم في الفترة ما بين ١٨٥٢-١٨٥٥، وحربا البلقان ١٨٧٨ و ١٩١٢، والحربان العالميتان ١٩١٤ و ١٩٣٩- تهدف جميعاً السيطرة على القسطنطينية، وعلى هذا فيمكن النظر إليها باعتبارها جزءاً من النتائج التي تمخضت عن انفصال الأرثوذكس عن الكنائس الغربية، ونتيجة لهذا الانشقاق تطورت في العالم المسيحي Christianom ثقافتان تمسكت كلتاهما بأنها وحدها التي تُعد التعبير الصحيح والشرعي عن المسيحية. فكثيرون من المسيحيين الشرقيين لم يعودوا ينظرون للمسيحيين الغربيين كشركاء لهم في العهد Covenant نفسه، والعكس أيضاً صحيح. لقد حاول كل طرف أن يتجاهل وجود الطرف الآخر أو إخضاعه له. ونتج عن هذا أن أصبح كلا الطرفين ضحايا التقوقع والصراع المرير. لقد كانت وحدة الطرفين (المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين) في وقت من الأوقات أساساً متيناً لتطور المسيحية وانتشارها، لكن ما حدث بعد ذلك من انشقاق قد دمر إلى حد بعيد حيوية الدين المسيحي ومكانته.

وهناك تفسيران مختلفان للانشقاق بين روما والقسطنطينية. التفسير الأول يعزوه لخلافات عقيدية، والتفسير الثاني يعزوه للصراع السياسي بين الإمبراطورية البيزنطية من ناحية والغرب المسيحي من ناحية أخرى. وإنها عادة مسيحية قديمة راسخة الجذور أن يتم تبرير عدم مشاركة أعضاء الكنيسة الآخرين والتآلف معهم بأنهم هراطقة، فالهرطقة هي السبب الوحيد الشرقي الذي يتم ذكره في هذا الصدد. وعلى هذه الأسس وجدنا أن الكنائس الناطقة باليونانية قد كُفرت (طردت من رحمة

الكنيسة) المسيحيين الشرقيين Oriental في القرن الخامس، لأنهم - أي أتباع الكنائس الناطقة باليونانية - اعتقدوا أن السريان وأقباط مصر قد حرّفوا العقيدة الأرثوذكسية في يسوع المسيح كإله حق وإنسان كامل.

والانشقاق الغربي الذي حدث في القرن السادس عشر جرى أيضا تبريره على أساس وجود أخطاء عقيدية، فكانت فكرة الخلاص بالإيمان وحده، والسلطة البابوية على الكنيسة هما محور النزاع الذي أدى إلى تمزيق العالم المسيحي الغربي Western Chriandom. وعلى أية حال، فلم يكن هناك أيضا اتفاق بين روما والقسطنطينية فيما يتعلق بالمسائل العقيدية؛ مما أدى إلى فسخ عُرى الوحدة بينهما.

وكان فوتيوس Photius بطريرك القسطنطينية المثقف (٨٥٨-٨٨٦) هو أول من أعد قائمة بما يعتبره البيزنطيون أخطاء وقع فيها المسيحيون اللاتين (الكاثوليك). وفي قائمة مفردات الهرطقة هذه أدرج فوتيوس بعض الأمور، منها: عدم الانتظام في مراعاة الصوم الكبير Lent، وفرض العزوبة أو عدم الزواج على رجال الدين (الإكليروس)، وإنكار حق القسّس في تثبيت العماد Confirmation، وأخيرا أخطر هذه الأخطاء ويعنى بها ما يتعلّق بالروح القدس Holy Spirit، من حيث إضافة عبارة "ومن الابن" إلى ما ورد في العقيدة التي أقرها مجمع نيقية Nicene Creed وهي الفقرة التي عُرفت باسم "Filioque Clause".

وقام اللاهوتيون اللاتين الكاثوليك بدورهم بالردّ بتحدّ فأعدوا قائمة بما حذفه البيزنطيون Greek وما أضافوه. وبمرور الوقت راحت هذه القوائم تزداد عناصرها من الجانبين؛ حتى إننا وجدنا أنّه في معمعة الخلافات بين الجانبين ظهر في غضون القرون الثلاثة التالية خمسون عنصرا وضعها الجانب البيزنطي Greek والجانب الروماني (الكاثوليكي) يجرم كل منهما الآخر فيها. ومن بين هذه العناصر الخمسين بعض القضايا العقيدية، أهمها جميعا طريقة انبثاق (زيّاح) الروح القدس (P.70 ff). فالشرقيون ظلوا متمسكين بأن الروح القدس قد انبثق من الأب (يوحنا-الإصحاح ١٥/٢٦)، بينما أصرّ الغرب على أنّ الروح القدس انبثق من الأب والابن معا (وقد عُرفت هذه الإضافة باسم Filioque Clause). وثمة خلاف عقيدى آخر مهم يتعلّق حول الاعتقاد في المطهر (الأعراف) أو بتعبير آخر الحاجز بين الجنة والنار Purgatory، فالشرقيون ينكرون وجود المطهر بينما يقر الغربيون بوجوده.

وعلى أية حال، فقد لعبت الخلافات العقيدية دوراً أقل نسبياً في النزاع بين البيزنطيين والرومان (الأورثوذكس والكاثوليك)، فقد جرى التركيز على ما زعمه كطرف من أخطاء وتجاوزات وقع فيها الطرف الآخر فيما يتعلق بالطقوس والشعائر والممارسات. فقد كانت مسألة عدم زواج الإكليروس، واستخدام الخبز بالخميرة أو الخبز بدون الخميرة في القربان المقدس Eucharist، والتعميد بالغمر أو بالرش، والأحكام الخاصة بالصيام؛ كل أولئك كان مجالاً لنقد حاد من الطرفين. حتى التفاصيل الصغيرة دخلت مجال الخلاف، فقد أدان الشرقيون لبس الأساقفة الغربيين للأساور والأختام rings، كما أدانوا حلق الإكليروس (رجال الدين) للحاهم، واستخدام الموسيقى في العبادة؛ إذ اعتبر الشرقيون كل ذلك تجاوزاً غير شرعي ابتعد بالعبادة عن التراث الرسولي Apostolic tradition .

وعلى أية حال، عندما كانت الإمبراطورية البيزنطية تقترب من نهايتها رغب قادة الدولة وقادة الكنيسة الأورثوذكسية بذل محاولة يائسة لضمان مساعدة الغرب لهم لإنقاذ مملكتهم من الهجوم العثماني (التركي) الوشيك، ففتحوا باباً لآخر حواراتهم اللاهوتية مع ممثلي الرومان (الكاثوليك) في مجمع عُقد في فلورنسا سنة ١٤٢٩، ووقع الاختيار على أربع نقاط فقط للتشاور حولها، أما بقية عناصر الخلاف الأخرى التي كان يتم إدراجها ضمن الهرطقة فقد جرى إسقاطها، إما لأنها غير ذات صلة بالموضوع أو لأنها تافهة. وكانت هذه العناصر موضوع النقاش هي:

(أ) امتياز الكرسي البابوي

(ب) مسألة انبثاق الروح القدس من الأب والابن معا Filioque Clause

(ج) الاعتقاد في المطهر

(د) مسألة استخدام الخبز ذي الخميرة أو الخبز غير ذي الخميرة في القربان المقدس.

واتخذ اللاهوتيون الذين كانوا يُعززون الخلاف بين الشرق والغرب لأسباب عقيدية موقفاً مؤيداً عادة لروح التقارب التي وصل إليها مؤتمر فلورنسا (مجمع فلورنسا)، وشايعوا ما تمخض عنه المجمع وتخلوا عما تخلت عنه قرارات المجمع؛ ومع هذا فقد ظلت قلة حتى الآن تقيم الأهمية نفسها لمسألة المطهر ونوع الخبز المستخدم في القربان المقدس، تماماً كما كان الحال في القرن الخامس عشر. ولم يتبقَّ على أية حال نتيجة لهذا المجمع سوى نقطتين ظللتا موضع خلاف : ما يتعلق بانبثاق الروح القدس، وحدود السلطة البابوية.

الخلاف حول انبثاق الروح القدس "Filioque Controversy"

أصول الخلاف حول انبثاق الروح القدس Filioque يُعد أحد أسرار التاريخ الكنسى الذى لم يتضح حتى الآن، فلا أحد قد اكتشف متى ولا كيف ولا على يد مَنْ جرت إضافة فقرة "ومن الابن" لعقيدة مجمع نيقية، وهو قانون الإيمان المسيحى الذى وافق عليه - بتوقيع - كل من الشرق والغرب، باعتباره العقيدة المسيحية العامة، وكانت هذه الموافقة فى أول أربعة مجامع كَنَسِيَّة مسكونية (P.105). ويبدو أن هذه الإضافة قد تمت فى إسبانيا فى وقت ما فى القرن السادس أو السابع، لكن ظروف هذه الإضافة أو التغيير غير معروفة إلى حد كبير، ومن إسبانيا انتشرت هذه الإضافة "ومن الابن" Filioque بالتدريج إلى بلاد الغال Gaul المجاورة ومنها إلى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا. وفى البداية عارض الأساقفة هذه الإضافة بل إن البابا ليو الثالث (٧٩٥-٨١٦) أمر بنقش النص الأصيل لقانون الإيمان على ألواح من فضة وتعليقها فى كنيسة بطرس Peter. وعلى أية حال، فإن شارلمان Charlemagne وخلفاءه كانوا مصممين على شرعية هذه الإضافة وصحتها، لأنها تمدهم - أى هذه الإضافة - بسلاح يوجهونه إلى بيزنطة. لقد وجد الحكام الغربيون فى اتهام المسيحيين الشرقيين بالهرطقة مبرراً مناسباً للدوان. وعلى هذا فقد أصبح رفض الأورثوذكس لقبول هذه الإضافة الإسبانية (كون الروح القدس منبثقاً من الآب والابن معاً) مبرراً لغزو مناطق تابعة للإمبراطورية الشرقية (البيزنطية)، وسحبت روما اعتراضها على هذه الإضافة Filioque Clause بسبب الضغط السياسى الواقع عليها، وفى القرن التالى تم الترتيم بقانون الإيمان - بكل إجلال - كاملاً مضافاً إليه هذه الفقرة أو الإضافة المؤتممة (التي تشير إلى أن الروح القدس منبثق من الآب والابن معاً وليس من الآب فحسب)، وكان هذا فى حفل تتويج الإمبراطور هنرى الثانى (١٠٠٢-١٠٢٤) فى عام ١٠١٤.

والفرق بين نصِّ قانون الإيمان نفسه أثار أحد أطول الخلافات اللاهوتية وأكثرها اضطراباً فى حوليات تاريخ الكنيسة. ورغم أن مجلِّدات كثيرة جرى نشرها فى هذا الموضوع، لم يتم التوصل إلى اتفاق عام على طبيعة "الإثم" أو الخطأ" الكامن فى هذه الإضافة. فبعض اللاهوتيين أصروا على أن إضافة هاتين الكلمتين (ومن الابن) Fili-oque أو حذفهما أمر يمثل تغييراً جذرياً فى جوهر العقيدة المسيحية، خاصة ما يتعلق بطبيعة الثالوث المقدس، بينما نجد أن باحثين آخرين يعتبرون أن القضية ليست فى هذه الإضافة Filioque المتعلقة بالروح القدس، وإنما القضية هى هل من حق البابا أن

يغيّر في قانون الإيمان أم لا . واعتقد هؤلاء اللاهوتيون أنه يمكن التوفيق بين كلمات قانون الإيمان الشرقى وكلمات قانون الإيمان الغربى، وأن هذه الإضافة التى تمت فى إسبانيا لأول مرّة لا تؤثر بشكل جوهري فى صحّة العقيدة المسيحية .

وبالنسبة لهؤلاء اللاهوتيين الأخيرين، لا يمثل الخلاف حول هذه الإضافة Filioque إلا أهمية ثانوية: أما الخلاف الأخطر الذى ظهر ليفصل الأورثوذكس عن الكاثوليك الرومانية، فهو ذلك الخلاف المتعلق بالامتيازات البابوية (حقوق شاغل منصب البابا). ووفقا لهذه المدرسة الفكرية (الأخيرة)، فإن الخلاف المتعلق بدستور الكنيسة (الرومانية) يجعل المشاركة بين الشرق المسيحى والغرب المسيحى مسألة مستحيلة. فالرومان (الكاثوليك) يعتقدون أن الكنيسة بمثابة دولة ملكية monarchy أو نظام ملكى، بينما ينظر إليها الشرقيون Greek على أنها فدرالية مكوّنة من كيانات تحكم نفسها ذاتيا أو كيانات لكل منها رأسها المفكر أو المدير autocephalous. فالمثل الأعلى للبابا عند اللاتين (الكاثوليك) هو الذى يتوحّد فى شخصه نطاق سلطة كل الأسقفيات ومداهها (فهو المحتوى فى ذاته على كل الصلاحيات والأسرار الكنسية)، وهو الأمر الذى يتناقض تناقضا صريحا مع التعاليم الأورثوذكسية التى تقضى بأن كل المؤمنين (المسيحيين) لديهم الصلاحيات التى تجعلهم مؤتمنين على العقيدة المسيحية الصحيحة والحفاظ عليها، ومؤتمنين على الأسرار المقدسة للمسيحية التى تحافظ عليها الكنيسة وتأمّر بها . ومع كل هذا فتوقف (أو تعلق) المشاركة بين روما والقسطنطينية - وهو الأمر الذى حدث بالفعل فى القرن الحادى عشر - كان أمراً غريبا جدا ألا يرتبط بهذا التناقض أو الاختلاف حول المفهوم البابوى. ويُعتبر عام ١٠٥٤ هو العام الذى يُفترض فيه أن الانقسام بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية قد حدث بالفعل، ولأن هذا العام يعتبر - تقليديا - هو البداية المفترضة لهذا الانقسام وما صاحبه من ظروف غير عادية، فلا بد أنه يستحق منا اهتماما خاصا فى هذه الدراسة .

انقسام عام ١٠٥٤

فى ربيع ١٠٥٤، وصلت سفارة من روما إلى القسطنطينية . وكان كلٌّ من البابا ليو التاسع Leo IX (١٠٤٩-١٠٥٤) والإمبراطور قسطنطين مونوماخوس Constantine Monomachos قد أفرعهما قوّة النورمان Normans المتنامية، فقد كان النورمان قد استولوا على صقلية Sicily وكانوا مصممين على مدّ سيطرتهم على بقية إيطاليا . وكان على رأس

الوفد البابوى الكاردينال همبرت (١٠١٠-١٠٦١) Cardinal Humbert. وقد استقبله الإمبراطور بحفاوة، لكن رئيس الوفد وأعضاءه وجدوا أنفسهم منخرطين فى مشادّات ومشاحنات مريرة مع البطريرك ميشيل سيروولاريوس M. Cerularius (١٠٤٥-١٠٥٨)، الذى كان مناوئاً وخصماً لدودا لاستخدام الخبز الخالى من الخميرة فى القربان المقدس Eucharist. وكان هذا البطريرك ضيق الأفق حاد الطبع، ولم يكن الكاردينال همبرت أقل منه تصلباً وضيق أفق، وراحت محاولات الإمبراطور توثيق عُرى الصداقة بين روما والقسطنطينية تتحطم باستمرار على عتبات التكفير المتبادل بين هذين المطرانين المعتز كل منهما برأيه. وفى أثناء المفاوضات المتعثرة بين الطرفين، وصلت أخبار إلى القسطنطينية بموت البابا ليو التاسع فى ١٦ مايو ١٠٥٤، فعلق البطريرك على الفور اتصالاته بالوفد البابوى معلناً أنه بموت البابا Pontiff أصبح مُعتمده (الوفد الذى اعتمده أو عينه) لا صفة له (ليس له وضع شرعى). أما الكاردينال همبرت Humbert فقد فكر تفكيراً مختلفاً، فقد انتهز فرصة خلو العرش البابوى ليقذف بآخر ما فى جعبته من سهام على خصومه، فوضع فى ١٦ يوليو سنة ١٠٥٤ على مذبح القديسة صوفيا St. Sophia خطاباً يعلن فيه إنزاله عقوبة الحرمان من رحمة الكنيسة بالبطريرك (ميشيل سيروولاريوس) وكل من يرى رأيه. وضمت هذه الوثيقة (الخطاب) قائمة طويلة بما زعم كاتبها أنها تجاوزات وأخطاء وقع فيها ميشيل. وكان من بينها افتراض بأن ميشيل ومن معه حذفوا من قانون الإيمان العبارة التى تفيد أنّ الروح القدس منبثق من الآب والابن معا وليس الآب فقط، وهى العبارة التى يُشار لها فى التاريخ اللاهوتى باسم Filioque Clause، ولم يكن هذا الاتهام دقيقاً لأن الكنيسة الشرقية لم تكن قد قبلت فى أى وقت من الأوقات هذه الإضافة الغربية. وكانت الاتهامات الأخرى أيضاً إمّا بغير أساس أو غير ذات شأن أو بمثابة أخبار غير صحيحة. لقد اعترض الكاردينال على سبيل المثال على رفض ميشيل تعميم النساء فى العمل (١٩) to baptize women in labour واعترض على رفض اليونانيين (المسيحيين الشرقيين أو الأورثوذكس) المفترض منح المشاركة للرجال حليقى اللحية وعلى استخفافهم بالشريعة الموسوية Mosaic Law، ولم يرد ذكر لقضية البابوية. ولم يُضع البطريرك وقتاً ففقد مجعماً للأساقفة، وأصدر بدوره قراراً بحرمان همبرت Humbert من رحمة الكنيسة واعتبره مدّعياً لا يحق له التحدث باسم الكنيسة الرومانيّة (الكاثوليكيّة).

على هذا النحو كانت العلاقات بين روما والقسطنطينية تتمزق وتتقطع ويسودها الشقاق، ومع هذا لم يكن أحد في هذا الوقت ينظر لهذا الأمر نظرة جدية، فقد أعاد الإمبراطور البيزنطي الكاردينال إلى روما محملاً بالهدايا؛ آملاً في أن يكون البابا الجديد أكثر ميلاً للتعديل والتقيح أكثر من المندوب الذي أرسله سلفه وأن يعود السّلام بين الطرفين سريعاً.

وعلى كل حال، فإن هذه التوقعات لم تحدث، فقد منع النورمان البابوات من مواصلة المفاوضات مع الأباطرة البيزنطيين. ورغم أن المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين ظلوا لفترة طويلة بعد سنة ١٠٥٤ يعتبر كل طرف منهما الطرف الآخر كأعضاء في كنيسة واحدة، إلا أن المشاركة بين القيادات الأسقفية في كل من روما والقسطنطينية لم تعد أبداً كما كانت، رغم أن قرار الحرمان من رحمة الكنيسة الذي أصدره الكاردينال همبرت - باسم البابا الراحل - ضد البطريرك البيزنطي ميشيل لم يحم أي بابا لاحق بإقراره وتثبيتته ولا بإنكاره وجحدته. هذا المسح للجانب العقيدى في الانفصال بين الكاثوليك والأورثوذكس يظهر أنه من الصعوبة بمكان أن نقيمه على خلافات لاهوتية حقيقية وواضحة. فالمسيحيون الشرقيون والمسيحيون الغربيون لم يكونوا أبداً متأكدين من هذه الخلافات اللاهوتية، وكانوا دائماً يتقلون جدلهم اللاهوتي من نقطة إلى أخرى.

المنافسة السياسية بين روما والقسطنطينية

ما هي بالضبط الهرطقة التي وقع فيها الكاثوليك أو الأورثوذكس، فأدّت إلى توقف "المشاركة" بين الطرفين؟ إن هذه الهرطقة - إن وجدت - غير محددة ولا معروفة بالضبط، وقد أدّى هذا بالضرورة إلى تدعيم موقف أولئك الذين يبحثون عن تفسير حقيقى لهذا الصّدّع بين الفريقين في بحور التنافس السياسى. فالمؤرخون الذين يتخذون هذا المنحى (الباحثون عن أسباب سياسية لهذا الخلاف) يركزون على أن الانفصال بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين قد اتسع وازداد ببطء، لكن بثبات يصعب التراجع فيه بسبب المنافسة بين الإمبراطورية البيزنطية من ناحية والدولة المسيحية (العالم المسيحي) في الغرب من ناحية أخرى Western Christendom، وهؤلاء المؤرخون يركزون على يوم عيد الميلاد ٨٠٠ عندما قام البابا ليو الثالث Leo III (٧٩٥-٨١٦) بتتويج شارلمان Charlemagne (٧٦٨-٨١٦) كإمبراطور غربي منافس في

باسيليقا القديس بطرس العريقة في روما بدون موافقة الإمبراطور البيزنطي، فكان هذا بداية الانشقاق. والحدث التالي الذي كان ذا طابع درامى مماثل حدث في منتصف قرن التاسع، عندما انخرطت روما والقسطنطينية في صراع حاد للسيطرة على التسار ببلغار الذين تحولوا للمسيحية حديثاً (بوريس Boric، ٨٥٢-٨٨٩)، وحدث أثناء هذا خلاف أن كتب فوتيوس Photius قائمته التي عدّ فيها الهرطقات الغربية ليحث نحاكم البلغاري على قبول التبعية للكنيسة الشرقية ولحثة بالتالي على الابتعاد عن كنيسة الغربية، وقد انتهى هذا الصدع الذي أحدثه فوتيوس Photian Schism بانتصار بيزنطي، إذ قبل البلغار تراث الكنيسة الشرقية، لكن الاستياء الروماني (الكاثوليكي) من هذه الهزيمة تأجج في القرن الحادي عشر عندما قام همبرت بدوره بالإعلان عن أن الممارسات الكنسية الشرقية (اليونانية Greek أو البيزنطية) غاصّة بالهرطقة. ومع هذا، فإن معنى الوحدة في العقيدة ظل قويا بين أعضاء الكنيسة، بمعنى أن المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين ظل كل منهما يعترف بالآخر. لكن نهج القسطنطينية يوم الجمعة الحزينة Good Friday (على يد المسيحيين الغربيين)، جعل من المستحيل قيام مزيد من التواؤم بين جناحيّ Two Wings العالم المسيحي.

وقصة هذا الهجوم الذي قام به المسيحيون الغربيون على زملائهم المسيحيين الشرقيين بدأ على يد الصليبيين Crusaders الذين كان هدفهم المعلن هو الحرب ضد الكفار - تُعد واحدة من أكثر القصص مأسوية في تاريخ العالم المسيحي.

لقد نهب المعتدون الغربيون هذه العاصمة الشرقية العظيمة التي ظلت طوال عشرة قرون صامدة كقلعة حصينة ضد البرابرة barbarians، والتي تضم بين أسوارها ما لا حصر له من كنوز الحضارة الكلاسيّة والمسيحية. لقد استباح المعتدون الغربيون هذه العاصمة العظيمة "القسطنطينية" طوال ثلاثة أيام وراحوا يقتلون ويحرقون ويدمرون كما يحلو لهم. ولم ينبج من عدوانهم شيء: لا القصور ولا المساكن المتواضعة ولا الكنائس ولا المكتبات ولا الأديرة. لم ينبج من كل ذلك شيء أمام عنف الجنود السكاري الساخطين. لقد تمّ تدمير المدينة المقدسة للمسيحية الشرقية دماراً أبدياً على يد محاربي الغرب المسيحي. هذا العمل المدمر الدأعر، وهذا التدنيس البشع والقسوة المقرزة أدت إلى استياء وكرهية لا حدّ لهما ترسّخاً في نفوس مسيحي الشرق ضد روما، وخلقت فجوة بين شطريّ العالم المسيحي.

ولقد ظل اللاهوتيون والسياسيون على الجانبين يواصلون مفاوضاتهم لفترة بعد هذه النكبة. فقد تم التوصل في مجمع ليون Lyon في سنة ١٢٧٤ ومجمع فلورنسا ١٤٢٩، إلى بعض الاتفاقات المؤقتة حول بعض المسائل العقائدية، لكن المسألة لم تكن تعدو اتفاقات على ورق. فلم تعد الغالبية العظمى من مسيحي الشرق يعتبرون أنفسهم أعضاء في الجماعة الدينية نفسها، وظلّ هذا التنافر أو هذه الغربة حتى الوقت الحاضر. وقد استشرى العداء بين الطرفين حتى إنه في أواخر أيام الدولة البيزنطية، كان كثيرون من الأورثوذكس ينظرون للتقدم التركي (العثماني) باعتباره أمراً أقلّ شراً من خضوعهم لباوية روما. بل إن سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين في سنة ١٤٥٣، اعتبره كثيرون من المسيحيين الشرقيين عقاباً إلهياً لقبول الإمبراطور البيزنطي والبطريرك الأورثوذكسي السيادة الإيطالية Italian Supremacy في مجمع فلورنسا سنة ١٤٢٩.

تلك هي قصة الصّدْع بين مسيحي الشرق ومسيحي الغرب. وعلى أية حال، فإن هذين التفسيرين (الآنف ذكرهما) رغم أنهما هما الأكثر شيوعاً، إلاّ أنهما لم يتغلغلا في عمق المشكلة؛ لأنّ كلتا الخلافات اللاهوتية والسياسية كان لهما جذور أعمق في حياة الناس (المسيحيين).

فدراسة كتابات الطرفين التي تعارض كل منهما الأخرى، تُظهر دهشة المسيحيين الشرقيين وذهولهم وسخطهم، كما تظهر أيضاً المشاعر نفسها من جانب معاصريهم اللاتين (الكاثوليك)؛ فكلّا الجانبين اعتبر سلوكيات الجانب الآخر وعاداته غير معقولة وغالباً فاسدة. ولم يكن أي من الطرفين بقادر على تفسير الدوافع الكامنة وراء هذا السلوك الغريب، واكتفى كل طرف بالسخط الكامن في نفسه ضد الطرف الآخر.

أسباب الانقسام بين مسيحي الشرق ومسيحي الغرب

لم تتضح بعض أسباب هذا الشقاق إلا في أيامنا هذه. ومن خلال هذا الضوء الجديد لم تعد قصة هذا الانقسام برمتها مجرد ظاهرة غير مفهومة تتجلى فيها الحماسة البشرية والتعصب الأعمى وإنما اتخذت طبيعة أخرى، وهي طبيعة الصراع بين أخوين سعى كل منهما لقتل الآخر رغم اتفاقهما في العقيدة؛ وذلك لاختلافهما في تفسير طبيعة الكنيسة ورسالتها.

إن السبب الجذرى لهذا الانفصال يكمن فى اختلاف عقلية مسيحية الشرق عن عقلية مسيحية الغرب. فمن الناحية الجغرافية من المستحيل رسم خط فاصل واضح يكون بمثابة خط حدود بينهما، فبعض المناطق مثل جنوب إيطاليا ودماشيا Dalmatia وجاليسيا Galicia كانت مجالاً للصراع بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين منذ دخلت هذه المناطق فى المسيحية. وفى الوقت نفسه، من المحال أن تُنكر وجود نظرتين مختلفتين موجودتين فى العالم المسيحى، هما: نظرة المسيحية الشرقية ونظرة المسيحية الغربية. فالكنائس الشرقية Oriental وأعنى بها: الكنيسة الأرمنية، والكنيسة القبطية والكنيسة الإثيوبية وكنيسة أورثوذكسى جنوب الهند والكنائس ذوات التراث البيزنطى وهى الكنائس اليونانية والروسية والبلقانية - كل هذه الكنائس تمثل الشرق المسيحى، أو بتعبير آخر المسيحية الشرقية، بينما نجد أن الكاثوليكية الرومانية والأنجليكانية والبروتستنتية تمثل المسيحية الغربية، وقد يكون من الأمور التى تدعو للدهشة أن يتم تصنيف الكاثوليكية الرومانية والبروتستنتية معا تحت عنوان واحد لأنّ كلاً من الكاثوليك والبروتستنت على وعى - بالفعل - بما بينهما من خلافات، لكنهما - الكاثوليكية والبروتستنتية - تبدوان فى عيون المسيحيين الشرقيين متشابهتين لأنهما تتطلقان من المقدمات المنطقية نفسها، رغم وصول كل منهما إلى نتائج مختلفة فى بعض النقاط، ومع هذا فطبيعة عقلية كل منهما أقرب لعقلية الطرف الآخر منها للمسيحيين الشرقيين.

وعلى أية حال، فهناك بعض المسيحيين يشكلون جسراً بين مسيحية الشرق ومسيحية الغرب وهم الكاثوليك الذين يتبعون الطقوس البيزنطية (أو الشرقية) فى العبادة ويُطلق عليهم اسم Uniates، بالإضافة إلى طائفة صغيرة من المسيحيين الغربيين مازالت تحتفظ بطقس للقران المقدس (الليتورجى) خاص بها، وهو طقس يمارسونه بطريقة مرتبطة بالكنيسة الأورثوذكسية. إن وجود هذه الأقليات داخل المسيحية الغربية يُشير إلى إمكانية التواءم بين شطرى العالم المسيحى فى خاتمة المطاف، لكنه أيضاً يعقّد العلاقات نتيجة ما يحدثه ذلك من تيارات متعارضة وتوترات بين كل قسم من أقسام الكنيسة.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن العنصرين الفاعلين الأساسيين فى دراما الانفصال هذه ونعنى بهما: اليونانيين والإيطاليين، بينهما أرضية مشتركة أكثر مما هو موجود لدى المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين الآخرين، ومن المفيد أن نتذكر أن

الشقاق أو التمزق بين بابا (روما) وبطريارك (القسطنطينية) حدث عندما كان النفوذ الجرمانى مسيطراً فى روما. فالكاردينال همبرت الذى أخذ على عاتقه إصدار حكم الطرد من رحمة الكنيسة ضد البطريرك البيزنطى كان من أهل اللورين Lorraine، بينما كان النورمان Normans هم الذين جعلوا من عودة المشاركة بين الكرسيين الأسقفيين القائدين فى العالم المسيحى - أمراً مستحيلاً، وأكثر من هذا فقد كان الجنود المشاركون فى الحملة الصليبية الرابعة والذين نهبوا القسطنطينية فى سنة ١٢٠٤ قد أتوا فى غالبهم من شمال فرنسا والفلاندر وبلاد الرأين Rhineland.

وأكثر من هذا، فالروس - الذين لم يكن لهم دور فى المعركة الأصلية - لعبوا بعد ذلك فى المرحلة الأخيرة دوراً حاسماً، فقد أدى رفض الأمير الموسكوفى باسيل الثانى Basil II (١٤٢٥-١٤٦٢) لبنود الاتفاق الذى تم فى فلورنسا سنة ١٤٢٩، إلى تدمير الأمل الأخير فى إعادة توحيد المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين. وتمثل الكنيسة الروسية فى أيامنا هذه أضخم الجهات وأكثرها محافظة كممثلة للتراث الأورثوذكسى البيزنطى، بينما تتجلى العقلية المسيحية الغربية التقليدية أو النمطية كأوضح ما يكون فى هذا الجانب من جبال الألب Alps وليس فى إيطاليا.

وليس من السهل أن نعرف الفروق بين موقف كل من المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين من الدين، لأن هذا أمر غريزى أكثر منه عقلى، وقلماً يكون مفهوماً بشكل واضح عند المسيحيين أنفسهم لأنهم يتناولون الأمر بافتراض أن ردود أفعالهم هى وحدها الممكنة، وبالتالي فهى التى تمثل الشرعية العالمية، أو بتعبير آخر هى وحدها المقبولة على مستوى العالم.

فى الحياة الكنسية لكلا الجانبين (الشرقى والغربى) نجد هذا التعارض أو التضاد واضحاً محدداً بشكل حاد فى مجالات: العلاقات المتداخلة بين المجموع (المجتمع) والفرد، وبين الروح والمادة. فالأورثوذكس يبدؤون بالمجموع (المجتمع) وينظرون للفرد كعضو فيه، والمسيحية الغربية تبدأ بالفرد وتفسر المجموع (المجتمع) كحصيللة لقرار اتخذه أفراد مؤداه أن يعملوا معاً. فالعقلية الغربية - لأنها أكثر ميلاً للاتجاه التحليلى - تدرك الروح والمادة على أنهما أمران محددان أو منفصلان بل وحتى متعارضان، بينما يدرك الأورثوذكس المادة والروح على أنهما ظهورات متكاملة يعتمد كل منهما على الآخر للحقيقية النهائية نفسها. هذان الاتجاهان ليسا متناقضين بل يكمل كل منهما الآخر.

بل إن كل اتجاه يلوّن بطريقته كل جانب من جوانب الحياة الكنسية، ونتيجة لهذا فإن "الكلمات" أو "المصطلحات" المستخدمة - رغم أنها واحدة - إلا أنها ذات مفاهيم مختلفة في الشرق عنها في الغرب. فالمباني المخصّصة للعبادة مختلفة معمارياً، والحركات المستخدمة في الطقوس الدينية لكل منها إيقاعها، وتفسير مفهوم السلطة الكنسيّة، ومعنى الكنيسة والأسرار المقدسة، بل وحتى مفهوم الخلاص كل ذلك نجد مفاهيمه ومعانيه مختلفة في المسيحية الشرقية عنها في المسيحية الغربية.

ولنضرب لذلك مثلاً كلمة "كاثوليكي Catholic". لقد اكتسبت هذه الكلمة في الغرب معنى "عالمى" بالمفهوم الجغرافى بمعنى أن الكنيسة تمتد عبر العالم كله، لأن كل أُمم منضوية في فلکها. أما في الشرق، فإن كلمة "كاثوليكي" تعنى "متكامل" أو "متمم" integra أو كلى "Whole"، فالكلمة تعنى "المعنى الداخلى" أو "النوعية الداخلية" للكنيسة الحقيقية، في مقابل الهرطقة أو المذاهب التى تركز على جانب واحد أو حتى المذاهب التى تحرّف المسيحية. فالمسيحية الغربية تنظر للكنيسة من منطلق الفرد، وبالتالي - مع بعض التوسع - من الخارج. وعلى هذا فالمسيحى الغربى يميل لاعتبار الكاثوليكية مرادفة للعالمية Universalism، أما العقل المسيحى الشرقى فينظر للكنيسة الكاثوليكية من الداخل، وهى بالنسبة له مجتمع أو مجموع Community تتجلى فيه الهارمونية (التناسق) وينعم بالوحدة في نطاق الحرية.

وهذا الاختلاف في التفسير نجده على النحو نفسه في كلمة "أورثوذكسى Orthodoxy"، ففى الغرب تعنى الكلمة "العقيدة الصحيحة" ونجدها في الشرق تُفسّر على أنها التسبيح الصحيح" أو "الثناء الذى هو فى محلّه right praise؛ لأن العقل الشرقى يربط تعاليم الدينونة Teaching بالعبادة ويعتبرون أن المسيحيين الذين يصلون (أو يبتهلون) لى الله بروح ملؤها الحب والتواضع هم وحدهم الذين يصلون إلى درجة العقيدة لأورثوذكسية ويعتقدونها على نحو صحيح، ومن ثمّ فمن المهم أن نعرف أن كلمة أورثوذكسية" يقابلها في اللغات السلافية Slavonic الكلمة Pravoslavie التى تعنى التسبيح الصحيح" فلا مجال إذاً للحديث عن عقيدة خالصة، أو بتعبير آخر فإن نعنصر العقيدى الخالص وحده لا وجود له. وكلمة "أورثوذكسية" تُترجم على النحو نفسه للعربية وسائر اللغات الشرقية Oriental. وفى الماضى، فإن هذا الاختلاف في تفسير نفس الكلمات الشائعة والذى كان غالباً لا يلتفت نظر اللاهوتيين، قد أدى إلى

كثير من الخلافات والنزاعات المربكة والمربكة؛ مما أدى إلى مزيد من الخصومات. هذا التناول المختلف للمفهوم العام للدين ظهر في التناقض بين الترتيب الداخلي لمباني العبادة في المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية. ففي الغرب نجد أن لكل كنيسة مركزاً أو بؤرة سواء تمثلت في المذبح أو منبر الوعظ، وهذا المركز أو البؤرة يمكن أن تراه جموع الحاضرين. أما في الشرق فيوجد ساتر سميك يُسمى الحاجز الأيقوني -Ikonos tasis يفصل بين الحرم المقدس Sanctuary وسائر المبنى، وهذا الحاجز يحجب مائدة العشاء الربّاني Communion Table والكهنة المشاركين Celebrants عن سائر المتعبدين (الموجودين في الكنيسة) .

وغالب المسيحيين الغربيين إذا أراد الواحد منهم المشاركة في عبادة جماعية، حذا حذو رفاقه في العبادة؛ وبذا فهم يحققون معنى الوحدة بينهم لأن كل واحد منهم يفعل الشيء نفسه الذي يفعله الآخرون المشاركون في العبادة. ولهذا السبب، فالاجتماعات الدينية الغربية تتطلب كاهناً واحداً أو قساً واحداً ليقود جمهور المتعبدين أو يؤدي طقساً نيابة عنها. فوجود الكاهن أو القس في موضع مركزي يراه فيه جميع المتعبدين يُعد أحد سمات العبادة الغربية (أو بتعبير آخر أحد سمات أداء الطقوس التعبدية في الغرب Western Services)، أما الكنيسة الشرقية فلديها معنى أعمق لتمثيل الفرد والمجموع (الجماعة) identity with the Community، فالفرد قادر على العمل (المقصود العمل التعبيري أو الطقوسي) في انسجام (تساوق) مع الآخرين حتى وإن كان يحتفظ بالحرية في ممارسة حركات طقسية خاصة به. فالفرد لا يعتمد على أي شخص لضبط حركاته الطقسية العبادية، وفي الكنائس الشرقية يظل القس أو الكاهن محجوباً خلف الساتر (الحاجز الأيقوني) ولا يظهر أمام جمهور المصلين إلا بين الحين والآخر مصحوباً بموكب.

وشكل الطقس الديني (الليتورجي Liturgy) مختلف في الشرق عنه في الغرب. فطقس القربان المقدس (اليوخرست Eucharist) في المسيحية الغربية يعكس إلى حد ما خلافاتهم بين الروح والمادة. ففي الكاثوليكية نجد أن الطقس الذي يمثل الذروة هو "التكريس Consecration" الذي يتم فيه اختراق الروحانيات وتغلغلها في المادة بطريقة ثورية. فوفقاً لعقيدة استحالة (تحول) خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودم Transubstantiation، يؤدي التكريس إلى تغير في جوهر المادة ليتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، مع أنه يبقى من ناحية المظهر كما هو خبزا وخمرا. هذا

الاتجاه فى وضع الروح فى مواجهة المادة مازال موجودا فى بعض الطقوس الأيروتستتية حيث تصل نقطة الذروة الطقسية عندما يصل إليها Communicates المؤمن (المسيحي الأيروتستتى). أما الأيروتستت الأكر ثمسكا بعقيدهم الأيروتستتية فىحذفون تكريس Consecration الخبز والنبيد وينظرون للعناصر المادية باعتبارها خارج نطاق عملية الطقوس الدينية Liturgical action، فهم (الأيروتستت المتمسكون) يعتبرون روح الإنسان هى وحدها الجديرة بتلقى النعمة الإلهية. ويمزج الأنجليكان بين وجهتى النظر الأنف ذكرهما، ومن هنا فقد ورد التكريس Consecration وعشاء الرب Communion كطقسين قريبين بأقصى درجة ممكنة فى كتاب الدعوات Prayer Book لصادر سنة ١٦٦٢.

ومنذ بواكير العصور الوسطى حاول الغرب التقليل من الجانب المادى فى الحياة الطقسية (الحياة الخاصة والأسرار المقدسة). فأصبح العماد يتم بالرش بالماء بدلاً من الغمر (التغطيس)، واستخدم الكاثوليك الخبز غير المختمر فى طقس عشاء الرب وسحبت كنيسة روما القربان (شعيرة خمرة كأس القربان) من جماهير المتعبدين فى الكنيسة. هذه الخطوات التى اتخذتها الكنيسة الغربية لتطوير الطقوس أثارت استياء الأورثوذكس الذين لم يستطيعوا فهم دوافعهم التحتية. والمرحلة الأخيرة فى هذا التطوير الغربى للطقوس أتت على يد الأيروتستت الذين استغنوا عن طقس العماد (التعميد) بالماء وطقس العشاء الربانى Holy Communion، على أساس أن لهذه الطقوس معنى روحياً فقط ينساب قدسيا على أرواح المؤمنين.

أما الشرقيون فقد كانوا ينظرون للمسألة من الزاوية المعاكسة، فالمسيحيون الأورثوذكس ينظرون للقربان المقدس باعتباره حلولا إلهيا فى العالم المادى. وليس فى ممارستهم لهذا الطقس نقطة ذروة، وإنما يمثل هذا الطقس لهم انكشافاً تدريجياً لسر حضور المسيح وتجليه على تجمع المؤمنين. ومن هنا، فإن مائدة القربان المقدس Table Communion تسمى "العرش Throne". والسائر أو الحاجز الأيقونى بأبوابه التى يتم فتحها وإغلاقها فى المراحل المختلفة عند أداء هذا الطقس The Service، مسألة أساسية لتقديم القربان المقدس (اليوخارست) المعتمد على فكرة أن "المادة" هى حاملة الروح"، وأنه ليست الأرواح فقط، وإنما الأبدان أيضاً وفاكهة الأرض (ثمار الأرض) هى التى تنقل فى الخبز والنبيد نتيجة ممارسة هذا الطقس، فيتم الانتقال فى تحاد طقسى مع المسيح المرفوع فى بهائه (أو جلاله).

والمسيحيون الشرقيون يرون في الشكل أو الكيان المادى (الفيزيقي) للإنسان ما يجعله مستحقاً أن يكون قابلاً لتلقى الأسرار المقدسة. ويُعتبر عشاء الرب عندهم عيداً للروح والبدن معاً. والمتعبد المسيحي الشرقى لا يركع بعد تناوله العناصر المكرّسة Consecrated، لأنه كله بوجوده كله وكيانه كله قد غدا مقدساً بفضل النعمة الإلهية.

وتوضح النظرة الشرقية تفضيل الأورثوذكس التقليديين لاستخدام الخبز ذى الخميرة، كما يفضلون إضافة ماء ساخن للخبز الأحمر قبل استخدامه فى طقس القربان المقدس، فأعضاء الكنيسة الأورثوذكسية يتعاملون مع المادة matter المكرّسة (التي جرى تطهيرها طقسياً Sanctified) كعنصر أساسى فى العهد الجديد New Covenant. ومن ثم فهم يعمّدون بالغمر الكلى فى ماء جرت مباركته قبل ذلك بدعوات خاصة (أو بصلوات خاصة). إنهم يمنحون التثبيت الدينى باستخدام الزيت المقدس (الميرون Chrism) الذى سبق وأعدّه الكاهن الأكبر أو الرئيسى الدينى لكل كنيسة من هذه الكنائس الشرقية، وسبق ومرّ - أى هذا الزيت - بإجراءات طقسية مفصلة. والمسيحيون الشرقيون يدهنون بهذا الزيت المقدس (الميرون) مرضاهم وبياركون به الفاكهة والأغنام والنباتات، بأن يستحضروا عليها نعمة الروح القدس.

سلطان الكنيسة وتفويضها Authority

إن معنى "المشاركة" فى المسيحية الشرقية ساعد المسيحيين الشرقيين على تطوير اتجاه نحو الكنيسة الشرقية وسلطانها، كان - أى هذا الاتجاه - منفصلاً بالقدر نفسه عن العقائد الكاثوليكية Roman وعن العقائد البروتستنتية. فقد واجه العقل الغربى المسيحى الأكثر نزوعاً نحو الفردية سؤالاً مؤداه كيف يميز بين الصواب والخطأ فى عقيدته وعقائد رفاقه المسيحيين. أما الكاثوليك Roman فقد وجدوا الإجابة فى شخص أسقف روما (بابا روما)، فبه يكون لدى المسيحيين عضو معصوم (تتجلى فيه العصمة) ويمكن لأى فرد أن يجد إجابة عن سؤاله باللجوء إلى السلطة أو السلطان النهائى الذى انتهى إليه وحى الحقيقة، أو بتعبير آخر باعتبار أن الحقيقية الموحى بها قد اتخذت طريقها إلى هذا السلطان النهائى أو السلطة الأخيرة (بابا روما) ومن ثمّ كان اللجوء إليه. أما البروتستنت فقد اعتبروا محكّ الحقيقة والميعار الأساسى لها هو نص الكتاب المقدس Bible، أو حتى كتابات الإصلاحيين الدينين البروتستنت الأوائل أو مقالات حول الدين المسيحى جرت كتابتها زمن انفصال البروتستنت عن كنيسة روما.

أما المسيحيون الشرقيون فينظرون إلى مسألة سلطان الكنيسة أو سلطتها Authority من زاوية أخرى. لقد أعلن البطاركة الأربعة للكنائس الشرقية فى رسالتهم التى وجهوها لبابا روما فى سنة ١٨٤٨، أن الحارس على الحقيقة truth (المقصود طبعا الحقائق الدينية) فى الشرق ليس هو رئيس الكهنة أو رئيس النظام الدينى، أو البطريرارك، بل ولا هو مجموعة رجال الدين كلهم، وإنما هم جماعة المؤمنين المسيحيين جميعا entire body of the faithful. فالمسيحيون الشرقيون يؤمنون أن الروح القدس يرشد الكنيسة ويحميها من الوقوع فى أى خطأ. إنه - أى الروح القدس - يتحدث إلى كل عضو فى الكنيسة، وأن على كل مسيحي أن يبحث داخل قلبه عن الإجابات الصحيحة، وحتى يميز بين صوت الروح القدس (السيد العلوى) Heavenly Master والصوت المعبر عن آرائه الشخصية أو حتى تخيلاته، فمن المتوقع أن يلجأ المسيحي إلى مقارنة ما توصل إليه الأعضاء الآخرون فى الكنيسة، خاصة من الرجال والنساء ذوى القلوب الصافية والأحكام الصائبة ممن أثبتت الشواهد لباقي أعضاء الكنيسة أنهم من بين قديسى الكنيسة. ومن الناحية التطبيقية، فهذا يعنى أن القرارات والآراء التى يجرى اتخاذها بالإجماع، أى التى يُجمع عليها كل الأعضاء الأورثوذكس فى هذه المؤسسة (الكنيسة) الأورثوذكسية، هى وحدها التى تتخذ طابع القداسة الإلهية عند المسيحيين الشرقيين. أما التى جرى الاتفاق عليها جزئيا (بغير إجماع)، فلا يمكنهم الاقتناع بقداستها.

وعقيدة الخلاص Salvation هى أيضا كانت مثار خلاف بين الكنائس الشرقية (الأورثوذكسية) والكنائس الغربية. ففى الغرب يسود تفسيرها بأنها تحرير الفرد من رِبْقَةِ عبودية الخطيَّة (انظر ص ٧٦ من النص الإنجليزى)؛ إذ يُنظر لموت المسيح على الصليب كذروة لهذا الخلاص (العفو أو الصفح). أما فى الشرق فالخلاص يُعتبر منحة خلود وقداسة صلبها (أو وهبها) الرُّوحُ القُدُّسُ على الجنس البشرى، الذى اكتسب روحا جديدة نتيجة انتصار المسيح على قوى الظلام بقيامته الباهرة (المقصود قيامته من بين الأموات)، وعلى هذا فالغرب الكاثوليكي يفضل المصلوب Crucifex (صليب يمثل المسيح مصلوبا)، بينما يفضل الشرق الصليب المجرَّد empty Cross (مجرد تقاطع خطين) كرمز تقليدى للعقيدة المسيحية. حتى بالنسبة للجمعة الحزينة Good Friday، فإن الطقوس الدينية فى الشرق تعكس معنى الانتصار، بينما تركز الطقوس فى الغرب على موت

المسيح وما عاناه من كرب وألم؛ وهو الأمر الذى قبل به طائعا مختاراً من أجل تخليص الخطاة (افتداء الخطاة redemption of sinners).

وهذا الاقتراب من الجانب المأسوى فى معنى الخلاص بما فيه من التركيز على التضحية، قد أملى فحواه على التصميمات المعمارية للكنائس الغربية. فجدرانها الرمادية وأبراجها القوية توحى بالثقة فى انتصار الخير، لكن ذلك لا يكون إلا بعد معركة طويلة تتبّه المتعبدين لمملكة الروح، لكنها أيضاً تذكرهم بما فى الحياة الدنيا من أسى. وقد عبّرت العمارة القوطية الوسيطة بقوة عن هذه المهوبة أو الغريزة ونعنى بها القدرة على قهر كثافة المادة. فالكاتدرائيات والكنائس فى هذه الفترة، وتعد تعبيراً فنياً كاملاً للتعبير عن هذه النظرة للعالم المادى الذى رفعته روح البشر الخلاقة إلى عرش خالقهم Their Creator.

وفى الشرق، تعبر العمارة الكنسية عن الفكرة المقابلة أى أن الروح القدس هو الذى هبط إلى الأرض وبذا تمّ تحويل العالم المادى وتطهيره بفعله، أى بفعل الروح القدس.

وعلى هذا، فقد تم بناء الكنائس ولها قباب كان لها فى روسيا شكل محدد؛ إذ غدت قباباً ملونة متألقة تجلّ لها صلبان ذهبية ثمانية ترمز لانتصار المسيح على الموت. وكثير من الكنائس الشرقية يتم طلاؤها باللون الأزرق أو الأحمر أو الأخضر، ويتم تزيينها بزينات فاخرة من أعمال جصية تغطى جدرانها حتى الخارجية منها. وجموع المتعبدين فى الكنائس الشرقية يجرى التعامل معهم كمجموعة واحدة أو كمجتمع واحد One Community حيث يشكل الأحياء والأموات كلاً واحداً لا ينفصل indissoluble whole. فطقوسهم الدينية وصلواتهم ودعواتهم تطهر كلاً من أرواحهم وأجسادهم معا وتضفى القداسة على العالم المادى الذى دخل معه البشر فى علاقة. وعلى هذا، فالكاتدرائية والكنيسة الأبرشية تصبح جزءاً من العالم الأرضى (التراب) الذى تحوّل مكتسباً هالة من المجد تعكس النور والنار الإلهيين (السمائيين)؛ مما ينعكس فى تصميم الكنيسة أو الكاتدرائية وألوانها.

إن الشعبية الخاصة فى الشرق لمهرجانات (أعياد) مثل عيد الغطاس (تعميد السيد المسيح) وعيد التجلى (أى تجلى المسيح وظهوره)، تعطينا أمثلة أخرى على الاقتراب من هذه العقلية نفسها، فالأورثوذكسية تعطى لتعميد المسيح (مُمثلاً فى عيد الغطاس

معنى كونيا، لأن الإله المتجسّد (يقصد المسيح) قد قدّس الماء (جعله مقدّساً) باغتساله فى مياه نهر الأردن اغتسالاً طقسياً (اغتسالاً ينطوى على سر من الأسرار المقدّسة)، والفكرة نفسها ارتبطت بعيد التجلّى (تجلّى السيّد المسيح وظهوره) فليست الفكرة فى هذا العيد هى فقط إحياء ذكرى ما رآه الحواريون من ظهور عظيم للسيّد المسيح، وإنما أيضاً منظر الجبل نفسه الذى أوحى للكون بجماله القدسى.

فالشرق المسيحى لا يعتقد أن المادة محكوم عليها بالفناء، وإنما هى تتحوّل إلى أداة مطيعة تماماً للروح. هذه الثقة فى صلاح المادة أوحى للمسيحيين الشرقيين باستخدام العناصر المادية بكثرة فى طقوسهم. وكان عدد الأسرار المقدسة (القرايين المقدسة - Sacraments) وأغراضها مصدر نزاع وخلاف بين المسيحيين. فمنذ العصور الوسطى اختزل المسيحيون الغربيون هذه الأسرار المقدسة (القرايين المقدسة) إلى سبعة، ولم يُبقِ الإصلاحيون - بعد ذلك - سوى على اثنين (العماد واليوخارست/القريان المقدّس)، أما الكنيسة الأورثوذكسية فتقدم لاتباعها عدداً أكبر، وإن كان أهمها جميعاً سبعة: العماد، التثبيت Confirmation، الاعتراف، العشاء الربانى، رسامة الكهنة أو سيامتهم Ordination، الزواج Matrimony، ومسح المريض بالزيت.

الأسرار المقدّسة

يمثل العماد للأورثوذكس اندماج مسيحى مولود فى مجتمع أولئك الذين يؤمنون بالمسيح رباً ومخلصاً، أما التثبيت Chrismation or Confirmation فيمثل عيد الخمسين (٩) أو العنصرة Pentecost، وعن طريقه - طقس التثبيت - يتلقى المسيحى هبة من الروح القدس، تلك الهبة التى تضعه فى وضع المشارك فى إدارة كل الأسرار الأخرى. ومن الناحية العملية، فإن ذلك يعنى أن كل من تلقوا التثبيت Confirmed or Chrismated قد أصبحوا مسيحيين تجرى معاملتهم كأعضاء فى جماعة أو جمعية خاصة، وأصبح لهم الحق - بل أصبح من واجبهم - أن يعلّموا المسيحية وأن يبشروا بها وأن يكون لهم دور فى حكومة المجتمع المسيحى.

ودمج سر العماد بسر التثبيت عند الأورثوذكس يُعدّ فارقاً مهماً بين المسيحيين الشرقيين والمسيحيين الغربيين. وهذا يعنى أن المسيحيين الشرقيين يبدءون حياتهم كعناصر فاعلة فى فترة أسبق بكثير من المسيحيين الغربيين (المقصود ببدءون حياتهم كعناصر ذات صلة بالأسرار المقدسة قبل المسيحيين الغربيين بكثير) فغالب الأورثوذكس

يتلقون السر المقدس وهم لا يزالون أطفالاً، ومن ثم يكون شعورهم بالارتباط بكنيستهم شعوراً عميقاً لأنهم فى حياة أسرارهم المقدسة فى الفترة الباكرة من حياتهم. وفى سن السابعة تبدأ ممارسة سر الاعتراف للمرة الأولى؛ مما يُعد علامة على المرحلة الأولى فى سلم المسئولية الأخلاقية، ويسبق ذلك وصايا ودروس. وبعد الوصول لهذه المرحلة (الاعتراف الأول) يقترب الأطفال - كأبائهم - من الأسرار المقدسة بشكل أسرع، ويعدّون أنفسهم لتلقيها باختبار الذات (تجريب الذات) والاعتراف الذاتى.

وسر الاعتراف - مثله فى ذلك مثل الأسرار الأخرى - يعتقد فيه الأورثوذكسى ويمارسه وفقاً للتعاليم المشتركة للكنيسة؛ إذ من المتوقع أن يكون الشخص الذى ينوى القيام بهذا الطقس المنطوى على التوبة (الاعتراف) على وفاق أولاً مع أولئك الذين يحزنهم - ويضايقهم - ما قام به من أفعال، فالمسيحى الأورثوذكسى لا يذهب إلى كاهن الاعتراف ليعترف أمامه، إلا إذا حصل على الصفح من جيرانه وأصبح على وفاق معهم.

أما بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية Roman؛ فإن دور كاهن الاعتراف فى مسألة الاعتراف هو دور القاضى أو الحكم. فكاهن الاعتراف يشغل مقعداً فى محكمة ويمثل التائب راعياً إلى جواره، ولكاهن الاعتراف سلطان لأن يغفر له خطايه أو يحلّه منها وهو - أى كاهن الاعتراف - يعين له كفارة (عقوبة ذاتية يفرضها الآثم على نفسه بتوجيه من الكاهن) لدرء الذنوب التى اقترفها. أما فى الشرق، فليس كاهن الاعتراف قاضياً وإنما شاهد، فهو يقف إلى جانب النادم أو التائب ويناصره، ويذكر فى دعواته التمهيدية له ما يذكر بأن كل تائب إنما أتى إلى مصحّة ليس لأحد حق إعطاء الشفاء والبراءة فيها سوى يسوع المسيح. وكاهن الاعتراف عضو رفيع فى الكنيسة يمكن لمساعدته ونصائحه ذوات الطابع الأخوى أن تسهّل عملية التوبة. وفى نهاية الاعتراف يطلب الكاهن من الله أن يصلح من شأن الآثم وأن يوفق بينه وبين الكنيسة وأن يغفر كل إساءاته. وفى الكنيسة الروسية يكون تناول العشاء الربانى مسبقاً بالاعتراف. وتقل ممارسة طقس الاعتراف بين جماعات أورثوذكسية أخرى.

والروح الجماعية (روح المشاركة) نفسها تتجلى أيضاً فى ممارسة الترسيم (السيامة) (وضع اليد laying on of hands).

النص الإنجليزى : The same Corporate Spirit manifests itself also in the administration of the Laying on of hands.

قثمة تراثان متقابلان فى الغرب فيما يتعلق بالرَّسامة أو السيامة ordination. فوفقا للتعاليم الكاثوليكية، لا يحق سوى للأسقف ذى النسب الرسولى (الذى هو من سلالة الرسل أو المبشرين الكبار الذين كتبوا ملاحق الأناجيل) أن يرسم القس والشمامسة، بينما بالنسبة للبروتستنت نجد أن الدعوة الداخلية (النداء الداخلى) inner Call هى التى يُنظر إليها باعتبارها الجزء الرئيسى لهذا التكريس الخاص ليكون المكرس (بتشديد الرأء وفتحها) ناذرا وفته كله لخدمة الكنيسة. إن مسألة وضع الأيدى (المسح بالأيدى) imposition of hands التى يمارسها الكهنة والقسس البروتستنت الآخرون، إنما هى فقط لتأكيد القرار الذى سبق أن اتخذه المرشَّح (لهذا المنصب الكنسى) ولا تعتبر مشاركة الأسقف (المطران) فى هذا الأمر مسألة مطلوبة. ويختلف الأورثوذكس عن هذين الاتجاهين الغربيين (الكاثوليكي والبروتستنتى)، فوفقا للتعاليم الأورثوذكسية فى الاجتماعات المحلية (للصلوات) تبدأ عملية الترسيم (السيامة)، لكن الأسقف وحده باسم الكلية الكنسية (العالمية الكنسية) Church Universal هو الذى يَتم هذا الفعل. وهو يقوم به بوضع يديه على الشخص المرسم (المُسَام).

ويتم هذا العمل (السيامة أو الترسيم) بالشكل التالى: يقوم الشماسون المساعدون Subdeacons بإحضار المرشح للترسيم (السِّيامة) وسط جماعة المصلين، ثم يسألون المسيحيين المتجمعين أن يعتمدوا سيامته ويقروها. فالموافقة الجماعية مسألة لا مفرّ منها ليتم الترسيم. ولا يقوم الأسقف بوضع يديه على الشخص المرشح ليرسمه (ليسمه) ويباركة بعد سيامته إلاّ بعد الموافقة الجماعية لجمهور المسيحيين Laity ثم رجال الدين (الإكليروس)، وتُعتبر الدعوات (الصلوات) المشتركة للكنيسة كلها مسألة ضرورية لإتمام هذا الطقس (سر السيامة)، ولا يجوز سيامة سوى شخص واحد من الدرجة نفسها (الطبقة الإكليروسية نفسها) فى المرّة الواحدة .

ويُسمّى الزواج فى الكنيسة الأورثوذكسية بالتتويج أو الإكليل Crowning ، فخلال عقد القران يلبس كل واحد من العروسين إكليلا (تاجا) Crown of glory، ولا يقدم أى من الزوجين وعودا أثناء عقد الإكليل وإنما يعبر كل منهما فقط عن رضائه (موافقته) للاقتران بالآخر. ومن الناحية المثالية، فإن هذا الرباط بين العروسين يستبعد أى زواج ثان، لكن الكنيسة الأورثوذكسية - على هذا - تسمح بالطلاق، والزواج مرة أخرى، ومثل هذه الممارسة (الطلاق والزواج مرة أخرى) لا ينظر إليها المسيحيون الشرقيون باعتبارها متعارضة مع عقيدتهم فى قداسة الرباط بين الرجل والمرأة الذى يربط سر

الحب البشرى، بحب يسوع المسيح لعروسه والمقصود بها الكنيسة. وتعتبر الكنيسة الأورثوذكسية أنه من غير المرغوب فيه إلزام كل أعضائها بالمثل الأعلى المتمثل فى الزواج مرّة واحدة (To adhere to the ideal of a single wedlock) (طبعا ليس المقصود إباحة تعدد الزوجات - المترجم) ، فالطلاق - بناء على هذا - يصبح حقا تمنحه الكنيسة لأولئك الذين دُمّرت حياتهم الزوجية باختفاء أحد الطرفين (الزوج أو الزوجة)، أو بسبب ارتكاب أحد الطرفين جريمة أو إصابته بالجنون أو الخبل insanity أو ثبوت عدم إخلاصه (وفائه للزوجية). والزواج الثانى - على أية حال - يختلف فى طقوسه عن طقوس الزواج الأول حيث التتويج المجيد (الإكليل المجيد glorious Crowning). إنه - أى الزواج الثانى - ينطوى على عنصر من عناصر الندم للفشل فى الحفاظ على القصد الأساسى. فالأرامل رجالا ونساء إذا أراد أحدهم (أو إحداهن) الزواج للمرّة الثانية، فإنه تجرى معاملته بالطريقة نفسها التى تجرى بها معاملة المطلّق ، وعلى المتقدم للتزيم (السيامة) فى الكنيسة الأورثوذكسية أن يثبت أنه لم يتزوج للمرّة الثانية أو أنه لم يمارس الطلاق، وإن كانت امرأة فإن عليها أن تثبت أنها ليست أرملة (أى لم يسبق لها الزواج).

والمسح بالزيت المقدس كسرّ مقدس للشفاء (التبرئة) هو سر مقدس (طقسى مقدس) يمارسه الماسح (جالب الشفاء healer)، وقد زاد انتشار ممارسة هذا الطقس أخيرا، خاصة فى الكنيسة الروسية باعتباره مساعدة مقدسة (إلهية) لأولئك الذين يعانون أمراضا بدنية أو نفسية، والذين يحتاجون إلى استقرار نفسى أو تطهير أو الشد من أزرهم.

وبالإضافة للأسرار المقدسة السبعة التى يشترك فيها الأورثوذكس مع الكاثوليك الغربيين، فإنهم يعتبرون كنيستهم مصدرا لكل التبرير (التطهير من الخطيئة) - sanctifi-cation والتبريك لكل جوانب حياتهم وأعمالهم. ومن ثمّ فثمة خدمات طقسية خاصة يتم إنجازها بشكل متتابع، سواء فى الكنيسة أو فى منازل المؤمنين بهذه الطقوس. ويتم هذا بمناسبة الأحداث السعيدة أو التعيسة كتلقى التبريكات عند تسلم عمل جديد أو اعتزام القيام برحلة أو تلقى التعزية والمواساة فى المناسبات التعيسة. فكل هذه المناسبات تجد لها استجابة فى الخدمات الكنسية للكنيسة الأورثوذكسية، فهى تصاحب أعضائها بالدعوات والتبريكات والابتهالات منذ ولادتهم حتى متاهم الأخير فى القبر. والكنيسة الأورثوذكسية تبارك البيوت والبساتين والمحاصيل والفاكهة

والدواب وحيوانات الخدمة؛ وبالتالي فهي جميعا ضمن الحلقة المقدسة للأعمال الطقسية.

وكلتا الحياتين؛ المنزلية والكنسية لدى المسيحيين الشرقيين متداخلتان تداخلا كبيرا. فبينما نجد أنه غالبا ما تُعقد الطقوس الكنسية في منازل أبناء الأبرشية Pa-rishioners، فإن احتياجاتهم الشخصية والأسرية يجرى ذكرها خلال فترات العبادات العامة (الجماعية)، ويتم جزء مهم جدا من الصلوات والدعوات في حياة المسيحيين الشرقيين في إحياء ذكرى القديسين (الموالد) وإحياء ذكرى من رحل عن عالمنا. فالكنيسة بالنسبة للأورثوذكسي أسرة واحدة كبيرة وأعضاؤها الذين رحلوا عن الدنيا لا يُنظر إليهم باعتبار أن صلتهم قد انقطعت بها (الكنيسة) انقطاعا كاملا. وعلى هذا فالمسيحي الشرقي يصلى لمن مات ويطلب منه الدعاء له والصلوة من أجله، معتقداً أن سلطان الحب أقوى من سلطان الموت.

وعلى أية حال، فالأورثوذكسي لا يحدد بالضبط وضع الأموات من أفراد الكنيسة ولا هو يدعى معرفة مدى تأثير دعوات هؤلاء الموتى وصلواتهم في تحديد أقدار الأحياء. وهم يضعون مريم أم الكلمة المتجسدة فوق كل القديسين. فهي - مريم - الثيوتوكوس Theotokos، أو بتعبير آخر أم الرب أو التي حملت الرب في بطنها - God-bearer the mother of God) ويرد اسمها في الصلوات والدعوات العامة والخاصة.

والتوقير الخاص الذي يبديه المسيحيون الشرقيون لرفات الأموات يمكن - مرة أخرى - تفسيره بنظرتهم للمادة matter نظرة قدسية (مبرأة من الخطايا)، فبقايا (رفات) القديسين تحظى بتوقير كجزء من العالم المادي الذي تلقى الأثر الدائم الذي لا يمحي باعتباره رجل الله الطاهر المتجدد.

الأيقونات

الاعتقاد في الأيقونات يُعد أيضا تعبيرا عن العقيدة المسيحية الشرقية نفسها التي تعنى أن المادّة تحمل روحا (أن للمادة روحاً The matter is spirit bearing) وأن الخلاص (التخليص من الخطيئة) لا يعنى فقط تخليص الروح من اعتمادها على العالم المادي، وإنما يعنى أيضا تغير المادة على نحو يجعلها محاطة بهالة من الجلال. ونهاية التاريخ المسيحي تتمثل في بعث الأجساد مما سيُحدث هارمونية كاملة بين الروح والمادة.

والأيقونات أو الصور التي تمثل يسوع المسيح وأمه والقديسين والصور التي تصوّر مشاهد من العهدين: القديم والجديد، تشغل مكانا بشكل دائم في العبادات والدعوات والصلوات العامة والخاصة لدى الأورثوذكس. وعادة ما تكون الأيقونة صورة على خشب، وإن كان الأورثوذكس يستخدمون في حالات استثنائية تماثيل وأشكالا منحوتة. وفن الأيقونات منفصل عن الرسوم الدينية في الغرب، ويحتاج إدراكه وبيان قيمته إلى بعض الفهم لعالم الأفكار الكامنة خلفه. إن هدف الأيقونة هو مساعدة المتعبد على تحقيق اعتماده على عالم الروح ومساعدته في جهوده لإحداث الهارمونية بين جسده وروحه. والرجال والنساء الذين تمثلهم هذه الأيقونات هم أولئك المسيحيون الذين تخلوا عن أنانيتهم وتخلوا عن اعتبار أنفسهم محورا للوجود ودخلوا لعالم أرحب وأكثر روحانية، عالم من حب الرفقة مع الخالق وزملائهم في العقيدة. ومثل هذا الإنجاز يتطلب كفاحا وتضحيات وضبطا للذات. وعلى هذا، فالقديسون يُمثلون في الأيقونات كنسأك حركاتهم مقيدة مكبوحه، وأجسادهم تحمل علامات الحرمان الاختياري (الزهد)، ووجوههم قد وُلّيت شطر عالم جديد من البهجة والحرية، وعباءاتهم متألقه، وتعبير عيونهم عن انتصارهم، ويؤكد التناقض بين جمود أجسامهم والحيوية العميقة في لمحاتهم على تراضيتهم مع خالقهم وعلى سيطرتهم التامة على الأمور التي يتعاملون معها.

والأيقونات التي تزين منازل المسيحيين الشرقيين تذكركم بالرباط غير المرئي الذي يربطهم بالراجلين المنتصرين. وتكثر الأيقونات في أماكن العبادة، وتوضع أكثرها أهمية في الحاجز الأيقوني ikonostasis، أي عند الساتر الذي يفصل الجزء الشرقي من الكنيسة عن بقية المبنى، وهذا الساتر يمثل خطأ رمزيا فاصلا بين الأرض والسماء. وأيقونات الرب المتجسد (المُتأنسِن أو المُتأنس بتعبير المسيحيين الأورثوذكس المصريين) وكذلك أيقونات أمه (مريم) والقديسين عندما يراها المتعبدون عند هذا الساتر، فإنها تعلمهم أن الإنسان هو الرابط بين عالمي الروح والمادة وهو أيضا السبب في انقسامهما. وللحاجز الأيقوني ثلاثة أبواب تؤدي إلى حَرَمِهِ (ما وراءه مما هو منفصل عن سائر مبنى الكنيسة)، ويُسمى الباب الأوسط بالباب الملكي وهو مزدان بصور لبشارة الملك جبريل لمريم بحبلها بالمسيح (البشارة Annunciation) وبصور كتاب الأنجيل الأربعة. وهذا يعبر عن اعتقاد الأورثوذكس أن تجسّد المسيح (اتحاد اللاهوت بالانسوت) هو وحده الباب للعالم الإلهي لتخليص البشر بإزاحة وصمات الخطية عن أعضاء الكنيسة. والكاهن الذي يقوم بالقداس Celebrant، الذي يمثل المُخلّص هو وحده الذي يُباح له

لمرور من الباب الملكى، وهو يحضر للمصلين والمتعبدین عن طريق هذا الباب الأناجيل والهدايا القدسية لليوخرست (القریان المقدس Eucharist) .

واعتاد الأورثوذكس وضع شموع مضيئة أمام الأيقونات عند القيام بالطقوس. وهذا نفعل يشير إلى مشاعرهم الحارة تجاه القديسين واعترافهم (أى الأورثوذكس) باعتماد البشر بعضهم على بعضهم الآخر، سواء كانوا أحياء أو أمواتا .

بنية الكنيسة الأورثوذكسية

تتكون الكنيسة الأورثوذكسية اليوم من أربع عشرة كنيسة تتمتع بالحكم الذاتى أو لإدارة الذاتية autocephalous or self-Governing churches يتمتع كل منها باستقلال كامل رغم ارتباط كل منها بالكنائس الأخريات، فى العقيدة نفسها وبنسق العبادة نفسه .

وتعتبر كلمات قانون الإيمان الذى أصدره مجمع نيقية عن العقيدة الأورثوذكسية، وهو قانون الإيمان الوحيد الذى يستخدمه المسيحيون الشرقيون. وهم جميعا (الأورثوذكس) يقبلون التعريفات العقائدية الواردة فى المجامع المسكونية (الكنيسة العالمية) السبعة الأولى (مجمع نيقية ٣٢٥م، ومجمع القسطنطينية ٣٨١م، ومجمع فسوس ٤٣١م، ومجمع خلقدونية ٤٥١م، ومجمع القسطنطينية ٥٥٣م و ٦٨٠م ومجمع نيقية ٧٨٧م).

وخمس من هذه الكنائس الأربع عشرة تعود إلى زمن الإمبراطورية البيزنطية، وهى: بطرخرانات (بطريركيات) القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية والقدس وكنيسة قبرص وست كنائس أخرى تمثل شعوب اعتنق غالبها الأورثوذكسية، وهى بطرخرانات (بطريركيات) روسيا ورومانيا ويوغسلافيا وبلغاريا، وكاثوليكوس جورجيا Catholicate of Georgia والكنيسة اليونانية، وبالإضافة لهذا هناك كنائس أخرى أورثوذكسية ذات استقلال ذاتى تنتمى لأمم تعتنق أقليتها الأورثوذكسية (التراث الشرقى)، وهى كنائس ألبانيا، وپولندا وتشيكوسلوفاكيا . ولدير سيناء وضع فريد؛ لأنه فيما يُقال أقدم من حاز امتياز الاستقلال .

وبالإضافة لهذه الكنائس الأورثوذكسية المذكورة آنفا، فإن فدرالية الكنائس الشرقية تضم أيضا كنائس أخرى تعتمد على بعض السلطات الكنسية (الإكليريكية) الأخرى فى إدارة أمورها، مثل الكنيسة الأورثوذكسية فى فنلندا واليابان والمجر، والكنائس

الأورثوذكسية في أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا. وأخيرا الكنيسة الأورثوذكسية للمهاجرين الروس في غرب أوروبا.

وكل كنيسة شرقية تنقسم إلى أبرشيات أو أسقفيات dioceses على رأس كل منها أسقف (أو مطران)، وكل أبرشية أو أسقفية تنقسم بدورها إلى أبرشيات فرعية Parishes. ويتولى أمر كل أبرشية فرعية قس - وفى بعض الأحيان مجموعة قُسس - يعاونه مجموعة شمامسة. والأساقفة (المطران) لا يتزوجون، أما الإكليروس الأبرشيون Parochial Clergy فمتزوجون، ولأساقفة الكنائس الأورثوذكسية مسميات مختلفة مثل البطاركة والكاثوليكوس Catholicos والمطران Metropolitan ورئيس الأساقفة Archbishop والإسكسرخس Exarch. ولا تشير هذه المسميات سوى للدرجة وللسيادة والتشريف. لكن حاملها متساوون من ناحية ممارستهم للوظائف الرعوية داخل أسقفياتهم (أبرشياتهم).

الإكليروس (طبقة رجال الدين) وجمهور الأورثوذكس

الكنيسة بالنسبة للأورثوذكس هي جماعة (مجتمع) من المخلصين (بتشديد اللام وفتحها) (من آثامهم) والمتجمعين حول القربان المقدس Holy Eucharist، وكل عضو فيها مسئول عن الأعضاء الآخرين كلهم وله دوره المحدد في عبادة المجموع (المجتمع المسيحي الأورثوذكسى)، فالإكليروس والجمهور الأورثوذكسى يُعدّون شركاء في إقامة القدّاس والأسرار المقدسة الأخرى، وغرضهم من هذه المشاركة هو أن يساعدوا في عملية النمو الروحي وزيادة طاقة الحب المبتوث بين الجميع. ويُفسّر الحب المسيحي بالرغبة في التوحّد الكامل بين شخوص مستقلين. ولا يمكن أن يتطور الحب ليلبغ تمامه إلا في ظل حرية غير فاسدة. وعلى هذا، فالكنيسة الأورثوذكسية تركز تركيزا شديدا على الحرية كأساس لا غنى عنه للتوظيف الصحيح للمؤسسة الكنسية ككائن حي.

وهذا يعنى أن الرجل المسيحي الأورثوذكسى العادى (غير الإكليريكى) يلعب دورا فعّالا في حياة الكنائس الشرقية، ومن هنا كان كثيرون من أفضل اللاهوتيين المعروفين في الأورثوذكسية الشرقية من غير الإكليريكين. فكل عضو في الكنيسة الأورثوذكسية مرّ بطقس التثبيت يمكن أن يكون معلما للمسيحية إن كان موهوبا أو مُدرّبا على الدعوة. وعادة ما تكون المهمة التعليمية والخيرية والتبشيرية للكنيسة الشرقية واقعة على كاهل الإكليروس (رجال الدين) وجمهور الأورثوذكس يؤدونها بتعاون وثيق. وبعض

أفضل المبشرين الأورثوذكس المعروفين فى العصر الحديث من غير الإكليريكين (غير المحترفين)، ولغير الإكليريكين دور أيضا كممثلين منتخبين فى مجالس الكنائس على المستوى الوطنى أو الأسقفى أو الأبرشى.

الرهبانية

ثمة دور خاص فى الكنيسة الشرقية أُوكل إلى الرهبان والراهبات، فهؤلاء الرجال والنساء الذين اختاروا حياة التبتُّل (العزوبة) والفقر والطاعة نذروا أنفسهم تماما للعبادة وخدمة الكنيسة. وليس للرهبان الشرقيين طقوس دينية مُتفق عليها، وإنما هم جماعات مختلفة تعمل بطرق مختلفة. وعلى أية حال، فمعظمهم يعتبرون الصلوات والدعوات هما الخدمة الأساسية التى يمكن أن يقدمها المتدين لبقية المجتمع. وغالب الرهبان الشرقيين ظلوا غير إكليريكين laymen، إذ لم يُرَسِّم منهم كقسس وشمامسة سوى عدد قليل. والأديرة Monasteries & Convents تقوم أيضا بدور باعتبارها أماكن يلجأ إليها بقية أفراد المجتمع (المفروض الأورثوذكسى) الذين يمكنهم البقاء فيها فى فترات مختلفة، حيث يتلقون التدريب والمساعدة فى مجال حياتهم الروحية. وقد اتخذ نسق العبادة فى الكنيسة الأورثوذكسية شكله الحالى عن طريق جماعات الرهبان، فشعيرة مثل صلاة المساء (المغرب) (*) Martins or Vespers ما زالت تُراعى بوضوح وفقا لأصولها (الديرية)، وجمهور الأورثوذكس يرتل جزءاً كبيراً منها. ومركز الرهبنة الشرقية هو جبل أثوز Athos فى اليونان، فشبه الجزيرة هذه لا يقطنها سوى رهبان من مختلف الأمم يعيشون فى جماعات كبيرة وصغيرة، وتتبع كل جماعة منها نظمها الخاصة.

لقد وجدت أول مستوطنة للمتدينين فى هذه البقعة المنعزلة والجميلة جدا فى وقت باكر من القرن التاسع للميلاد، ومنذ ذلك الوقت حتى يومنا كان هذا الجبل المقدس مأوى للرجال الذين يبحثون عن العزلة والتأمل الروحى، ولم يُسمح لامرأة طوال أكثر من ألف عام باجتياز حدود هذه الجمهورية الرهبانية. وتتقسم حدود جبل أثوز Athos هذه الأيام بين عشرين طائفة رهبانية تتمتع بالإدارة الذاتية، وانعقد اتفاقها على حكم شبه الجزيرة عن طريق ممثلين يمثلون هذه الطوائف الرهبانية. وتضم كنائس هذه

(*) عن معجم المورد للبلبكي: هى صلاة الصبح فى الكنيسة الإنجليزية وصلاة منتصف الليل أو الفجر فى الكنيسة الكاثوليكية. (المترجم).

الطوائف الرهبانية ومكتباتها بعضا من أجمل قطع الفن البيزنطى، والتعاليم الدينية البيزنطية التى تجذب اهتمام الدارسين والفنانين من كل أنحاء العالم، ويتلقى كل زائر ترحابا لمدة ثلاثة أيام فى كل مبنى دينى.

وبعض الأديرة تتبع قواعد صارمة لضبط الحياة الجماعية (المشتركة) وعلى كل راهب أن يتخلى عن كل ممتلكاته للدير، وثمة أديرة أخرى جرى تنظيمها وفقا لأسس تتحو أكثر نحو الفردية، إذ يعيش كل راهب فيها وفقا لقواعد ونظم خاصة به (وضعها لنفسه)، وبعض رهبان جبل أثوز Athos يفضل الواحد منهم أن يشيد لنفسه بيعة خاصة أو صومعته الخاصة ليبقى فيها مستقلاً تماماً. ومعظم الأديرة فى جبل أثوز يونانية، لكن بعضها الآخر روسى، وهناك أديرة قليلة صربية وبلغارية ورومانية (أقامها رهبان من رومانيا).

الكنيسة والدولة فى الشرق المسيحى

اتخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة فى الشرق مسارا مختلفا عن العلاقة بينهما فى الغرب، ففى تاريخ المسيحيين فى الدولة البيزنطية فى العصور الوسطى ليس هناك ما يشبه الصراع بين البابوات والأباطرة. فالكنيسة من ناحية والدولة المسيحية من ناحية أخرى كانتا تُعتبران فى ظل البيزنطيين ككيانين منفصلين (كل منهما مستقل عن الآخر) تقومان بحراسة الشعب المسيحى، وهما (الكنيسة والدولة المسيحية) رغم أن لكل منهما كيانهما المستقل عن الأخرى إلا أنهما قريبتان وتتعاونان لتحقيق الغرض، إنهما (الكنيسة والدولة المسيحية) ليستا شيئا واحدا، كما أن إحداهما ليست أرقى من الأخرى (أى ليست أعلى منها أو بتعبير أوضح لا ترأسها)، فدور الدولة المسيحية يجرى تعريفه كنظام للأمن والعدالة، أما الكنيسة فهدفها مساعدة أعضائها على الوصول للخلاص الأبدى Eternal Salvation، فالكنيسة تقوى منظمة Organized Piety والدولة شفقة أو رحمة منظمة Organized Piety، وقد حدث فى وقت من الأوقات صراع بين الأباطرة وممثلى الكنيسة، لكنه - دائما - كان صراعا مؤقتا وشخصيا. فالتعاون المتناسق بين الكنيسة والدولة كان يقوم على احترام كل منهما للأخر والاعتراف بالمجال الذى يتحرك من خلاله، وظل هذا قائما حتى نهاية الإمبراطورية (البيزنطية).

وكان من الشائع فى وقت من الأوقات أن توصف الكنيسة الأورثوذكسية بأنها تابع أو مساعد للسلطة المدنية (الحكومة)، وأنها غير قادرة على الدفاع عن استقلالها، لكن

أحدث البحوث التاريخية أثبتت خطأ هذه الأفكار وأثبتت خطأ المصطلح الذي أطلقه الباحثون الغربيون المعادون للتراث البيزنطى، ونعنى به مصطلح البابوية القيصريّة -Cae-saropapism .

وبعد الفتح التركى للإمبراطورية البيزنطية سنة ١٤٥٣، ادّعت القيصريّة فى موسكو قيادة الشرق المسيحى، وأصبحت عاصمتها معروفة باسم روما الثالثة. وظل التعاون والتسويق فى سلام بين الكنيسة والدولة حتى بداية القرن الثامن عشر عندما فرض بطرس الأكبر (١٦٨٢-١٧٢٥) سيطرة الدولة على الكنيسة الروسية كجزء من سياسته لتغريب البلاد (السياسة القاضية بالأخذ بأساليب الحضارة الغربية (Westernizing the Country). ومن سنة ١٧٠٠ إلى سنة ١٩١٧، سُلِّبت الكنيسة الروسية استقلالها الذاتى وتم إلحاقها بإدارة بيروقراطية عاتية وأصبح يديرها سينود (مجلس كنسى) يشكله بطرس الأكبر، الذى قُلِّد فى ذلك نظام السينودات (المجالس الكنسية) الذى أخذت به البلدان اللوثرية.

وفى سنة ١٩١٧ - بعد سقوط الإمبراطورية - استعادت الكنيسة الروسية استقلالها وعقدت مجالسها. وعلى أية حال، فإن هذا الحدث أعقبه الهجوم الشيوعى على الكنيسة؛ مما أدى إلى فترة طويلة من المعاناة الشديدة مرَّ بها المسيحيون الروس. ومنذ سنة ١٩٤٣ أصبحت الكنيسة الروسية مرة أخرى يحكمها (يديرها) بطارقتها، وأصبح من الممكن إعداد طبقة إكليروس وتدريبهم للقيام بالإشراف على العبادات العامة وهو النشاط الوحيد الذى سمح به الحكم الشيوعى للمسيحيين.

واستعادت الكنائس الأورثوذكسية فى البلقان حرية الحركة بعد تحرر شعوبها من النير التركى. وخلال القرن التاسع عشر نظمت الدساتير علاقتها بالدول التى هى فيها، وكانت هذه الدساتير تختلف فى هذه المسألة فى التفاصيل وإن كانت تتفق فى المبدأ الأساسى من حيث أن كل كنيسة من هذه الكنائس كانت كيانا يُدار ذاتيا، وأن الحياة فيها تُدار بواسطة كيانات منتخبة من داخلها تضم إكليروس (رجال دين) وغير إكليريكين Laity .

وتاريخ الكنيسة الغربية منذ انسلاخها عن الشرق الأورثوذكسى ملئ بالأحداث ذوات الطابع الدرامى، كالتطور المثير للبابوية فى العصور الوسطى، والإنجازات الفكرية للمدرسيين (السكولاستيين)، وثورة الإصلاحيين الناجحة ضد البابوية، وحركة الإصلاح

الكاثوليكي المضادة ذات ردّ الفعل المؤثر والسريع، والقوة الدافعة للتطهريين، وازدهار الحركة العقلية التي أعقبتها الليبرالية والحدّات، ثم رد الفعل الذي جرى مؤخرًا لهذه الاتجاهات والمعروف بالأورثوذكسية الجديدة. وبالنسبة للأورثوذكسى، فإن المسيحيين الغربيين يبدون في حركتهم ينتقلون من أقصى طرف إلى أقصى طرف آخر، بينما التاريخ الإكليريكي الشرقى قد يبدو سائرا على وتيرة واحدة (رتيبا) إذا قورن بما جرى في الغرب، فحتى بالنسبة للأحداث المفجعة كالغزو المغولى لروسيا في القرن الثالث عشر، وسقوط القسطنطينية وضم المسيحيين البلقانيين لحكم الترك في القرن الخامس عشر، أو انهيار إمبراطورية سانت بطرسبرج St. Petersburg في سنة ١٩١٧. كل ذلك لم يُحدث تغييرا راديكاليا في حياة الكنيسة الشرقية التي ظلت متميزة بتمسكها الثابت بالتراث نفسه.

وعلى أية حال، فإن عدم حدوث تغييرات درامية ظاهرة في الكنيسة الأورثوذكسية لا يعنى عدم إمكانية حدوث تطور في اتجاه جديد. فقد كان على الكنيسة أن تتجزر مهمتها التبشيرية في ظل ظروف دائمة التغير وفي بيئات لم تكن أبدا واحدة. فقد كان على المسيحيين أفرادا أو جماعات أن يبحثوا عن حلول للقضايا الجارية، فدعاهم ذلك للتجريب ولمحاولة طرائق جديدة. وأصبحت بعض هذه التجارب والطرائق مُعترفا بها من بقية الجهاز الكنسى ومن ثم جزءاً من تراث الكنيسة الأورثوذكسية، لكن هناك تجارب ومحاولات أخرى جرى رفضها ومن ثم جرى إبعادها من الحياة الكنسية. لقد كان هناك عمليات دائمة من التطور والتغيير في الشرق كما هو في الغرب، لكن التطور في الغرب كان مليئاً بالتحويلات الحادة والثوران والارتجاجات الشديدة، بينما تاريخ المسيحية الشرقية يمثل الحركة الوثيدة التي لم يحدث فيها تغييرات راديكالية تفصل الحاضر عن الماضى واستمر التواصل بين الماضى والحاضر مستمرا غير منقطع. لقد كان أتباع القديسين هو الطريق الذى سلكته المسيحية الشرقية لتجد فيه الضمان الأفضل ضد القرارات المتسرّعة التى تؤدى إلى التواءات عنيفة من جانب واحد فى حياة المجتمع المسيحى. لقد كان كل جناح من جناحى الكنيسة فى حاجة للآخر. إن الاستقرار فى المسيحية الشرقية والديناميكية فى المسيحية الغربية عنصران يكمل كل منهما الآخر فى التاريخ المسيحى، وكلاهما يحتاج لممارسة صحيحة فى مجال التبشير العالمى.

فكل من الشرق المسيحى والغرب المسيحى لديه مواهب مختلفة ويمكن أن يتعلم كل طرف منهما من الطرف الآخر. لقد احتفظت الكنيسة الأورثوذكسية بتوازنها وتناسقها فى مجالى العقيدة والعبادة، لكنها - مقارنة بالغرب - قاصرة فى تنظيمها وسلطانها القادر على التوجيه. لقد أدى التنافس بين المسيحيين فى الشرق والمسيحيين فى الغرب عدة قرون إلى زرع بذور الشك بينهما وآن الأوان أن يلتقيا ليعملا كأصدقاء فى نفس الحقل فى الحياة المسيحية. إن الاقتراب الشرقى والغربى للدين المشترك لن يحطم الوحدة الأساسية الموجودة بالفعل فى العالم المسيحى، رغم اختلاف فروعه، فهم جميعا لديهم كتاب مقدس واحد والاعتقاد نفسه فى يسوع المسيح كمخلص للبشر، وهم يعترفون بالأسرار المقدسة نفسها، والعماد والقربان المقدس (اليوخرست) يحتلان مكانا مهما فى الحياة والعبادة المسيحيتين.

وفى الوقت الحاضر، ليست هناك صلات بين الكنيسة الشرقية وأى من الكنائس الغربية. وعلى أية حال، فإن عدة كنائس أورثوذكسية أعضاء فى الحركة المسكونية (العالمية)، ويشغل أعضاء من بعض هذه الكنائس منصب نواب الرئيس للمجلس العالمى للكنائس.

ومنذ الحرب العالمية الأولى وظهور الدكتاتورية الشيوعية فى روسيا وغيرها من بعض الدول المجاورة، تعرض المسيحيون الشرقيون لضغوط قاسية من الحكومات الشمولية. وعانت الكنيسة الأورثوذكسية بعض الخسائر المفجعة لكنها ظلت فى قيد الحياة (لم تمت) رغم المحن القاسية، وقد ظهرت الآن كمجتمع قادر على الصمود والبقاء فى ظل ظروف صعبة غير مواتية. ومن الدروس الكبيرة التى تعلمتها هى ضرورة الوحدة Unity.

(ج) القديس توما ولاهوت العصور الوسطى

بقلم: هـ. فرانسيس ديفز

مُحاضر اللاهوت - جامعة بيرمنجهام

لقد تجنبت الكلمة الاصطلاحية (سكولاستي Scholastic) (*) بسبب معانيها التي قلّت من قيمتها، وبسبب المعانى الإضافية المشحونة بالانفعال والتي حاقت بهذه الكلمة (المصطلح) خلال القرون الثلاثة الأخيرة، لكن الكلمة كانت مبرّاة واضحة المعنى فى أصولها أو بتعبير آخر فى استخدامها الأصيلى، فمعظم المعجبين بالقديس توما ومعاصريه كانوا قانعين باستخدامها ليصفوا بها الأساتذة والكتّاب فى جامعاتنا الغربية الأولى. وما زالت كثير من المؤسسات فى أكسفورد تذكّرنا أن كلمة السكولا Schola ومشتقاتها كانت فى وقت من الأوقات كلمات عادية ذات صلة بمعاهد التعليم ومدارسه، فقد كان السكولاستيون - ببساطة - هم الذين يعلّمون فى المدارس أو يتعلّمون فيها.

وعلى هذا، فلا يسعنا إنكار أن هناك اتجاهًا لإضفاء معانٍ أقل قيمة على كلمات متعلقة بالثقافة والعلم، بل إن هذا القدر نفسه يقع أحيانًا حتى على بعض الكلمات الموقرة توقيرًا غالبًا مثل الكلمات "مهني أو احترافي" و"تأملي أو عقلي" و"فكري". وإتيين جيلسون Etienne Gilson المصدر الضليع الحى فى فلسفة العصور الوسطى، رغم حماسه لفكر العصور الوسطى إلا أنه لا يحب هذه الكلمة التى نحن بصددھا "سكولاتي Scholastic"، فهو يرى أن هذه الكلمة تتضمن معنى أن هذه الفلسفة التى تدل عليها الكلمة قد انتهت بنفسها (لم تتطور) بدلاً من التعامل مع الحقيقة، وخلص إلى أن

(*) فى معجم المورد: سكولاستي خاص بالفلسفة السكولاستية أو اللاهوت السكولاستي، والسكولاستي هى الفلسفة المسيحية السائدة فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، وقد بُنيت على منطلق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة لكنها اتسمت فى أوروبا الغربية خاصة بإخضاع الفلسفة لللاهوت، ومن أبرز رجالها توما الأكويني الذى حاول أن يوجد عقلانية بين العلم والدين.

التومية Thomism (نسبة إلى توما الأكويني موضوع هذا الفصل) الجديرة بهذا الاسم لا يصح أن نطلق عليها اسم السكولاستية. لقد كتب إيتيين جيلسون أن "الفلسفة تتحط في السكولاستية، في اللحظة التي يحدث فيها اللقاء بينهما فبدلاً من تناولها الوجود المتناسك كهدف لملاحظتها وتفكيرها reflection لدراسته بعمق، والتوغل فيه بإلقاء مزيد من الضوء عليه؛ فإنها تطبق نفسها (السكولاستية) على المقولات التي تفرض أنها بحاجة إلى شرح، كما لو كانت هذه المقولات نفسها، وليس ما يلقون الضوء عليه هو الحقيقة نفسها" (The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1957, pp. 366-7). إنه يوافق أن التومية Thomism نفسها يمكن أن تنحط إلى درجة السكولاستية إن كان عليها أن تتسنى أنها مهتمة فقط - بشكل جوهري - بالوجود الحقيقي الكلي (المتناسك) للكون World. لكنه أضاف أن هذا أمر غير حقيقي بالنسبة للتومية (فلسفة توما) .

والكلمة أيضا (أي سكولاستي) تُستخدم كثيرا لتعني الاتجاه العلمي Scientific في مقابل الاتجاه الأدبي Literary ، كمنهج للعرض أو التفسير في اللاهوت أو الفلسفة. إن الكلمة (سكولاستي) بمعناها الخاص جدا، تشير إلى الطرائق العلمية (المناهج العلمية) التي كانت سائدة في العصور الوسطى كمنهج التعليق على نص معتمد أو منهج الجدل (أو المناظرة) النظامي الرسمي حول مجموعة من القضايا؛ ومن ثم تجميعها معا في مجموع أو خلاصة Summa^(١) منظم. ولهذه الطريقة (المنهج) مزاياها وعيوبها، لكنها ليست كافية لتجعل لأصحابها مكانا خاصا في تاريخ العقائد. فإذا كان للاهوتيين العصور الوسطى مكان في تطور الفكر المسيحي، فإنما ذلك يرجع لمضمون لاهوتهم ومضمون فلسفتهم أكثر مما يرجع لطريقة عرضهم. وسيكون من الأفضل في هذا الفصل أن نقصر ملاحظاتنا بشكل أساسي على الفترة الذهبية لفكر العصور الوسطى، وأعني بها فترة القرن الثالث عشر وخاصة ممثلها العظيم توما الأكويني. أما المعالجة

(١) Summa مصطلح يرجع للعصور الوسطى يدل على معالجة تلخيصية تضم تقريرا موجزا واضحا متبعا أصول المنطق للعقائد المهمة في اللاهوت المسيحي. وينقسم هذا الموجز (السُّمَّا Summa) إلى أسئلة وإجابات. ويبدأ كل مقال في هذا الموجز باعتراض موجه ضد القضية التي يزعم كاتب الموجز الدفاع عنها، ثم يبدأ في عرض الحجج المدافعة عن القضية، وينتهي بالإجابة بما يدحض الاعتراضات الأصلية، والقارئ غير المعارف بهذا المنهج لابد أن يكون واعيا حتى لا يقع في الخلط أو الاضطراب بين الاعتراض والقضية التي يدافع عنها الكاتب. وبسبب هذا الخلط اقتبس البعض عن توما وكأنه يعلن "أنه يبدو أنه لا يوجد إله..." (الترجم: وطبعاً لم يقل توما هذا وإنما المسألة سوء فهم نتيجة الاضطراب الأنف ذكره في طريقه صياغة (السُّمَّا Summa)).

التاريخية الكاملة، فيجب أن تغطى عدة قرون من نهاية حقبة آباء الكنيسة الأوائل Patristic Period حتى عصر النهضة. وحتى الحقبة الأكثر تحديدا والتي يُطلق عليها - كثيرا - الحقبة السكولاستية، فإنها تمتد من نهاية القرن الحادى عشر حتى القرن الرابع عشر. وجرت العادة على التمييز بين حقبة ثلاث، منها: السكولاستية الباكرة والتي تمتد من القرن الحادى عشر إلى بواكير القرن الثالث عشر، وتشمل كتابات القديس أنسلم St. Anselm ولانفرانس Lanfrance وأبيالارد Abelard والقديس برنارد St. Bernard وبيتر لومبارد Peter Lombard وجروسستيس Grossteste ومدرستى القديس فيكتور Victor وشارتر Charters. والحقبة الذهبية التى تغطى القرن الثالث عشر، وتشمل: الإسكندر الهلى Alexander of Hales والقديس ألبرت الكبير the Great Albert وروجر بيكون Roger Bacon، والقديس توما St. Thomas، والقديس بونافنتورا Bonaventure وسنجر البرابنتى Singer of Brabant وچون دونز سكوتس John Duns Scotus. والحقبة المتأخرة أو مرحلة التفسخ والانحطاط، وتشمل دوراندوس Duradus وأوريلوس Aureolus ووليم الأوكامى William of Ockham، والإسمانيين المتأخرين (النومانيليين nominalists). بالإضافة إلى مجموعات محدّدة من الصوفية الباطنيين المنفصلين عن التراث الفلسفى والذين وُجدوا أساسا فى شمال أوروبا.

وقد تأثرت الحقبة الباكرة بشكل أساسى بالإضافة للكتاب المقدس والتراث الكنسى العام - بالقديس أوغسطين St. Augustine - وبدرجة أقل - بفلاسفة الأفلاطونية الجديدة المختلفين، كما تأثرت - من خلال بويثيوس Boethius - بأعمال أرسطو. وهنا يمكن أن نميّز بين التراث المنطقى Logical القوى - وهو كاثوليكي تماما - وقائم بعمق على سلطان العقل، ومن ناحية أخرى التراث الأقرب للصوفية أو الباطنية وكان فى بعض الأحيان تراثاً غير موثوق به من جانب المناطقة. والقديس أنسلم Anselm هو أعظم الأسماء فى التراث الأول، والقديس برنارد هو أعظمها فى التراث الثانى. وبهذين التراثين (الأول والثانى) وأيضا بالتراث القوى للإنسانيين والذى ربما كان چون السلسبورى John of Salisbury هو ممثله الأكثر شهرة، يكون القرن الثانى عشر هو الذى يقدم لنا القوى الأكثر تأثيرا فى تطور الفكر اللاهوتى فى الحقبة التالية. لكن بطرق أخرى كثيرة وجدنا أنه كان لا بد أن يتسع مجال الدراسة خلال القرن الثالث عشر بشكل لا يمكن مقارنته بما كان قبل ذلك. ففى مجال اللاهوت كان لا بد أن تُضاف خلال منتصف القرن إلى تأثيرات القديس أوغسطين، تأثيرات أخرى للآباء

اليونانيين من خلال الترجمات التي أنجزت مؤخرًا للقديس يوحنا الدمشقي Johan of Damascus انظر (ص ٧٥ من النص الإنجليزي/الفصل الخامس بالكنيسة الأولى)، وربما كان التأثير الآخر المساوي هو الروح العلمية التي دخلت عندما أثر في الغرب اكتشاف الأعمال الكاملة لأرسطو التي دخلت عالم الفلسفة كله. وقد علم العالم الغربي بأعمال أرسطو هذه للمرة الأولى من خلال الترجمات العربية لها؛ لكن الغرب - بعد ذلك - ترجمها ترجمة مباشرة من اليونانية. ومع أرسطو عرف الغرب أعمال الشارحين والفلاسفة العرب، وكذلك الفلسفة اليهودية الوسيطة (انظر ص ٢٩ من النص الإنجليزي/ الفصل الخاص باليهودية)، ومن ناحية أخرى، فإن خصائص المرحلة (الحقبة) الأخيرة للسكولاستية التي تتصف بالتفسخ والانحطاط كانت تتسم بإبعاد هذه التأثيرات السابق ذكرها والانفصال عنها؛ لذا فالسكولاستية والحركة الصوفية الباطنية في القرن الرابع عشر قد انشقت إلى مجموعات منفصلة، بل وكوّن كل لاهوتي مجموعة تابعة له، وكانوا أكثر اهتمامًا - في بعض الأحيان - بالبحث في الأمور السطحية من العمل على تكوين نظرة بنائية شاملة للحقيقة.

وإذا كان على هذا الكتاب أن يقدم مسحًا شاملاً للتاريخ الوسيط أكثر من اهتمامه بالمعتقدات المسيحية وغيرها، لجاز للبعض أن يتساءلوا عن مدى صحة الاهتمام بالقديس توما. فرغم أن القديس توما هو أجمل الورد التي أنتجها اللاهوت في العصور الوسطى، فربما لم يكن هو أكثر ممثلي هذا اللاهوت نمطية (أو بتعبير آخر ليس هو النموذج الأمثل الذي يمثل هذا اللاهوت). ومع ذلك فللعصور الوسطى الحق بأن تلحقه بها تماما كما أن لليونان القديمة الحق في إلحاق أفلاطون وأرسطو بها، وإنجلترا القرن السادس عشر الحق في إلحاق شكسبير بها. وبالنسبة لمعاصري القديس توما، فقد اتبع بعضهم طريقته الخاصة في اللاهوت التي كانت طرقا انتقائية أو اصطفاية ما كان ليوافق عليها، بينما ذهب آخرون في تطرفهم شوطا بعيدا بإدانتهم الأجزاء المهمة من لاهوته أو فلسفته. وفي الحقيقة أنه في غضون سنوات قلائل من موت القديس توما، وجدنا أن أسقف باريس واثنين متوالين من رؤساء أساقفة كنتبري، كان أحدهما دومينيكانيا مثل القديس توما نفسه - قد سحب من أعماله قائمة بالأعمال التي كان قد اقترح إدانتها. وقد أصبح معظم الفرنسيين وعدد من الدومينيكان المشاهير في هذا القرن - أعداء الداء للتومية بعد موت توما. أما النومانيليون (الإسمائيون Nominalists) في القرن الرابع عشر فقد رفضوا كل

لاهوت القرن الثالث عشر وفلسفته. ومع هذا فمن الخطأ أن ندعى أنه لم يكن هناك - خلال كل العصور - زيادة مُطَّردة في أتباع القديس توما بين الدومينيكان والمفكرين المسيحيين الآخرين. وعندما انقسم العالم المسيحي بعد حركة الإصلاح الديني أصبح الكاثوليك الآن على وعى بأن القيم التي ناضلوا من أجلها قد عرقلها النومانليون (الإسمائيون) Nominalists وأضلوا طريقها، لذا فقد عمل الكاثوليك على إعادة اكتشاف القديس توما - بشكل غريزي - وتفضيله على زملائه الآخرين، فبينما ظل الفرنسيون أكثر انجذابا نحو دنز سكوتس Duns Scatus، كان الفرنسيون في تفضيلهم لاهوتيا غير القديس توما هم الاستثناء الوحيد المهم.

ومع هذا، فلعدة قرون بعد عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني ظل تأثير القديس توما محدودا بشكل كبير. أما الإنسانيون الجدد New Humanism فإنهم - وقد تأثروا كثيرا بإعادة اكتشافهم للأدب اليونانية والرومانية، كانوا جاهلين بشكل واضح بتراث العصر الوسيط وأشعاره كما كانوا جاهلين بمدرسة شارتر Charters^(١)، لذا فقد حذفوا قرونا عدة منذ سقوط روما، باعتبارها قرونا بربرية. لقد كان المرء يتوقع منهم أن يعرفوا الأهمية الفلسفية - على الأقل لبعض الكتاب مثل القديس توما، وسكوتس Scotus أو حتى القديس بوناونتورا Bonaventure وسنجر البرابنتي Singer of Brabant والتطور العلمي الذي حققه روجر بيكون والقديس ألبرت، لكنهم عمَّوا عن كل ذلك باستغراقهم في النقد المدمر الذي مارسوه بشكل أساسي لنومانليي القرن الرابع عشر Nominalist (الإسمائيين).

وليس من الواضح من أين استقى لوثر ما جعله يكنُّ هذه الكراهية الشديدة للقديس توما مع أنه لم يعرف كتاباته إلا قليلا؛ مما أدى إلى كراهية أجيال البروتستنت بعد ذلك للقديس توما. لقد اتهم لوثر القديس توما بتهمتين متناقضتين: فهو من ناحية

(١) كانت هناك نهضة إنسانية مهمة في مدرسة شارتر School of Charters خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. كان ممثلها الأعظم هو جون السالسبوري John of Salisbury. وكان جون مخلصا لشيشرون Cicero وفيرجيل وأوفيد Horace وجوفينال Jugenal وسينيكا Seneca. أما من ناحية الفلسفة فيمكن أن نطلق عليه "أفلاطوني مسيحي". فكما أنه صحيح أن العلم في العصور الوسطى يكاد يكون قد سبق ظهور العلم التجريبي الحديث، فكذلك تكاد الحركة الإنسانية في القرن الثاني عشر قد سبقت عصر النهضة. لقد كان على الحركة الإنسانية الباكورة أن تستسلم للاهتمامات المتأخرة في العصور الوسطى في مجال الميتافيزيقا الخالصة. انظر Frederick B. Artz, The mind of the Middle ages, N.Y., 1053, Chapters LX, X.

يتهمه باستخدام أفكار أرسطو جنبا إلى جنب مع الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى يتهمه بأنه فشل في فهم فصل واحد من كتابات هذا الفيلسوف الإغريقي (أرسطو). والذي لا شك فيه أن لوثر راح يُعْمَلِ معولَه هادما فلسفة القديس توما اللاهوتية منذ رأى أن مناوئيه الكاثوليك راحوا يستخدمون مقولاته (أى مقولات القديس توما) بشكل أساسى للدفاع عن مواقفهم. لقد عانى القديس توما والسكولاستيون من اتخاذهم مقابلا مضادا لكل ما هو جيد على زمن الموسوعيين الفرنسيين French Encyclopaee dists، الذين لم يقولوا كلمة طيبة واحدة في حق أى كاتب عاش في الفترة من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر. لقد قال هؤلاء الموسوعيون الفرنسيون إن السكولاستية قد تدنّت بالفلسفة وحطّت من قدرها وعمّت على الحقيقة، وكانت بمثابة سوط لجلد العقل البشرى.

وقد أصبح القديس توما خلال هذا القرن معروفا ومحترما في عالم الفكر أكثر من أية فترة أخرى رغم طول الفترة التي تعرض فيها للإهمال في جانب كبير من العالم المسيحي، وفي جانب كبير من عالم الفكر الفلسفي، بل إن تأثير القديس توما لم يكن غائبا حتى في القرون التي كانت فيها الفلسفة الوجودية هي النمط الفلسفي السائد، خاصة منذ عمد التوماويون المحدثون modern Tomists إلى الزعم - مؤيدين زعمهم بحجج مقبولة ظاهريا - بأن جانب الفلسفة الوجودية الذي يؤدي إلى تأكيدها على الوجود الكلى المتناسك (المتكامل) كهدف، إنما هو أيضا الجانب الذي تركز عليه التومية (فلسفة توما).

فما الذي دعا كثيرين في عصرنا الحديث لاستلهام أفكار القديس توما؟ ربما يمكن للمرء أن يركز أولا على مفهومه العظيم للمسئولية من أجل الحقيقة، هذا المفهوم الذي منه انبثق توقيره الفطرى لكل المفكرين الكبار الذين قضوا حياتهم في بحث مخلص عنها، وكان هؤلاء المفكرون موجودين في كل العصور. وإذا لم يكن لدى القديس توما مزاي المنهج النقدي الذي يمتلكه المحدثون في التعامل مع المصادر، إلا أنه ربما يكون قد امتلك شيئا أكبر وأكثر أهمية. لقد كان أكثر تعاطفا وأكثر فهما للأسس والمبادئ التي قامت عليها هذه المصادر وحاولت التعبير عنها. هكذا فإنه كمفسر لكتابات القديس پولس، وجدناه - أى القديس توما - غالبا ما كان عليه أن يتخلى عن النقد الحديث المتمثل في تفسير فقرة هنا أو كلمة هناك، ولكن عددا قليلا من مفسرى الكتاب

المقدس المحدثين لا يتفقون مع فهم القديس توما، فعلى سبيل المثال هم لا يتفقون مع فهمه ودليله الأساسى فى رسالة القديس پول (بولس) إلى أهل رومية-St. Pauls' Epis. tele to the Romans، وأكثر من هذا فرغم أنه منذ أيام القديس توما حتى الآن توجد انقسامات فى الرأى حول التفسير الحقيقى لكتابات أرسطو، فإن تفسير القديس توما القائم على الإيمان بوجود الله theistic لم يثبت أبداً أنه تفسير لا يمكن الدفاع عنه. فكما قال فيلسوف إنجليزى معاصر: "إذا لم يكن تفسير القديس توما لأرسطو هو التفسير الصحيح، فهذا أمر سيئ جداً بالنسبة لأرسطو".

ومفهوم القديس توما للمسئولية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يسميه بعض معارضيه "ميله للمحافظة Conservatism" وتمسكه "بالتقليدية Traditionalism"؛ لكننا إن ابتغينا العدالة لقلنا الشمولية (بمعنى الخلاص للجميع Universalism) "التقليدية" مسمى غير مُرضٍ؛ لأن القديس توما لم يكن مجرد مسجل للتراث وراصد له. فلا أحد أكثر اعتقاداً منه فى اللاهوت، بمعنى استخدام العقل للتحليل والتركيب والتوغل والتغلغل بشكل أعمق (فى المعطيات الدينية) التى وصلتنا عن طريق التراث. فالأكثر صحة أن توصف التومية (فلسفة توما) بالشمولية (بمعنى الخلاص للجميع Universalism)؛ لأنه فى بحثه طلباً للعون من كل حذب وضوب لتحقيق هدفه فى فهم موضوعه تخطى بشكل واضح حدود المكان Locality والزمان، ودعا كل القادرين - بجدية - ليساهموا معه فى فهم الموضوع الذى يبحثه. فلم يكن فى القرن الثالث عشر ما أسماه الباحث س.إس. لويس C.S Lewis بدعوى التفوق التاريخى (دعوى بتفوق مرحلة زمنية على أخرى) Chronological Snobbery، ولم تكن هناك دعوى التفوق الوطنى أو العرقى. فالمشاعر الوطنية قلما وجدت بين اللاهوتيين والفلاسفة، فقد كان الباحثون والدارسون من إنجلترا وألمانيا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا يتلاقون - على قدم المساواة - فى باريس التى كانت هى العاصمة الفكرية العالمية المعترف بها. والتقى المسيحيون والعرب Arabs (المترجم: يقصد غالباً المسلمين) فى جامعات إسبانيا، وقد حمل كل طرف منهما فكره ليعرضه على الآخر على قدم المساواة. ومهما قال السكولاستيون عن ابن سينا أو ابن رشد أو ابن ميمون (انظر ص ٣٩ و ٤٥-٤٨ من النص الإنجليزى) سواء بالتأييد أو بالنقد، فإن جنس هؤلاء أو دينهم لم يغير للحظة واحدة من التعامل مع فكرهم من منطلق الاحترام. وكما عامل السكولاستيون فكر معاصريهم من مسلمين ويهود باحترام، فقد كان لهم الموقف نفسه من الكُتَّاب الكلاسيين القدماء الوثنيين. فلم تكن هناك أبداً

أية اتجاهات مسبقة لرفض الفكر الوثني أو الإسلامى، قائم - أى هذا الرفض - على أساس وحيد هو عقيدة الخطيئة الأصلية Original Sin، بينما وجدنا هذا عند بعض الإصلاحيين البروتستانت. فقد كان السكولاستيون يحكمون على كل الكتاب بما يستحقونه من الناحية الفلسفية، فقد كان القديس توما يواجههم بنفس أسلحتهم الفكرية إذا تحتمت مواجهتهم، وليس من خلال الرجوع إلى نصوص الكتاب المقدس المسيحى (الوحي المسيحى).

لقد تمثل احترام القديس توما للمفكرين المخلصين الآخرين فى أنه قلما كان يناقضهم، فإذا ما اختلف مع بعض آرائهم بدا وكأنه يدافع عنهم ملتصقا العذر لهم فى أن تفسير مقولاتهم كان تفسيراً منحرفاً. فهو يذكر فى معرض حديثه عن بويتيوس Boethius "إن ما قاله بويتيوس يجب أن يُفهم على هذا النحو" أو قوله عند الحديث عن ديونيسيوس Dionysius إن ديونيسيوس هنا يدافع عن وجود الله باعتباره علة أو سبباً "إن أوغسطين هنا يتحدث وفقاً لنهج أفلاطون"، وقوله عن جريجورى النيسى Gregory of Nyassa: «إن جريجورى النيسى عندما يقول إن كل الحزن شر إنما هو يتحدث من وجهة نظر الشخص الذى يرفض ذلك". هذه هى الطريقة الودودة التى راح بها القديس توما يصحح بها أفكار معارضية فى العصور الوسطى دون أن يفرض عليهم سلطان التوقيع القديم. وكان القديس توما قادراً على اتخاذ هذا الموقف العالمى القائم على التعاطف مع المفكرين المخلصين الآخرين بسبب قناعته العميقة بوحدة الحقيقة. إن هذا الدرس هو أكثر الدروس التى علمنا إياها بوضوح أكثر مما علمنا إياها أى مفكر آخر.

وهناك أسباب تاريخية وعقائدية لاقتناعه هذا. فمن الناحية التاريخية، وجد المسيحيون فى الغرب أنفسهم فى موقع مسئولية جديد تماماً بالنسبة لهم. فلم تعد الجماعة المسيحية مجرد "قطيع صغير" تجمّع معاً خارجاً من العالم المعادى له. فمع تحطم الإمبراطورية الرومانية وانسحاب الأباطرة البيزنطيين وجدت المسيحية الغربية نفسها فجأة وقد تحملت مسئولية تحضير Civilizing عالمها وليس تحويله للمسيحية فقط. ولم يكن لديهم فكرة أخرى عن وضع أسس ثقافة جديدة إلا بالمحافظة على الثقافة الوحيدة التى عرفوها وإعلانها ونشرها، إنها ثقافة العالم الهيلينستى. من هنا فقد مضت العصور الوسطى دون القول بأن المكتبات المسيحية لا بد أن تزود بمجموعة المؤلفات الباقية من الثقافة القديمة، وأن يتم الاحتفاظ فى هذه المكتبات بما هو موجود

بها بالفعل من هذه المؤلفات، لكن منذ أن أصبح المسيحيون مسيحيين أولاً وفى المقام الأساسى، ومنذ أصبحت المسيحية وكذلك الأفكار اليونانية والرومانية - إلى حد - ينظر إليها جميعاً باعتبارها تحوى "الحقيقة"، فقد كان على المسيحيين عاجلاً أم آجلاً أن يوائموا بين الحقيقة فى المسيحية والحقيقة فى الثقافات غير المسيحية، دون التضحية بأى شىء من الوحي المسيحى Christian Revelation. لكن مهما كان تقدير العقيدة المسيحية فلم يكن من الممكن أن تظل حية فى العقول بمعزل تام عن الأمور التى مازال يعتبرها الكلاسيون ذات فائدة، فلا بد أن يتعلم الجديد كيف يعيش مع القديم وأن يتعلم القديم كيف يعيش مع الجديد، فالأمة المسيحية وتقدمها فى عالمها يتطلبان عملية طويلة من الاستيعاب والهضم والتمثل والتركيب والتأليف Synthesis الذى كوّن زخماً وقوة دافعة حتى وصل إلى المعنى العريض والعميق الذى ميّز العصور الوسطى العليا (الراقية) high Middle Ages، وككل حركات الفكر الإنسانى، كان لها أخطارها. فكتب مثل أبييلارد Abelard وسنجر البرابنتى Singer of Brabant يُشكك أنهما قد زابجا ما بين المسيحية وشكل أو آخر من الاتجاه الطبيعى naturalism. إن انجاز العقول العظمى كان هو كذلك تعמיד الفكر الهيلينستى ليكون قادراً على أن يكون مسيحياً، دون أن يعنى هذا أنه ليس فكراً أرسطياً أو أفلاطونياً.

والسبب العقائدى الأساسى الذى فرض هذا التوليف أو التركيب (مع الفكر الآخر - غير المسيحى) Synthesis كان بطبيعة الحال هو الاعتقاد المسيحى فى أن الله واحد (وحدانية الله Unity of God) وعالمية الخلق، وكذلك الاعتقاد فى الخلاص الشامل Universal redemption بواسطة المسيح. فالإنسان - بكل ما هو خير فى الإنسان - حتى بصرف النظر عن النعمة الإلهية أو العفو grace - هو منذور لله (أو بتعبير آخر إنما هو مُهيئاً لله destined for God)، فإن كان هناك أى خير فى العالم الوثنى - ولا بد أن يكون الأمر كذلك - فلا بد أن يكون الوثنيون أيضاً مخلوقات خيرة، فإلى الله يُعزى الجلال، وإذا كانت العقيدة المسيحية خاصة - عن طريق المسيح - قد أتت بطريق مباشر من الله فإن هذا يعنى أنها تحتل أعلى معانى القداسة (الألوهية).

ويرى القديس توما أن رفض أى منها يُعد أمراً غير عقلى (لا يمكن أن يكون مبنياً على فكر قويم Unthinkable)، وأنه ليس من المعقول ألا نصفى للوحى المسيحى، أو حتى نمتنع عن اكتشاف ما إذا كان هناك وحى مماثل باسم الفلسفة التى لا تعنى سوى محبة الحكمة. كيف يمكن للمرء أن يحب الحكمة ثم يرفض أن يلتمسها ويبحث عنها إن كان

هناك أساس للاعتقاد أن الله يتكلم! ومن ناحية أخرى، على أى أساس سيرفض المرء أن يعتبر أن صوت الله موجود فى عقولنا (منطقنا) إذا وقرَّ صوت الله فى العقيدة (الوحي revelation).

سيكون واضحا من هذا أن هناك ما هو مشترك بين القديس توما ومعاصريه الكبار من حيث التوازن والحدائثة جملا كثيرين يحسّون بالتفاؤل أو بحتمية انتصار الخير Optimism، فكل ما فعله الله خير سواء أكان مادة أم معنى، جسدا أم روحا، طبيعة أم مغفرة (نعمة إلهية grace) فحتى الخطيئة لا يمكنها أن تدمر - بشكل جوهرى - خلق الله. ويظل فكر الأثم وإرادته قادرين على تحقيق الخير، رغم أنهما لم يعد يمكنهما العمل وفقا للطريقة المسيحية دون نعمة خاصة. ولم يحث القديس توما على تسمية فضائل الوثنيين باسم "الردائل المشرقة أو الصالحة Splendid Vices" ليستدعى للذاكرة بذلك مقولة القديس أوغسطين. إنه - أى القديس توما - يوافق على أن قدرة الإنسان على ممارسة الفضائل - بدون نعمة من الله grace - قد جرت التعمية عليها كثيرا. فالإنسان الخاطئ fallen لم يعد يستطيع - بدون نعمة من الله وفضل - أن يكون ابنا لله ومن ثم لا يصل إلى قصد الله منه (أو إلى تحقيق قصد الله فيه God's destiny for him)، ومع هذا سيظل قادرا على تحقيق قدر كبير من الخير الطبيعى natural good، فاحترام القديس توما للجسد - وهو الأمر الذى يتسق فيه تماما مع الفكر اليهودى (انظر ص ٣٤ من النص الإنجليزى) - كان جزءا من الأساس الذى أقام عليه تفضيله فلسفة أرسطو على الأفلاطونية الجديدة Neo Platonism، ومع هذا فقد ظل قادرا على أن يبقى متعلما من التراث الأفلاطونى مما يؤكد شموليته (نزعته إلى فكرة الخلاص للجميع) وحدائثه. ولا يجب التفكير فيه على أنه ينحو فى فكره نحو انتقائيا أو اصطفاثيا eclectic، فلم يلجأ الرجل إلى انتقاء عقائد واختيارها من هنا وهناك ومن كل مكان. لكنه كان قادرا على الاعتراف بأن فلسفة "مسيحية" مترابطة يمكن أن تكون أرسطية (نسبة إلى أرسطو) دون أن تكون غير مَدِينة فى نقاط مهمة لأفلاطون. وعلى الأقل فإن واحدا من براهين القديس توما على وجود الله مما وجد الناس فى فهمه مشقة كبيرة أكثر مما وجدوه فى فهم سواه، هو "الطريق الرابع the fourth way" (١) -

(١) الطريق الرابع: هو الدليل الرابع من أدلة القديس توما الخمسة على وجود الله. وهو ينطلق من وجود مختلف درجات الكمال فى العالم، مما يدل على الكمال لليلة الأولى (السبب الأول).

وهو كمعظم براهينه فى صالح الطبيعة المادية المخلوقة ، وهو فى هذا الدليل ينحو نحو أفلاطونياً أكثر منه أرسطياً. وربما كان هذا لأن أرسطية القديس توما كانت مشوية بأفلاطونية بدرجة كبيرة؛ حتى إنه فشل فى أن يكون قادرا على الاعتراف بصحة الأرسطية القائلة بوحدة الوجود (القول بأن الكون والإنسان ليسا إلا مظهرًا لوجود الله - القائل بوحدة الوجود) Pantheistic Aristotelianism التى قال بها بعض معاصريه.

هذا المفهوم للتفأولية (القول برجحان كفة الخير على الشر) الذى أخذ به القديس توما، يمكن ملاحظته بشكل أوضح من ملاحظة النزعة التشاؤمية (القول برجحان كفة الشر فى هذا العالم) خلال العصور الوسطى. ويمكن إرجاع النزعة التشاؤمية إلى نظرات القديس أوغسطين المتشائمة عن الخطيئة الأصلية Original Sin، وكانت تتعكس أحياناً فى الارتياب العام فى الفلسفة والتشكك فيها كما حدث مع القديس بيتر داميان Peter Damian، كما كانت تتعكس غالباً فى الارتياب المرصّى morbid فى قوة (سلطة) الإنسان والتشكك فى قدرتها على الوصول لحياة طيبة صالحة فى هذا العالم حتى مع لطف الله. إنه لصحيح بدرجة كافية أن هذه التشاؤمية (القول بغلبة الشر) كانت بشكل متتابع تجرى موازنتها أو معادلتها بالروحية المخلصة العميقة التى تعرّضت لهجوم غير منكور. هذا بلا شك هو تفسير لتشاؤمية القديس بيتر داميان ومؤلف كتاب "الاعتداء بالمسيح Imitation of Christ"، لكن على المدى الطويل كانت تفأولية القديس توما أكثر اتساقاً مع الاعتقاد البهيج فى تجسد المسيح، وخلص البشرية، وهما من الملامح الأساسية للمسيحية.

إن تاريخ الأفكار المضطرب منذ حركة الإصلاح الدينى مع زيادة الاتجاه النقدى المبالغ فيه لدى معظم الفلسفات الحديثة والاتجاه الدعوى الميال للتدمير للفكر الحديث، ربما كان أحد المؤثرات العظمى التى أدت بالناس إلى توجيه عقولهم لعصر أكثر سلاماً وأكثر انتحاء نحو البناء. أيجب أن نجد الصدق (الحقيقة) بتدمير كل ميتافيزيقا، كما يحثنا المناطقة ومؤيدو المنطق ؟ أو أنه من الأقرب أن نجده بالعودة للنظر للعالم نظرة أكثر طبيعية more natural view ، تلك النظرة التى تتميز باستعدادها للتواؤم مع الوحي المسيحى (الدين المسيحى) ؟ لقد كان النقاش يدور فى غالب الأحيان حول ما إذا كانت التومية (فلسفة توما) فلسفة مسيحية. فمعظم التوميين قد رفض مثل هذه المصطلحات الغريبة منذ احتفظ دوماً بهذ الفلسفة رغم أنها يمكن أن تساعد

علم اللاهوت ، فهي في مبادئها وبراهينها مكتفية ذاتيا . ومؤخرا وجدنا أحد التوميين المهمين يدافع عن مصطلح "مسيحي" باعتباره مصطلحا مناسباً لوصف التومية (فلسفة توما). لقد ذكر أنه رغم أن القديس توما لم يقدم أية براهين في فلسفته غير البراهين العقلية الخالصة، إلا أنه يجب أن نعلم أنه توجد حقائق فلسفية بعينها قدمتها المسيحية، وأن هذه الحقائق المسيحية بالإضافة لأرسطو وأفلاطون قد كونت جزءاً من مصادر القديس توما، حتى في مجال الفلسفة. وعلى أية حال، فإننا نحسم هذه المسألة فئمة معنى واحد تبقى فيه فلسفة القديس توما مسيحية بشكل بارز. إنها تطرئ نفسها للمسيحي، باعتبارها نظاماً فكرياً تكونت مبادئه وأساسه من خلال تجارب طويلة مرَّ بها المسيحيون ولا يمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للوجودية السارتيرية ولا للوضعية المنطقية Logical Positivism .

لكن لاهوت القديس توما يُطرى نفسه أيضاً بتأكيدهِ على ما هو فوق طبيعي Supernatural أو فائق للطبيعة، دون أي حط من شأن ما هو طبيعي natural أو التقليل من شأنه. لقد ورث القديس توما شيئاً من جو الإخلاص في التراث الصوفي. فمخصاته العقائدية بكل بساطتها وصياغتها العادية لها طابع الصلوات (الدعوات) الوقورة. فمن يدرس القديس توما بعمق يجد من السهل عليه أن يعتقد في التراث الذي اتضح في كثير من لاهوته تحت أقدام المصلوب Crucified .

(د) البروتستنتية

بقلم: جون كنت

أستاذ تاريخ الكنيسة - كلية هارتلى فكتوريا - منشستر

المبادئ الأساسية لحركة الإصلاح الديني

لا بد أن نبدأ أي حديث عن البروتستنتية، بحديثنا عن مارتن لوثر Luther^(١) (١٤٨٣-١٥٤٦)، فهو الذي بدأ الحركة المعروفة بحركة الإصلاح الديني. وكانت فكرته عن القديس الأثم الذي لا يتعدى عتاده في الدار الآخرة أنه كان يسجد للمسيح المخلص Sustaining Christ ولا شيء غير ذلك - قد قلبت الأفكار التي كانت سائدة رأساً على عقب. لقد صدمت هذه الفكرة بعض معاصريه المخلصين للمسيحية وآلمتهم، لكن هذه الفكرة - في الوقت نفسه - كانت بالنسبة لمسيحيين آخرين، وكأنها وحى عالمي جديد. وقد بين لوثر فكرته هذه بوضوح كامل في تعليقه على الفقرة السابعة عشرة في سفر رسالة بولس إلى أهل غلاطية^(٢) Galatians - الإصحاح الخامس^(٣):

(١) ولد لوثر في قرية إيسليان بمقاطعة ساكسوني بألمانيا. وكان أبوه عاملاً بمناجم النحاس، وكانت أمه - كسائر القرويات - تعمل عملاً شاقاً - لتوفير مورد رزق لأسرته. وانتقلت الأسرة بعد ذلك إلى مانسفيلد حيث تحسنت ظروف الوالد (هانز)؛ حتى إنه أصبح عضواً في مجلس المدينة في سنة ١٤٩١. نشأ في جو كاثوليكي صارم، وفي سنة ١٤٩٨ تعلم على يد الفرنسيين في جو كاثوليكي مفعم حماساً، ثم أرسله أبوه إلى جامعة إيرفورت ليدرس القانون لكنه درس العقيدة والفلسفة وحصل على ليسانس الآداب في سنة ١٥٠٢ وعلى الماجستير في سنة ١٥٠٥، وبعد تعرضه لعاصفة رعديّة كادت تودي به التحق بالدير الأوغسطيني في إيرفورت ضد رغبة أبيه، وقد تحول لوثر فيما بعد ضد الرهبنة كلها.. ومسار حياته بعد ذلك من تحديّ للبابوية وتناوله لعقيدة التبرير بالإيمان وغير ذلك معروف وسيتناوله هذا المقال. عن تاريخ الكنيسة للقس الدكتور لوريمر، (١٠٠-١١٠). (المترجم).

(٢) غلاطية - بفتح الغين - ولاية في القسم الأوسط من شبه جزيرة آسيا الصغرى (تركيا الحالية). وقد اشترك اسمها من القبائل الغاليّة (القادمة من غرب أوروبا) التي هاجرت إليها قبل ميلاد المسيح بعدة قرون، وكانت غلاطية دائماً تتوسع على حساب جيرانها. وكانت غلاطية أثناء رحلة بولس التبشيرية الأولى تضم من بين ما تضم منطقة أنطاكية. وعلى أية حال، فقاموس الكتاب المقدس يذكر أن المقصود بغلاطية في رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس هي بلاد الغال (فرنسا الحالية)، لكن غلاطية المقصودة في سياقتنا هذا هي التي في آسيا الصغرى. انظر غلاطية في قاموس الكتاب المقدس، بطرس عبد الملك وآخرين. (المترجم).

(٣) النص: "... وإنما أقول اسلكوا بالروح فلا تكملوا شهوة الجسد، لأن الجسد يشتهي ضد الروح والروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلون ما لا تريدون". (المترجم).

عندما كنت راهبا راح يملك تفكيرى رويداً رويداً أننى قد صرتُ منبوذاً بكل ما فى الكلمة من معنى إذا شعرتُ فى أية لحظة بنداء الجسد، وإذا شعرتُ فى أية لحظة بأى شعور سيئ كشهوة جنسية أو حنق فى نفسى ضد أحد الإخوة أو كراهية له أو لسواه من الناس. وقد جرّيتُ كل الطرق للخلاص من شعورى بأننى صرتُ منبوذاً، فكنتُ ذهاباً للاعتراف^(١) للكاهن كل يوم ... لكن هذا لم يكن بذى جدوى لى، فجسدى كان ينادى صارخاً مرّةً أخرى، لذا لم يهدأ لى بال وإنما كنتُ تحت وطأة هذه الأفكار لتى تستثيرنى، وكنتُ أردّدُ لنفسى: إنك اقترفت هذه الخطيئة أو تلك .. إنك وقعت فى خطية الحسد، أو التعجل فما عدت صبوراً، فلا جدوى إذأ من رهبتك يامارتن، ولن تتفعل كل أعمال الطيبة. ولو أننى كنتُ قد فهمتُ بشكل صحيح فقرات پولس التى مؤدّاها: "الجسد يشتهى ضد الروح، والروح ضدّ الجسد..." بمعنى أن الروح والجسد يقاوم كل منهما الآخر "حتى تفعلون ما لا تريدون" أى بتعبير أكثر وضوحاً: لذا فأنتم غير قادرين على فعل ما ترغبون فعله، أقول لكم لو أن فهمى لفقرات پولس هذه كان صحيحاً، لما كان لى أن أعذب نفسى على هذا النحو البائس، ولفكّرتُ على النحو الذى أصبحتُ أفكّر به عادة الآن، وأن أقول لنفسى: إيه يا مارتن! إنه لن يحدث أبداً أن تكون بلا خطيئة ما دام لك جسد، فما دام لك جسد فأنت يا مارتن تشعر بالمعركة الدائرة بينه وبين الروح، فكما قال پولس: "الجسد يشتهى ضد الروح" أو بتعبير أوضح: الجسد يقاوم الروح، فلا تياس يا مارتن، لا بأس عليك لكن قاوم جسدك بشدّة ولا تحقق شهوته، فهذا لا يجعلك خارجاً عن القاعدة العامة "Under the Law"^(٢). وكان

(١) يحكى لوثر تجربته قبل تأسيسه للمذهب البروتستانتى الجديد، وللإعتراف عند الكاثوليك والأورثوذكس مفهومان، تنقلهما بإيجاز من قاموس الكتاب المقدس - بتصرف:

- الاعتراف بالخطيئة والإقلاع عنها شرط أن يكون الاعتراف عملياً، فيخضع للقصاص ويصلى من أجل الغفران ويحزن على ما فاتته ويموّض ذلك بحياة جديدة، والمفهوم بهذا المعنى لا يختلف عما ورد فى القرآن الكريم عن النفس اللوامة، والدعوة للبكاء على الخطيئة، الفرق فقط أن الاعتراف بالذنب والإقرار بالتوبة فى الإسلام لا يحتاج لكاهن ولا لإجراءات طقسية معينة.

- الاعتراف بالمسيح كمخلص، وإذا كان معنى المخلص هنا الهادى أو المرشد، وهو أمر محتمل لغويًا فلا خلاف - نظن أن الأفكار واحدة لكن أصحاب الأديان يتحدثون بلغات مختلفة. (المترجم).

(٢) يستخدم الإخوة المسيحيون - الأقباط منهم خاصة - لغة عربية من نوع خاص، تصبح غير مفهومة غالباً إلا لهم، ولما كان هدفنا من ترجمة هذه الموسوعة هو تعريف كل صاحب دين بأفكار الدين الآخر لاقتناعاً بأن كثيراً من الفروق بين الأديان السماوية هى فى الحقيقة فروق لفظية - فقد استخدمنا لغة عربية مبينة، وربما كانت الترجمة المسيحية للعبارة الأخيرة هى: "فهذا لا يجعلك خارجاً عن اللائحة" وذلك اعتماداً على فقرة ترجمها الدكتور القس عزرا مرجان عن مارتن لوثر من كتاب Chaswick, Owen, The reformation p. 45 يقول فيها - أى لوثر: كنتُ راهباً طيباً وحافظت على لائحتى (النظام المخصّص لى) بكل دقة .. ولقد حاولت بكل جهدى أن أحافظ على اللائحة. تعودت أن أكون منسحق القلب وأجهّز قائمة بخطاياى.. "عن تاريخ الكنيسة للدكتور القس جون لوريمر، ترجمة عزرا مرجان، ج٤، ص ١٠٤. (المترجم).

لوثر عارفاً بخطورة ما قاله، ورأى أنه إذا دعا الناس غير المتفرسين بأمور الدين، فربما أدى هذا إلى أن يكونوا غير مكترثين وغير مباليين وكسالى، واشتكى بمرارة أنه إذا ركز على التبرير بالإيمان لأهمل الرجال والنساء العاديين كل شيء آخر وظنوا أن العمل الصالح goodness غير مهم. بينما إذا هو ركز على ضرورة حفظ شرع الله the law of God فهناك خوف من أن يظن الناس أنه لا شيء آخر يهم، وأهملوا جانب العقيدة (مسألة الإيمان). لهذا فإن إحساسه العميق بالصدق الدينى اضطره لوضع مثل المقولات المتينة التالية:

"بناءً على ما ذكرته آنفاً قد يمكننا أن نقرر من هم القديسون بمعنى الكلمة حقاً. إنهم ليسوا كتلاً من خشب أو حجر (كما يحلم الرهبان واللاهوتيون) بمعنى أنهم لا يحركهم ما يحرك الناس، ولا يشعرون بأى شهوة جنسية أو أى رغبة من رغبات الجسد، لكن كما قال پولس إن أجسادهم تعمل بما يصاد أرواحهم لذا فإن لديهم خطايا، ومن الممكن أن يقترفوا الخطايا: (من تعليقات لوثر على الرسالة إلى أهل غلاطية، تحرير ب. واطسون ١٩٥٣، ص ٥٠٤-٥٠٨، Comm. Ep. To Galatians, ed. P. Watson, 1953).

ورغم البساطة الظاهرة فى مثل هذه الفقرة إلا أنها أدت إلى صعوبات حقيقية. وما زالت البروتستنتية الآن تتبع خطى لوثر رغم بُعد الشقة الزمنية، فالانتقادات ومنها النقد الذى سنورده حالاً والذى يتسم ببعض الوجاهة إنما هو موجه للبروتستنتية الشعبية أكثر من كونه موجهاً لتعاليم مارتن لوثر، ونعنى بهذا النقد ما كتبه جون كيبيل John Keble (١٧٩٢-١٨٦٦) فى الأيام الأولى لحركة أكسفورد Oxford Movement: "الأقوال التى تُردّد مقولة التبرير بالإيمان والتى تعنى فى الحقيقة أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له & is sorry for it, is as if who had no sinned، إنما هى - أى هذه الأقوال - تُفسد كل أطراف الإنسان وتجعله عاجزاً عن الوعى بحقيقة وضعه. وهذا ما جعلنى أستنكر دعوة البروتستنتية وأفكارها، لذا تبدو لى غير منفصلة عن فكرة أن كل إنسان "إنما هو غافر ذنب نفسه وEvery man his own obslover"، وهذا يعنى "سلام حيث لا سلام Peace where there is no peace". وأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد ظلال توبة أو صورة باهتة للتوبة".

وربما كان الردُّ الكامل على قوله هذا هو ما نقلناه فى كتابات رتشارد هوكر Hooker (١٥٥٣-١٦٠٠) عالم اللاهوت فى العصر الإليزابيثى: "إنها لاعتراضات طفولية تجعل

خصوصاً يستغلون موقفنا من موضوع التبرير بالإيمان Justification، زاعمين أننا بتركيزنا عليه إنما نطأ بأقدامنا كل الفضائل المسيحية، تاركين إياها وشاغلين أنفسنا بموضوع الإيمان المسيحي، وهذا لأننا نبشّر بأن التبرير (التبرية) لا يكون إلا بالإيمان وحده that faith alone justifieth، بينما الحقيقة أننا لا نعنى أبداً أن نستبعد الرجاء (الأمل hope) أو المحبة Charity، ولا نفصل بينهما أبداً وبين مفهوم الإيمان عند الإنسان الذي ينشد التبرير (التبرية)، ولا نعنى أبداً أن نستبعد الأعمال باعتبارها واجبات ضرورية مطلوبة لكل إنسان ينشد التبرير (التبرية): لكننا نظهر أن الإيمان هو التعلّة الوحيدة التي يجدها المسيح لتبريرنا (لتبرئتنا)، وأن المسيح هو العبادة الوحيدة التي تغطى بها خزي طبيعتنا الدنسة، ونخبئ وراءها قصور أعمالنا، وتجعلنا غير ملمومين في عين الرب الذي يتجلى أمامه - من ناحية أخرى - ما في إيماننا من ضعف شديد بالقدر الذي يجعلنا مستحقين للوم، بل ويجعلنا مستحقين لإغلاق مملكة الرب (ملكوت 'سماوات) في وجوهنا، تلك المملكة (أو هذا الملكوت) الذي لا يدخله إلا كل مُتَّسِم بالكمال، فكل ما (أو مَنْ) به نقص أو قصور لا مكان له فيها".

هذه النظرة اللاهوتية العميقة أوحى بأفضل ما في حركة الإصلاح الدين، ففي ضوءها انطلق لوثر وكلفن Calvin للإصلاح، ولم يكن هدفهما (في البداية) خلق الكنيسة الكاثوليكية الموجودة في الغرب خلقاً جديداً ولا خلق عقائدها ومؤسساتها خلقاً آخر، ولم يهدفا تحطيمها، بل لقد كانا يعتقدان أنها ذات أصل مقدس، وسارا على نهج الاستشهاد بترائها ولاهوتيتها في دفاعهما عن آرائهما ومواقفهما، لكن عندما فشلت حركتهما الإصلاحية في إقناع الهيئة الكهنوتية الإصلاحية المسيطرة (الإكليروس المسيطرين على الكنيسة)، عندئذ سمح زعماء الحركة الإصلاحية بإنشاء مؤسسات كنيسية منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية، ولاقى هوى عند السلطات المدنية فشجعت هذا الإجراء وكانت راغبة في قبوله هذا والإسراع في خطاه. ونمت هذه المؤسسات كنيسية جديدة قائمة على فكرة التأكيد على أن المسيحية في شكلها الأصلي يمكنها أن تعبر عن نفسها بإخلاص كامل دون سلطة البابا (التي لم يكن لها وجود في المسيحية الأولى)، وبدون الجوانب المختلفة المتعلقة بعبادة مريم العذراء the Cult of the blessed virgin Mary، وبدون التضرع إلى القديسين، وبدون المراسم النظامية للفقراء التي تقدمها الكنيسة، وبدون إقامة قدّاسات على أرواح الموتى masses، وبدون رهبة وبدون اعتراف إجباري مفصل رغم عدم إنكار طقس الاعتراف تماماً وبدون قريان

القدّاس of Sacrifice the mass بمفومه الشائع. فالعبادة كان لها وجود فى لغة البشر كل يوم، وكان لها وجود فى الجوانب الاجتماعية للقريان المقدّس، والأهم هو النظر للخلّاص Salvation باعتباره هبة من الله لا نستحقها Unmerited gifts of God. ولا بد أن يركز المرء على السؤال التالى: إلى أى مدى كان الإصلاحيون متفقيين على برنامج من هذا النوع الأنف ذكره؟ إنهم لم يعفوا أنفسهم من العقائد التاريخية ولم يرفضوا العقيدة أو ينكروا فكرة الحكم الخاص Private Judement، ففكرة الحكم الخاص ظلت فكرة مسيحية فى التاريخ الحديث كما كانت فى التاريخ الوسيط، فلا أحد قبل الدين كأمر تقرضه سلطة ولا شىء غير هذه السلطة no one has ever accepted a religion purely on authority، فدفاع البروتستنتيين المبالغ فيه عن الحق فى الحكم الخاص يرجع لفترة متأخرة. ولم يكن بروتستنتيو القرن السادس عشر ميّالين إلى المبالغة فى أهمية الفرد ولم تتطور فكرة التسامح حتى القرن التالى، فقد كانت السلطة الدينية أو المرجعية الدينية authority هى أحد جوانب الكتلكة Catholicity التى عمل الإصلاحيون reformers على تأكيدها.

كل هذا لم يجعل البروتستنتية - ببساطة - مجرد كيان طفيلى ليس لوجوده أساس إيجابى سوى إصلاح المفاصد المزعومة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وإلا لكان واضحاً من النظرة الأولى أن محاولة الكنيسة فى مجمع ترنت Council of Trent (١٥٤٥-١٥٦٣) قد قطعت الطريق أمام البروتستنتية. أولاً، لأن أى بروتستنتى لم يكن ليقبل أن إصلاحات هذا المجمع كانت مُرضية بما فيه الكفاية، وإثبات ذلك يمكننا أن نرجع لكتابات إدوارد بوهرى بيوزى Edward Bouverie Pusey (١٨٠٠-١٨٨٢) الإنجلو كاثوليكى Anglo-Catholic التى يمكن اعتبارها - أى هذه الكتابات - مع شىء من التجاوز كشاهد منحاز لصالح ما كان يُطلق عليه بشكل عام البروتستنتية، فرغم أن بيوزى كرر - وهو مبتهج - رفض كيبيل للعقيدة الشائعة التى مؤداها التبرير بالإيمان كما يظهر فى القول بأن كل إنسان هو مخلص نفسه every man his own absolver، إلا أنه عندما تخلى صديقه جون هنرى نيومان Newman عن كنيسة إنجلترا ليصبح تابعاً لكنيسة روما الكاثوليكية فى سنة ١٨٤٥، ظل بيوزى - وهو واحد من أكثر أصحاب الجدل الدين إقناعاً - بعيداً، ووجد من الضرورى أن يضع خطوطاً عريضة لمجالات نقد كنيسة روما، وفى خطاب له فى سنة ١٨٤٦ تجلّى نقده لهذه الكنيسة، وفيه أظهر أسبابه التى جعلته لا يحذو حذو صديقه نيومان. وهى أسباب شائقة كأمثلة على البراهين البروتستنتية والأنجليكانية.

لقد زعم بيوزى أن سلطة البابا (مرجعيته his authority) التي أبطلتها الحركة الإصلاحية إن هي إلا سلطة (مرجعية) بشرية (زمنية) وليست إلهية (مقدسة)، فقرار البابا بحرمان الملكة إليزابيث وأتباعها من رحمة الكنيسة قرار غير عادل، وهو قرار لم يُؤكَّد عند الله كما أظهرت الحوادث. لقد شهدت تلك الفترة مفاصد حقيقية كما اعترف أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، تلك المفاصد التي كرس الأنجليكان أنفسهم لإصلاحها بصرف النظر عن أن أساليبهم الإصلاحية كانت هي الأكثر حكمة أم لا. ورأى بيوزى أن الأنجليكان - بفعالهم هذا - لم يناقضوا أى قرار من قرارات الكنيسة ولا هم اتخذوا أى إجراء مناقض للإيمان المسيحى. وكان من رأى بيوزى أن الكنيسة الأنجليكانية لها إرث رسولى Apostolic succession ولها أيضا أسرارها المقدسة وأنها ليست هرطوقية ولا هي منشقة Schismatic، وهي كنيسة لها صلاة النعمة الإلهية (أو صلاة المائدة) Grace ولها سلطان مفاتيح الملكوت the power of the keys، أما وللكنيسة الإنجيلية كل هذا فإن لديها كل ما هو ضرورى للخلاص، وكل من يمكن تخليصه من الخطية فى أى مكان، يمكن أيضا تخليصه فى كنيسة إنجلترا. وكان من رأى بيوزى أنه ما دام للكنيسة الأنجليكانية إرثها الرسولى فهي بالتالى كنيسة كاثوليكية فى إنجلترا، بمعنى أنها الكنيسة التي وجدت فى إنجلترا لخلاص الإنسان، وبالتالى فمن جعلهم الله فى إنجلترا لا يحق لهم أن يختاروا كنيسة أخرى:

"ثمة أمور خطيرة جدا فى العشاء الربانى كجزء من القداس الكاثوليكي Roman Communion تحتم علينا أن نتحاشاها لنكون فى الموقف الذى نحن عليه فيه الآن، وسأضرب مثلا - بشكل رئيسى - بالنظام العقائدى الذى يعتبر العذراء مريم هي واسطة Mediatix كل البركات بالنسبة للبشر، والقاضى بأنها - أى مريم العذراء - هي التى توزعها على الخلق (وأنا أعتقد أنه ليس فى الوحي الحى ما يؤيد ذلك)؛ وبالإضافة لهذا هناك القداس the sale of masses المقام للميت، ونظام الغفران الذى يتم تطبيقه على الميت، وإنكار حق جمهور المسيحيين من غير رجال الدين فى خمر القربان المقدس Cup.. كل أولئك لا أستطيع أن أعتقد فى صحته، وكل أولئك مختلف اختلافا كبيرا عن كل ما يجده المرء فى مسيحية القرون الأولى. إن هذه القضايا تفوق بكثير ما تناوله مجمع ترنت، بل إنه حتى فيما يتعلق بالتوفيق بين الكنائس، فإن قرارات هذا المجمع يمكن اعتبارها غير ذات قوة تنفيذية.. (H.P.Liddon, Life of E.B. Pury, 1893, vol. II, pp. 505.6) ولم يكن اتجاه بيوزى سلبيا ولا كان مُداهنا: فإذا كان ما

وجَّهه من نقد صحيحًا، فلا بد أن يتبناه بعض المسيحيين ويضعوه على عواتقهم كعمد إيجابى وكإعلان مستمر عما تؤمن به البروتستانتية فيما يتعلق بالكنيسة الحقّة، وهذا هو فحوى كلام بيوزى سواء استخدم الألفاظ نفسها أم لا. وأكثر من هذا، فقد كتب بيوزى قبل مجمع الفاتيكان Vatican Council وقبل إعلان عقائد الحَبَل بلا دنس - im-maculate Conception وعقائد رفع مريم العذراء المباركة إلى السماء - أى رفع بدنها Bodily Assumption of the blessed Mary - ما يؤكد أنه كان متفقاً مع الإصلاحيين عندما لم يحاول القول إن روما خلّو من المسحية "قاله هناك يحفظ - بشكل رائع - بعض البقايا لشعبه". وكان كلّفن Calvin قد لاحظ أنه "رغم ما اعترى الكنيسة الكاثوليكية من تمزق بئس وتشتت، فقد ظلت بعض رموزها باقية"، وهى عبارة على أية حال لا تتبئ إلا عن قدر ضئيل من التعاطف.

ولم يكن هناك ما هو سلبى تمامًا فى اتجاه الحركة الإصلاحية نحو محور طريقة العبادة المسيحية ونعنى به الأفخارستيا أو القربان المقدس Eucharist، وإن كان إصلاحيو القرن السادس عشر شاركوا فى الإصرار على أن يقتلعوا من القداس أى إحياء بتكرار الفعل التكفيرى ليسوع the atoning act of Jesus Christ، أو بتعبير آخر تقديمه لنفسه فداء للبشر - ففعلهم هذا لا يعنى تقليص القداس ليصبح مجرد إحياء لذكرى البطل (المسيح) الذى مات بشكل نبيل على نحو تراچيدى. بل لقد كان من الممكن أن يقبل لوثر كتابات ذلك الكاتب الذى أتى متأخرًا عنه زمنًا، والذى كتب "لم تكن الفكرة فى المسيحية الأولى تشبه كثيرًا فكرة أن المسيح قد نزل ليكون ضحية يُضحى بها (فداء يفتدى البشرية) بشكل رمزى أو طقسى على مذابح الكنيسة أثناء الأفعال الطقسية للقداس، كما نجد فى العبادات الكنسية، حيث تلحق فى المواضع السماوية وتتمكن هناك - خلال اتحاد جوهرى مع المسيح (النص: خلال اتحاد جوهرى مع رأسها her Head) (*) لتشارك فى القربان الخالد قربان الحمل Lamp (المقصود فداء المسيح

(*) المقصود بالرأس هنا هو السيد المسيح، وفى العهد الجديد أن المسيح هو رأس الكنيسة (وإياه - أى المسيح - جعل - أى الله - رأساً فوق كل شيء للكنيسة التى هى جسده... رسالة پولس إلى أهل أفسس (بفتح الهمزة والفاء وضم السين) الإصحاح الأول، الفقرة ٢٢، وفى السفر نفسه (لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة... رسالة پولس/ الإصحاح ٥/ الفقرة ٢٣، وفى رسالة پولس إلى أهل كولوسى عن المسيح أنه هو (رأس الجسد، الكنيسة) السفر ١، الفقرة ١٨ (بالاستعانة بما ورد فى دائرة المعارف الكتابية - مادة رأس - ج ٤، ص ٥). وبذلك يصبح المعنى فى المتن واضحاً وهو أن الغرض من الأفعال الطقسية للقداس هو التحام الجسد (جسد المسيح الذى هو الكنيسة) مع الرأس (الذى هو أيضاً المسيح)... (المترجم).

للبروتستانتية بتقديم نفسه للصلب) كأضحية منذ تأسيس العالم (*) (N.P. Williams North-ern Catholicism, (1933, P.194). ويوافق الإصلاحيون أيضا على إحياء القربان المقدس (إعادته إلى وضعه السابق) باعتباره عبادة العشاء الرباني as a Communion service وهو الأمر الذي يجمعهم مع الحركة الطقسية الحديثة للكاتوليكية الرومية التي تسيطر في الاتجاه نفسه. إلا أننا يجب أن نتذكر أنه بينما أن القربان المقدس لم يعد يُقام - وهو الأمر الذي غالبا ما كان يتمشى مع ما يريده إصلاحيو القرن السادس عشر في بعض التقاليد البروتستانتية، إلا أن الممارسة الفعلية لم تفتقد أبدا هذه الطبيعة الاجتماعية حيث يشترك المسيحيون المصلون في صلوات المائدة أو صلوات النعمة الإلهية Grace.

لقد عانت العبادة البروتستانتية أكثر مما عانى اللاهوت البروتستانتى من رد الفعل العنيف الصادر عن كاثوليكية روما Roman Catholicism ، ففي نهاية القرن الثامن عشر كان نسق العبادة البروتستانتى قد تجرد من معظم ما يُذكر بالأمور الإعجازية فى المسيحية، فمكان العبادة - حيث يتعبد المصلون بشكل فردى - المشيد من الخشب، لم يكن تصميمه يعكس عظمة الله بقدر ما كان يشكل خلفية تتفق مع ما يركز عليه العابدون وهو الحضور الإلهي God's Presence. وكان هذا هو الجو الذى تم فيه تأسيس نيو إنجلند New England الجديدة ، اليوطوبيا البروتستانتية فى القرن السابع عشر، والتي تُعد جديرة بطريقتة تشييدها المعقدة والملتزمة بعهد مع الفكر البروتستانتى بأن تقف على قدم المساواة مع أثينا وفلورنسا، وتُعد هذه المنشأة مثالا لما يمكن أن ينجزه مجتمع صغير نسبيا. هنا (فى نيو إنجلند) نجد مجتمعا راديكاليا جديدا لم تعرف أرضه ولا أبنائه الذين هم أبناء المهاجرين الإنجليز الذين أنشؤوا أول مستعمرة فى نيو إنجلند بالولايات المتحدة الأمريكية فى سنة ١٦٢٠ The Children of the Pilgrim Fathers - راهبا ولا راهبة ولا ناسكا ولا أعضاء فى أخوية دينية Friars ولا أسقفاً

(*) المقصود بالحمل أيضا وفقا لمصطلح الأناجيل هو المسيح ، فأحد أسمائه هو "حَمَلُ اللَّهِ" أى خروفه الصغير، إشارة إلى قول يوحنا المعمدان وهو يشير للسيد المسيح قائلا: "هو ذا حمل الله الذى يرفع خطية العالم" (يوحنا ١، ٢٩). ومن معانى الفقرة وداعة المسيح ورقته، لكنها أيضا فيما تقول دائرة المعارف الكتابية تشير إلى التكفير عن الخطية والمقصود طبعاً خطية أو خطايا البشر، وتقول الدائرة نفسها إن يوحنا المعمدان عندما استخدم هذا التعبير قصد به المكانة التي كان يشغلها الحمل فى طقوس العبادة اليهودية، والمقصود أن المسيح جعل نفسه "ذبيحة للخطية" أو "ذبيحة إثم" أو كفارة .. إلخ. انظر دائرة المعارف الكتابية، ج ٣ ، مادة حمل. وبذلك يكون المعنى فى المتن واضحا، أما عبارة منذ تأسيس العالم (وليس منذ ظهور المسيحية) فتشير إلى أن هذه الأمور كانت مقدرة منذ الأزل وهو معنى يتردد فى الأناجيل. (المرجم).

سياسياً Political bishop، فهؤلاء النيو إنجلنדר New Englanders لا يتضرعون إلى قديسين ولا يُمارسون طقس إيقاد الشموع أمام مذبح، فسلطان الكنيسة بالنسبة لهم متضمنٌ في الاجتماع الذي يُعقد محلياً للصلاة، هذا السلطان الذي يحل محل كنيسة المسيح الكاثوليكية، والنيو إنجلنדר ينظرون لكرسي الاعتراف النظرة نفسها التي لرئيس الكاتدرائية الأنجليكانية Anglican Dean، الذي قال إن طقس الاعتراف يجعل الرجال نساء ويجعل النساء ديداناً.

وفى كنيسة إنجلترا (الكنيسة الأنجليكانية) لم يكن هناك تغيير كامل في الأثاث الكنسى؛ لأن لودّ Laud (١٥٧٣ - ١٦٤٥) رئيس الأساقفة حاول أن يعيد العبادة إلى شكل أكثر إحكاماً (أو بتعبير آخر ليُجعل لها تفاصيل دقيقة عن ذى قبل). لقد كان من الواضح منذ بواكير حكم إدوارد السادس Edward VI أن كثيراً من الإنجليز كان لهم ميل طبيعي نحو العبادة ذات الطابع شديد التقشف، ووجد لودّ أن كثيراً من معاصريه يفضلون الحرب ضد ما كانوا ميالين إلى اعتباره «أسمال الكتلثة البالية أو خرق البابوية المهرية». وعلى أية حال، فقد منعت محاولة لودّ أى مماثلة أو مطابقة ولو بسيطة للكنيسة الإنجليزية (الأنجليكانية) مع التراث البيوريتانى* (التطهري) المطالب بتبسيط طقوس العبادة والتمسك الشديد بأهداب الفضيلة، وبالنسبة للبروتستنتية بشكل عام، كان تأثير هذا الابتعاد عن نظام العبادة المنطوى على مجموعة كبيرة من الرموز قبل سنة ١٨٠٠ فى المجتمع خارج الكنيسة - تأثيراً كبيراً جداً. وربما كان ينبغى

(* بعد أن أعادت الملكة إليزابيث بلادها إلى البروتستنتية بعد حكم (مارى الدموية) الملكة الكاثوليكية، اقتنع بعض الإنجليز بأن الإصلاح يمتد لأكثر من إنكار سلطة البابوية. واقتنع هذا البعض أيضاً بأن الإصلاح الذى تفجر بكل قوته فى جنيف على يد كلثن وفى زيورخ على يد زهنجلى يجب أن يتحقق فى إنجلترا، وقد عرف هؤلاء بالبيوريتان (الطهوريين أو التطهريين) بسبب رغبتهم فى تطهير الكنيسة من كل ما شابه الكاثوليكية. أرادوا الاستغناء عن الثياب الكهنوتية وعن الركوع لتلقى عشاء الرب وعن رسم إشارة الصليب، إلا أن الملكة اتخذت خطوات لإخضاعهم، مما سبب صراعاً دينياً طويلاً استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولما وجد بعض البيوريتان استحالة فرض أفكارهم على الكنيسة الإنجليزية، كونوا كنيسة مستقلة وعرفوا بالانفصاليين، لكن الملكة وقفت ضدهم وأيدت النظام الأسقفى الأنجليكانى.. وفى وقت لاحق قرر البيوريتان والانفصاليون منهم خاصة الهجرة إلى أمريكا وكانوا فى سنة ١٦٢٠ ضمن المستعمرين الأوائل، وقد كسب البيوريتان تماطف الإنجليز معهم بسبب محاولة الملك جيمس الأول فرض النظام الأسقفى بالعنف.. وبمرور الوقت تم الاعتراف بالبيوريتان وغيرهم وعرفوا بالكنايس الحرة، هذا بالإضافة للكنيسة الرسمية الأسقفية أو الأنجليكانية كما تسمى اليوم.

باختصار عن جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ج ٤، ص ٣٠٤ - ٣٠٦. (المترجم).

لهذا الابتعاد أن يفعل ما هو أكثر مما فعل بالفعل مع الإسهام البروتستانتى فى مجالى العلم والرأسمالية - أكثر من أى تغيرات أخرى عن معايير العصور الوسطى medieval norm .

فى مجال العبادة وصل تأثير الخوف من الصور والتماثيل images إلى مدى بعيد، مع أنه من المعروف جيداً أنه لا لوثر ولا كلثُن كانا يقصدان بالفعل ما حدث بعد ذلك. فقد كان اتجاه لوثر متسامحاً بالفعل فيما يتعلق بهذا الموضوع، فقد كتب إلى رئيس كاتدرائية برلين فى سنة ١٥٢٩: "إذا كان سيدك المارجرريف the Maragrove راغباً فى ذلك فدع عنايته الإلهية his Grace تثب وترقص على رأس الموكب بالقيثارات والطبول والأجراس كما رقص داود أمام تابوت العهد عندما حملوه إلى القدس. إننى مقتنع تماماً (طالما أن هذه الأفعال لم ترتبط بعقائد خاطئة) أن هذه الأمور لا تزيد فى الإنجيل شيئاً ولا تنقص منه شيئاً. لكن لا تدع الناس يعتقدون أن مثل هذه الأمور ضرورية للخلاص. لا تجعلها ترتبط بذلك فى عقول الناس وضمائهم (Luther's Letter of Spiritual Cuncil, ed T.G.Tappert, 1955, pp. 306-307).

وأضاف لوثر أنه يمكن لرئيس الكاتدرائية أن يقيم القربان المقدس Sacrament فى القداس إذا ألح المارجرريف فى طلب ذلك. أما كلثُن فأراد أن يزيح من العبادة كل ما لم يأمر به الكتاب المقدس، وربما وجد - أى كلثُن - صعوبة فى فهم نصيحة لوثر الأنف ذكرها، وهى نصيحة غير جادة بالمرّة، ومع هذا فقد تعاطف هو نفسه - أى كلثُن - مع إقامة الصلوات الجماعية وإقامة اجتماعات العشاء الربانى بشكل متتابع. ومن المهم أن نلاحظ أنه رغم ما كان يتمتع به كلثُن فى جنيف من احترام، فإن ذلك لم يكن كافياً لحث مواطنيه على قبول أفكاره، ولم تُطوّر الكنائس اللوثرية أبداً مجموعة الاعتراضات المتعلقة بالطقوس التى قال بها معاصروهم البيوريتان (التطهريون) التى كان يحث عليها الانفصاليون (أو الانشقاقيون وهم بيوريتان أيضاً Separatists)، لكنه من المهم أن نلاحظ أن تاريخ العبادة اللوثرية كان يسير فى المسار نفسه، فكلمة مرّ الزمن وجد البروتستانت أنفسهم غير مرتاحين إذا ما طُلب منهم أن يتعبدوا وفقاً لقرائن محددة، تُستخدم فيها آلات موسيقية متقنة فى كنائس Chapel مزخرفة يقود الصلوات فيها رجال دين يلبسون ملابس كهنوتية فخمة. ومثل هذا الموقف البروتستانتى ينطوى على خرق للممارسات الدينية المعتادة أكثر منه خرق لتقاليد العصور المسيحية القديمة، وهذا ما جعل هذا الموقف يؤكد طبيعتهم "الروحية Spiritual": لكن كل تركيز الكلفيين على أسرار

الرب الثالوثي Trine God وسلطانه كان في حاجة إلى التشدد لسد تسرب الفكرة (تشتتها) نتيجة الخوف والعجب.

ويمكن أن نجد البرهان الحديث لكل هذا في تقرير "طرق العبادة Ways of Worship" الذي تم إعداده لمجلس الكنائس العالمي في سنة ١٩٥٢. لقد ورد في التقرير أن نظم العبادة التقليدية عند اللوثرية الألمانية كانت أثناء فترات التقوية Pietism والتتوير، تُعاني من الاختصار والتغيير بشكل متتابع بل كانت أحيانا تأخذ شكلا جديدا تمام وفقا لنوع التقوى Piety أو وفقا للاتجاه الفكري الذي كان يمثله القسس أو رعاة الأبرشيات Pastors، وقد نتج عن مثل هذه التغييرات التي كانت تتم بشكل منعزل أي دون أخذ رأي الجماعات المسيحية الأخرى والتي تمت في نهاية القرن الثامن عشر - اختلاف كبير في أشكال الطقوس الدينية الكنسية Chruuch Service وفي التراتيل التي يتم إنشادها في الكنائس، وامتصت العظات طقس القربان المقدس وأصبح الوضع حتى الآن أن "العشاء الرباني بمثابة طقس ملحق أو غير أساسي ارتبط بنوع من الاعتراف العام من قِبَل تلك القلّة التي تمكث بعد تمام الطقوس الدينية الكنسية - (Ways of wor- ship, ed F.R. Maxwell, 1952, p.82) ، هذا النوع من الاعتراف الأنف ذكره هو ما تبقى من طقس الاعتراف الفردي الذي كان قد تم إحياءه في القرن السابع عشر. وبالنسبة للوثرية السويدية، يذكر التقرير الذي أشرنا إليه آنفا أنه - كرد فعل ضد سيادة الممارسات الطقسية الكاثوليكية - أصبح من المعتاد في الكنيسة الإصلاحية السويدية the reformat chruuch I Sweden ، تماما كما في اللوثرية الأخرى - الأ يُقام طقس القربان المقدس Eucharist دون الاشتراك في اجتماع في العشاء الرباني Communion - وأدى هذا إلى تقليص عدد اجتماعات إقامة القداس Celebrations؛ مما أدى في المقابل إلى تطور الممارسات الطقسية أيام الأحاد Sunday Service دون طقس القربان المقدس Sacrament، وفي سنة ١٥٧١ جرى الإعداد في كيركيوردننج Kyrkoordnung لإقامة ممارسات طقسية شبيهة لم تكن سوى توجيه عظات بشكل بسيط جدا. وللوثرية الأمريكية التقاليد نفسها، فالعبادة فيها بسيطة تتمحور حول الدعوة أو التبشير بلا أناجيل the wrod. وفي سويسرا "إنها لورطة كبيرة للكنائس الإصلاحية فيها.. إذ تتكون طقوسها الكنسية العادية من عظات تدور حول العشاء الرباني، بينما من النادر إقامة طقس العشاء الرباني نفسه، بل أصبح بالنسبة لأعضاء هذه الكنيسة مناسبة غير معتادة" (Ibid, 130). وقد تابع الأستاذ يوليوس شقيتسر Julius Schweizer هذا

الطقس الكنسى حتى العظات الخاصة التى ظهرت مصاحبة للقداس فى جنوب ألمانيا وسويسرا فى القرن الخامس عشر، وذهب يوليوس إلى أن هذه العظات الأنف ذكرها هى التى كونت أساس طقس القربان المقدس Liturgy عند الحركة الإصلاحية الجديدة the new reformed Liturgy. وهذا بلا شك - من الناحية العملية - صحيح، لكن الحركة واسعة الانتشار فى الاتجاه نفسه فى أماكن أخرى تظهر أن هذا النوع الجديد من الطقوس الكنسية كان قادرا - على نحو خاص - على إرضاء المتطلبات الدينية والعقائدية والاجتماعية للعبادة فى التجمعات الدينية الإصلاحية Reformed Congregations. وعلى سبيل المثال، إنه لذو مغزى أنه فى القرن الثامن عشر كان الأنجليكان ميالين إلى العودة لطقس الكتاب المقدس مرة كل فصل من فصول السنة فى معظم الأبرشيات، رغم تراثها الطقسى المختلف تماما. بل إننا نجد فى القرن التاسع عشر، رئيس الشمامسة الأنجليكان يأسف فى سنة ١٨٥٤ مبيدا دهشته: "أى مخالفة فى هذا للسوابق الأولى. لقد كان الحواريون Disciples يجتمعون معا كل أسبوع ليققسموا الخبز معا". ويذكر البروفسور و. س مكسويل Maxwell عند وصفه للوضع فى الكنيسة الإصلاحية الاسكتلندية فى التقرير نفسه الأنف ذكره أن الطبعة الأولى من كتاب Scottish Book Order (١٥٦٢)، توجه أتباعها إلى أن طقس العشاء الربانى Holy Communion يجب إقامته كل شهر إلا أن ذلك لم يتم تنفيذه مطلقاً، ويفترض مكسويل أن أحد الأسباب المهمة لذلك هو نقص عدد رجال الدين فى اسكتلندا فى القرن السادس عشر؛ مما جعل ممارسة هذا الطقس تتراوح بين مرة واحدة إلى أربع مرات فى كل عام. لقد كان نقص عدد القسس البروتستانت ministers حقيقة، لكن كما شرحنا لتونا لم تكن هذه الظروف المحلية هى كل ما فى الأمر؛ إذ إن مكسويل يذكر أيضا أن عدم إقامة طقس العشاء الربانى بانتظام كان يعود إلى ما قبل ظهور الحركة الإصلاحية (البروتستانتية)؛ إذ غالبا ما كان ذلك يحدث بالفعل (إهمال طقس العشاء الربانى). وغالبا ما كانت تلقى مسئولية ذلك على جمهور المصلين Laity. فعدم انتظام طقس العشاء الربانى فى الكنائس الإصلاحية قد يكون أمرا مبالغا فيه، فقد كان التراث المشيخي Presbyterian دائما يوصى بإقامة هذا الطقس أربع مرات فى العام. لكن ربما كان المعمدانىون الإنجليز والإندبندنت (الاستقلاليون) يقيمون هذا الطقس مرة فى كل شهر، رغم أن طقوس كنائس الإندبندنت كانت أكثر انتظاما، فلم يكن فيها إلا إضافة موجزة للطقوس الكنسية القائمة على التبشير بالكلمة (الأناجيل). إذ يقوم الشماس بحمل الخبز

والنبيذ للناس الجالسين في مقاعدهم المصفوفة صفوفا، ويقوم القس (البروتستنتي) بمباركة الخبز والنبيذ كل على حدة، وهو تكريس مزودج A double Consecration يعود إلى الرواية الإنجليزية التي اتبعتها الإندبندنت الأوائل erliest Independents. ويقوم مَنْ في الحشد - ببساطة - بالأكل والشرب والاستغراق في التأمل، وكان الغرض من هذا هو مجرد استحضار المشهد في العلية (الغرفة العليا Upper Room) وغالبا ما يكون ذلك بشكل صامت. وغالبا، كان الخوف من الوثنية يؤدي إلى إزالة كل ذرة من التفسير فيها شُبْهة، كما أدى الخوف من الكلمات المطبوعة (المقصود الأوراد المحددة أو النصوص الجامدة) إلى جعل الدعوات وفقا للظروف أو وفقا لما يراه القس أو راعى الأبرشية Pastor.

وأكثر التفسيرات احتمالا لكل هذا هو أن إصلاحى القرن السادس عشر نجحوا في ملء رعاياهم بالفرح التام من قربان القداس Sacrifice of the Mass ؛ لكنهم فشلوا في إقناعهم بحالة إيجابية يستخدمون فيها استخداما منتظما وسائل المنحة الإلهية هذه this means of grace. حقيقة إن تفسير العشاء الربانى Supper كما قدمه زنجلى (زونجلى) Zwingli (١٣٨٤-١٥٣١) غالبا ما كان يتطلب إقامة قداس Celebration بشكل غير منتظم؛ فعمل يمكننا به إحياء ذكرى موت المسيح، ولإظهار تبجيلنا لذكراه لا يمكن أن يتكرر ذلك في فترات متقاربة حتى لا يتناقص تأثيره تدريجيا. لقد كان الفشل إذ لا هوتيا؛ لكنه حُسِبَ في نهاية المطاف كهوتيا ministerial كما كان الحال في سويسرا ويصبح هذا أكثر وضوحا عندما نتذكر أن كثيرا من مشروعات القرن السادس عشر الهادفة إلى توحيد المجموعات البروتستنتية على أُسس مَجْلِسِيَّة Consiliar ، عادة ما كانت تتحطم على صخرة التفسيرات الراديكالية المختلفة لطقس القربان المقدم Eucharist لبعض الزعماء الدينيين البارزين . فعدم اليقين حول هذا الطقس أدى إلى عرقلة تطور أى نظام بيوريتانى (تطهري) للعبادة - يكون هذا الطقس هو محوره.

المثل العليا للإصلاح الدينى

عشا كانت هناك عمليات معقدة لربط تقليص الرمزية الدينية بظهور الفردية. فغالبا ما يُفترض أن الفردية بدعة ظهرت في القرن التاسع عشر مع أنها كانت تحتاج على الأقل لقرن من الزمان حتى يتم ابتداعها، فالفردية كانت خاصية من خصائص التقوى في كلتا الكنيستين؛ الكاثوليكية والإصلاحية في القرن السابع عشر. ففي البروتستنتية وجدنا التقوية اللوثرية Pietism والبيوريتانية (التطهريّة) الإنجليزية تسييران في الاتجاه نفسه. ففي ألمانيا عَقَدَ كُلُّ من فيليب جاكوب سبينر Philip Jacob

Spencer (1635-1705) وأوجسط فرانك August Francke (1663-1727) - وهما من قادة الاتجاه التَّقْوَى - آمالهما على بعث اللوثرية اعتماداً على كَهانة كُلِّ المؤمنين Priest-hood of all believers بمعنى عدم قَصْر الكهنوت على طبقة أو فئة بعينها، فجمهور مسيحيين من غير رجال الدين ليس لهم - فحسب - الحق في أن يقدموا للرب قربان صلوات Sacrifice of Prayer ، وإنما في استطاعتهم أيضاً أن يقوموا بوظيفتهم الكهنوتية في المنزل أو بين أصدقائهم حيث ينور كلُّ واحد منهم الآخر بما ورد في كتاب المقدس خاصة بإرشاد قَسَمهم أو راعي أبرشيتهم، وقد قاما معا - سبينر وفرانك - بطرح الأسئلة وإجاباتها في اجتماعات تعبدية، ورغم أنه لا يوجد في التعاليم التَّقْوَى ما يفترض أن جمهور المسيحيين من غير رجال الدين لهم الحق في تقديم أى قربانين مقدسة Sacraments أو توجيه العظات في الكنيسة، إلا أن هذه التطورات كانت مفهومة ضمناً واردة. حقيقة أنه يبدو أن سبينر كان عليه أن يناضل طوال حياته ليمنع بعض أكثر أتباعه تسكناً من الانسحاب من الكنيسة اللوثرية. وإحدى الحالات الكبرى في هذا الصدد كانت تضامناً بقايا أتباع هَسَّ في بوهيميا Bohemian Hussites في تجمع كنسى مورافى Moravian Community ، على يد الكونت زنزندروف Zinzendorf (1700 - 1760) الذى كان هو نفسه قد تلقى علمه الدينى في المدرسة التَّقْوَى. وقد كان هناك ميل مشابه هو الذى أدى في إنجلترا إلى الانهيار المؤقت في مؤسسة الكنيسة الإليزابيثية Elizabethan Church Settlement في الفترة من 1642 إلى 1662، والمنظمة الدائمة للمذاهب خارج نطاق كنيسة الدولة بعد إعادة الملكية في إنجلترا في عام 1660 Restoration.

لقد كانت التَّقْوَى هي حركه رجل الشارع غير الإكليريكى Layman النى نقلت محور الحياة الدينية من مبنى الكنيسة إلى المنزل، وقام المنهجيون Methodists بنقله مماثلة في إنجلترا، فلم يكن الميثوديون يتوقعون أن يشكلوا جهازاً أو هيئة كنسية دائمة، وظلوا لسنوات يعقدون اجتماعاتهم التبعية إما في أماكن مكشوفة أو في البيوت أو مساكن صغيرة خصَّصها المتعاطفون لهذا الغرض. لقد أحدث التقويون هذه القفزة بسبب قناعتهم الداخلية بأن الكنيسة كمؤسسة - فاشلة، وكان من المحتمل أن تظل جامدة متوقفة كما كانت في أورثوذكسية الاعتراض Confessional Othodoxy، إنها راحت تدور حول نفسها وقد اختل توازنها رعباً من الفلسفة المناهضة للمسيحية في القرن السابع عشر، فقد كان تحجّر الحركة الإصلاحية وعدم مرونتها قد ترك المسيحي العادى وليس أمامه إلا مسالك قليلة محسوسة يصرف فيها طاقته الإيمانية.

فقد كانت الرهينة قد وُلّت ولم يكن روبرت ليتون Robert Lighton مطران (رئيس أساقفة) جلاسجو Glasgow هو الوحيد الذى أسف فى القرن السابع عشر لأن الخطأ الفظيع الوحيد الذى ارتكبته الحركة الإصلاحية كان هو أن غالب تلك الأماكن - بالإضافة إلى ذلك الأسلوب فى الحياة - كان متحررا من النذور Vows ونحوها من الأمور ذات الصلة بها mixtures فلم تُعد هذه الأمور قائمة؛ لذا فلم يكن للكنايس البروتستنتية أماكن للتعليم ولا أماكن يلجأ إليها الناس الميَّالون لكبح شهواتهم mortified tempers لقد كان من المتوقع من الرجل العادى أن يقبل الكنيسة باعتبارها عطية أو هبة وأن يقبل القس باسطا أو شارحا لحقيقة الاعتراف Confessional truth المُعرّفة بشكل محدد تماما. أما المسيحيون التابعون للتراث البروتستنتى الغربى - فبانفلاقهم على أنفسهم راحوا يبحثون داخل أنفسهم عن حقيقة موضوعية أو يقين assurance، وهو ما لم يتحقق لهم بأى طريقة أخرى. ولم يوافق التقويون على لعب الورق والرقص والذهاب للمسرح، وخاصة كل فعل يعتبرونه رضوخا لمطالب الدنيا Conces- sion to the world. وفى التجمع الصغير المحلى المميز على هذا النحو من التدين يعرف الرجال والنساء بعضهم البعض الآخر معرفة وثيقة، ويشجع بعضهم بعضهم الآخر فى حياتهم الإيمانية، ويتأثر بعضهم ببعضهم الآخر تأثيرا مباشرا ويشتركون معا فى اجتماعات صلواتهم الخاصة التى تمثل الدينامو dynamo المحرك لنظامهم. و عادة ما تفشل هذه المتابعة العامة المتوهجة حماسا دينيا عندما يعود هؤلاء المتعبدون - وملوهم الأمل - لطقوس العبادة الرسمية Official Cult، ويحاولون تمثيل حماسهم الدينى المتوهج فى اجتماعاتهم المنزلية (عبادتهم فى مجموعات صغيرة). فالعبادة العامة تبدو لهم ذات جو رسمى، وهذا يرجع فى جانب منه إلى أن العنصر الرمضى Symbolic element لم تتم تحييته تماما ولا يمكن - ببساطة - أن يتلاحم مع الطرق الحية والفردية والمعبرة لحركة من هذا النوع. وهكذا وصل التغيير التدريجى فى البروتستنتية لذروته (لمرحلة الازدهار الكامل) فى بداية القرن التاسع عشر، ففى ذلك الوقت تم نسيان العنصر الكاثولىكى الثقيل فى تعاليم لوثر وكلفن، أو بتعبير آخر تم التخلص منه أو إحلال غيره محله وتم ذلك بتؤدة وتروؤ. ولم يكن الناس بفاهمين حق الفهم ذلك التركيب المعقد الكامن وراء رحلة الآباء المهاجرين Pilgrim Fathers إلى أمريكا. لقد قللوا من شأن العاطفة التى اعتقد البيوريتانى (التطهري) فى القرن السابع عشر. أن الله (الرب) دعاه أن يُعمر الأرض، وربما كانت هذه الدعوة قبل ظهور الرب Our Lord بوقت قصير - بمجتمع القديسين المثالى المبرأ من الكفرة ومن كل ما هو

شر، فليس ثمة كاثوليكي بروتستانتى Protestant Catholic يمكن أن يفوق الأب المهاجر Pilgrim Father فى اعتقاده فى المجتمع الريانى (أو الطاهر أو المقدس divine society)، ذلك لأنه يعنى ماساتشوستس Massachusetts ليُظهر لأوروبا المندهشة صورة ذلك المجتمع كمجتمع منفصل للأبد عن خرق الكاثوليكية البالية rags of popery، وأن حركتهم قد استطاعت أخيرا أن تكمل عمل رواد الإصلاح الدينى Reformers. وقد شهد القرن السابع عشر موت كل هذه الآمال، فقد عاش القديسون وظل العالم بغير خلاص unredeemed: والباقون فى قيد الحياة بعد ذهاب رفاقهم، أنسوا إلى نوع من الكلفنية الباردة half-hearted Calvinism تشبه كثيرا الانشقاقية الإنجليزية English nonconformity التى راحت تفازل - على الدرجة نفسها من اليأس - حركة الموحدين أو المناهضين للتثليث Unitarianism. لقد عمق الاستمرار الحقيقة truth لكن هناك أيضا عدم استمرار، فبمعنى من المعانى انتهت الحركة الإصلاحية فى سنة ١٦٨٩ عندما أعلن مرسوم التسامح The Toleration Act أن البيوريتان قد تخلوا عن آمالهم، سواء فى الإصلاح أو فى أن يحلوا محل كنيسة إنجلترا Church of England.

لقد نشأ عن كل هذا فى القرن التاسع عشر، نوع من البروتستانتية لا تتفق إلا فى شىء قليل مع زعماء حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر، لكنه - أى هذا النوع المشار إليه من بروتستانتية القرن التاسع عشر - لا يمثل البروتستانتية فى مجملها. وسرعان ما توقَّف الإصلاحيون عند هذا الاتجاه الراديكالى. لقد اكتفوا بتطهير كنيسة العصور الوسطى من أخطاء مثل خرافة تحول خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه Transubstantiation، والمقصود نفى ما يسمى بالاستحالة الجوهرية (*) وعبادة

(*) فضلنا الرجوع لأحد الكتب التى ألفها بروتستانت لفهم مضمون هذه العبارات (تاريخ الكنيسة ج ٤، ص ٥٢-١٢٥)، تأليف القس جون لوريمر/ ترجمة عزرا مرجان / نشر دار الثقافة (الإنجيلية): .. اختلف ويكليث فى الموقف الكاثوليكي بالنسبة لسر الأفخارستيا (الاستحالة الجوهرية) - إن الخبز والخمر يتحولان فعلا إلى جسد الرب ودمه. آمن بأن الجسد والدم كانا حاضرين حقا، لكن لم يكن هنا تحويل وتغيير فى الخبز والخمر، وإلى حد ما كان ذلك هو فكر مارتن لوثر. بهذه الآراء اشتدت المعارضة البابوية ضد ويكليث.

مفهوم لوثر لسر الأفخارستيا (القربان المقدس): حينئذ أثار لوثر أسئلة ثلاثة حول الأفخارستيا. (أ) أعلن أنه ليس بحسب الكتاب أن تحبس الكنائس تناول الكأس عن العلمانية. كلا، الخبز والخمر يجب أن يتناولهما الجميع. (ب) شكك فى مبدأ "الاستحالة الجوهرية transubstantiation" فالخبز والخمر تحولوا فعلا إلى لحم ودم. بدلا من ذلك ناقش مبرهننا على الاستحالة دون تغيير فى العرض Consubstantiation على أن الجسد والدم كانا حقيقة ومعجزيا موجودين فى، وحول وتحت الخبز والخمر، لكن لم يكن هناك تغيير مادي فى العناصر. (ج) أخيرا هاجم التعليم بأن العشاء عمل صالح أو أنه "ديحة" عن المشترك بل الأفخارستيا عهد المسيح أو ميثاقه، وعد بالصفح عن الخطايا مؤكدا للمؤمنين بموت المسيح. (المترجم).

القديسين ومريم العذراء المباركة، كما أن جهودهم لاستعادة جوهر الكنيسة الأولى (الأصلية) Primitive لم تتوغل عمقا في التاريخ لأبعد من كنيسة القرن الرابع للميلاد: فبمجرد انتهاء الدهشة (الإثارة) الأولى، تجمدت الكنائس الإصلاحية واللوثرية وراحت تتسكك تمسكا شديدا بما انتهت إليه.

وكان الراديكاليون الأوائل قد كَثَّفُوا بالفعل في القرن السابع عشر هذا الموقف النقدي في مقولتهم الشهيرة "بل إن الرب لديه من النور والحقيقة ما هو أكثر من أن يمنعها عن العالم"، وكان اعتناق هذا المبدأ يتطلب رفض عقائد الأسقفية والمطرانية وغيرها من رموز الحكم الديني الفوقى، أو بتعبير آخر رفض الرياسات الدينية المفروضة من أعلى ورفض الرموز الطقسية ritual، وقد وصل جورج فوكس Fox (١٦٢٤-١٦٩١) إلى نتيجة مؤداها أن الرب منعه من الإِعْرَاض عن أى حد شريفا كان أم وضيعا واستمر هذا التراث غير منكور، فثمة قول يردده المعمدانيون المحدثون re-cent Baptists مؤداه "إن أشكال عبادتنا تسير مسار تراث الحركة الإصلاحية، وهي - بشكل عام - لا تحكمها أشكال أو صيغ طقسية" The Nature of Church ed. R. N. (Flow.. 1952, p.162).

وفي القرن التاسع عشر، وصل الأمر بالفعل إلى الحد الذى بدت فيه البروتستنتية مرتبطة بالنزعة الفردية والحرية الفكرية وحق الفرد فى إصدار أحكام خاصة، بل إنه حتى فى القرن التاسع عشر الذى اتسم بالروح الليبرالية فإن المبادئ العامة عن العفوية (أو التلقائية والحرية) كان يمكن ربطها بما كان عليه الدين فى العصور القديمة (الدين فى شكله الأول) من حماس وتوهج.

الحاجة لليقين الدينى: بعض الإجابات فى فترات باكرة

ثمة وجهة نظر مؤداها أنه لا شئ غير عادى فيما يتعلق بهذا التراث (مسيرة الفكر المسيحى البروتستنتى)، فالحاجة إلى التحرر من السلطة تتكرر فى كل قرن رغم أنها قلما كانت بمثل هذا الثقة التى كان عليها الحال - فى بعض الأحيان - فى القرن التاسع عشر. فقد أصبح أحد جوانب البروتستنتية (أحد جوانبها وليس كلها) فى تحولها الليبرالى الشديد هو محاولتها أن تجعل من المسيحية الحل المعقول لمشاكل الإنسان المعاصر. ولم يكن هناك شئ مؤكَّد بين طوائف المذهب حول هذه الصعوبات: لقد لعنوا الكاثوليكى الرومانى أو الأورثوذكسى اليونانى بالقدر نفسه الذى لعنوا به البروتستنتى. فعندما

يدرس المرء تاريخ الكنيسة منذ سنة ١٦٠٠ يحس أن هذه الصعوبات أصبحت أكثر حدة وأن الإجابات (القضايا) التي كانت محل قبول بقدر كافٍ من الترحاب في وقت من لأوقات، قد أصبحت محل إعادة نظر عدة مرات، وجرى تعديلها وتطويرها. وفي بعض لأحيان يخرج المرء بانطباع أن دولة المسيحية الغربية Western Christendom، كانت نى حد كبير فى موقف دفاعى داخل الثقافة الغربية Western Culture طوال حوالى ثلاثة قرون ونصف القرن. وقلة من الكتب هى التى أثبتت أنها أكثر أهمية على المدى تطويل من كتاب De Veritate الذى ألفه اللورد هيربرت من شيربرى Herbert of Cherbury - والذى نُشر فى سنة ١٦٢٤. لقد كان هذا الكتاب بمثابة الطلقة الأولى فى نجدل الربوبى Deist Controversy، ولم يصبح هذا الجدال عاما إلا فى نهاية نحروب الدينية وبعد نجاح المغامرات الأولى فى المنهج العلمى Scientific methods، وظلت الكتب الدراسية الموجزة تردد أنه قد طاشت سهام الربوبيين بسبب الهجوم مشترك الذى شنه كل من بتلر Bishop Butler (١٦٩٢-١٧٥٢) وچون وزلى Wesley (١٧٠٣-١٧٩١). فما قدمه بتلر من قياس Analogy فنّد آراءهم من الناحية العقلية، أما إنجيلية وزلى Wesley's Evangelicalism فجعلت الخطيئة والخلال Sin and Salvation من حقائق التجربة التى لا يمكن للمنطق أن ينال منها ولا يمكن للسخرية أن تحط من قدرها. حقيقة أن حماس وزلى أنقذ أجيالا من عدم الإيمان غير السعيد unhappy unbelief؛ لكن المنتصرين فى مضمار الجدال العقلى كانوا هم الشكوكيين الذين كان هجومهم قد شق بالفعل طريقاً داخل المسيحية التقليدية قبل سنة ١٧٨٩، وقد ارتبط هجومهم بلّفّت النظر على نحو أكثر للمنهج التاريخى historical method. وما حدث فى الفترة من سنة ١٧٨٩ إلى سنة ١٨١٥ هو انفجار القوى التى كانت حبيسة طوال أجيال خلف الاستحكامات المنهارة فى عهد ما قبل الثورة الفرنسية Ancien Regime. وكان لهذا الانفجار تأثير مواز على الكنيسة الكاثوليكية Roman التى كان عليها أن تواجه الإصلاح الداعى للتخلص من نفايات الإصلاح Sweeping reforms فى كل من النمسا وألمانيا، كما كان عليها أن تواجه سلسلة الثورات المريعة المعادية لرجال الدين anti-cleric revolutions، التى توالى إحداها بعد الأخرى خلال القرن التاسع عشر فى البلاد اللاتينية Roman Countries وفى أمريكا الجنوبية. وكان يكمن خلفها جميعا حاجة متزايدة لليقين الدينى: يقين حول قبوله كما فى الحركة الوزلية وكما فى الحركة لإيطالية (حركة جنوب الألب المؤيدة لسياسة البابا المطلقة فى مسائل الإيمان) Ultramontane movement، أو يقين حول رفضه كما فى حالة خلفاء الربانيين

الإنجليز English Deists من الألمان والفرنسيين، أو كما في حالة الشكوكيين (النزاعين للشك في الدين) ومنهم هيوم Hume. فالدين التقليدي الملزم بما فيه من تفاصيل دقيقة فوق التعريف Over - defind ودون التجربة under - experienced قد فشل في تحقيق الفناعة والرضا، ومن هنا فقد صاحبه حركة تحرر ديني أو حركة اتساع أفق في مجال الدين Latitudinarianism عملت في إنجلترا وسويسرا - على سبيل المثال - على ظهور نوع من المسيحية تم استبعاد كل ما لا يروق للإنسان الذي يحكم عقله في الأمور منها، وفي جنيف واجهت هذه المسيحية المريضة الشاحبة الثورة الفرنسية دون عقيدة مقنعة بألوهية المسيح.

وفوق كل هذا لا بد أن نتحقق من أن لحظة الأزمة كانت في بواكير القرن التاسع عشر وليس في العقود الأخيرة منه. ففي فترة الثورة الفرنسية ألقى الناس نظرة على البراهين التقليدية على أن الله حي ومشخص بعدم رضا وباستياء عميق، ولا شيء آخر يمكن أن يفسر السخرية الشديدة من المسيحية في باريس في عهد الثورة الفرنسية - سوى القلق الديني العميق، وإن نظرة إلى الأعماق تساعد في شرح لماذا كان المجتمع الأوروبي رغم أنه لم يعتقد كثيرا بما كان قد قبله من الناحية الظاهرية - قد ناضل بقنوط بعد سنة ١٨١٥ ليوقف تقدم ما بدا وكأنه يمثل القوى الشيطانية، ففي المجتمعات البدائية استطاع الناس إظهار وجود الآلهة وطيبتها بالإشارة إلى حمايتها للمجتمع ومحاصيله وسفنه وجنده، لكن الإنسان الغربي في القرن الثامن عشر كان - بالفعل - قد بدأ نقلة في مجال الزراعة والصناعة بواسطة تغيير جذري في طريقة التفكير، فالاختراعات في مجال المخصبات والميكنة كانت قد بدأت فعلا في سد المساحة التي كان الناس يتوقعون فيها استجابة مباشرة للدعوات. لقد كان الإنسان البدائي يصلح طالبا النصر في الحرب، بينما الإنسان المعاصر بدأ يجادل في أن الله كان لا يجب ألا يسمح بقيام الحرب، إطلاقا. وفي أواخر القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، كانت هناك طريقة شعبية أخرى لإظهار - وجود الله بالإشارة إلى تدخل مزعوم للعناية الإلهية في مسيرة الأحداث المعتادة، وكانت الحكاية الشائعة في المجالات الإنجيلية البروتستانتية عن رجل سكير لعن الكاهن يوما، وفي غضون أسبوع واحد لقي حتفه وهو جالس في البقعة نفسها التي لعن فيها الكاهن بسبب قرمينة سقطت من السقف فوق أم رأسه، وقد ضمن جورج فوكس Fox في تأملاته عن المسيح المنتظر (المخلص) Messianism قناعته بأن أولئك الذين قاوموا أفكاره سرعان

ما عَنَّفَهم الله، وكانت هذه هي الحجة التي سخر منها فولتير بشكل مثير للاشمئزاز عندما سمع عن زلزال لشبونة.

وكان الأكثر أهمية - بكل ما فى الكلمة من معنى- فى القرن الثامن عشر هو نبرهان الذى قدمته الوزلية Wesleyanism. فما وجد من تجارب عنيفة متعلقة بخطيئة والتبرير بالإيمان Sin and Justification Conviction of التى وجدت بين تباع چون وزلى الأوائل غالبا ما أسوء فهمها. إذ يُقال فى بعض الأحيان ما يتفق مع أن نوزليين علموا الناس أن يشعروا Feel أو يحسوا دينهم. وهذا حتى يظهر إحياء القرن ثامن عشر متميزا عن السياق فى عيون أهل القرن التالى. فالوزليون لم يعلموا لإنسان العادى أن يحس دينه أو يشعر به "فمبدأ الخطيئة المغفورة The sense of sins Forgiver الذى ترنم به وزلى فى ترانيمه - كان يظن أنه حقيقة موضوعية فى تجربة الدينية يمكن البحث عنها وإيجادها خلال الصلوات، وخلال صلاة النعمة لإلهية grace والعبادة والبحث فى الكتاب المقدس والمشاركة فى القربان. وربما خلط سقف أو مطران بين هذا والحماس الدينى "وقد رفض وزلى نفسه ذلك باعتباره طلباً لنتيجة دون سلك السبل المؤدية إليها"، لكنه ما كان من الملائم خلط ما هو رئيسى فى تراث الوزلى بالفردية الحادة عند الجماعات التى تزعم أن الروح القدس توجهها توجيهاً مُمَيَّزاً أو على نحو خاص. وكان ارتباط الوزلية الحقيقى بالقرن السابع عشر مُمَثَّلاً فى تحذير أَلَيْنْ لغير المتحولين John Alleine- Alarm to the unconverted وكذلك بشكل صلاة المائدة أو صلاة النعمة الإلهية Grace فى الحياة كما سجله چون بنيان Bunyan. ولم يُثر الوزليون الأوائل حقيقة إيمانهم بالخطية sin والعلم بغفرانها أو الأصل الإلهى المباشر لها، لكنهم لم يزعموا وجود أى وحى آخر جديد any fresh revelation. إذ إننا نجد چون نلسون Nelson - وهو أحد الوعَّاظ الأوائل المؤمنين بفكر وزلى - يقول عن تبرئته أو تبريره his Justification: "كان يسوع المسيح ظاهراً بوضوح وجلاء أمام ناظرى عقلى كمصلوب من أجل خطاياى، كما لو كنت أراه بعينى جسدى لتحقيقيتين، وذلك جعل قلبى فى التؤُّ واللحظة متحرراً من الشعور بالإثم، ومتحرراً من لخوف الذى يسبب لى عذابا، وملأنى بسكينة وسلام هادئ جليل". ويمكن أن نقارن ذلك بتجربة وزلى آخر جوَّال itinerant هو توماس تايلور Taylor، الذى ذكر فى خِصْمَ تجربته فى التبرير أو التبرئة Justification أن "الرب the Lord ظهر فى صورة بهية مدهشة كما لو كان ثوبه قد غُمس فى الدم. لقد رأيت به بعينى الإيمان معلقاً على

الصليب، وقد جعلنى هذا المشهد وقد سرى ذلك الحب فى روحى حتى إننى آمنت هذه اللحظة ولم أتخل بعد ذلك أبداً عن يقينى" وأضاف قائلاً - وهذا أمر مهم جداً لأولئك الذين يعرفون سيكولوجياً البيوريتان (التطهرين): "ولم يعد لدىّ فى هذه اللحظة أى وعد آخر أرجو تحقيقه" - فما من آية فى الكتاب المقدس - كما يقال قد دخلت عقله. وإذا حدث هذا فثمة اعتقاد جازم أن الله هو الذى وضعها (أى فى عقله). وقد شجع وزلى شعبه على متابعة هذا الدليل على فعل الرب divine activity وحثهم على الثقة فيه، وعلى مستوى المجتمع الإنجليزى الذى وصلت إليه حركة الإحياء revival فإن مثل هذه الأحداث كانت موثقة بذاتها (موضع ثقة بذاتها)، ولم يكن أحد يفكر فيها باعتبارها مسألة وهمية أو عاطفية. ويمكن أن يقال الشئ نفسه عن حركة الإحياء الجديدة New England revivalism التى وجهها كل من إدواردز Edwards وهويتفيلد Whitefid.

لقد قاوم هذا التراث كل تغيير، إذ نجد أن أغسطس جيسوب Augustus Jessopp الكاهن الذى عرف عامل البلاد الفكتورية جيداً Victorian Country Laborers ، يروى لنا هذه الرواية عن لقاء الميثوديين الأصوليين Primitive Methodist Camp meeting فى نورفوك Norfolk فى آخر القرن التاسع عشر:

"لقد شعرت به ثلاث مرات، ورأيته مرتين، هكذا قال أحد المتحدثين، وكان صوته جياشاً مضعماً بالأحاسيس، وكان إنساناً عَيْنِيهِ مفتوحين عن آخرهما وكأنما تتظران لمنظر مهيب أمامهما. إننى لا أستطيع أن أخبركم ما هو، ولا كيف هو. لقد كان هناك نور. إننى أقول لكم لقد رأيته. إننى متأكد كتأكدى من أننى إنسان حى، وقد عرفت أنه هو الرب، وقد شعرت منذ لحظتها أننى أملك أننى أعرف. حدثنى عن عدم الإيمان طالما تم خلاصى..." .

(A.Jessopp, Arcady for Better or worse, 1890, pp. 78-79).

ولأسباب عديدة، فإن هذه الحالة من إظهار الرب بدت أقل إقتناعاً فى القرن التاسع عشر، وفى أوصاف الإنجيلية evangelism ذات الطابع الأمريكى الجديد، يحدث غالباً الزعم بأن الاجتماعات لم تكن "عاطفية emotional المقصود أنها لم تكن متوقدة حماساً دينياً وهذا لم يكن يعنى أن العاطفة emotion (المقصود الوجد الدينى) كان غائباً: والحقيقة أن للطرائق التى اتبعتها Finny ومودى Moody وبلي Billy فى أيام الأحاد، كانت تتطوى على مزيد من استثمار العواطف واستغلالها أكثر مما كان

يحدث قبل ذلك. لكن الناس لم يعودوا متأكدين أنه يمكن استخدام العواطف (الوجد الدينى) كوسيلة أو كأداة Vehicle مباشرة للفعل المقدس action divine، كما تردودا فى التأكيد على أن السجود أو الإنهاك الجسدى فى العبادة prostration والدموع والرؤى، والنصوص الدينية المحددة لهذا الغرض - كانت شواهد موثقة أو أن مفعولها الإعجازى أكد authentic signs & Wonders . وفى إحياء سنة ١٨٥٩ حدثت هذه الظواهر، وظواهر أخرى شبيهة بشكل متتابع فى إيرلندا الشمالية وويلز، لكنها كانت نادرة الحدوث فى إنجلترا وربما كان آخر ظهور لها فى اجتماعات الخلاص المقدس Salvation Army's Holiness Meetings، عندما بدأت إحدى النساء فى الصياح فى أحد اجتماعات مودى Moody الإنجليزية (فى إنجلترا) فوقف مودى ببساطة وقال: سنقف جميعا ونغنى أغنية Rock of ages وسيقوم البوابون - من فضلهم - بإخراج هذه السيدة خارج القاعة". كل هذا كان فى جانب منه نتيجة الاتجاه المتغير نحو الكتاب المقدس، كما كان فى جانب آخر منه لزيادة الوعى بالذات لجمهور أكثر ثقافة، كما كان بسبب الخسارة السريعة لمزيد من المتحولين (للمذهب) فى حركة الإحياء المتأخرة - Lat-er revivalism .

الليبرالية المسيحية: الحل فى القرن التاسع عشر

فى هذا الوقت كان هناك تغير جار فى المناخ الأخلاقى فى أوروبا، فالناس الآن ناثرون وبشكل علنى ضد عقيدتى: الجبر والعقاب الأبدى. فحساسية الناس ضد فكرة الإله المنتقم ربما كانت فى جانب منها نتيجة التعاليم المسيحية عن محبة الله، لكنها - كانت أيضا جزءا من التراث الإنسانى الطويل الذى يعود إلى عصر النهضة. وفى هذا السياق فما أُطلق عليه فى القرن التاسع عشر اسم الليبرالية عَنَى نقد الكتاب المقدس على أسس أخلاقية أو بتعبير آخر نقده على المستوى الأخلاقى، لا أخذ الأسس الأخلاقية منه مباشرة (أى من الكتاب المقدس) وارتبط هذا بافتراض أن الكتاب المقدس هو وثيقة تاريخية مثله فى ذلك مثل أى وثيقة تاريخية أخرى. هذا الاعتراض الأخلاقى ضد القيم الخلقية للأورثوذكسية Orthodoxy مهَّد الطريق لقبول الاتجاهات التقويمية (النقدية) للكتاب المقدس بشكل سهل، ما دام ذلك يقدم لنا الوسائل لحفظه من أن يناله ازدراء كامل. حقيقة أنه إذا كان الجيولوجيون والداروينيون قد صدموا الأورثوذكس (المقصود: المؤمنون إيماننا سلفيا بالكتاب المقدس) من ناحية، فإنهم قد قدموا لهم من ناحية أخرى حلا كان يمكن استخدامه ضد منتقدين أقدم عهدا من

هؤلاء الجيولوجيين وأولئك الدارونيين، بل أكثر من هذا فقد عاونهم فريدريش شليرماسر Schleiermacher على نقل الدفاع عن المسيحية من منطلق العقل إلى دفاع قائم على الخبرة الدينية التي تفسر تفسيراً صحيحاً. ومنذ أيام شليرماسر إلى بولتمان Bultman اللاهوتي المعاصر، كان اتجاه اللاهوتيين هو أن المسيحية يجب مواءمتها مع أحوال عالم ما بعد القرن الثامن عشر حتى لو أدت هذه الوسائل إلى القول - كما قال شليرماسر بابتهاج - بأن الخطيئة الأصلية Original Sin لا تعود إلى الخطيئة الأولى التي اقترفها بالفعل كل من آدم وحواء، وإنما تعود إلى حقيقة أن الجنس البشرى هو جنس خاطئ sinful كما هو مُشاهد وبلا مرأى. وفي رد الفعل الخاد الذي أعقب الثورة الفرنسية كان هناك نهضة موجزة للكاثنية النقية، كانت ملحوظة في جينيف حيث إنه بدءاً من سنة ١٨١٧ انتشر الإحياء ببطء - لكن بثبات - عبر فرنسا إلى الأراضي الوطیئة. وفي إنجلترا، نَعِمَ جيل آخر من الإنجيليين - بقيادة شارلز سيمون Charles Simeon بكنيسة راسخة. لكن لم تكن هناك أية فرصة تتيح للأورثوذكسيين Orthodoxy (ليس المقصود المذهب الأورثوذكسي المعروف اصطلاحاً) طريقاً سهلاً؛ ما دام القرن الجديد قد رآكم قدراً كبيراً من الحقائق العلمية عرف الناس أنه لا بد من الإيمان بها. لقد كان دليلاً جامداً (لا يُصدق) أن الكلمة كان لها عمر موغل في القَدَمِ was of fantasyic age وأن أصل الإنسان يكاد يكون معقداً بشكل لا يُصدق؛ مما يجعل المرء ميالاً إلى قبول الافتراض المعتدل نسبياً والذي مؤداه أن موسى لم يكتب التوراة كلها كوحى أملاه عليه الروح القدس، أو بتعبير آخر ليس كل ما في التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) صحيحاً. حقيقة إن المرء يخرج بانطباع مؤداه أن معظم المسيحيين لم يكونوا ميالين إلا قليلاً لنقد الكتاب المقدس، كما كان متوقفاً، حتى بدأ الليبراليون هجومهم على النظريات التقليدية الذاهبة إلى أن المسيح تعرض للآلام وقَبِلَ الموت تكفيراً عن خطايا البشر Atonement. وأخيراً، كتب بنيامين جويت Benjamin Jowett أن "القضية التي أُثيرت من خلال كنييسة إنجلترا وفي خارجها هي: كيف أن أفكار الكفارة expiation أو التكفير عن الخطية Satisfaction أو الأضحية Sacrifice أو الاتهام (المقصود الاتهام بالكفر) imputation - أفكار مرتبطة بالطبيعة الأخلاقية والروحانية لله أو للإنسان؟" Theological Essays of B. Jowett, "L.ed (Cambell, 1906, p250). وبدا الليبراليون وكأنهم يريدون ألا يقولوا أكثر من أن الهدف من معاناة المسيح وموته هو توجيه قلوب البشر نحو الله عن طريق رؤية الحب

المتسم بالتضححية والفاء Love redeeming. ولم يشعر المسيحي العادي أبداً أن خلاصه معتمد على نظريات حول الكتاب المقدس، بل إن إيمانه بالمسيحية نفسه ينسل منه إذا ما سلناه الشرح الواضح لكيفية تخليصه من خطايا. وعندما وصلت الليبرالية إلى هذه النقطة بدأ رد الفعل يميل لصالح الأورثوذكسية (السلفية وليس المذهب المعروف بهذا الاسم). وحتى عندما لخص أدولف فون هارناك Adolf Von Harnack (١٨٥١-١٩٣٠) المسيحية في العقد التاسع من القرن التاسع عشر باعتبارها أبوة الرب Fatherhood of God وأخوة الإنسان Brotherhood of Man، فإنه كان يعبر عن أفكار نيروتستطية القرن التاسع عشر كلها. ولأوضح تعبير عن الموقف الليبرالي، نرجع إلى ما كتبه هارناك في كتابه ما هي المسيحية (What's Christianity. E.T., 1901, pp. 273-77):

تعتمد النيروتستطية - وهذا هو الحل - على أن يكون الإنجيل بسيطاً للغاية، ومقدساً للغاية، ولذا فهو بشري حقا حتى إنه لمن المؤكد أن يكون مفهوما إذا خُلّي بين الناس وبينه، ليعيدوا - بشكل أساسي - تمثل تجاربه وقناعاته في أرواح الأفراد ... وعندما نكون ملامين بسبب انقساماتنا ويُقال لنا إن لنا من العقائد بعدد ما لنا من رؤوس، فإننا نجيب (كذلك الأمر)، لكننا لا نريد أن تسيّر الأمور بشكل مختلف، بل العكس أننا نريد - أن يبقى - مزيد من الحرية وقدر أكبر من الفردية في نصوص الدعوات وفي العقائد، فالظروف التاريخية التي حتمت تكوين الكنائس الوطنية والحرية لم تضع على كاهلنا إلا الكثير جدا من القيود والقواعد، وحتى هذه لم يكن ثمة زعم بأنها مقدسة أو إلهية. إننا ما زلنا نطلب مزيدا من الثقة في القوة الداخلية inner strength والقوة الموحدة unifying power للإنجيل التي من المؤكد جدا أن تسود من خلال الصراع الحر، أكثر من أن تسود في ظل الوصاية الدينية guardianship. إننا نريد أن نكون مملكة روحية ولا نريد أن نعود إلى الترف الديني لمصر Fleshpots of Egypt. إننا على وعى كبير أنه لا بد أن تقوم مصالح النظم والتعاليم خارج نطاق المجتمعات المرثية (الموجودة الآن)، وإننا على استعداد بالإسراع في نموها، إلى الحد الذي تحقق فيه هذه الأغراض، لكننا لا نعلق قلوبنا بها، لأنها - أي هذه النظم والتعاليم - قد تكون موجودة اليوم، لكنها قد تختفى غدا إذا ما استجذت أحوال سياسية واجتماعية جديدة، لتصبح هناك تنظيمات أخرى جديدة، لنضع أي شخص لديه مثل هذه الكنيسة يعتبر نفسه وكألاً كنيسة له، فكنيستنا ليست كنيسة مرتبطة بمكان وإنما هي مجتمع إيماني Societies fidei ينتمي إليها أعضاء من كل مكان حتى من الأورثوذكس Greeks والكاثوليك

Romans، تلك هي الإجابة الإنجيلية للنقد الموجّه لنا والذي مؤداه أننا منقسمون وتلك هي اللغة، فالحرية التي حصلنا عليها تسعدنا". وإنه لمعيار كيف أن الليبرالية غير المتصلة بموضوعنا قد أصبحت تمثل لغة لا يمكن أن يستخدمها أحد إلا نادراً في هذه الأيام، فحديث هارناك عن الليبرالية البروتستنتية يمكن مقارنته بنقد البروتستنتية نفسها كتبه ناقد كاثوليكي متعاطف هو يثز. م. ج كونجار Yves M.J. Congar في كتابه المملكة المسيحية المقسمة: (Divided - christiansom p.53): "مبادئ الدينوية، والطبيعية والعقلانية التي كانت بالنسبة لنا من المضامين الأولى للحركة الإصلاحية قد نمت حركة بلغت ذروتها في الليبرالية وفي اختزال المسيحية في جانب الوعي الأخلاقي للجنس البشرى. وقد أصبح هذا ما يُطلق عليه العبادة التي ملؤها الروح والإيمان worship in spirit and in truth. وبمقارنة العقيدة وأشكال العبادة وأشكال النظام الكنسى بالحرفية أو التزمّت to the letter التي قتلت، دين الروح نجد أن هذا الأخير قد أوصلنا إلى الحد الذي تمر فيه العاطفة الدينية إلى الإيمان وإلى الله من خلال الوعي بما أوحاه، وإلى الحكم الشخصى ليكون شاهداً (شهادة داخلية أو باطنية) على الروح القدس". وأضاف الأب كنجار Congar أن هذا لا يعدو أمراً من أمور التأمل، وأن الحياة الحقيقية للروح والأبرشيات parishes لا تتبع إلا التطرف اللاهوتى من على البعد. (المعنى: لا تتطرف لاهوتياً بشكل صارخ) .

مثل هذا النقد يسبب إرباكا - تماما كالبروتستنتية - للدينوية (أو العلمانية) الحادة والمفزعة في الروح الأوروبية، والتي تأصلت - أى العلمانية - منذ القرن السادس عشر. وتسبب إرباكا لتأثير تلك الثورة من قبل البروتستنتية على البروتستنتية بشكل عام. لقد كتب الأب كنجار ذلك Congar منذ عشرين عاماً، وفي الوقت نفسه أصبح من الواضح أن الليبرالية لم تبتلع التراث البروتستنتى كله. ولاهوت الكتاب المقدس الحديث الذى تجاوز الحدود الطائفية أو بتعبير آخر الذى تعدى الفوارق بين الطوائف المختلفة، وهو ما ارتبط بكل من كارل بارث Barth وإميل برونر Emil Brunner - ينطلق من منطلق أن الليبرالية كانت اتجاهاً خاطئاً وذلك ليؤكد أن الكتاب المقدس لا بد - ببساطة - أن يعامل مثل أى وثيقة أخرى.

وإجابة هارناك Hamack عن المشكلة الحديثة - التى تتلخص حقا في المغامرة بكل شيء لصالح الإخلاص الشخصى، أو الوجد الدينى للفرد individual-Sincerity - لم تكن هي الطريقة الوحيدة ولا كانت هي أفضل نقد موجه للتراث البروتستنتى، فقد

كان هناك إجابتان أخريان مهمتان، إحداهما تكثيف التراث الإنجيلي بتغيير المناهج الإنجيلية والأخذ بلاهوتها: ولا ينفصل عن هذا تماما - رغم أنه يساعد في الاحتفاظ بوحدة الكنيسة - مشروع التبشير في القرن التاسع عشر. وكان الآخر هو ظهور الحل الأنجلو كاثوليكي Anglo Catholic خلال البروتستنتية ذاتها.

الأنجلو - كاثوليكية Anglo-Catholicism

إذا كانت المشكلة الكبرى للبروتستنتية الحديثة هي كيف نواجه التلاشى التدريجي لليقين الديني، فقد كانت الأنجلو - كاثوليكية هي الإجابة الواضحة والكبرى لهذا السؤال (القضية). إنها الإجابة الكبرى لأن الأنجلو - كاثوليكية كانت قادرة - بفضل الطبيعة الغربية لكنيسة إنجلترا الأسقفية البروتستنتية Episcopal church of England التي ظهرت فيها الحركة في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر- على الدعوة للعودة إلى الاستخدام البروتستنتي للجانب الطقسي الرمزي التقليدي للمسيحية، في وقت كان يُنظر فيه لمثل هذا التطور الثوري باعتباره غير مرغوب فيه، ولم تكن الأنجلو- كاثوليكية تستطيع أن تحدث هذا مبدئياً إلا بالاحتذاء حذو الكنيسة التي ظلت باقية منذ القرن السادس عشر أي دون إحداث تحولات راديكالية كبيرة، ورغم أن كنيسة إنجلترا تكاد تكون قد نَحَّت جانباً الطبيعة الطقسية من كيانها في القرن الثامن عشر، إلا أنه لم يحدث أن خرقت هذه الكنيسة الأعراف المسيحية خرقاً يستحيل إصلاحه. لقد كانت الأنجلو- كاثوليكية قادرة على أن تقدم العقيدة المتضمنة أو الإيمان المتضمن في مسيح القرايين المقدسة Christ of Sacraments لأولئك الذين لم يكونوا ليجدوا في أي مكان آخر الحقيقة الدينية الموضوعية التي ترضيهم. إن نجاح العودة للعبادة الطقسية أذهل الراديكاليين، ولا بد أن كثيرين قد شعروا أنهم تخلصوا من كابوس مزعج. ففى وقت عندما كان الطابع العام للعبادة البروتستنتية ما زال متسماً بالتجرد والإخلاص والدعوة بالكلمة، فإن شكل العبادة الأنجليكانية قد نقل مركز العبادة من القس (رجل الدين) نفسه إلى ما يفعله القس (رجل الدين) بشكل رمزي، ولم تعد تعلق كل شيء على إخلاص الفرد، وإنما على إرادة الله الذي يفعل من خلال الرموز التقليدية التي يؤمنون بها بعمق. ويمكن أن ندرك ما عَنَّتْه الأنجلو- كاثوليكية بالنسبة لروادها من خطاب كتبه قس أسقفى شهير في الحركة هو آرثر ستانتون Arthur Stanton - إلى أنه في سنة ١٨٦٦، وكان الجدل حول إدخال طقوس مفصلة للعبادة في قليل من

كنائس لندن قد بلغ ذروته، وكانت أم ستانتون غير موافقة على موقف ابنها: "أنا أعتقد فى كنيسة إنجلترا، لأنه إذا كان حرف الألف هو حرف الألف، وحرف الباء لا يعنى إلا أنه حرف الباء، فإنها تعلن أن لديها قُسُسا...". إننى أعرف أنك لا تؤمنين بما أومن به، وأعرف أكثر - فإن أكثر العقائد التصاقا بى، تلك العقائد التى أحبها كثيرا التى فى أكسفورد وكسدون Cuddesdon فمنذ ذلك الحين كنت هنا أقدمُ للآخرين بدموع وابتهالات، وهذه العقائد هى: (١) السر المقدس للمذبح، (٢) الاعتراف للقس. إنهما أعزّ لى من كل البخور والثياب الكهنوتية والموسيقا التى فى كل العالم. إنهما أملى فى الخلاص لأن أحدهما بالنسبة لى هو يسوع المسيح، والآخر غفران متمثل فى دمه الغالى" (Russell, Arthur .E .W .G.,stanton, 1917,pp.89-90).

ويمكن للمرء أن يفهم - وإن كان لا يستطيع إلا بصعوبة أن يذهب لنهاية الشوط - النقد المعاصر الذى كان يسمم تلقائيا طقس الاعتراف Confessional بأنه طقس كاثوليكي أو بابوي papery، فممارسة الاعتراف ممارسة جرى تأييدها على أساس أنها تزيد فزع المرء من الخطية، وكان يُظن أن البروتستنتية الشعبية تقلل من شأنه. ولم تمنع اللوثرية ممارسة الاعتراف رسميا ولا فعلت كنيسة إنجلترا ذلك، والأكثر من هذا فإن المدرسة الجديدة لم تُعلم أن الاعتراف كان إجباريا أو مفروضا أو أنه بالضرورة ينطوى على اتجاه روحى - ولم تكن هناك قضية فى تكرار اللاهوت اللاتينى Latin theology فيما يتعلق بهذه الممارسة. وعلى النحو نفسه، لا أحد استطاع البرهنة على أن عقيدة الحضور الفعلى للمسيح فى القربان المقدس كان ممتنعا على الأنجليكاني، ففى الحقيقة كان اللاهوت أقل أهمية من تجربة الناس للعادات الجديدة. ففى طقس الاعتراف، عند حضور القس، يُملأ التائب بوعى جديد بالخوف من الخطيئة، بينما يقدم له غفران الكاهن (أو القس) يقينا جديدا بالغفران المقدس أو الغفران الإلهى ومعنى جديدا مؤداه أن الله كان حقيقة هناك، أى موجودا يقدم الغفران للمذنب وبهبه إياه. وبالنسبة لقادة الحركة لم تكن هناك قضية مؤداها أن الاعتراف ينشئ اتجاهها - غير مقصود - للخطيئة، بمعنى أنه يحض عليها، وهو القول الذى ذهب إليه غلاة البروتستنت، فالحاجة إلى القداسة الشخصية يتم الإسراع بها من خلال عادة الاعتراف وفقا لوجهة نظرهم. وفى طقس القربان المقدس شعر الأنجلو - كاثوليك بإيمان راسخ جديد بقوة الله وهم يتعاملون مع الرموز ويستخدمونها بطرائق غير مألوفة بل وحتى بطرائق تقليدية، فالأنجلو كاثوليكى شعر بتوقيره للمسيح فى طقس

القريان المقدس لإحساسه بأن حضوره - أى حضور المسيح - حقيقة واقعة. ولم يوضح أحد هذه الفكرة أفضل من فرانك وستون Frank Weston أسقف زنجبار عندما تحدث لمؤتمر الأنجلو-كاثوليك فى سنة ١٩٢٣: "إذا كنتم مستعدين للنضال من أجل صحة عبادة المسيح فى طقس القريان المقدس المبارك، فإن هذا يتطلب أن تخرجوا من أبدانكم (أجسادكم باعتبارها مَثْوَى مؤقتا لأرواحكم) Tabernacle، وأن تمشوا مع المسيح الحاضر فيكم بشكل رمزى - فى شوارع هذا البلد وأن تجدوا يسوع نفسه فى شعب مدنكم وقراكم. إنه لا يمكنكم أن تزعموا عبادة المسيح فى الجسد إذا لم تكونوا تحبون المسيح فى الأحياء الفقيرة. لاحظ أن هذا هو صدق الإنجيل، أو الحقيقة كما أوردتها الإنجيل Gospel truth "لقد أتممت قداسك، وأصبح لك مذبح، ومعنى هذا أنه أصبح لك جسد هو بمثابة مَثْوَى مؤقت للروح Tabernacle، والآن فلتذهب إلى الطرقات العامة وأسوِّج الشجيرات. اخرج وابحث عن المسيح فى ذوى الأسمال البالية، وفى العراء، وفى المضطهدين والكادحين وفى أولئك اليائسين الذين فقدوا الأمل وفى أولئك الذين يكافحون ليؤدوا عملا صالحا. ابحث عن يسوع، وعندما تراه طوق نفسك بمنشفته وحاول أن تغسل أقدام كل هؤلاء الذين ذكرناهم لك"

(H.A. Wilson, Received. with thanks, 1940, pp.).

وكان الأسقف ستبّز Stubbs مؤرخ العصور الوسطى العظيم قد رأى الرؤية الصحيحة بالضبط فيما يتعلق بطقوس الأنجلو-كاثوليكية. لقد دافع عنها على أساس أن التوقير الخرافى للأشياء المقدسة لم يكن خطراً فى القرن التاسع، فالوثنية والخرافة كانت شراكا وقع فيها الغافلون فى أزمنة سابقة لكن الآن فأى إنسان فخور بالذكاء البشرى وفخور بالحرية الإنسانية. وبالنسبة لهؤلاء الذين فهموا الأنجلو - كاثوليكية كأفضل ما تكون، فما حدث كان هو إيمان طقسى يجعل المسيح واسطة - المسيح هنا - Christ is here - إنه إيمان يشتم الشك ويزيل الانقباض من الجانب الأكثر دكانة فى الروح الفكتورية Victorian Spirit - ذلك الجانب الذى وقع أسير نظريات مرعبة كنظرية البقاء للأصلح والحث على فكرة الإيمان بأنه لا أحد - حقيقة - جدير بالبقاء، وكان مرتعياً بعقبة الثروات المتنامية التى تنتقل من يد إلى يد، فى الوقت الذى ازداد فيه الفقر الذى يلد فقرا فى مدن لا قلب لها. هذه الشكوك نفسها بالإضافة إلى الانقباض والميل للحزن هى التى جذبتهم إلى كارليل Carlyle وبروننج Browning وتينسون Tennyson وهنرى جورج Henry George.

وعند تناول الأنجلو - كاثوليكية يجد المرء نفسه مرتبطاً بأن يضع في اعتباره علاقتها بالفكرة العامة للبروتستنتية، فكما هو واضح من خطاب بيوزى Pusey الذى أوردنا منه قبساً فى بداية هذا الفصل، فإن الأنجلو-كاثوليكي يشارك البروتستنتى ارتيابه فى السلطة البابوية. حقيقة أن جناحاً فى الحركة كان يأمل دائماً فى نوع من التقارب مع روما، وقد جرت محادثات بالفعل بين الأنجليكان والكاثوليك التابعين لروما لإحداث تقارب بينهما فى عام ١٩٢٥، لكن أهمية هذه المحادثات يمكن أن تكون أمراً مبالغاً فيه خاصة بعد الإعلان البابوى الصارم والصادر قبل ذلك فى عام ١٨٦٩ بأن "كل أمور العبادة التى تجرى وفقاً للطقوس الأنجليكانية كانت دوماً وما زالت باطلة وفارغة تماماً". هذا القرار كان متفقاً مع الاتجاه الذى اتخذه الكاردينال نيومان Newman فى سنة ١٨٥٠ فى مبحثه صعوبات أنجليكانية *Anglican Difficulties*، الذى حاول فيه حث أصدقائه السابقين على الإيمان بأنه لا مكان طبيعياً للأنجلو كاثوليكية فى تأسيس كنيسة إنجلترا التى لم تكن كنيسة على الإطلاق. وبطبيعة الحال، فإن موقف نيومان لم يكن متأثراً بالقرار البابوى الآنف ذكره.

"إن تعاليم الأنجلو - كاثوليكية ليست مجرد بدعة فى عصرنا هذا، وإنما هى نظام طارئ وعرضى وركام يُضاف إلى الدين الطبيعى، بل وأكثر من هذا أنها ليست ملحقة بهذا الدين ولا مكملته له ولا مصاحبة له ولا مرتبطة به، ولا متضمنة فيه ولا هى تطوير انبثق عنه، ولا هى شريك له، ولا هى قادرة على الذوبان فيه بل على العكس إنها تعاليم غير متجانسة معه، وخواصها غير خواصه، إنها تطفو على سطحه، كمادة غريبة عنه كالزيت فوق سطح الماء (Difficulties felt by Anglicans, 1850, p.31).

لقد توسل للأنجلو - كاثوليك - بالنظر لكل هذا - أن "يبحثوا هذه المبادئ فى وطنهم الحقيقى ... إنه لا يمكنكم أن تغيروا مجموعة قوانينكم your Establishment فى الكنيسة دون معجزة ... فإذا أردتم أن تجعلوا إنجلترا كاثوليكية فلا بد أن تتطلقوا من منطلق الكنيسة الكاثوليكية" (Ibid, p.57).

وبطبيعة الحال، إذا لم يكن للأنجلو-كاثوليكية غير الحزب المتعاطف مع كنيسة روما الكاثوليكية *Romanizing party* داخل كنيسة إنجلترا، لكان من الممكن أن يكون موقف نيومان منطقياً، لكن هذا - بالضبط - ما لم يقدمه كل من بيوزى وكيبيل Pusey & Keble وأتباعهما. إن المرء ليندهش إذا ما كان نيومان قد تحقق أبداً كم مما حققه من

نجاح باكر كقائد لمجموعة داخل كنيسة إنجلترا كان يعتمد على قدرته فى أن يثير فى صدور رجال الدين الأنجليكان إحساساً بالفخر لانتمائهم إلى مؤسسة كنسية هى فى نواقع مؤسسة مقدسة تاريخية كاثوليكية غرسها الله فى بريطانيا. ولم يفقد الذين تحولوا على يديه هذا الإيمان الغالى بمجرد أن نيومان نفسه فقد الإيمان بما كان يسوقه من حجج. فربما كان أمام الأنجلو - كاثوليك الأفراد أن يختاروا قبول كثير مما هو كاثوليكي رومانى Roman ليس أبداً فى مجال ما هو طقسى، وإنما مثل هذه لأفعال الشخصية Personal Action كانت منفصلة تماماً عن السلطة الإكليريكية Obedience وأكثر اتصالاً بالزعم بالحق فى الحكم الشخصى الذى أصبح أمراً كريهاً فى البروتستنتية وعلى أية حال، فإن مثل هذه الحرية لم تكن قائمة أبداً على إنكار حقيقة كنيسة إنجلترا.

وكما هو الحال دائماً فإن أموراً كثيرة تعتمد على التعريف فما عنته البروتستنتية لذى أنجلو كاثوليكي فى القرن التاسع عشر كان نوعاً من الولاية Wesleyanism مبتذلة التى لم يعرفوها بشكلها الأسمى. فالطريق الذى سلكوه لمناقشة الإصلاح كان غالباً ما يجعل إساءة كبيرة: فعلى سبيل المثال، فإن جورج كميل أومانى Ommanney - وهو واحد من القسس الأبرشيين المشهورين فى الحركة - أخبر زملاءه فى أبرشية شفلد his Sheffield parishioners فى سنة ١٨٨٣ بعد تعرفه إليهم فترة لا تزيد على شهر قلائل - أن هناك خياراً بين دينين: الدين الكاثوليكي كما تؤمن به كنيسة إنجلترا، والدين البروتستنتى الذى لم يبدأ إلا قبل عصرنا هذا (١٨٨٣) بثلاثمائة سنة: "إن خيار هو بين دين ظل قائماً طوال ثمانية عشر قرناً، ودين جديد عمره ثلاثمائة سنة، بين دين يسوع المسيح لأنه هو مؤسس الكنيسة الكاثوليكية ورأسها، ودين بشرى أوجده بشر عرّضه للخطأ والصواب. إن الخيار بين دين أسسه القديسون والشهداء، منذ زمن طويل، ودين ظهر دون أن يحدث تغييراً فى حياة معتقيه" (Memoir of G. Ommanney, ed F. G. Belton, P.81).

وعندما كتب أومانى تاريخ حياته بعد ذلك بسنوات عديدة، قال إنه لا يجد مدعاة لتعجب الشديد فى قوله هذا، فقد كان رائداً انطبقت أفكاره مع أفكار كثيرين غيره، فمنذ الوقت الذى ذهب فيه إلى شفلد Sheffield فى سنة ١٨٨٢ سمع اعترافاً واستخدم خمرة كأس القربان Chalice، وفى سنة ١٨٨٦ بدأ يلبس الملابس الكهنوتية

الخاصة بالقریان المقدس وجعل لكنيستته كثيرا من النوافذ ذوات الزجاج الملون، وبدأ فى إقامة قداس كبير فى سنة ١٨٨٩، وبدأت إعادة طقس القریان المقدس فى سنة ١٨٩٨ .Began the Reservation of the blessed Sacrament in 1898 .

وقد أدت هذه الخطوة الأخيرة إلى حرب عصابات مع أتباع المحكمة الأسقفية البروتستنتية استمرت حتى سنة ١٩٣١، أى قبل وفاته بقليل، وقد قال أومانى إن القانون الكنسى للكنيسة الكاثوليكية يؤيد استبقاء جزء من خبز القریان للمستقبل - reservation، وأن الأسقف لم يكن يمكنه أن يرخص له بذلك ليخرق القاعدة and that a bishop could not authorize him to break the rule. وبالنسبة لأناس مثل هذا الرجل. بدت البروتستنتية لا تشتمل إلا على الليبراليين والإنجيليين Evangelicals ولا يمكن أن تتوقع منهم تعاطفا مع الليبرالية: ففى هولندا - على سبيل المثال - فى الوقت الذى كتب فيه أومانى ما أوردناه أنفا تارت الشكوك مرة أخرى حول حقيقة الوجود التاريخى للمسيح، أو بتعبير آخر التشكك فيما إذا كان قد وجد أصلا، ومن ناحية أخرى فإن الانجيليين الإنجليز بدوا للأنجلو - كاثوليك يدعون لعقيدة متسامحة فيما يتعلق بتبرير الذات Self-Justification، وراحوا يعتقدون وجهات نظر عن القریان المقدس تجعل هذا الطقس لا يعدو أن يكون إحياء لذكرى ميت جليل، ليركزوا على "الهداية" أو "الدعوة" Conversion التى تكاد تكون استثناء لبقية حياة المسيحي، ولفهم كل هذا بشكل غامض من خلال مفهوم الإحسان المرتبط بالكنيسة مع تعريفات ناقصة للكهنوت وعضوية الكنيسة. وكانت الأعوام فيما بين سنة ١٨٤٠ و ١٨٧٠ فترة شهدت درجة متدنية من الحيوية بين الأنجليكان والإنجيليين Anglican & Evangelicals أثر فيها بشكل سلبى كل من الهجوم الذى شنه العلميون، والقائمون على حركة نقد الكتاب المقدس Biblical Critics. ولسوء الحظ، ففى هذه الأعوام نفسها كانت الميثودية الإنجليزىة English Methodism تبدد طاقتها فى الخلافات التى نتج عنها انشقاق فى سنة ١٨٤٩. هذه النكبة شكلت الهزيمة لوجهة النظر الداعية إلى سيادة الكهنوت (رجال الدين) بطريقة تشبه على نحو ما تلك الخاصة بالأنجلوكاثوليكية، رغم أنه ولا مجموعة بدت معترفة بقرابنتها بالمجموعة الأخرى، أو بتعبير آخر لم تعترف أى مجموعة بتشابه أفكارها فى هذا الصدد مع المجموعة الأخرى. وهذا فى جانب منه يرجع إلى أن بيوزى Pusey فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر اتهم الوزليانية بالهرطقة لمجرد القول - بوضوح - إن عقيدته فى الخلاص هى نفسها العقيدة التى قال بها مجمع

ترنت. لقد كان جابيز بنتنج Jabez-Bunting الزعيم الوزلى- يتحدث من أجل الإنجيليين جميعا عندما قال فى سنة ١٨٤١ إنه "إذا لم تقم كنيسة إنجلترا بالاعتراض ضد أفكار بيوزى (البيوزية Puseyism) بطريقة من الطرق المتسمة بالوضوح، فسيكون من واجب الميثودية Methodism الاعتراض على كنيسة إنجلترا". وفى وقت متأخر وصل إلى سنة ١٨٩١ رفض شارلز . س. ميل Charles S. Mail المؤرخ الأبرشاني -Congre- (gationalist) المطالب بأن تتمتع كل أبرشية باستقلال ذاتى - وهو نوع من أنواع التنظيم الذاتى) - رفض الأنجلو - كاثوليكية باعتبارها إحياء غير طبيعى لنظم العصور الوسطى medievalism. ومن الناحية العملية عادة ما كانت الكنائس الحرة تصادم الأنجلو- كاثوليكية من خلال ملامحها الأقل اتهاما ومن خلال إعادة تأكيدها على متطلبات التراث الأنجليكاني المتعلق بالسيامة الأسقفية للكهنة والقساوسة، فالكهنة والقساوسة الذين كانت سيامتهم مشيخية شعروا بالإهانة عندما كان وضعهم الرعوى (Pastor) أى رعايتهم لبناء أبرشياتهم) موضع تساؤل. والأكثر مدعاة للدهشة أن الأنجلو-كاثوليكي رفض أن يوصف بأنه بروتستانتى، والإنجلي - على النحو نفسه - رفض أن يعتبر نفسه والأنجلو - كاثوليكي من فصيل واحد. ومع ذلك فإن الجانب المهم فى الأنجلو-كاثوليكية كان له تأثير على المدى الطويل على الكنائس والتنظيمات البروتستانتية، وكان أكثر انتصارات الحركة الأنجلو كاثوليكية دويا هو تحويلها الكامل لعبادة الكنائس الأبرشية الأنجليكانية؛ وهو التغيير الذى كان عنيفا حتى إنه تم رفضه فى حد ذاته بتأكيد نيومان أن الحركة كانت مغايرة عن كنيسة إنجلترا. ولأكثر من المائة سنة الأخيرة، زاد هذا من التكريس الطقسى الذى كان فى وقت من الأوقات محل سخط البروتستانت بشكل عام. لقد وصفنا لتونا الطريقة التى بها وصلت أساليب التبشير Preaching Service إلى الدرجة التى سادت فيها التقوى البروتستانتية Protesant Piety، لقد أخذت الثورة المضادة مكانها ببطء وهدوء شديدين طوال القرن الأخير. ففى كثير من الطوائف وضعت قيم إيجابية جديدة لليتورجية الرسمية Formal Liturgy (للطقوس الدينية الرسمية)، وراحت الصلوات (أو الدعوات) القائمة على القراءة لا تُواجه بقدر كبير من الشك، وارتبط مزيد من الأهمية بطقس القربان المقدس كطقس محورى فى العبادة المسيحية، وفى بعض الأوساط تطور هذا الطقس ليصبح أكثر إتقانا وتفصيلا ومع الموسيقى الجميلة والعمارة حتى ذات الأبهة الزائدة، أصبحت نظرة البروتستانت إليها أكثر قبولا عن ذى قبل، هذا التطور التدريجى غير المباشر أظهر أنه لا شىء

يمكن أن يؤدي إلى نتائج خاطئة أكثر من وجهة النظر التي مؤداها أن الأنجلو - كاثوليكية كانت هروبا ارتكاسياً من حقائق القرن العشرين مقتصرًا على مجموعة صغيرة من رجال الدين ذوي الميول العاطفية في القائمة الكبرى العامة بأكسفورد . Oxford senior Common rooms

وفي الحقيقة، إنه لمن الواضح أن الأزمة الدينية العامة قد حتمت قيام ثورة من هذا النوع. وثمة حركة مشابهة كان لها مسارها الخاص بها في أمريكا وفي بقية أوروبا the Continent، فحدثت التطورات نفسها خاصة في الكنائس اللوثرية في ألمانيا والسويد. وفي أعوام حديثة جرى تركيز جديد على العبادة بواسطة جماعة أيونية - Iona Com-munity في الكنيسة الإصلاحية باسكتلندا وأسس الإصلاحيون الفرنسيون ديرًا في كلوني Cluny. إن السياق الكلي لهذا الاهتمام الجديد في العبادة أرحب بكثير من البروتستانتية، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر كان هناك إحياء ليتورجي (إحياء في الطقوس الدينية) في كنيسة روما الكاثوليكية، فقد كان قادتها قلقين لتعميق الحياة الدينية لجمهور المسيحيين جعلهم أكثر وعيًا بمعنى القداس وبمعنى طبيعة الاشتراك في الليتورجية؛ ولقد واجهت مشكلة الفردية الدينية أيضاً كنيسة روما في القرن التاسع عشر.

كل هذا قد ازداد مع الوعي المتزايد بين البروتستانت أن إصلاحياً القرن السادس عشر لم يقصدوا أن يفصلوا فضلاً حاداً بين الكلمة the Word (الدعوة بالإنجيل) وطقس القربان المقدس Sacrement، فالعبادة الطقسية يمكن أن تكون مقبولة تماماً للبروتستانت إذا تم فهمها على نحو صحيح. وكما سنرى في خاتمة هذه الدراسة، فإن هذا التطور التدريجي نحو نوع العبادة الشائع - رغم عدم وجود تطور تدريجي نحو التنظيم الواحد - هو أمر حيوي للحركة العالمية (المسكونية)؛ لأن العبادة هي التي تقسم بروتستانت هذه الأيام إلى طوائف مختلفة أكثر مما تفصلهم الجوانب المتعلقة بالعقيدة (الإيمان).

الإنجيليةُ والتراثُ الإحيائي (*)

أحد الأسباب الرئيسية لاختفاء الطائفة القديمة المتوقعة بجمود هو تأثير الإنجيلية المتسم بالمرونة the dissolving influence Evangelicalism، وإذا كانت

(*) المقصود إحياء المشاعر الدينية.

لأشكال المتقدمة للبروتستانتية قارية حقا (على مستوى القارة الأوروبية Realy Continental)، وكان رد الفعل الطقسي هو السائد بين الإنجليز؛ فإن النبع الرئيسي لإنجيلية القرن التاسع عشر كان أمريكياً. لقد امتلأت القارة الكبيرة ببطء امتلاءً كاملاً، ومنذ البداية كانت الحدود هي ملجأ كل إحيائي، وبعد سنة ١٨٦٥ قدمت المدن ذوات الحياة المعقدة ملجأً حَضْرِيًّا ثانياً حيث عمل الإحيائي في نقطة التقاء حيوية التقى فيها بالاقتصاد ذي النمط الجديد وبالثقافات الكامنة خلفه. لقد سمحت هذه الظروف الأصلية لأمريكا باستنباط لاهوت إحيائي جديد، وفي هذه البيئة حقق الميثوديون Methodists والمعمدانيون Baptists نجاحات أكثر بكثير مما كانوا قد حققوه في إنجلترا.

ومرة أخرى، كان قَدْرُ الكنيسة الأسقفية البروتستانتية - الأنجليكانية الأمريكية - تويريا، ويمكن تتبع هذا الكيان الكنيسي بقوة منذ تراث الكنيسة العليا High church في سنة ١٧٢٢، عندما نُظِّمَ سبعة كهنة في يل Yale مؤسسات كنسية مستقلة وكلفنية في نيو إنجلند بالولايات المتحدة بتعبيرهم عن تفضيلهم الاختياري لكنيسة إنجلترا. وأتى هذا التراث ثماراً بدون مساعدة كبيرة من إنجلترا، حقيقة أن الأنجليكان الأمريكيين كانوا أكثر حدة في الحفاظ على التابع الأسقفى البروتستانتى بعد حرب الاستقلال الأمريكية من كنيسة إنجلترا.

وكلما استقرت أمور الأمة الجديدة (الأمريكية) ازداد ظهور الأنجلوكاثوليكية المحلية، وثمة دليل على وجود طقس الاعتراف بين الحين والآخر قبل الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، وقد زار هنرى هوبرت Hobart - أسقف نيويورك - إنجلترا في سنة ١٨٢٤ وقابل نيومان Newman في أكسفورد، وفي هذا الوقت كان هوبرت أقرب إلى الأنجلوكاثوليكية من نيومان، وكانت التجارب الديرية (أى تجربة الحياة الديرية) - كجماعة ناشوتاه Nashotah Community التي ظهرت في سنة ١٨٤٢ - لا تثير كثيراً من الدهشة في الولايات المتحدة، فقد كان لها في ذلك الوقت ركيضة من التعاطف باعتبارها نواة المجتمع المثالى Utopia، لكن جماعة ناشوتاه لم تكن تستلهم المثال الإنجليزي مثل محاولة نيومان الشبيهة غير الناجحة في أكسفورد. وعندما ظهرت الطبعة الأمريكية لكتاب (Tracts for the Times دعوة للأزمة) الصادر في سنة ١٨٣٩، ذكر المحرر أنه بسبب تأثيرات الرافضين قَسَمَ الولاء للملك وليم والملكة ماري وتكوينهم كنيسة صغيرة منشقة عن كنيسة إنجلترا ظلت حتى ترك الملك جيمس الثانى عرش

بريطانيا وهم الذين يُعرفون اصطلاحاً باسم Non-Jurors، وأيضاً بسبب أن الكنيسة الأسقفية الأمريكية لم يكن لها علاقة بالدولة - "فإن بعض العقائد الرائدة لعلماء اللاهوت في أكسفورد المتصلة بالأعراف الكنسية والكهنوت، كانت محفوظة بشكل أفضل في أمريكا منها في المؤسسة الكنسية الإنجليزية" وفشلت الحركة الديرية في أن تنمو وتتطور: إنه لأمر مهم أن نعلم أنه لم توجد مؤسسة ديرية جديدة ودائمة للرجال حتى أسس ج.د.س. هنتنجون Huntington نظاماً ديراً عُرف بالصليب المقدس في نيويورك في سنة ١٨٨١. ولأمر واحد كانت المعارضة الداخلية شديدة بلغت ذروتها بتتابع عدد قليل من المتطرفين في سنة ١٨٧٢ - كان على رأسهم ج.د. كمنز G.D.Cummins مساعد أسقف كنتكي Kentucky.

وفي المجلد السنوي لكتاب (الكاثوليكية الشمالية Northern Catholicism) لسنا ١٩٣٢، ذكر إ.ه. هاردي E.H.Hardy "أنه باستثناء واحد في العمارة... قلما نلمس حياة الريف.. فالكنيسة الأسقفية كانت في فترات عدة أنيقة مطابقة لظروف البيئة، لكن الحركة نفسها لم تكن كذلك" (N.P. Williams, Op. Cit, p. 116).

وهذا في حد ذاته برهان على الاستمرار القوي للإنجيلية في عالم أمريكا الديني. وكان هناك أسباب أخرى لفشل الكنيسة الأسقفية في اتخاذ زمام المبادرة كما فعلت في إنجلترا. فمقاومة المستوطنين العنيدة ضد إدخال السيطرة الأسقفية من أى نقطة في لندن - قد عاقت تطور كيان كنسى متجانس homogeneous body. وبعد حرب الاستقلال، افتقدت الكنيسة في الغالب كل المزايا التي كانت المؤسسة الكنسية الإنجليزية English Establishment تمتلكها لنشر الأفكار. وفي إنجلترا، استطاعت الدعاية الدعوية في واحدة من الجامعتين تحويل الأنجليكانية في جيل، لكن لم يوجد طريق مؤثر شبيه بهذا يترك تأثيره على المدى الطويل في المستعمرات (الأمريكية)، أما وقد كان الأمر كذلك، فقد كانت هناك صعوبة في أن تتوحد الكنيسة العليا في الشمال the High Church North مع الكنيسة الإنجيلية في الجنوب لتكون كياناً واحداً. وقد أبدت الكنيسة الأسقفية مرونة أقل من الميثوديين Methodists أو المعمدانين Baptists. سواء في نظام الكنيسة أو في أسلوب الدعوة، وذلك في مواجهة الظروف غير المألوفة للبلاد (أمريكا) التي كانت تتوسع سريعاً وتستوعب أناساً من جنسيات كثيرة مختلفة. وأكثر من هذا، فإن هجرة الكاثوليك التابعين لكنيسة روما شكّلت تحدياً للافتراض الساذج الذي مؤداه أن أمريكا وطن بروتستانتى، وكان أحد نتائج ذلك قيام حرب

ضد الكاثوليك التابعين لكنيسة روما استمرت حتى الحرب الأهلية التي هيأت - بالكاد - جوا موافقاً للتجربة الهروتستطية مع نسق العبادة الليتورجية. وربما كان مهماً بالدرجة نفسها هو قضية الرق ذات البعد الأخلاقي التي قدمت للكنايس الأمريكية قضية دينية موضوعية انقسمت إزاءها. ولم تكن قوة الإنجيلية تعتمد على ضعف الأنجلو - كاثوليكية. فالإنجيلية - حتى بعد سنة ١٨٦٥ عندما بدأت فرقها تستقر وتتخذ شكل طوائف محددة - كسبت ثقافتها في نفسها من الارتكاسات المتتالية للإحيائيين كثيرى العدد الذين كانوا يصلون لأمريكا بانتظام خلال القرن. إن التحول الفردى خلال هذا الانفجار، يبدو وقد أصبح أقل أهمية من المشهد الفعلى لجموع الناس الذين جذبهم الفلك الإحيائي: وأصبح هذا تبريراً موضوعياً جديداً - a new objective justification للعقائد الإنجيلية والمسيحية على سواء. جددت الكنائس في الاجتماعيات تدينية إيمانها بأن ما تم عمله للأجداد (السلف) سيظل عملاً الآن، رغم أن كل شيء في الثقافة الحديثة يؤثر في غير صالح الدين. وكان من المهم ذلك القول الذى مؤداه: إن الإحيائيين يعملون على إعادة الدين لنقائه الأول old-time religion، ووقعت أمريكا تحت تأثير شبح جوناثان إدواردز Jonathan Edwards وإحياء نورثامبتون Northampton في سنة ١٧٣٥، تماماً كما شعرت الناس في إنجلترا أن نجاح جون وزلى Wesley كان دليلاً على أن الأمر نفسه يمكن تحقيقه هنا وما كان هذا يتطلب سوى إيمان الرجال.

وفى الحقيقة، فإن نوع الإحياء ارتبط فى أوائل القرن التاسع عشر برجال من أمثال شارلز ج. فينى Finney (١٧٩٢-١٨٧٥) وهذا الإحياء مختلف فى طرائق مهمة عن إنجيلية القرن الماضى، فعندما انفجر الإحياء فى القرن الثامن عشر كان فى أصله معزواً تماماً لإرادة الله المطلقة، فليس من بشر كان يمكنه أن يتتبأ بحركة الإحياء أو يثيرها أو يديرها أو يجعلها تستمر، فالأمر كله بيد الله God did everything، وحتى المحررون الإنجليز لكتاب Edward's Account of the Northampton Revival (وواحد منهم هو إيزاك واتس Isaac Watts) ركزوا على أنه "لاعاصفة ولا زلزال ولا فيضان ولا خراب أو دمار بحريق" إلا بأمر الله، وذلك ليقدموا شرحاً مستقى من الطبيعة يبينوا للناس ضرورة عودتهم لرحاب الدين، لكن الإحياء بدأ لأن الله أسبغ روحه على الناس "Poured out his Spirit upon the people". وبين إدواردز Edwards وفينى Finney أتت معسكرات الاجتماعات الكبرى لإنعاش الروح الدينية فى القرن الثامن عشر،

وأخيراً سببت الجهود الساعية لاستمرار التراث المسيحي صدعاً فى تلك الافتراضات الكامنة. ويفسّر تأثير اللاهوت الميتودى هذا التغير. فما دام الناس يعتقدون أن الله قدم الخلاص لكل البشر، فإن التركيز على كلمة "إيقاظ الروح الدينية revival" بدأ ينتقل من المعنى القديم الذى مؤداه الانفجار الفعلى أو الحرب الفعلية المستمرة بفعل الدين، إلى معنى مؤداه محاولة تقديم الإنجيل للناس. وأصبح الأكثر أهمية هو تقديم الإنجيل، ونمت الفكرة التى مؤداه أن إحياء الشعور الدينى بمعناه القديم يأتى فى الاستجابة للمُصلّى أو الداعى، وكلما زاد عدد المصلين أتت الاستجابة سريعاً. والآن. فإن مدرسة الإحيائيين (أى الساعين لإحياء الشعور الدينى) تخطط للإحياء بدأب. على أساس أن الجهد الإعدادى المتين - صلاة الإيمان، مع المهارة والخبرة التى يتحلّى بها الإحيائي المخلص، ستلقى البركات الإلهية.

وأضيف إلى هذا الميل إلى التنظيمات الواسعة الضخمة التى أصبحت أكثر أهمية فى فترة ما بعد الحرب الأهلية عندما كانت المدن الصناعية هى الأهداف الرئيسية. وفضل د. ل. مودى D.L. Moody (١٨٣٧-١٨٩٩) استخدام الأساليب Techniques التى وضع فى Finny خطوطها العريضة. فقد كان فىنى هو الذى صاغ العبارة الخطيرة القائلة: "إن الله سبحانه قد يستخدم أى طريقة أو منهج أو وسيلة أو فرد كى يطور إحياء المشاعر الدينية God Almighty may use any means or individual that he pleases to promote a revival" (اقتبس العبارة وج. مكلوجلن Mcloughlin فى كتابه Billy Sunday was his real name (١٩٥٥)،) وأحد النتائج المهمة جداً لهذا الاتجاه هو انقطاع الصلة نهائياً مع التراث البيوريتانى (التطهرى) الكاره لاستخدام الموسيقى فى العبادات الدينية. وكانت الميتودية قد نشرت بالفعل ترانيم يُتغنى بها، وقد شاعت هذه التراتيل نفسها الآن. لقد لمست بعض هذه التراتيل المُغناة شغاف قلوب كثيرة، بدرجة ما كان مودى ليصل إليها بدونها. ونعنى بذلك عندما قام إيرا سنكى Ira Sankey بالعزف على الأرغن الأمريكى ليعنى: "أين ابنى الجوّال (الثائه) هذه الليلة؟ Where's my wandering son tonight ? وكانت النتيجة المنطقية اشتراك الجموع فى الترتيل والغناء بصوت هادئ يشكل خلفية صوتية، بينما يقدم الإنجيل عظته فى المظلة (الجميع مَظالّ tabernacle) التى أعدت خصيصاً (of the Billy Sunday era).

لقد كان لاهوت الإحيائيين (المقصود العاملون على إحياء المشاعر الدينية) بروتستانتياً مبسطاً؛ إذ كان هدفهم هو جذب الناس إلى تجربة إدانة الخطيئة. ثم

بعدئذ السلوك بهم إلى المسلك الذى يؤدى للحصول على غفران خطاياهم من خلال عقيدة التبشير بالإيمان. واعتتق معظم الإحيائيين (المقصود إحياء المشاعر الدينية) العقيدة الميتودية التى مؤداها أن كل الناس يمكن أن يحصلوا على الخلاص إن هم أرادوا. وكان أكثر الجوانب خروجاً عما هو معتاد فى هذا اللاهوت هو إحياء الاهتمام بعقيدة القداسة holiness، فقد بشر جون وزلى John Wesley بأن المسيحى لا يجب أن يركن إلى تجربته الأولى فى المسيحية، وإنما يجب أن يضع نُصْب عينيه كغاية نهائية القداسة الكاملة فى الحياة المسيحية. وقال وزلى إن الله يعطى القداسة نتيجة الإيمان: وهو مثل لوثر لم يقلل من شأن الأعمال الصالحة؛ لكنه قال إن الله وحده هو القادر على محو الخطايا محو فعلياً actual eradication of sin، ويحدثنا كثيرون من الدعاة الميتوديين الأوائل عن البحث عن هذه العطية (محو الذنوب)، ووصف بعضهم تجربة محددة بامتلائه امتلاء كاملاً بمحبة الله منفصلة تماماً عن أى رغبات آثمة. لكنهم عادة لا يتحدثون عن استمرارهم فى هذه الحالة الآنف ذكرها مدة طويلة وإنما يزعمون إحساسهم بانجذاب صوفى لفترة قصيرة، وكان وزلى حريصاً فى تعاليمه على خطورة الحديث عن الوصول - فى هذا الشأن - لحد الكمال، لكن حركات القداسة فى القرن التاسع عشر - وكان لمعظمها خلفية ميتودية- لم تحتفظ دائماً بالانزان الذى أخذ به وزلى. ورغم أن فينى Finney جعل عقيدة القداسة فى مقدمة عظاته، إلا أنه يبدو أن تجديد الاهتمام بها على نحو رئيسى قد بدأ فى أمريكا فى الستينيات من القرن التاسع عشر، بعقد معسكرات اجتماعات القداسة holiness Camp-meetings وكانت الحركة فى جانب منها رد فعل ضد تغلغل الليبرالية بمؤسساتها الدينية الأقدم، وأدت فى التسعينيات من القرن التاسع عشر إلى عدة انسحابات صغيرة من الميتودية الأمريكية التى اتحدت فى النهاية فى كنيسة نازارين Nazarene. وكان روبرت پرسال سمث Robert Persall Smith قد جلب هذه التعاليم الإحيائية إلى إنجلترا، إذ كان سميث هذا إحيائياً ذا طاقة كبيرة، وكان جلبه هذه التعاليم إلى إنجلترا فى وقت المعركة الأولى التى كانت دائرة بين مودى Moody وسانكى Sankey. وحتى الآن، فإن المؤسسات الكنسية الإنجيلية الأقدم كانت قد أبدت فتوراً ملحوظاً إزاء الإحيائية الأمريكية American revivalism، وأخذها شىء من الدهشة من الإحياء الذى وصل للمملكة المتحدة قادماً من أمريكا فى سنة ١٨٥٩، لكن زعيماً إنجيلياً أنجليكانياً على الأقل - هو هاندلى مول Handley Moule أسقف درهام Durham ظن أن كنيسته

ضاعت منها فرصة كبيرة بعدم تكوينها حركة دينية ذات طابع شعبي في ذلك الوقت. وفي النهاية فإن الضرورة الملحة للتبشير بالإنجيل بين الأعداد المتزايدة خارج الكنائس - غير هذا الاتجاه المنطوي على الشك، وفي سنة ١٨٧٣ أعطت معركة مودي وسانكر Moody & Sankey للإنجيليين الإنجليز زخمًا هائلًا، وربما كان نشاط برسال سميث هو الأكثر أهمية لأنه كان أساس ميثاق كزويك Keswick Convention، ولم يكن هذا مذهبًا جديدًا وإنما حركة تجاوزت حدود الطائفية الضيقة interdenominational وكانت في أصولها إنجيلية أنجليكانية، واستمر تركيزها على عقيدة القداسة، لكن الميثاق لم يقدم استجابة للأمال التي كانت معقودة لتمكين الإنجيليين الأنجليكان من استرداد المبادرة (المبادرة) من الأنجلو-كاثوليك. وكان إحياء القداسة مسئولًا بشكل غير مباشر عن الظهور المنفصل لجيش الخلاص Salvation Army في سنة ١٨٧٨، الذي عول تعويلاً كبيراً على اجتماعات القداسة Holiness Meetings خلال الجيل الأول.

وتصبح الأسباب الكامنة لتطور حركة إحيائية منظمة على نحو عالٍ، أكثر وضوحاً عندما يلاحظ المرء أن ظهورها على نحو مهم وكثيف، كان يجري موازياً لانتشار اللاهوت الليبرالي وتشبيد المدن الصناعية. وفي الاجتماعات الإحيائية الكبرى يلقي الحاضرون نظرة على الكنيسة العالمية (المقصود المتمثلة في هذا الاجتماع) والتي - غالباً - ما كانوا ينكرونها وهم على مقاعدهم في كنيستهم المحلية الصغيرة Chapel حتى يعرف كلُّ حاضر كلَّ الحاضرين الآخرين من إخوته في العقيدة معرفة وثيقة. فللعنصر الاجتماعي الكفة الراجعة، وكان من الخطورة بمكان اختفاء هذا العنصر من الحياة الدينية من ذلك النوع من البروتستانتية الممغن في الفردية - Over individualistic Protestantism، فالمصلون يحضرون هذه الاجتماعات في مجموعات حسنة التنظيم ويرتبطون معاً في مجموعات أكبر بفعل الترقب والإثارة. وكان هناك شيء من الطقوس، بمعنى أنه بعد أن ينهى الواعظ الإحيائي عظته يتقدم المصلون (الحاضرون) إلى صدر الاجتماع لمصافحة الواعظ (القس) Preacher أو الركوع. أكان هناك ما يعكس الحاجة نفسها لطقوس أكثر تفضيلاً ودقة والحاجة إلى استخدام الموسيقى والدراما على نحو أكثر، وهو ما وجد تعبيراً عنه أيضاً في نطاق الأنجلو كاثوليكية؟ ومن الناحية السطحية، فإن اجتماعات تعميق الشعور الديني (الإحيائيات) لعبت دوراً كبيراً في المحاولة الجادة في بروتستانتية أواخر القرن التاسع عشر في إنجلترا وأمريكا للوصول إلى جماهير الناس الذين لم يسبق لهم دخول أي نوع من الكنائس.

وفى الحقيقة، فما دام أحد لم يصل لهؤلاء الناس من الناحية الدينية على الإطلاق، فقد كان من المحتمل الوصول إليهم من خلال العمل العادى الدعوب للطوائف الدينية المستقرة التى ساعدتها الأساليب الجديدة فى ربط الدين بالعمل الاجتماعى فى إرساليات المدن الجديدة والكنائس والـ Y. M. C. A وحركة الأخوة وغيرها من المؤسسات الكثيرة الأخرى التى على شاكلتها. وما أراد المسيحيون رؤيته فى الاجتماعات الإحيائية الكبيرة (الاجتماعات التى يُقصد بها تعميق المشاعر الدينية) هو حقيقة أن روح الهداية ما زال لها مكان وأن دين السلف old-time religion الذى تقوم عليه تجاربهم الروحية، لم يفقد سلطانه أو معناه، وأنه لا بد أن يكون الناقدون للكتاب المقدس على خطأ، لأن الإحيائيين على حق. وهذا يعنى - أنه فى أوقات - اتحدت الإحيائية rivivalism مع الأصولية الجديدة الواعية بذاتها التى بدأت وجودا منظما فى أمريكا حوالى سنة ١٩١٠، والتى نجحت بالفعل - لفترة - فى منع أى مقرر دراسى فى الفروض الدارونية فى المدارس الحكومية فى بعض الولايات. وكان التأثير الأوسع هو الإبقاء على الثقة البروتستانتية حية حتى منعطف المد اللاهوتى الذى أتى فى وقت أسبق مما كان متوقعا.

التعاليم الاجتماعية والاقتصادية

التعليم teaching الاجتماعى والاقتصادى للبروتستانتية يفترض أنه أكثر من هذه الدرجة المحدودة التى يمكننا أن نفكر فى نطاقها عند حديثنا عن التاريخ البروتستانتى بشكل منفصل، أو حديثنا عن أثر البروتستانتية فى التاريخ. فالفترة من ١٥٠٠ إلى ١٨٥٠ شهدت انفلاتا يكاد يكون كاملا للدين والسياسة من هيمنة الدين أو بتعبير آخر شهدت علمنة المجتمع الأوروبى. والتراث الشعبى المرتبط بالراسمالية الحديثة هو مثل دبلوماسيتها لا دينى، وقد استخدمنا هنا عبارة ثورمان أرنولد Thurman Arnold الحادة. وبطبيعة الحال، فقد كانت القرارات فى السياسة العامة والاقتصادية - دائما - منطوية على قدر كبير من المصالح الوطنية والخاصة بينما كان يُفترض أن المجتمع الإنسانى يصبو إلى مُثل تُحتذى ذوات طابع مقدس ويمكن تفسيرها لاهوتيا. هذا التغير الراديكالى فى الزواج والروادع Sanction التى جرى تطبيقها على دوافع الإنسان وحوافزه، يُعد مثالا آخر يبين كيف أن مزيداً من الصعوبات أصبحت تجذب المسيحية بروتستانتية وغير بروتستانتية لتجعلها فى اتصال مثمر مع حقبة جديدة

جدة كاملة، فاخترت عالم العصور الوسطى البسيط حيث الفلاحون والحرفيون المحليون، والتوسع الهائل في التجارة العالمية وتطور النظام المالى (المصرفى) الذى كان ضروريا لتسيير حركة التجارة بمرونة - كل أولئك ترك المتحدث باسم الكنيسة وليس لديه إلا القليل ليقوله مما يلائم العالم الذى يعتقد الناس أنهم يعيشونه. وما دام ليس هناك إلا القليل فى البروتستنتية الجديدة مما هو اجتماعى أو متعلق بأخلاقيات إدارة الأعمال business، فبالتالى ليس هناك صدق فى صورة البروتستنتية يعمل كحافز لإطلاق الفردية الاقتصادية economic individualism التى حطمت النظام الاجتماعى المائلى (الكاثوليكى)، فالمسيحية - إلى حد مدهش - عانت - ببساطة - إعادة صياغة نفسها فى صورة رجال الصناعة: فلا التقوى اللاتينية (الكاثوليكية) ولا اللوثرية فى القرن التاسع عشر استطاعت تجنب الفردية Individualism التى سادت روحها هذا العصر. ويمكن للمرء أن يتحدث حديثا عقليا عن الرأسمالية، وأنهيار الدين، فهناك خلال النظام الاقتصادى ديناميكية تغيير حملت الناس معها، وجعلت من أوروبا ثورية من خلال مزيد من المهارة الميكانيكية والمالية واندفاع الناس بعمق نحو امتلاك المقتنيات المادية.. وتعانى الصين والهند تطورا دراماتيا مشابهاً فى أيامنا هذه.

وكانت الأفكار الاقتصادية التى حملها الآباء المهاجرون Pilgrim Fathers معهم إلى نيو إنجلند، مصطبغة بطابع اقتصاد العصور الوسطى إلى حد لا يفوقه حد آخر، ولم يكن هناك ما هو أكثر من التناقض بين هذا التواضع، والاكتفاء الذاتى فى القرى حيث الأبرشيات البسيطة، وهذا التنافس الرأسمالى المسعور فى الولايات المتحدة فى فترة إعادة البناء Reconstruction Period. وربما كان غير بعيد عن السياق أن نسوق - كمثال على أن التغيير فى الأفكار المسيحية عن الاقتصاد كان يسير سيرا وثيدا (بنسبة منخفضة)، ففى أعقاب الحرب الأهلية مباشرة عندما أتى المتعطلون فى بوسطن Boston إلى د. ل. مودى Moody - الذى كان هو نفسه متمسكا بالتراث الكلفنى - وطلبوا منه النصيحة - لم يستطع إلا أن يقدم لهم افتراضين: أحدهما أنه يجب عليهم أن يعودوا إلى المزارع فى الغرب، وكان هذا اقتراحا غير ممكن من الناحية الاقتصادية. أما الاقتراح الثانى فكان يمثل فرضية وهو أنهم لو عاشوا كمسيحيين بإخلاص، لأوجد الله لهم صاحب عمل يتيح لهم عملا (ويعفيهم من البطالة)، وظل مودى متمسكا بشكل محزن بشعور مؤداه أن البطالة هى مسئولية المتعطلين (الذين لا عمل لهم)، وربما كان يردد فى هذا، أفكار العصور الوسطى أو حتى القرن الثامن عشر. ويشبه اتجاهه هذا

الاتجاه الذى أشار إليه هنرى تالون (John Bun-. Henry Talon. Yan, English translation, 1951) ، وكان هذا أيضا هو اتجاه الكاتب البيوريتانى (التطهرى) جون بنيان John Bunyan (١٦٢٨-١٦٨٨) ، فبالنسبة لبنيان كانت الفضائل الاقتصادية economic virtues مازالت تتسم بالأمانة، والنمو الطبيعى، والسعر العادل، والمنتج المتقن - اقتصاديات محلية فى عالم كان الحائك (الخياط) لا يزال يأتى إلى المضيفه فى الريف ليحيك الملابس. وذكر تالون Talon ملاحظة شائقة وهى أن المرء عندما يقارن التعاليم الاجتماعية لبنيان Bunyan بتعاليم جون وزلى Wesley، لاتضح بجلاء أن هناك عالما جديدا يتخلق (فى سبيله للظهور). لقد ذكر أنه بينما كان المصلى يدعو ربه "أعطني مالا كفافا" Gives me not riches وهو المعنى الذى ساد فى العصور الوسطى والذى رده بنيان تماما، فإن وزلى - من ناحية أخرى - قد أعاد تفسير مفهوم المال - كما كان متوقعا - واعتبره هبة ممتازة من الله يستحق عليها الشكر. وقد لخص وزلى فى إحدى عظاته نظريته الاقتصادية عندما قال: "اكسب مالا بقدر ما تستطيع، وادخر بقدر ما تستطيع، وساعد الآخرين بكل ما تستطيع". هذه النصيحة - خاصة الجملة الأولى منها - كانت ستكون مفزعة لبنيان الذى كان سيركز على يقين أن الإنسان سينسى الحض على الإحسان وسيذكر جمع المال فحسب. والعنصر الباقى من أفكار وزلى الأولى انبثق من اتهاماته الأخيرة للميتوديين الأثرياء Wealthy Methodists، الذين أعلن مرارا أنهم قد يشكلون نهاية المجتمعات. لكن اتجاهه - أى وزلى - الخاص قد ساعد على الإغراء والسقوط على سواء Both temptation and fall. وقد قال وزلى عندما بلغ مرحلة الشيخوخة، إنه كان ينبغى عليه أن يقلد الكويكرية Quekerism (جماعة الكويكر) وأن يستتبط قوانين تجبر الوزليين - أى أتباعه - على الإنفاق على الآخرين خاصة فيما يتعلق بالطعام والكساء لتطبيق على الجماعات الوزلية: وهذا أكثر ارتباطا بخطه الأولى المتعلقة بجماعات الإحياء الدينى Revival، عندما كان لا يزال تحت تأثير التوقع فى كهف "المسيحية فى نقائها الأول Primitive Chrsanity" ونموذج التقوية الألمانية German Pietism، وحلمه بأن يعيد صيغة الحياة المشتركة - Communal Life كما وصفت فى سفر أعمال الرسل فى الكتاب المقدس.

ويعتد أكثر فأكثر عن حقائق الحياة الاقتصادية ، فإن النظام التقليدى للأخلاقيات

الاجتماعية أصبح متوترا بشكل متزايد. فالأمانة والشراكة honesty & Corporation يلتقيان بالكاد، ومشكلة الفقر وصلت إلى حد تسخر فيه من الإحسان الفردي، بمعنى أن إحسان الأفراد ما كان ليحل المشكلة، رغم الأموال الهائلة التي جرى توزيعها لهذا الغرض (الإحسان) في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفي جو السياسة الوطنية، بدت نظرية الحرب العادلة Just War أكثر اهتراء وهشاشة عند التطبيق؛ مما أدى بالتدريج إلى صراعات مستمرة بشعة بين الدول الوطنية الحديثة. وليس لدينا تراث كثير لنتحدث عن أمور مثل أخلاقيات الإعلان عن السلع ethics of advertising- التي بدت في بعض الأوقات تتجاوز الحد في عملها ضد النشاط الاجتماعي، لقد كانت التيارات الرئيسية في المجتمعات الغربية تُطالب بالعلمانية (البعد عن الدين) في الأمور الاقتصادية والسياسية على سواء، إلا أن ممثلي هذه التيارات ما كانوا ليلوموا بشكل تام المسيحيين لعدم منعهم من إحداث ذلك. حقيقة لقد كان هناك كثير مما تم إنجازه عن طريق الإحسان الفردي والجهد الفردي لمنع أسوأ نتائج الحماقة الأوروبية. وهناك كتابات كثيرة عن العوائق المزعومة التي وضعتها الطائفية البروتستانتية في طريق التعليم البريطاني، وسيكون من المحتم أن تظهر كتابات أكثر عن النتائج المشكوك فيها لعلمنة التعليم (إقصاء الدين عنه).

وبعد حوالي سنة ١٨٧٠، بدأ بعض المفكرين البروتستانت ينظرون إلى الفقر باعتباره مشكلة لا يمكن حلها فقط بالنوايا الحسنة للمليونيرات الذين قدمهم دكنز في أعماله Dickensian millionaires - وكان الفقر أمراً من بين أمور الحقائق الاقتصادية التي جرحت مشاعر المجتمع. وقد ورد في تقرير مجمع كنتربري الكنسي الأنجيلي - Convo cation of Canterbury في سنة ١٩٠٧ هذا النص النمطي تماما: "إننا نشعر أن الطرائق الموجودة التي تهدى بها الكنيسة وغيرها من المؤسسات المسيحية عامة الفقراء - بالإشراف على تقديم الصدقات والإحسان- أظهرت أن نتائجها غير مثمرة من حيث أن هذا العمل لا ينتج عنه أمور طيبة ذات طابع مستمر ... ومن ناحية أخرى، فإن النظام القائم مسئول عن كثير من حالات الانسلاخ عن الكنيسة ومسئول عن البعد عن العبادة الدينية، بالنسبة للعمال الذين يحترمون أنفسهم مخافة أن يُتهموا بأنهم إنما أتوا من أجل "ما لا يستطيعون الحصول عليه for what they can get" ... لا بد أن نذهب إلى حد أعمق إلى أساسات ما هو موجود من بؤس وِعَوَز وبطالة، وبينما نعمل

نحن كل ما فى وسعنا للتعامل مع المحنة الحالية، نوجه اهتمامنا الرئيسى نحو مزيد من إعادة تنظيم المجتمع على مبادئ مثل العدل، على نحو يودى إلى تقليص الفقر والبؤس مستقبلا لتجعله بنسب يمكن السيطرة عليها" .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية، اعتنق و. جلادن W. Gladden ووالتر روستبوش Walter Rauschenbusch الأفكار نفسها. وإذا أخذنا الأمور على نحو جاد - كانت هذه عقيدة اشتراكية، وهى ليست - على الأرجح - ما قبله فى أى وقت من الأوقات كثير من المسيحيين - كمسيحيين. ولم يكن هناك سبيل فى التقرير نفسه عن أن كنيسة إنجلترا قد أصبحت ممثلة للحزب الاشتراكي.

هنا تكمن الصعوبة التى واجهتها الكنائس البروتستنتية. فإذا لم يكن الجهد الفردى كافيا، فلا بد إذاً أن تصبح الكنائس ممثلة لنوع من العمل الجماعى. ولم يكن هذا بعيدا عن تفكير الإنجيليين evangelicals، فالرق قد تم إلغاؤه - فى المقام الأول - بفضل جهود مسيحية جماعية، وفى أواخر القرن التاسع عشر وجدت البروتستنتية على المستوى الشعبى قضية مهمة عامة أخرى فى منع المسكرات teetotalism وسرى المنع فى الولايات المتحدة وجرت تعديلات فى كثير من البلاد لتحقيق هذا المنع، ومثل هذه المعارك لم تكن تتطلب اتفاقا مسبقا على إعادة تنظيم المجتمع؛ لأنها كانت قضايا عامه إلى حد كبير تجاوز فيها الدعاة الحدود السياسية للدول. وعلى أية حال، فإن قضية إعادة تنظيم المجتمع كانت قد خرجت من أيدي المسيحيين وأصبحت مسألة سياسية. فقد قطعت العلمنة الاقتصادية والسياسية شوطا بعيداً؛ حتى إن الحركات العمالية فى العالم كله كانت قادرة على أن تستولى من الكنائس على اهتماماتها الأصلية فى القضايا الأخلاقية. فجذور الدعوى الاشتراكية كانت جذورا أخلاقية، فالناس يعتقدون فى التفاصيل العملية للبرنامج الاشتراكي على نحو أقل مما يعتقدون فى الحاجة إلى تغيير عنيف فى أسس العلاقات الاقتصادية بين البشر. لقد كان لظهور نظرية سياسية بين العلمانيين non-Christians، نظرية تضع فى اعتبارها الاعترافات الأخلاقية، وإن كان ذلك من غير استخدام لمصطلحات مسيحية - كان هذا يعنى أن القادة الدينيين المسيحيين قد تخلوا عن المبادرة وتركوا الأمر للعقول العلمانية (غير الدينية) تحركه كما تشاء، مع أن هؤلاء القادة الدينيين كانوا قد قبلوا فى الوقت نفسه الذى انتقلت فيه المبادرة للعلمانيين - تحويلا راديكاليا فى المجتمع. لقد كانت

الاشتراكية موجودة "في البال in the air" إلى الحد الذي شلت فيه الطاقة المسيحية وجعلتها عاجزة عن إنتاج بديل مسيحي أكثر عمقا .

والحكم العام الذي مؤداه أن الأنجلو - كاثوليكية والليبرالية اتبعت طريق العمل الجماعي، بينما فضل الإنجيليون Evangelicals الطرق الأكثر تقليدية - إحياء مشاعر الأفراد ووجدهم الدينى individual regeneration وحث الأفراد على تقديم الإحسان - قد يكون - أى هذا الحكم العام - قد غالى كثيرا، ولكنه يشير إلى الاتجاه الصحيح. وربما كانت الاستجابة التقليدية - على المدى الطويل - هى التى آتت ثمارا أفضل. فمذ بواكير الدعوة الداخلية Inner Mission فى اللوثرية الألمانية بدأت منظمات الشَّمَّاسات (مؤنَّث شمَّامسة) deaconess orders فى الظهور داخل المؤسسات البروتستنتية موازية لحركة الأخوات الأنجيليكانيات Anglican Sisterhoods الأقرب إلى النظم الديرية. فتم إنشاء دور لرعاية الأيتام ومستشفيات ومدارس وغيرها بأعداد كبيرة، وتم بذل محاولات ذكية للمزاوجة بين العمل المريح والإنجيلية فى القاعات المركزية التابعة للميتوديين Methodist Central Halls التى ربما كانت إرسالية منشستر برياسة س. ف. كولير S. F. Collier's Manchester Mission. (١٨٨٥-١٩٢١) هى أكثرها شهرة، وكانت هذه هى المنطلقات التى انطلقت منها حركة التوطين Settlement Movement فى عملها على تضيق الفجوة بين الطبقات، تلك الفجوة التى عمل كل من ماركس والفقر على توسيعها. كل هذه النشاطات، بدت كمسكنات أو ملطفات فى فترة فكر فيها كثيرون فى حلول أكثر جرأة وأكثر راديكالية. وقد كان العمل الجماعى الذى فضلته الجماعات الأصغر أو الأقل عددا يعنى من الناحية العملية عملا أو فعلا سياسيا، واحتاج هذا إلى موافقات أكثر مما كان يمكن الحصول عليه. وجرت مناقشات كثيرة خاصة فى مؤسسات مثل الاتحاد الاشتراكى (الاجتماعى) المسيحى Christian Social Union الذى تم تأسيسه فى سنة ١٨٨٩، لكن التأثير السياسى المباشر كان قليلا. وفى الوقت نفسه، عملت الطبقة العاملة لصالحها. وفى الفترة التى ضاعفت فيها الرأسمالية ثروة العالم الغربى استطاعت نقابات العمال أن تزيد الأجور وتخفف من ساعات العمل والارتقاء بالدور السياسى للطبقة العاملة. ولم تكن الكنائس المنظمة - واعية بنواياها الحسنة وجهدها - غير قادرة على التحقق من أن الطبقة العاملة لا تشعر أنها مدينة بتحسُّن ظروفها الاجتماعية للمسيحية. فقد قال النقابى الأمريكى صمويل جمبرز Samuel Gompers فى سنة ١٨٩٨ إن زملاءه ينظرون للكنيسة ورجال

لدين باعتبارهم مدافعين عن الأخطاء التي اقترفت ضد مصالح الشعب، ويلتمسون هذه الأخطاء عذرا، وضموميل جمبرز في اتجاهه هذا يمكن أن يكون موازيا للاتجاه نفسه في أوروبا. فدولة الرفاهية Welfare State التي كانت قد ظهرت بأشكال مختلفة في معظم الأقطار - تمثل العلمنة بتشكيلها النهائي للأخلاق والقيم الاجتماعية. لقد كانت هي النتيجة الحتمية لفشل المسيحية المنظمة في الحفاظ على حضارة المسيحية، وجعلت كثيرا من الأعمال الخيرية التي تقوم بها الكنائس أمراً غير ضروري أو يمثل نوعا من الترف الزائد Superfluous .

وبالنسبة للبيروتستطيّة ظلت المشكلة الداخلية كما هي، رغم أن طبيعة الفقر التي كان يتعين عليها التعامل معه كانت قد تغيرت دراميا في بعض أنحاء العام من فقر عادي إلى فقر روحي. واستطاعت الكنيسة أن تعمل بشكل أساسي خلال تجديد إيمان الفرد أو بعث الروح الدينية فيه، أو أن تعمل على إعادة بناء المجتمع العادي على أسس مسيحية؛ مما يعني محاولة الوصول بالعمل إلى الشكل الجماعي أو أن تحاول جعل كنيسة مجتمعا حصل على الخلاص من الخطايا Redeemed Society لتكون - أي كنيسة - مختلفة اختلافا واضحا عن البيئة التي تعيش فيها. كانت المعارضة البارثية Barthian opposition لحركة الإنجيل الاجتماعي Social gospel إحياء ينطوي على معارضة الظاهرية لهذا الاتجاه الكلاسي المتمثل في بث الشعور الديني في الأفراد أو إحياء المشاعر الدينية فيهم. وكانت هناك إشارات إلى أن مجلس الكنائس العالمي the World Council of Churches بناء على الأسس التي أرستها حركة الحياة والعمل the Life & Work Movement التي عقدت مؤتمرات عالمية في ستكهولم في سنة ١٩٢٥ وفي أكسفورد في سنة ١٩٣٧ - كان - أي مجلس الكنائس العالمي - لا يزال يسعى ليجد طريقا إلى المؤتمر الأخير (الذي عُقد في أكسفورد)، وأكثر ثمار هذا التراث جدارة بالملاحظة هو هذه الفقرات المشهورة التي وردت في اجتماعات أمستردام لمجلس العالمي World Council في سنة ١٩٤٨ :

"يجب أن ترفض الكنائس المسيحية الإيديولوجية الشيوعية والإيديولوجية لرأسمالية المتطرفة الداعية لعدم التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية إلا بالقدر البسيط الضروري لصيانة الأمن الظاهري والملكية الشخصية - Laissez faire Capi ، ولا بد للكنائس أن تبعد الناس عن الوهم القائل بأن هاتين الإيديولوجيتين المتناقضتين المتطرفتين هما الخيار الوحيد أمام البشرية، فكلتا الإيديولوجيتين قدمت

وعودا لم تستطع إنجازها. فالإيديولوجية الشيوعية ركزت على العدالة الاقتصادية ووعدت بأن الحرية ستأتى - بشكل تلقائى - بعد اكتمال الثورة، والرأسمالية ركزت على الحرية ووعدت بأن العدالة ستأتى بعد ذلك كمنتج فرعى للمشروع الحر، وقد أثبتت الأيام أن هذا أيضا وهم. إنها مسئولية المسيحية أن تبحث عن حلول جديدة خلاقة لا تسمح للعدالة أن تحطم الحرية ولا تسمح للحرية أن تحطم العدالة".

تلك هى أهم المقولات الاقتصادية التى نتجت عن البروتستنتية الحديثة، لكن كيف نظر العلمانيون التقدميون فى عالم الثقافة الغربية للتأثيرات الاجتماعية للمجلس العالمى الأنف ذكره؟ إنه لأمر بعيد الاحتمال أن أى تغيير فى الروح سيكون ناشئا عن تحول مزامن لجماهير من البشر إلى البروتستنتية، فتجارب التاريخ تفيد أن المجموعات الصغيرة عادة ما تكون هى المصدر المعتاد لكل تغيير فعال. ومن المؤكد أنه لم تكن هناك أى اقتراحات خطيرة للبروتستنت مساوية لمنظمات اتحاد العمال الكاثوليكي الرومانى Roman Catholic trade union Organizations وغير ذلك من الجماعات السياسية. فى الفترة من سنة ١٩٢٩ كاد التراجع عن الاشتراكية كتعبير اجتماعى عن المسيحية - يكون كاملا. لقد كانت الاشتراكية - قبل التراجع عنها - هى مفتاح الطريق الذى اقترب عن طريقه مسيحيون كثيرون - خاصة رجال الدين منهم - من العالم، حتى إنه فى الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٩ نعيم القديس فرنسيس الأسيسى St. Francis of Assisi بشعبية واضحة ذات بعد طقسى (رمزى) ليس فى دوائر الكنيسة العليا فحسب High Church circles. لكن كلما أصبح من الأوضح أن الأزمة المعاصرة لم تكن مجرد أزمة فقر، وإنما هى أزمة انهيار أى شعور بالمشاركة (انهيار كل إحساس بالجماعة) فى الأمم الصناعية الكبرى، فالبروتستنتية فى حاجة إلى أن تصبح أكثر وعيا - مما هى عليه الآن - بأن التفكير الاجتماعى المسيحى يجب أن يكون قادرا على أن يبدأ مُنطلقاً من المجتمع المسيحى الحى المرئى، وأن تقدم - على الأقل - بعض الإنكار للمستويات العرجاء للعصر، وأن تُوجد مركزاً للحياة المشتركة فى حقيقة القربان المقدس (اليوخارست)، ولم تَبْدُ الرهبانية الأنجلو-كاثوليكية أكثر من مجرد إيماءة فى هذا الاتجاه لأن نظام العزوبة أو التبئُل (التفرغ للعبادة وعدم الزواج) يبعد المجتمع الدينى عن الاحتكاك المنفع بالنظام الاجتماعى. أما التجارب اليوتوبية Utopian فقد انقضت عهدها، وكان يتعين على العالم الغربى أن يخوض حرباً دفاعاً عن ممتلكاته من أجل الكنيسة.

الإرساليات فيما وراء البحار

كانت فكرة تحقيق المجتمع المسيحي كامنة في كثير من المشروعات التبشيرية، ففي الصين أو الهند ظهر تناقض حاد لا مهرب من ظهوره خلال القرن التاسع عشر بين المسيحية وبيئتها، وإن كان هذا التناقض - إلى حد ما - فرضته اتجاهات العقائد المحلية الراسخة على المسيحيين. ويمكن أن يرى المرء بموضوعية نوعاً آخر في منظر المراكز التبشيرية المنعزلة واقعها نسيباً، مما يبرهن على صدق المسيحية بتقديم الخدمات والتضحيات، ويتدعم وضع هذه المراكز بإيماءات ذوات دلالة كإقامة كاتدرائية زنجبار Zanzibar في موقع كان يشغله فيما مضى سوق للرقيق. وأحياناً كان التناقض حاداً جداً، فقد قال الأسقف جيمس هنجتون Hannington للقباضين عليه من أهل البلاد قبل أن يقتلوه بوقت قصير قرب سواحل بحيرة فكتوريا نيانزا Victoria Nyanza في سنة ١٨٨٥ : "إننى على وشك أن أموت من أجل الباجندا Baganda واشترت الطريق إليهم بحياتي". كان هذا جزءاً من الفتنة والسحر اللذين أحبت الكنائس البروتستنتية أن تغلف "بهما العمل التبشيري، وهو الأمر نفسه الذى جعل أسقف لاهور يقول إن "موتة واحدة في مضمار التبشير أفضل من ست حيوات في أرض الوطن". فتعليم الإرساليات للعبادة وإقامتها للمدارس والمستشفيات وتقديمها النصح والإرشاد في مجالات الزراعة والحرف الأخرى - كل ذلك دليل لا يمكن إنكاره على أن نوعاً من البشر ذوى لون خاص كانوا يحاولون أن يفعلوا شيئاً طيباً في الأساس لبشر آخرين ذوى لون مختلف عن لونهم - وقد شكّل هذا جملة حقائق موضوعية التفتت إليها الكنائس الغربية بحيرتها. لقد بدا ما حققته البروتستنتية من مكاسب في العالم الجديد تعويضاً موازياً لخسائرها في العالم القديم، وأن العقيدة البسيطة لهؤلاء البدائيين Savage المتحولين إلى المسيحية كانت تجرى مقارنتها بتعاطف مع الشكوك المعقدة لأولئك الذين بلغوا في سلم الحضارة درجة عالية. وكان أمراً مؤثراً بما فيه الكفاية أن المسيحية استطاعت أن تشق طريقاً في بلاد ظلت متمسكة بعقائدها الخاصة (غير المسيحية) لعدة قرون.

ويمكن تقسيم الجهود الإرسالية البروتستنتية إلى مرحلتين: قبل الثورة الفرنسية، وبعدها. وقد بدأت المرحلة الثانية بتأسيس الجمعية الإرسالية المعمدانية Baptist Missionary Society في إنجلترا في سنة ١٧٩٢. وسرى الاندفاع بقوة بين الإنجلييين، وعندما أُسست إرسالية لندن the London Missionary Society في سنة ١٧٨٥ كان

هذا يعنى أن تضم كل الإنجيليين المتعاطفين، رغم أنها - من الناحية العملية - كانت تعتمد - بشكل أساسى - على أعضاء الأبرشيات الإنجليزية المختلفة (التي تتمتع كل منها باستقلال ذاتى) English Congregationalists. وأسس الإنجيليون الأنجليكان جمعيتهم الخاصة بهم وهى الجمعية الإرسالية الكنسية The Church Missionary Society فى سنة ١٧٩٩، وذلك بعد تأسيس مجموعتين أخريين فى اسكتلندا فى سنة ١٧٩٦. ودائماً ما كان العمل التبشيري يتطلب أكثر من الجهود الطائفية الخالصة، وفى سنة ١٨٩٩ تأسست جمعية الدعوة الدينية Religious Tract Society لنشر الأدب المسيحى - بقدر الإمكان - على أوسع نطاق. وفى سنة ١٨٠٤، تأسست جمعية الكتاب المقدس للبريطانيين والأجانب British and Foreign Bible Society بهدف التركيز على نشر الكتاب المقدس وطرحه بأقل الأسعار وإنتاج ترجمات جديدة له. ويُعد إنشاء هيئة المفوضين الأمريكية للإرساليات التبشيرية American Commissioners for Foreign Missions فى سنة ١٨١٠، إشارة إلى دخول الولايات المتحدة الأمريكية هذا الميدان. ونظمت الجمعية الإرسالية الميتودية الونزية The Wesleyan Methaodist Missionary Society فى سنة ١٩١٧/١٩١٨ على أسس مشتركة بين الطائفتين، لكن جابيز بنتنج Jabez Bunting كان يعد الطريق منذ موت توماس كوك Thomas Coke وليبدأ إرسالية وزية فى سيلان فى سنة ١٨١٤. وكانت المحاولة الدالة على الثقة بالنفس إلى حد ما هى محاولة الإنجيليين فى إنجلترا نشر حركة إحياء المشاعر الدينية revival فى القارة الأوروبية، وبطبيعة الحال فإن هذا الجهد أقل ارتباطاً بالجهود التبشيرية الأنف ذكرها. وفى نهاية الحرب الفرنسية حققت الونزية بعض النجاح خاصة فى جنوب فرنسا، وأدى هذا إلى إيجاد مستمعين أجانب للحركة (الجماعة) الأرمينيانية Arminianism التي اعتُبرت حركة ثانية، وفى هذا الوقت ظهرت حركة (جماعة) كلثنية قادمة من جنيف، وهناك قام روبرت هلدن R. Haldane المعمدانى الاسكتلندى بالمساعدة على إطلاق حركة إحياء للمشاعر الدينية ظلت تُعرف بهذا الاسم the Reveil حتى سنة ١٨١٧. (المعنى الحرفى للمصطلح the Reveil هو اليقظة أو نوبة الصحيان). وساعدت الأموال الإنجليزية فى تقديم الرواتب للوعاظ الجوّالين الذين أعادوا بعث الكلثنية التقليدية عبر سويسرا وفرنسا إلى هولندا. وظهرت على المدى الطويل جمعيات وإرساليات جديدة نتيجة هذه المساعى.

وقد يجد المرء أنه من الضروري أن يسأل عن العوامل التي سببت هذا التوسع التبشيري الواسع والملاحظ في هذه الفترة. ويمكن للمرء - بالكاد - أن يفترض أن لهدف الرئيسي للإرساليات، كان إقناع أوروبا بصدق المسيحية بإظهار تطبيقها الناجح في أفريقيا. ومن ناحية أخرى فإن السؤال لا يكون صحيحاً تماماً إذا افترضنا أن هذا كان بداية الاهتمام البروتستانتى بنشر الإنجيل خارج أوروبا وأمريكا، فقد كان هذا مقبولاً - بيسر من وجهة النظر التي شاعت في القرن التاسع عشر - للمبالغة في جذب اهتمام الناس بأمور الإرساليات، فالحقيقة أن تحول اهتمام الناس إلى النشاط الإرسالي - كان في ذلك الوقت - متمثلاً في مجموعات صغيرة. والحقيقة أن تلك لدول الأوروبية التي كان لها ممتلكات فيما وراء البحار، قد بذلت بعض المحاولات منذ لبداية لتحقيق التزامها إزاء مستعمراتها ورعاياها. وقد فعل البرتغاليون والإسبان - في طليعة السباق - هذا في أمريكا الجنوبية والشرق الأقصى، رغم أن النجاح المبدئي مذهش للكاثوليكية الرومانية في اليابان يكاد يكون قد ضاع تماماً في ثلاثينيات القرن السادس عشر، وبعد هذا الوقت أوصدت اليابان أبوابها في وجه التأثير الأوروبي حتى منتصف القرن التاسع عشر. وكان التبشير في الصين إنجيلياً على نطاق واسع، رغم التراجع الخطير في القرن الثامن عشر، ومن الطبيعي تماماً أنه لم يكن هناك جهد إرسالي بروتستانتى في المستعمرات الفرنسية والإسبانية والبرتغالية، ولا في المحطات التجارية التابعة لهذه الدول.

وعلى أية حال، فإن المراكز التجارية البروتستانتية كانت مُهملة تماماً، ففي جزائر الهند الشرقية الهولندية ازدهرت كنيسة الدولة الإصلاحية State Reformed Church وفيها تمت ترجمة الكتاب المقدس إلى الملاوية Malay وكان بهذه الكنيسة - على الأقل - ٦٥ ألف عضو في سنة ١٨١٥. وفي القرن الثامن عشر، حققت التقوية Pietism وما انشعب منها - المورافية Moravianism - معظم ما كانت تصبو إليه، فقد بدأ المانيان من هيل Halle عمليات تبشيرية في مركز تجارى دانمركى في ترانكويار Tranquebar في جنوب الهند في سنة ١٧٠٦، واستمرت المجموعة اللوثرية التي كونوها بدعم دانمركى وإنجليكاني حتى يومنا هذا. لم تصبح الهند تحت السيطرة السياسية لبريطانيا إلا في أواخر القرن، فحتى سنة ١٨١٢ لم تكن شركة الهند الشرقية البريطانية مجبرة على السماح للإرساليات بدخول المنطقة، وفي الشمال ذهب هانز إيجيد Hans Egede إلى جرينلاند Greenland في سنة ١٧٢١ وبدأ تأسيس إرسالية

الإسكيمو Eskimo Mission التي التحق بها المورافيون الذين وصلوا في سنة ١٧٢٣. والذين هاجموا لابرادور Labrador في الخمسينيات من القرن الثامن عشر، وأرسل القائد المورافي زنزندورف Zinzendorf أيضا بعثة تبشيرية إلى السود في جزر الهند الغربية الدانمركية في سنة ١٧٢٢. وفي المستعمرات الثلاث عشرة راح عدد الألمان يزيد بشكل ثابت في القرن الثامن عشر، وفي سنة ١٧٤٢ وجد هيل Halle أنه من الضروري أن يرسل ه. م. موهلنبرج Muhlenberg لتنظيمها على أسس دينية مناسبة. وخلال هذه الفترة حاولت كنيسة إنجلترا - مثلها مثل كنائس الدول الأخرى - أن تحقق واجباتها إزاء المستعمرات وتقدم خدماتها لمواطني إمبراطوريتها المتنامية. وفي سنة ١٧٠١، تم تأسيس جمعية نشر الإنجيل The Society for the Propagation of the Gospel وعقدت اتفاقات مع القادة الدينيين اللوثريين، وكانت مسئوليتها الرئيسية أن تجد قسسًا Chaplains للعمل في المستعمرات. وما هو جدير أن نتذكره أنه عندما أبحر جون وزلي قاصداً جورجياً في سنة ١٧٣٦ كان يفكر في تحويل الهنود الأمريكيين (الحمرة) إلى الإنجيلية. وفي الطرف الجنوبي لأفريقيا كان هناك مركز تجاري هولندي صغير، قدم له العون - المورافيون الذين كانوا يعملون في مجال تبشير الهوتنتوت Hottentots من سنة ١٧٢٧ إلى سنة ١٧٤٣. أما في شمال أفريقيا فقد أوصد المسلمون الأقوياء vigorous باب المدخل الطبيعي للمناطق الداخلية في أفريقيا، ولم تنجح إرساليات القرن التاسع عشر في التوغل في البلاد الإسلامية إلا قليلا، وتفترض التقارير الحديثة أن المبادأة، يمكن أن تنتقل في غرب أفريقيا للإسلام - ببساطة.

ورغم كل هذا، فإن السنوات الأولى من القرن التاسع عشر - بشكل عام - شهدت بداية مشروع پروتستنتي للتبشير خارج أوروبا وأمريكا. وربما لم تكن هناك حاجة لتوجيه نقد شديد للجهود القليلة التي بذلتها الإرساليات في المرحلة الأولى للتبشير. تلك الجهود الضئيلة التي سادت الفترة من سنة ١٥٠٠ إلى سنة ١٧٥٠ والتي شهدت التوسع الأوروبي الذي كان قصب السبق فيه لفرنسا وإسبانيا والبرتغال - أكثر من أن نركز على أنه في هذه الفترة ذاتها أسهمت الدول البروتستنتية بسهم وافر في تجارة الرقيق ونقله من أفريقيا إلى أوروبا، كما أظهرت في الوقت نفسه قليلا من الرحمة فر تعاملها مع الهنود الأمريكيين (الحمرة)، لكن التحول المفاجئ عن تراث الدفاع عن تجارة الرقيق والمعاملة السيئة للهنود الحمرة، تُعد علامة فارقة في تاريخ المسيحية، فمعركة الإنجيليين مع مالكي الرقيق دمغت الجمعيات الإرسالية التبشيرية بطابعها، وكانت هذه

الجمعيات أيضا إنجيلية في السنوات الأولى، وبهذه الملاحظة الإنجيلية الموثقة، فإن أولئك الذين كانوا يرفضون مبدأ الرق يمكنهم تقديم المسيحية مبرأة من الاعتماد التام على التقنيات الاقتصادية للغرب. وقد اتخذ فرانك وستون Frank Weston هذا الموقف عندما شن حربا - باعتباره أسقف زنجبار - ضد استخدام العامل الأفريقي - عن طريق السخرة - في شرق أفريقيا بعد الحرب العالمية الأولى.

ويجب ألا يبالغ المرء في عمق هذا التحول أو في كونه مفاجئا، فمن الناحية اللاهوتية فإن هذا التحول قد اتخذ سبيله للوجود، على الأقل، منذ بدأ رتشارد بكستر Richard Baxter (١٦١٥-١٦٩١) في يوم في منتصف القرن السابع عشر في تعديل عقيدة كلثن التقليدية. فأصبح من المؤلف الحديث كما لو أن كلثن ذكر - بالكاد - عقيدة الجبر أو القضاء والقدر خيره وشره من الله أو التعيين المسبق في كتابه In the stitutes والتركيز على أن لاهوته قد تحول إلى القول بالمعنى الحى لسلطة الله القاهرة التى لا جدال فيها. وقد يجوز أن نجعل الأمر كذلك (أى تعديل آراء كلثن وتلطيفها في هذا الموضوع)، لكن يبقى صحيحا من الناحية التاريخية أن أهل القرنين السابع عشر والثامن عشر قد فهموا التراث الجنيقى Genevan tradition (الكلفنى) بطريقة أخرى، وأن طول انشغالهم بفكر كلثن كان منصبا بشكل أساسى على إصراره العنيد على اتخاذ قرارات قاسية (مرعبة) terrible decrees كانت لا تزال حية عند المبشرين الميثوديين الأوائل، الذين قضوا فترات طووالاً يندهشون هل حقا كتبت أسماءهم في قائمة أولئك المدانين الذين سيخلدون في جهنم من الأبد إلى الأبد، أو بالأفاز أخرى هل سُجلت أسماءهم في اللوح المحفوظ بشكل مسبق مع من كان مصيره إلى جهنم - وكان هذا في الوقت الذى كانوا فيه يناضلون من منطلق أدائهم لتبرير الخطية، فالافتراض القائل أن الله لو أراد إنقاذ save (تخليص) الهنود والصينيين لفعل ذلك بطريقته الصالحة - مثل هذه الفكرة كانت مفيدة لكثيرين ربما كانوا حقا معارضين للجهود الإرسالية لأسباب أخرى، إن خطورة الاعتقاد في أن الله يمكنه أن يربط كل أجناس البشر بقضاء وقدر محتومين (الجبر أو التعيين المسبق واللفظ الأخير هو الذى يستخدمه الإخوة المسيحيون) يمكن أن نراه بوضوح في جنوب أفريقيا هذه الأيام. لكن منذ الوقت الذى كتب فيه شارلز وزلى مثل هذه الفقرة التالية: "من أجل الكل، من أجل الجميع، مات مُخلص" - وقوله مخلص بإضافة ياء المتكلم my لم يكن أقل مدعاة للدهشة لمعاصريه - وعاشت ترتيلاته حياةً لحياتهم ولعبت دورا كبيرا في تعديل اللاهوت الإنجيلى بشكل عام.

وقد جرى عمل الكثير إزاء الفكرة التي مؤداها أن العمل الإرسالي البروتستنتى قد تأخر بسبب افتقاد التنظيمات الديرية. إلا أن المقابل البروتستنتى الممثل فى الجمعية التبشيرية قد برهن على أنه مؤثر وفعال أيضا. وكانت هذه المؤسسات أمثلة نمطية للعواطف الإنسانية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر لمركزة وتنظيم المؤسسات الخيرية التى توزع أموال البر والإحسان، وتعمل على تعزيز السعادة الإنسانية - فالمجتمع فيه سعة لكل أنواع العمل الصالح بلجنة ذات خبرة فى جمع المال على مستوى الدولة، وبالكتابة ونشر الدعاية وتوزيعها، وفى إيجاد العاملين وتدريبهم وفى إدارة المعارك السياسية لتحقيق الأهداف المطلوبة إن كان ذلك ضروريا، فكل ذلك يعتمد على الزيادة المُطردة فى ثروة بريطانيا والولايات المتحدة، لأن الجمعية التبشيرية (الإرسالية) تتوقع أن يفتح المسيحيون أكياس نقودهم ليدفعوا للأغراض الإرسالية.

هذه الثقة فى قوة المؤسسة أو المنظمة انتقل من فرد إلى فرد مشفوعا بثقة طبيعية - إن لم تكن تراجمية - فى الحضارة الغربية. فالمبشر البروتستنتى وجد نفسه فى هذا التاريخ الحديث فى أزمة - إنها أزمة الالتقاء بثقافات أو حضارات مختلفة عن الثقافة أو الحضارة المسيحية. ولا بد أن نقيم حديثنا على أساس أن الأزمة ظهرت فى الجزء الأول من القرن - فقد كان الغربيون ميالين للشعور بأنه لا توجد أزمة حتى تحدى العصيان والتمرد سلطانهم. لقد كان الافتراض الذى فرض نفسه على عقول معظم الإنجيليين عندما شرعوا فى عملهم التبشيري هو أن الثقافات الهندية والصينية واليابانية إما ثابتة لا تتطور وإما أنها فى حالة انهيار، كما افترضوا أن الأفارقة لا يكادون يكونون ذوى ثقافة على الإطلاق. وعن الأفريقيين كتب روبرت موفات Robert Moffat "يجب أن تسبق الإنجيلية الحضارة : فلا شئ أقل من النعمة الإلهية يمكن أن يصلح قلوب هؤلاء البدائيين Savages، وبعد هذا يأتى دور العقل". ولا يجب أن ينسى المرء أن الإرساليين كانوا واعين بالتحسن الكبير والحديث فى النظام العام ومراعاة آداب السلوك اللذين حدثا فى أوروبا فى الفترة من ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠، وكان الإرساليون مخلصين تماما وإنجيليين بمعنى الكلمة ومسلحين بالمزايا المادية والروحية للغرب وبدلوا قسارى جهدهم للمتحولين على أيديهم ولثقافتهم وناضلوا لجمعهم تحت صليب المسيح. لكن فروض هؤلاء الإرساليين الآنف ذكرها كانت خاطئة من ناحيتين، فالثقافات الشرقية كان فيها قدر كافٍ من الحيوية يمكنها من استيعاب مزايا الغرب العلمية والتعليمية دون قبول المسيحية. لقد بدأ أصحاب هذه الثقافات فى إصلاح

ثقافتهم القديمة لا رفضها، كى تدخل المسيحية فترة تسامح غير مؤكد، ومن ناحية أخرى وجدنا فى بعض أنحاء أفريقيا فترة فاصلة مرعبة راح فيها النظام القبلى يعربد ويحطم دون وجود نظام بديل يحل محله، وقد أساءت الحكومات وكذلك الإرساليات فهم هذه النظم القبلية. ومع هذا، فقد أنجزت الإرساليات أكثر مما كان متوقعا بعملها المتواصل الدءوب. وبصرف النظر عن تأسيس الكنائس، فقد علمت الإرساليات الشرق the East أن يجعل للحياة الإنسانية قيماً جديدة وأن يتذوق معنى التعاطف والتواصل الوجدانى، كما أنها منعت أفريقيا من أن تمر ببساطة من طغيان الخرافة إلى طغيان الاقتصاد.

الحركة العالمية (المسكونية)

أدى المشروع التبشيري فى القرن التاسع عشر، بشكل عام - خدمة كبرى للبروتستنتية، فقد تبين من خلاله كم كان الانقسام إلى طوائف وجماعات أمراً خطيراً حقاً داخل البروتستنتية. فاللوم القديم الموجه للبروتستنتية والذى مؤداه أنه يوجد فى المبادئ البروتستنتية صدع أو انشقاق حتمى على نحو ما، يجعل الانقسام إلى أقسام ومن ثم إلى فروع وهكذا دواليك أمراً لا مفر منه، مما سيؤدى فى النهاية لوجود عدد من المذاهب والفرق البروتستنتية بعدد البروتستنت أنفسهم، وهذا يبدو واضحاً - بجلاء - فى مجال الإرساليات التبشيرية. وفى سنة ١٨٠٧ عندما أصبحت جمعية لندن الإرسالية London Missionary Society أول إرسالية تدخل الصين، كانت الكنيسة الكاثوليكية (الرومانية) تبشر بالفعل هناك - بمفردها - طوال ثلاثمائة سنة. وفى سنة ١٩٠٠، تضاعف عدد الإرساليات البروتستنتية بسرعة كبيرة حتى أصبح هناك ثلاث وثلاثون إرسالية أمريكية وثلاث وعشرون بريطانية واثنى عشرة جمعية إرسالية قارية Continental missionary Societies. وفى بعض الدول، سرعان ما أدت قضايا اللون والوطنية المحلية إلى ظهور مذاهب جديدة، فهناك على سبيل المثال ثمانمائة كنيسة بَنَتَوِيَّةَ churches Bantu مستقلة فى جنوب أفريقيا. لقد اتضح بالفعل كيف أنه فى الليبرالية، والإنجيلية، والأنجلو-كاثوليكية، حاول المشروع التبشيري، والفكر الاجتماعى والبروتستنتية أن يلتقوا مع تيارات العالم الحديث. ويبقى الآن أن نضع فى اعتبارنا هذه التطورات فى علاقتها بالحركة العالمية (المسكونية) وهى الجهد العامل على تجميع الكنائس معا مرة أخرى؛ مما ربما سيكون أعظم إنجاز بروتستنتى لصالح المسيحية فى هذا القرن. وتحقق الانتصار الأول لهذه الحركة فى سنة ١٩٤٨، عندما كونت أكثر

المؤسسات الكنسية البروتستنتية أهمية مع عدد من الكنائس الأورثوذكسية - مجلس الكنائس العالمى فى أمستردام، الذى يهدف فى الأساس لتطوير الوعى العالمى (المسكونى) للبروتستنتية.

ولا شك أن الليبرالية ساعدت على تبديد الحواجز اللاهوتية بين الكنائس. والأساس الرسمى للمجلس العالمى - وهو ليس كنيسة عالمية - هو اشتراك الكنائس فى أن تقبل ربنا يسوع المسيح كَرَبٍّ وكمخلَّصٍ - Our Lord Jesus Christ as God and Sa- viour. وليس هذا بالأمر الغامض لكن منذ مائة وخمسين عاما مضت كان لا بد من عمل أكثر لما هو ضرورى لجمع بعض الكنائس معا. لقد تجاوزت الليبرالية كل الحدود والحواجز الطائفية، وكان رد الفعل إزاءها أيضا يتسم بالعمومية؛ مما يعنى أن البروتستنت فى كل مكان يشاركون فى الاهتمام بالعودة إلى لاهوت يتقبل فروض الكتاب المقدس، ويأخذون بمزيد من الاهتمام ما قاله بالفعل مصلحو القرن السادس عشر. هذا التغيير فى الاتجاه استلزم تعاملًا جديدًا مع بعض القضايا المتعلقة بالكتاب المقدس التى قررت الليبرالية حلها. وسيكون من الشائق أن نرى كم طال أمد المواجهة اللاهوتية الشائعة common، لكن ما لن يحدث فى المستقبل هو العودة إلى البناء اللاهوتى الطائفى الخالص، وهو ما يعد مكسبا هائلًا يضاف لرصيد المستقبل.

لقد كان الدور الاجتماعى والاقتصادى للكنيسة دائمًا مصدرًا للانقسام لا ينقطع. ففى التراث الإصلاحى غالبًا ما تصبح كنيسة واحدة مرادفة للطبقة الحاكمة بل وقد بُذلت جهود كثيرة لمعالجة هذا الوضع فى القرن التاسع عشر وقد سهل هذا - على سبيل المثال - الانشقاق بين كنيسة إنجلترا والكنائس الإنجليزية الحرة. ولم تكن هذه مشكلة بروتستنتية خالصة، ففى روسيا ناضل الأورثوذكس مع حق الطرد dissent منذ القرن السابع عشر، وقام المناهضون للإكليروسية anti-Clericalism (المناهضون لتدخل الإكليروس فى السياسة) من المثقفين فى بعض الدول بوظيفة مشابهة، فزيادة علمنة الدولة الحديثة جعلت البروتستنتية تعتمد على مواردها الخاصة، فأصبح تلقى الدعم من الدولة أمرًا مرفوضًا - هذا إذا لم يكن المقصود هو التدخل فى كل الأحوال - كما أن الارتباط بمجموعات اجتماعية معينة لم يكن يحقق إلا القليل من الوضعية الاجتماعية، ونتيجة لهذا أصبحت الكنائس البروتستنتية أكثر استقلالًا فى المجالين: الاجتماعى والاقتصادى، وقد سبق أن أشرنا إلى إعلان المجلس العالمى بشأن الشيوعية

والرأسمالية، ففى نفس الوريد (المجال) لاحظ المجلس أنه منذ أن زعمت الدول الوطنية الحديثة أنها قانون حتى لنفسها Law unto themselves، احتاج المسيحيون أن يصبحوا أكثر وعياً بالتوتر القائم بين الدعاوى الأخلاقية بإله قادر حاكم، والدعاوى السياسية بدولة قادرة حاكمة. ولم تؤدِّ مثل هذه المقولات لفعل فى الكنائس الفردية، وإنما عدلت من سلوك الأفراد. ومن وجهة النظر العالمية (المسكونية)، فإن ما كان خلال المجلس العالمى هو كيان عام من الآراء والسياسة الاجتماعية، إنه أعرض فى تعاطفه ومشاركته الوجدانية من أية مجموعة فردية أو كيان فردى يمكن أن يكون. وقد قلل هذا من الحاجة للانقسام حول القضايا الاجتماعية، رغم أنه من الضرورى أن نتذكر أن هذه الأمور مثل قضية اللون لم تستقر عن طريق القرارات.

لقد كان الإسهام الإنجيلى لإعادة توحيد حركة فى البروتستانتية إسهاماً كبيراً. وقد تتبع بنجت سندكلر Bengt Sundkler مؤرخ الكنيسة المتحدة لجنوب الهند، أصولها منذ الإحياء الإنجيلى فى القرن الثامن عشر الذى لفت الأنظار إلى حقيقة أن الإنجيلية كانت رسالة على اتساع العالم مستتدة على كل الكنائس، وقد ترك عمل الولايزيين - فى المجتمعات الميتودية - مؤسسات كنسية لا هى مرتبطة بشكل دائم بالتراث المسيحى البروتستانتى ولا بالتراث الأسقفى البروتستانتى وكانت قادرة على أن تكون وسيطاً بينهما. واللاهوت السمع generous للإحياء، بشَّر به وترنَّم به كل إنجيلى فى القرن التاسع عشر، وتغلغل فى كل مكان خاصة فى كتب الترانيم التى استقت محتواها من كل العالم المسيحى. وعلى أية حال، فهذا التراث الإنجيلى العام يصبح أقل أهمية فى تقديم يد المساعدة إذا وصلنا للمناقشات الفعلية فى مجال طرق إعادة توحيد الكنيسة. فإعادة التوحيد قد تعنى دمج الطوائف التى تختلف طرائقها فى التفكير حول طبيعة الكنيسة اختلافاً أساسياً. وفى الماضى، اعتقدت كثير من المجتمعات البروتستانتية أن التكوين المثالى للنظام الكنسى الذى يجب أن تحذيه كل المؤسسات الكنسية قد ورد فى الكتاب المقدس. وقد أخذ الاستقلاليون Independents والمشيخيون Presbyterians فى القرن السابع عشر بوجهة النظر هذه، ومازال البعض يأخذ بها. والكنائس المعمدانية من عاداتها أن تمارس تعميد البالغين كإجراء طبيعى، وأن تنظر للإدارة الذاتية للكنائس المحلية باعتبارها أمراً أساسياً للحكومة الموحدة كما ينظر الأنجليكان لحكومة الأساقفة فى الكنيسة episcopacy. والولايزانيون - فى بواكير القرن التاسع عشر - رغم أنهم لم يشاركوا فى الرغبة فى معارضة سحب اعتراف الدولة بكنيسة

إنجلترا، إلا أنهم كانوا ما زالوا مستطيعين - عند الحاجة - أن يقولوا بأن الميثودية Methodism تمتلك التركيب الكامل الخاص بها مما يجعلها متحررة من الدولة ومرة حكومة الأساقفة في الكنيسة. وبعض المؤسسات الدينية اللوثرية - والكنيسة الأمريكية اللوثرية سينود ميسوري (Missouri Synod) واحدة منها - اتخذت موقفا متطرفا من حيث قصر حرية الكنيسة حتى لا تتحرف عقائديا عن التفسير اللوثرى للكتاب المقدس. إن تأثير كل القوى التي ناقشناها لتونا وكذلك تأثير الإحيائية الجديدة New-Revi valism على نحو خاص - كل أولئك كان لا بد أن يعطى أهمية كبرى لفكرة الحرية، أما الاعتقاد في الوحدة Unity فقد بقى على نحو أكثر في فكرة الجماعة المسيحية المؤتلفة Christian fellowship التي أتت من المشاركة في حياة المسيح، أكثر من كونها أتت على أسس اتفاق عقائدي. انطلاقا من وجهة النظر هذه، فقد كان ما حدث هو أن المرء يجب أن يكون حرا في أن يبشر بإنجيل التخليص من الخطية-gospel of redemp tion from Sin من خلال صلّب المسيح، وأنه يجب أن تُتاح للرجال والنساء فرصة أن يسلموا أنفسهم لحقيقة الخلاص، والبشر الذين يشتركون في هذه العاطفة من أجل أرواحهم يمكن أن يجدوا طريقا للعمل معا. وهذا الوضع يختلف أو ينفصل عن الليبرالية بفعل عنصر عقائدي قوى.

والاعتقاد بأن المسيحيين رجالا ونساء قد صاروا كيانا واحدا بالاعتقاد المشترك في المسيح، بدا عاطفيا على نحو خطير للكثيرين من الأنجلو - كاثوليك في القرن التاسع عشر، إذ كانوا ميالين أكثر للبحث عن وحدة الكنيسة بتضخيم أهمية النظام الكنسي أكثر من ميلهم إلى التقليل من أهميته، وفكروا في البداية أنهم بفعلهم هذا (تضخيم أهمية النظام الكنسي) قد يتيحون قدرا أكبر من التفاهم مع روما (الكاثوليكية الرومانية). لقد شعروا أن الحركة من أجل الوحدة Unity قد نشأت لأن الأنجليكان والليبراليين لم يأخذوا بعقيدة الكنيسة والكهنوت بشكل جاد، وفكروا أن النتيجة الوحيدة كانت غموضا أسوأ من الكفر. لقد ظنوا أن كنيسة إنجلترا يجب أن تكون راغبة في إجراء الوحدة الجديدة التي كان قد اكتشفها المجتمع الأنجليكاني على مستوى العالم كله منذ سنة ١٨٦٧، في الاجتماعات التي تُعقد كل عشر سنوات للأساقفة في قصر لامبث Lambeth مقر رئيس أساقفة كنتربري في لندن. هذا الاتجاه استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر، عندما حدث تغيير قد يرجع في جانب منه لرفض الكاثوليك الرومانيين رفضا صارما الاعتراف بصحة النظم الأنجليكانية.

والحقيقة التي مؤداها أن ممثلي الأنجلو كاثوليك حضروا مؤتمر إدنبره الإرسالي العالمي the Edinburgh World Missionary Conference فى سنة ١٩١٠ تُعد علامة على مرحلة جديدة، فمنذ هذا المؤتمر بدأت الحركة العالمية (المسكونية) تتقدم بالفعل، فحضور الأنجلو كاثوليك الذين لم يكونوا يشاركون فى مثل هذه الاجتماعات قبل ذلك - ينظر إليه باعتباره نتيجة جهد حركة الطلاب المسيحيين - Student Christian Movement (هنا تتلاقى سطور التاريخ مرة أخرى بطريقة ساحرة - لأن حركة الطلاب المسيحيين S.M.C. يمكن أن نعود بها فى الزمن إلى دوايت ل. مودى Dwight L. Moody الذى أدت حملاته بين الطلبة فى سنة ١٨٨٦ إلى تكوُّن حركة الطلبة المتطوعين Student Volunteer Movement للعمل فى الإرساليات الأجنبية، وقد قيل إنه لم تستطع حركة تطوعية أن تتجز ما أنجزته هذه الحركة فى تقريب الكنائس بعضها من بعضها الآخر). ولم يكن مؤتمر إدنبره على وعى فى اجتماعه الآنف ذكره أنه إنما يخطط لمؤتمر عالمى للكنائس، ولكن قرار الأنجلو كاثوليكية مكن كنيسة إنجلترا من الدخول فى الحركة العالمية (المسكونية) دون انشاقات داخلية. ولم يعدل الأنجلو - كاثوليك من موقفهم العقائدى لكنهم أفسحوا مجالاً لمستقبل ممكن من خلال البروتستانتية. وهذا يعنى على المدى الطويل مزيداً من قبول فكرة أن مصطلحات مثل بروتستانتى، وكاثوليكى، وإنجيلى، لم تعد تشير ببساطة لكيانات أو مجموعات محددة. وهذا كثير بالنسبة لما بُدّل - تقليدياً - لتجاوز الحدود بين الطوائف.

وهناك كثير من التفاصيل المتاحة عن الحركة العالمية (المسكونية)، ومازال أمامنا متسع فى هذا البحث فقط فنعود إلى الحديث عن المجال الإرسالي حيث أكبر إنجازات الحركة، ونعنى به تأسيس كنيسة جنوب الهند فى سنة ١٩٤٧. وفى هذه الكنيسة تم تسوية الأمور بين خمس إبرشيات أنجليكانية فى إطار الكنيسة الميثودية لجنوب الهند، وكنيسة جنوب الهند المتحدة، وبدأ الاتحاد من سنة ١٩٠٨ بين معظم الإرساليات المستقلة Congregational المسيحية فى جنوب الهند. هنا منذ البداية دخلت الكنائس ذات النظام الأسقفى المتتابع تاريخياً episcopate فى اتحاد مع الكنائس غير الأسقفية.

خاتمة البحث

ليس هناك تعريف موجز ومفيد للبروتستانتية، فصعوبة الاحتفاظ بالتوازن بين دعاوى الكنيسة والروح الفردية صعوبة متأصلة فى المسيحية وملازمة لها، وفى أوقات

ركز البروتستانت على أهمية الفرد وركزوا على خطورة أن تبتلع الكنيسة النقاء الأول للمسيحية (المسيحية فى نقائها الأول Primitive Christianity)، فكلمة الله التى هى فوق أى شىء آخر على الأرض التى هى وحدها الحارس ضد عبادة المؤسسات تعنى العودة الدائمة للكتاب المقدس لنقرأه بتواضع، فليس هناك مؤسسة بعينها من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية حتى اجتماعات الكويكر Quaker قد عبّرت فى أى وقت من الأوقات عن كل ما فى المسيحية من ثراء (خصوصية)، وكان تفسُّخ البروتستانتية فى فترة ما بعد الحركة الإصلاحية، محاولة أمينة - كان لا بد أن تحدث - لاكتشاف ما فى المسيحية من ثراء وخصوصية.

ومن ناحية أخرى، فإن الفكرة القائلة بأن البروتستانتية هى حق الفرد فى أن يعرف المسيحية لنفسه ويعتقدها لنفسه وأن يعنى كنيسة صغيرة يلقى فيها عظامه - هذه الفكرة مبالغ فيها، ففكرة المشاركة لا بد لها من شاهد سواء بالنسبة لليبيريتانى أو الأنجليكانى أو الميتودى أو فى الحركة العالمية (المسكونية). وفى الوقت الحاضر أصبح التركيز على الكنيسة أكثر مما كان عليه الحال فى أى وقت مضى، كما قد يكون واضحاً فى الاهتمام المتجدد فى ذلك الجانب من اللاهوت الإصلاحى (لاهوت الإصلاحيين)، وفى التجارب الليتورجية الواسعة الانتشار التى تعطى الطوائف المسيحية أفضل فهم لأنواع العبادة المختلفة. وربما ستستطيع البروتستانتية - فى هذه الحركات - أن تحقق تسوية دائمة لهذين الجانبين من جوانب المسيحية : خلاص الفرد من خلال التبرير بالإيمان من ناحية، وممارسة الحياة المسيحية المشتركة فى الكنيسة من ناحية أخرى.

(هـ) الكنيسة الكاثوليكية بعد

حركة الإصلاح الدينى

بقلم: ت. كوريلشى

مشرف كنيسة فارم ستريت

لقد ساد الوعىُ الدينىُّ للعالم الغربى فى القرون الأربعة الأخيرة - ما حدث أثناء حركة الإصلاح، لدرجة أنه من الخطورة بمكان أن يُبالغ فى أهمية حركة الإصلاح عند تناولنا للكنيسة الكاثوليكية فى الأزمنة الحديثة. لقد كانت تداعيات الحركة عميقة كما كانت التجربة نفسها (تجربة الإصلاح) وقورة، ومع هذا فلا بد أن نتذكر أن حركة الإصلاح كانت مجرد حدث واحد من بين جملة أحداث غير متشابهة مرّت بها حياة الكنيسة (الكاثوليكية)، فبينما نجد أن تاريخ الجماعات البروتستانتية المختلفة لم يبدأ قبل القرن السادس عشر، فقد بقيت الكنيسة الكاثوليكية واعية بألف وخمسمائة سنة مضت، وقد صاغ هذا التاريخُ نظرتها. وبالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، فإن اللوثرية والكلفنية تُعدّان ما بين سلسلة طويلة من الهرطقات التى عملت على لى شكل حقيقة المسيح وإبعادها عن مسارها العالى الصحيح، لخدمة مصالح مجموعة من الناس. وقد وصف وج. وارد W.G.Ward فى عبارة شهيرة حال الكنيسة الكاثوليكية منذ قيام اللوثرية بأنها "دولة تحت الحصار a state of siege"، وثمّة معنى مفيد فى هذا الوصف. لكن توسع الكنيسة (الكاثوليكية) خارج أوروبا وجهودها الكبيرة ومسعاهما للتبشير فى كل ركن من أركان المعمورة؛ لا بد أن يكون حاضرا فى عقولنا لتصحيح الانطباع الذى مؤدّاه أن الكنيسة (الكاثوليكية) كانت فى ذلك الوقت كياناً يبحث عن طريق لا أمل فيه للدفاع عن نفسه ضد الفناء.

وتبرير وصف وارد Ward الأنف ذكره - وهو صحيح إلى حد كبير - لا بد من البحث فيه فى ضوء حقيقة أن محور النشاط الفكرى واللاهوتى للكنيسة (الكاثوليكية) هو أوروبا، حيث تأثيرات حركة الإصلاح بارزة. وفى مجلد يحاول تقديم عقائد الجماعات الدينية المختلفة فسيكون الاهتمام الأساسى - بالضرورة - لاهوتياً وفلسفياً. ولم تكن الكنيسة فى أى وقت من الأوقات مهتمة - بشكل أساسى - باللاهوت، فمهمتها

(رسالتها) هو تعليم حقيقة المسيح حتى يؤمن الناس به ويؤمنوا بأنهم قد يجدون طريق الخلاص. وكان رد فعل الكنيسة على حركة الإصلاح الدينى - كما كان رد فعلها دوماً على الهرطقة - هو رفض ما تعتقد فى خطئه، لأن من يُعرض للخطر حقيقة الخلاص إنما هو يُعرض للخطر الحقيقة نفسها.

وفى الفصل الذى تناول الكنيسة الأولى وجدنا أن الحديث عن العقائد المسيحية كان إلى حد كبير جداً هو قصة تطور مجموعة الأفكار اللاهوتية. وعندما نعود إلى النظر فى إسهام الكنيسة الكاثوليكية منذ حركة الإصلاح، يتدخل عدد من العوامل تعمل على تعقيد التناول.

فحتى الآن، نجد أنه رغم عودة الهرطقة وتكرار حدوثها ورغم حقيقة الانفصال بين الشرق والغرب (المقصود الكنائس الأورثوذكسية من ناحية والكنائس الكاثوليكية أو الغربية عامة من ناحية أخرى)، إلا أن المسار العام الأساسى المتطور واضح، والوحدة الأساسية للعالم المسيحى مسألة مقبولة على نطاق واسع وبدرجة كافية. ومن الآن فصاعداً أصبحت تُواجهنا مشكلة انقسام العالم المسيحى (أى منذ ظهور حركة الإصلاح الدين)، وظهرت مؤسسات مختلفة تدعى أنها تمثل التراث المسيحى الصحيح. وساد على هذا جنباً إلى جنب، انهيارٌ واسعٌ فى مجال العقائد الدينية. ونتيجة لهذا وجدت الكنيسة الكاثوليكية نفسها أمام جبهتين تواجهانها وتهاجمانها. فمن ناحية جرى اتهامها من غير المسيحيين - بشكل عام - بأنها مؤسسةٌ ظلاميةٌ مناهضةٌ للعلم وانتشار المعرفة وأنها متمسكة بعقائد بالية وأنها غير متطورة فى نظراتها للأمور، ومن ناحية أخرى اتهمها مسيحيون كثيرون بأنها تحجب الحقائق الأساسية لتعاليم المسيح بأن أضافت إليها عقائد ليس من دليل عليها فى الكتاب المقدس، وإنما هى عقائد جرى نشرها بشكل غير مسئول نتيجة أفكار تمخّضت عنها تخمينات أو تأملات -speculation بشرية غير منضبطة. وحقيقة وجود مثل هذا النقد المتقابل يمكن أن يكون شاهداً على الدور المزدوج الذى تدعيه الكنيسة الكاثوليكية، فهى تعتقد أنها راعية هذه الحقيقة يدعمها المسيح فى مهمتها فى رعاية الحقيقة التى لا تزال تعيش وبالتالى فهى تتمم. ولا بد أن تكون - أى الكنيسة الكاثوليكية - مُحافضة، ولا بد أن تكون تقدمية. هذا التوتر فى الحياة الفكرية فى الكنيسة يتمثل بشكل واضح فى فترة ما بعد ظهور حركة الإصلاح الدينى. فكما ترى الكنيسة الكاثوليكية، فإن حركة الإصلاح الدينى نفسها

كانت هجومها على حق الكنيسة الكاثوليكية في تعليم الحقيقة الكلية (التبشير بها أو الدعوة إليها) التي يُوحىها المسيح بشكل متوالٍ (غير متوقّف) the whole turth progressively revealed by Christ، ولمواجهة هذا الهجوم كان عليها (الكنيسة الكاثوليكية) أن تدافع عن نفسها بإعادة ترديد الحقائق Truths القديمة وتبرير تبشيرها (تعليمها)، وتنقيتها وتوضيحها عند الضرورة. بل إنَّ التطور الفكري كله الذي جرى في العالم خلال القرون الأربعة الأخيرة، ليس أقله التطور الحادث في مجال العلوم الطبيعية وتغير نظرة الإنسان السياسية والاجتماعية، وفتح آفاق جديدة في كثير من المجالات - كل هذا كان يعنى أنه كان على الكنيسة الكاثوليكية - أن تكيّف نفسها مع هذا الموقف المتغير دائما. إنها - الكنيسة الكاثوليكية - تعتقد أن العقائد الأساسية التي دعت إليها دائما إنما هي عقائد صحيحة بشكل دائم. وهى - الكنيسة الكاثوليكية - واعية أيضا بالقدر نفسه أن الفكر - بما فيه الفكر اللاهوتى - لا يقف جامدا .

فأية محاولة لتحديد الخطوط العريضة للتطور الأساسى فى الفكر الكاثوليكي منذ بداية القرن السادس عشر، يجب أن يبدأ بالتذكير بشدة بأن هذه التطورات لا بد أن يُحكّم عليها فى ضوء كلِّ ما سبقها من أحداث. ويُعتبر عمل المجامع الكنسية العظيمة المعتمد فى غالبه على كتابات آباء الكنيسة Fathers هو الأساس الدائم (الذى لا ينضب معينه) لمزيد من التأملات والتفكّر. فكما كان لا بد من تلخيص إنجازات دَارِسى اللاهوت فى العصور الوسطى لتنظيم الاتجاهات المختلفة للتراث المسيحى (وروافده المختلفة)، كذلك فإن تأملات اللاهوتيين المعاصرين والإعلانات العقائدية للبابوات فى هذا العصر لا بد أن يُنظر إليها باعتبارها شروحا لأفكار جرى قبولها بالفعل. لقد كانت اللحظة الأساسية للمكونات الأساسية للاهوت الكاثوليكي قد جرى وضعها منذ البداية، ولم يكن البناء الذى ظهر خلال القرون المتوالية ليشرّد بعيدا عن هذه الخطة. ومهما كانت درجة التركيز على عنصر دون عنصر أو الانتقال من عنصر إلى عنصر، فإن هذا كان يعود إلى بعض الملامح اللاهوتية الموجودة بالفعل، وكل ما كان يجرى عليها لم يكن يعدو تنويرها (توضيحها) أو تفصيلها أو إكمالها .

ولم يحدث أبداً فى تاريخ العالم المسيحى مثل هذا النشاط اللاهوتى العميق والواسع انتشاره الذى جرى خلال القرون الأربعة التى نتناولها، ففى القرون الأولى

كانت أدوات العلم الجديد تتم صياغتها ببطء، وفي العصور الوسطى، وجدنا التفكير والتأمل - نشيطا مفعما، كما كان - يُركز بشكل أساسى على القضايا الداخلية domestic، وفي العصر الحديث - فإن الكنيسة - بالإضافة للمناقشات اللاهوتية المستمرة داخلها - كان عليها أن تواجه تحديات جديدة من الخارج. وبالنظر لكل هذا الاختلاف والتعدد من الصعب التيقن من أيها تمثل التطورات الأساسية، وأيها سيهملها التاريخ بمرور الزمن. فما سنذكره إن هو إلا محاولة لاستخراج هذه الملامح فى تاريخ الكنيسة كى نشرحها ونعلق عليها، أعنى تلك الملامح التى بدأت تتشكل منذ حركة لوثر، مع تركيز على الملامح التى يبدو أن لها تأثير سيدوم. دعنا نبدأ بذكر بعض الظروف التاريخية التى تمخّضت عنها حركة الإصلاح وما نتج عنها.

حركة الإصلاح The Reformation

لقد فعل مارتن لوثر وإجناطيوس لويولا Igantius Loyola ما فعلا، ونحن كما نحن We are what we are لأن ليو العاشر Leo X كان يعانى نقصا فى المال". بهذه الجملة المنطوية على التحدى أراد الدكتور بولان Pullan أن يلخص أسباب حركة الإصلاح. وذلك فى محاضرات بامبتون Bampton Lectures فى سنة ١٩٢٣. ودون رغبة فى إنكار هذه المقولة - باعتبارها حقيقة تاريخية - إلا أن هجوم لوثر على مفسد الممارسات الكنسية فى مجال الغفران هى التى فرضت بعنف الانقسام على العالم المسيحى فيما عُرف بحركة الإصلاح، ومع هذا فلا بد أن نذكر أنفسنا أن التاريخ قلما يكون بمثل هذه البساطة. فلوثر قد ألقى الثقاب على جماهير متفجرة، ولو لم يفعل فريما قام آخرون بإحداث نفس ما أحدثه من أثر. ففى ظلّ الموقف المعقد اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا فى أواخر العصور الوسطى، بدت كل الاحتمالات تشير إلى أن بعض الثوران أو الهيجان الطاغى أمر لا يمكن تجنبه. فاللامبالاة التى اتسمت بها - بشكل دائم - المؤسسات الدينية الراسخة لم تنفذ الكنيسة، فقد كانت الشرائع العليا من الإكليروس منكفئة تتسم بالجهل الشديد وتتنظر للأمر باستهانة، والجماعات (الأخويات) الدينية الكبرى قد انحطت من علياء صرامتها وتعاليمها وتكالبت على الأمور المادية. وأدى انغماس البابوية فى المصالح الدينيوية وفى الصراعات السياسية الدائرة إلى أن تصبح سياسة الكنيسة - بالضرورة - موضع شك فى عيون القوى الكبرى التى ظهرت الآن وهى على وعى وطنى كامل.

والشئ العجيب هو أن الكنيسة قد أحيتها بالفعل صَدَمَاتٌ متتالية؛ نَفَى البابا فى أفينون Avignon، والصَّدْعُ العظيم بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الرومانية Great schism، وإثارة عداواتِ كُلِّ القوى تباعا، والتهديد التركى (*) القائم، واستهتار وطموح حكامها المتسمين بالتمعالى الشديد. لماذا أدّت ثورة لوتر إلى أن فقدت المملكة المسيحية (أو العالم المسيحى Christendom) التى تتحكم فيها روما مناطق واسعة فى شمال أوروبا؟ نجد الإجابة إلى حد كبير جدا فى الوضع السياسى فى ذلك الوقت أكثر ممّا نجدها فى اعتبارات دينية خالصة. فقد كان مما أسهم فى إحباط محاولات الكنيسة الحفاظ على الوحدة الدينية: طموحات شارل الخامس الإِسپانى (الإمبراطور المنتخب فى سنة ١٥١٩) وصراعه مع فرانسس الأول الذى اعتلى عرش فرنسا فى سنة ١٥١٥، وسياسة الأتراك العدوانية فى ظل السلطان سليمان الرائع (القانونى) (١٥٢٠-١٥٦٦)، ونزعة هنرى الثامن (١٥٠٩-١٥٤٧) الأوتوقراطية فى إنجلترا، والروح الاستقلالية للأمرء الألمان، والخطط التجارية لجمهورية البندقية. حقيقة لقد منعت الروحُ الدينية المتشددة للحكام المسيحيين وشعوب أوروبا المسيحية حدوثَ ما هو أشد سوءا نتيجة التفكك السياسى. ومع هذا، فمن الخطأ أن نعزو نجاح حركة الإصلاح الدينى لأسباب دينية خالصة.

وبطبيعة الحال، فمن التفاهة أن ننكر أنه كانت هناك حاجة لإصلاح عميق. فقد كان البابوات أنفسهم واعين بضرورة هذا، وراحوا يبحثون أكثر من مرة وبمرور الوقت لعقد اجتماع المجمع الكنسى العام General Counsel لإيجاد علاج للأمراض المختلفة التى أضعفت الكنيسة. لقد كان أدريان السادس Adrian VI مصمما منذ عام ١٥٢٣ على عقد مثل هذا المجمع، لكن أدى موته - بالإضافة لعوامل سياسية واعتبارات أخرى - إلى إرجاء خطته لعشرين سنة أخرى. وأخيرا جرى افتتاح مجمع ترنت Trent الكنسى رسميا فى ١٣ ديسمبر سنة ١٥٤٥. وكان أمام المجمع مهمتان: أولاهما هى دراسة مفاصد الكنيسة وسنّ التشريعات للتخلص منها، وثانيتها إعادة التأكيد على وجهات النظر التقليدية Orhtodox View فى العقيدة، والتى سبق أن هاجمها لوتر وأتباعه.

(*) العثماني.

لقد استمرت أعمال المجمع حوالى ثمانى سنوات، رغم أنه قد تخلل انعقاده فترتا انقطاع: الأولى من ١٥٤٩ إلى ١٥٥١، والفترة الثانية - وهى الأطول - من ١٥٥٢ إلى ١٥٦٣.

ومن المحال أن نناقش بأى قدر من التفصيل تطور أعمال هذا المجمع، لكن لا بد من الإشارة لبعض إنجازاته الرئيسية، لأهميتها - بكل ما فى الأهمية من معنى - فى حياة الكنيسة خلال القرون الأربعة الأخيرة، وربما أمكننا أن نؤكد بثقة أن رجال الدين بمختلف درجاتهم قد ارتفع مستواهم الخلقى والدينى - بشكل عام - ارتفاعاً بلغ الذروة، ربما على نحو لم تعرفه المسيحية منذ قرونها الأولى. فقد تم تحديد مهام الأساقفة بشكل واضح بحيث تكون مهاماً تؤيدها الكنيسة بشكل حاسم - خاصة إلزامهم بالإقامة فى أسقفياتهم والنص على عدم شرعية الحصول على أى دخل مهما كان نوعه. واتخذت الإجراءات للتأكيد على ضرورة تدريب - وتثقيف - الإكليروس فى الكنيسة بإقامة معاهد دينية ملحقة بالكنيسة، واتخذت الإجراءات المناسبة لمنع المفاسد فى الرهبانيات Orders. وقال أسقف إيطالى فى خطابه الأخير أمام المجمع فى ٣ ديسمبر سنة ١٥٦٣:

«من الآن فصاعداً لن يؤدى الطموح إذبح الفضيلة فى سلك الكهنوت المقدس (بين رجال الدين الأَطهار)، فستكون كلمة الله هى محور الاهتمام وبعناية فائقة. وسيبقى الأساقفة بين رعاياهم among their Folcks، ومن الآن فصاعداً لا مكان لهذه الامتيازات التى كانت عباءة تتدثر بها الرذيلة والخطأ، وتم التخلص من رجال الدين التافهين. ولن تُباع الأشياء المقدسة بالمال، ولن يعترينا الحزن والأسى بعد ذلك بسبب هذه الأعمال التجارية المخزية التى كان يمارسها رجال دين متسولون محترفون. فرجال الدين الذين أمضوا شبابهم فى خدمة الرب Lord سيتعلمون أن يعبدوه بالنقاء الذى يستحقه. والمجامع الكنسية Syndos الإقليمية سيعاد تأسيسها وستوضع القواعد الصارمة لمنع الدخول (جمع دُخُل Benefices) وتحديد المهام الروحية، ولن تُدار ممتلكات الكنيسة بعد ذلك كأنها ميراث أسرى، وستكون قرارات الحرمان من رحمة الكنيسة فى أضيق الحدود، وستطبق قواعد صارمة للحيلولة بين الجشع والتفسخ والإسراف من ناحية رجال الدين وجمهور المؤمنين على سواء...».

وقد يُعتبر هذا الخطاب لا يزيد إلا قليلا عن كونه خطابا بليغا فارغ المعنى، لكن للحقيقة أنه خطاب صادق ثبت أنه يتوقع أمورا جرت بالفعل.

ومن ناحية العقيدة، وجدنا مجمع نانت يتناول بعض القضايا الأساسية التي أثارها الإصلاحيون (مارتن لوثر وأتباعه). ومن بين هذه المسائل العقيدية كانت المسألة الأكثر أهمية هي «التبرير أو التبرئة الإلهية من الإثم أو التبرير للحصول على الخلاص Justification»، والدور النسبي للطبيعة البشرية والنعمة الإلهية في عمل خلاص الإنسان وتطهيره (من الإثم) Salvation and Sanctification. فمارتن لوثر كان مقتنعا بما يدعو إليه - بكل ما أوتى من قوة وروح عاصفة - بأن الطبيعة البشرية قد أفسدها «السقوط» (الخطية) the Fall، لدرجة أنه من وقتها لم يعد الإنسان بمستطيع أن يأتي إلا بما هو شر. وعلى هذا، فإن كل ما حدث هو أن الإنسان كان يتحتم عليه أن يسلم أمره لله God ليس فقط في الاعتماد عليه تماما في تحقيق الخلاص الذي ستكون المبادرة به منه (من الله)، وإنما أيضا لا بد للإنسان أن يعترف أنه ليس في مقدور أي مخلوق بشرى أن يكون له دور فعال في هذا العمل (الخلاص) مع إيمان لوثر الراسخ بأهلية المسيح للخلاص. والبشر على هذا النحو يكونون مُدانين بالعقوبة السرمدية باستثناء القلة التي اصطفاها الله وحبأها، بصرف النظر عن أي حق لها في الخلاص (أو بتعبير آخر بصرف النظر عن كونها تستحق هذا الخلاص أم لا).

وزعم لوثر أن هذه العقيدة واردة بشكل واضح في تعاليم الكتاب المقدس (خاصة في الرسالة الإنجيلية إلى الرومان) (*). واستمر لوثر متهماً الكنيسة بأنها حجبت الكتاب المقدس عن المؤمنين وأنها أقامت نظاما كاملا من أفكار وطقوس مختلفة عن المعنى الواضح لكلمة الله التي أوحاها. وهناك إصلاحيون Reformers آخرون (غير لوثر) قد أعملوا فكرهم في المصدر نفسه (الكتاب المقدس) وخرجوا بعقائد لا تختلف فحسب مع التعاليم التقليدية للكنيسة، وإنما رفض لوثر نفسه جانبا كبيرا منها. فكالفن Calvin - على سبيل المثال - بينما كان يؤيد لوثر في قوله بالجبر (القضاء والقدر من الله Predestination) تلك الفكرة التي قدمها من خلال بناء منطقي مترابط، فإنه مع هذا رفض تعاليمه (أي تعاليم لوثر) المتعلقة بالتبرير بالإيمان وحده Justification by faith alone؛ ففي مجموعة فتاويه الصادرة سنة ١٥٥٣ (خلاصة للتعاليم الدينية في

(* يقصد ما ورد في العهد الجديد تحت عنوان (رسالة إلى أهل رومية).

صورة سؤال وجواب) نجد السؤال التالي: «أيمكن أن نؤمن بمقولة إمكانية التبرير دون أن نقوم بأعمال صالحة؟» وكانت الإجابة الصريحة هي أن «هذا غير ممكن. لأن الإيمان بيسوع المسيح يعنى تقبُّله وهو يقدم نفسه لنا. والآن إنه يعدنا ليس بتحريرنا من الموت فقط، ويعيدنا إلى رحمة (نعمة) الله (الآب Father) فقط (من خلال طهارته)، وإنما ليعيد بعثنا(*) regenerate بروحه ليجعلنا نحيا حياة قدسية».

وفى مثل هذا الرأى اللاهوتى المضطرب، وجدنا مجمع نانت يتبنى الدور التقليدى بأخذه - بوضوح - بالتعاليم الدينية السابقة على الحركة الإصلاحية Orthodoxy. لقد بدأ المجمع بتكريزه على حقيقة أن الكنيسة كانت دائما تعتبر الكتاب المقدس، بالإضافة لتعاليم الرسل Apostle، مصدرا لكل الحقائق العقائدية (الإيمانية) والأخلاقية. وقد أدرج المجمع - عند تأكيده لشرعية الكتاب المقدس - عدة أسفار اعتبرها البروتستنت رسميا أسفارا زائفة (أبوكريفيا) مثل سفر المكابيين الأول والثانى (**). وأكثر من هذا، فبينما اعترف مجمع نانت بنص الكتاب المقدس الذى تعترف به الكنيسة رسميا والمعروف باسم Vulgate (أى الطبعة الدارجة) اللاتينية المعتمدة للكتاب المقدس من الكنيسة الكاثوليكية)، إلا أنه حثَّ على مراجعته بعناية وإعادة النظر فيه للوصول لنص أدق. وأصر مجمع نانت على أنه لا يمكن إجازة التفاسير الشخصية للكتاب المقدس التى رفضت وجهات النظر التقليدية والراسخة التى أرسى دعائمها أجيال مضت من الدارسين بما لديها من علم وحكمة. ثم التفت المجمع إلى موضع الخطيئة الأصلية Original Sin والتبرير Justification، فمن ناحية وجدناه يستمر فى تأييد حقيقة الإيمان بأن الخطيئة الأولى ذات تأثيرات شاملة (عالمية) مما يجعل العماد (المعمودية) ضرورية للجميع، ومن ناحية أخرى وجدنا آباء Fathers المجمع يؤكدون جميعا أن مثل هذا العماد (المعمودية) ذو تأثير فعال (كامل) فى إزالة كل معاصى الخطيئة الأصلية الله the guilt of such sin. ومرة أخرى وجدنا المجمع يعمد لتأكيد ما ذهب إليه باقتباسات من مختلف أسفار الكتاب المقدس ولا يقتصر على السفر الموجه للرومان (الرسالة إلى

(*) يفضل بعض الإخوة المسيحيين تعبير "ليلدنا من جديد".

(**) أطلق سفر المكابيين على أربعة من أسفار كتاب العهد القديم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بالسفرين الأولين منها، بينما يبقى السفران الثالث والرابع غير رسميين. السفر الأول كُتب بالعبرية حوالى عام ١٠٠ ق.م. وكتابه يهودى من القدس يروى فيه أحداث الثورة اليهودية (١٧٥-١٢٥ ق.م.)، والسفر الثانى كتب بالإغريقية ويغطى أحداث الحقبة من ١٧٥ إلى ١٦٦ ق.م. والسفران الثالث والرابع كتب فى القرن الأول للميلاد ولا يمكن الجزم بصحة ما ورد بهما. انظر معجم الحضارات السامية، تأليف هنرى عبودى - مادة مكابيين -

أهل رومية). ومن الضروري أيضا أن نضيف أن المجمع استثنى بوضوح العذراء مريم المباركة من المجال الذى تنطبق عليه الخطية الأصلية، فقد تركت هذه الخطية الأصلية Original Sin آثارا إلا عليها. والخطوة التالية التى اتخذها آباء المجمع فى مجال المناقشات العقيدية هى النظر فى معنى «التبرير Justification» وهو العملية التى بها يعود المذنب إلى مصالحة الله، فتتطور فضائله ويتم خلاصه Salvation، ووافق آباء المجمع على أن الفضيلة الطبيعية (المقصود اعتبار الفضائل أمرا قائما على أسس طبيعية أو فطرية) وتنفيد شرائع موسى (الشريعة اليهودية)، لا يمكنهما وحدهما أن يمنحا الإنسان حياة سامية (تسمو على الطبيعة*) (Supernatural) فتلك الحياة السامية لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال المسيح وحده، وقد أيدوا هذه المقولة تأييدا متقنا بإشارتهم إلى الأخطاء الشائعة فى هذا الموضوع، ووثقوا ما انتهوا إليه بفقرات من الكتاب المقدس. لكنهم ذكروا أن مثل هذه الحياة السامية ليست نتيجة مجرد إيمان بالمسيح، مهما اختلفت أشكال هذا الإيمان. فالإيمان لا يكون كاملا إلا إذا اقترن بالعمل والإحسان، كما أن التبرير Justification ليس منفصلاً عن الفضيلة (الالتزام الخلقى). واعتمد المجمع فى هذا الرد على نص وجهة نظر لوثر التى ادعى لوثر أنه وجد لها سنداً من الكتاب المقدس ويكفى أن نذكر دليلاً واحداً؛ إذ إن المسيح نفسه ذكر كما ورد فى إنجيل لوقا - وليس فى كتابات القديس پولس - «إن أردت أن تدخل الحياة احفظ الوصايا» (**).

لقد كان ما يقوم به المجمع فعلاً هو أنه يطرح عظمة الروح الإنسانية كفكرة تدحض النظرة التشاؤمية إلى الطبيعة البشرية، مع الإيمان بحاجة الإنسان إلى رحمة الله (نعمة) ليحقق طهارة الحياة والسعادة الأبدية فى الآخرة، وهذه الرحمة الإلهية (النعمة) ليست مجرد غطاء يغطى طبيعة فاسدة، إنها قوة تؤثر - بشكل جوهري - فى هذه الطبيعة وتجعلها أكثر قدرة على العمل الحر. ومرة أخرى نجد التوازن فى نظرة الكنيسة الذى تجلى فى الموقف الوسط بين النظرتين المتطرفتين، النظرة القائلة بكمال الطبيعة البشرية وهى نظرة شديدة التفاؤل، ونظرة لوثر التى سبق أن ذكرناها.

(*) أو فائقة الطبيعة.

(**) رجعنا للترجمة العربية لإنجيل لوقا فوجدنا النص كالتالى: «... وسأله (المسيح) رئيس قائلها أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية، فقال له يسوع لماذا تدعونى صالحاً. ليس أحد صالحاً إلا واحد هو الله. أنت تعرف الوصايا» لوقا ١٨/٢٠.

فى تعاليم الكنيسة نجد أن النعمة (الرحمة الإلهية grace) يمكن الحصول عليها عن طريق الطقوس الدينية (الأسرار المقدسة)، وكان من المنطوقى أن يبحث المجمع - بعد ذلك - فى بعض تفاصيل العقيدة المسيحية فيما يتعلق بالنظام الطقسى (الشعائرى) (*) sacramental System. وكان أهم إنجاز للمجمع - بلا شك - هو مناقشته لهذا الموضوع؛ خاصة عَرَضَهُ المستتير للاهوت اليوخارست (القربان المقدس Eucharist). هذا العرض الذى أثمر كثيرا من التأملات فى قرون متتالية. ويمكن الإشارة على نحو خاص لواحد من أهم البحوث اللاهوتية التى ظهرت فى العصر الحديث، وأعنى به كتاب بير دى لا تيل Pere de la Taille المهم الموسوم باسم (Mysterium Fidei) (**). الذى يمكن أن يقال عنه إنه استمرار للجهود التى بذلها مجمع ترنت Trent منذ أربعمائة سنة، ومكمل لها.

جماعة يسوع (الرهبنة اليسوعية)

لكنه ليس بالتشريع والصياغات اللاهوتية وحدهما (أو ليس بهما فى الدرجة الأولى) كان يمكن تحقيق الإصلاح؛ فلو لم يدعم عدد من الرجال البارزين الذين برزوا فى الحياة الكنسية فى ذلك الوقت التوجه الإصلاحى لكان من المحتمل أن تكون أعمال هذا المجمع عقيمة لا ثمار لها. وقد دأب المؤرخون على عَزْوِ حركة الإصلاح الكاثوليكي المضاد إلى إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola، وجماعة يسوع التى أسسها؛ فمن الملائم إذاً أن نفرّد لإسهام هذه الجماعة فى الإصلاح الكاثوليكي مكانا، لكن قد يكون مما يتنافى مع حقائق التاريخ، ومع تناول الأمور بعدل وموضوعية، أن نزعّم أنه لم يكن هناك - بالفعل - مؤيدون لإصلاح الكنيسة الكاثوليكية قبل ظهور إجناتيوس ليولا على الساحة.

ومهما كانت حياة الغالبية العظمى من الأساقفة سواء كانت مفعمة بالجد، أو زاخرة بالتفاهة، فلم يكن ينقصهم كلية وجود رجال اكتشفوا متطلبات العصر وعملوا على مواجهتها. ففي عام ١٥١٧، وهو العام الذى أعلن فيه لوثر ثورته، كان هناك - بالفعل - أخوية دينية (تنظيم دينى) كانت بدأت تتشكل فى إيطاليا، وأعنى بها الثييتان Theatines. لقد كانت هذه الأخوية أول محاولة منظمة لإدخال روح الإصلاح بين صفوف الإكليروس. لقد عمل الثييتان Theatines على مواجهة الروح المادية السائدة بين

(*) نظام الأسرار، وهو المقابل العبرى الذى يفضله بعض الإخوة المسيحيين.

(**) سر الإيمان. شكراً للأب منصور مستريح الذى دلتنى على المقابل العبرى لهذا الكتاب.

الطبقات العليا من الإكليروس، بأن نذروا أن يكونوا فقراء، واتخذوا في هذا السبيل خطوات صارمة بشكل غير عادى. وهو أمر كان في هذا الوقت لا يخلو من دلالة. وكان أحد أعضاء هذه الأخوية الدينية هو أسقف فيرونا Verona الذى ضرب مثلا من خلال حياته وحماسه الإصلاحى، فحول أسقفيته إلى أسقفية اقتربت من النموذج الذى ابتغاه - بعد ذلك - مجمع ترنت، مع أنه بدأ هذا العمل قبل مجمع ترنت بجيل كامل. وفى الفترة نفسها، تمخض الإصلاح بين أخوية(*) الفرنسيسكان الكبيرة عن الكپوشيين Capuchins الذى عملوا - أيضا - من ناحيتهم على تحقيق التقشف الإنجيلى -evangel-ical poverty الذى سبق أن ألهم القديس فرنسيس الأسيسى(**) نفسه Francis of Assisi. وليس أقل مدعاة للدهشة تأسيس أخوية دينية جديدة للنساء، هى Ursulins التى كانت تسعى إلى أن تصبح أخوية دينية مشهورة على مستوى العالم لتعليم الإناث.

وعلى هذا، فعندما أسست جماعة يسوع (١٥٤٠) مكونة من إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola وعشرة من رفاقة، لم يكن تأسيسها يثير إلا قليلا من رد الفعل. لقد التقت هذه المجموعة الصغيرة فى جامعة باريس، وتأثروا بالنبيل الإسبانى الذى اتخذ سبيل الزهد والتقشف ونذر نفسه للدعوة؛ فنذروا هم أنفسهم بدورهم لخدمة المسيح فى أى ظروف تتاح لهم. لقد فكروا فى بادئ الأمر فى التوجه للأرض المقدسة Holy Land ليحيوا فيها حياة عمل وعبادة، فيما يشكل نوعا جديدا من الحملات الصليبية ضد الكفار. لكن الأحداث غيرت جهودهم إلى اتجاهات أخرى، لكن هدفهم ظل كما هو دون تغيير.

لقد شاع القول بأن روح الكنيسة الكاثوليكية، منذ حركة الإصلاح الدينى قد تعدلت كثيرا بسبب جهود جماعة يسوع، وهذا يتطلب منا أن نبذل بعض المحاولات لتقويم مدى تغلغل تأثير اليسوعيين. ومن الضرورى أن نبدأ بإزالة بعض اللبس عن طبيعة "اليسوعية Jesuitry" والروح التى بثت النشاط فى جماعة يسوع (رهبة يسوع).

والخطة الأساسية التى تجلت فيها مُثلُ إجناتيوس (***) لويولا نفسه، تظهر لنا بوضوح فى كتابه "تدريبات روحية Spiritual Exercises"، وهو الكتاب الذى صاغ عقول أجيال من أبنائه وشكّل طموحاتهم. لقد أصبح هذا الكتاب خلاصة واقعية للعقيدة المسيحية ودليلا للزهد المسيحى فى الوقت نفسه. لقد انطلق القديس إجناتيوس من

(*) الأخويات هى الرهبانيات. (***) أو الأسيزى. (***) إغناطيوس.

مبدأ أساسى وهو أن هدف الإنسان فى الحياة هو عبادة الله من خلال الاستخدام الصحيح لمخلوقات الله، وأكد إجناتيوس على أن الكوارث التى ألمت بالبشر كانت نتيجة عدم وضع هذا المبدأ موضع التنفيذ. فكل الكوارث الطبيعية والاضطرابات النفسية والمعاناة البدنية يمكن إرجاعها - بشكل واضح - لرفض شرع الله وقوانين الطبيعة. فالخطية هى الشر الأكبر، ولو اختفت الخطية لأصبح العالم فردوساً بهيجاً.

ومع كل هذه الروح الثورية البادية فى فكر هذه الرهبنة (جماعة يسوع)، فالطبيعة البشرية عندها ليست ميثوساً منها، وما كان الله ليترك الإنسان ليتردى من السيئ إلى ما هو أسوأ. فصلّب المسيح - تجسد (*) ابن الله - هو الحدث المحورى فى قصة المسيحية. ولم يسهم إجناتيوس لويولا بدور جدى فى اللاهوت المسيحى، فقد كان قانعا بقبول التعاليم التقليدية، فالتجسد هو العمل الكبير الذى تدخل به الله فى التاريخ البشرى لإعادة طبيعة الإنسان إلى كمالها الأسمى. لقد نظرت جماعة يسوع لكل التاريخ البشرى باعتباره صراعاً بين قوى البشر - ممثلة فى الأرواح المخلوقة: ملائكية كانت أم بشرية وقوى الخير وعلى رأسها المسيح، وهذا التحدى يتم تقريره بوضوح فى توسط مشهور (أو محاولة توفيقية مشهورة) فى مملكة المسيح - the King dom of Christ. وفى مشهد رومانسى ظهرت لنا الاستعدادات التى يعدها المسيح لبدء شن حملة صليبية ضد قوى الشر. إنه يستدعى المتطوعين، والفرسان ذوى المواهب الذين لا يرهبون الصعاب التى سيشاركون قائدهم Leader فى مواجهتها.

المخاطبة (كما نرى) موجهة فى الأساس وبشكل عاجل للعواطف. لكن كثيراً مما تبع ذلك فى نص كتاب الرياضة الروحية Exercises الأنف ذكره، هو عملية تدريب للإرادة قائمة على بهاء المثل الأعلى الذى نحتديه وبهاء الطريق العملى الذى سيُفضى إلى النجاح. وعلى هذا فالمتدرب "exercitant" لاقى التشجيع لدراسة حياة المسيح نفسه، دراسة تتسم بالتعب؛ نشاطات يسوع الناصرة يوماً بيوم، التواضع الخير لصانع المعجزات فى الجليل، الثبات الذى تابع به رسالته للناس، والاستقامة التى واجه بها المحققين، وما شهدته مكان صليبه من شجاعة منقطعة النظير.

وليس ضرورياً هنا أن نتناول بأى قدر من التفصيل منهج الرياضة الروحية - Ex-ercises، فما ذكرنا لا بد أن يكون كافياً لإظهار الروح التى رغب إجناتيوس فى بثها فى

(*) لم يعد أحد - الآن على الأقل - يفهم الأبوّة بمعناها المادى.

ولئك الراغبين في تمييز أنفسهم بخدمة المسيح. لهذا - ولهذا وحده - كان الهدف الذي تتبعه هو نفسه - بشكل متفرد - حتى النهاية. ونجد إحدى أشهر الفقرات وأبرزها عن هذا المثل الأعلى في بعض ما كتبه - بعد ذلك بحوالى نصف قرن - إدموند كامبيون Edmund Campion الذى درس فى أكسفورد، والقس الجزويتى (اليسوعى) والذى استشهد أخيراً بسبب الحقيقة - كما يراها - ففى خطاب مفتوح لمجلس الملكة إليزابيث، كتب:

"... وفيما يتعلق بجمعبيتنا (أو جماعتنا) فليكن فى عالمكم أننا كوناً عصبية يسعدها أن تحمل الصليب الذى ستتخلون عنه لنا، ولن نياس أبداً من عودتكم إلينا ما دام فينا رجل واحد باق يُقاسى while we have a man Left to enjoy your Tyburn أو يعانى من التعذيب على أيديكم أو يتألم فى سجونكم. لقد حسبنا التكليف، وبدأنا المشروع. إنه فى سبيل الله، ولا أحد يستطيع التصدى لذلك".

ومن التفاهة أن ندعى أن كل اليسوعيين (الجزويت) كانوا يتمتعون بروح المناضل، كما أنه يبعدها عن الأمانة العلمية أن ننكر أنه كان منهم دنيويون عولوا كثيراً جداً على المؤامرات السياسية أو غير ذلك من الأساليب غير الجديرة بالثناء، لكن عدد هؤلاء كان قليلاً جداً إذا قورن بالآلاف من الدارسين الصابرين ومديرى المدارس الدينية المخلصين والإرساليين الذين وصلوا لبلاد نائية والقُسُس ورعاة الأبرشيات فى البلاد والدول الأكثر استقراراً. فهما كانت مصالح اليسوعيين (الجزويت)، فقد حث هؤلاء بفكر واع متفرد يفترف - بدرجة غير قليلة - من الأسس العريضة التى ظهرت فى كتاب "الرياضة الروحية Spiritual Exercises".

لقد كان من الضروري أن نورد هذا الاعتذار نيابة عن كثير من هذه الجماعات الكثيرة غير المفهومة، لأنه من غير الممكن أن نقيم تأثير جماعة يسوع(*) (اليسوعيين أو الجزويت) فى تطور الفكر الكاثوليكي إذا لم نتخلص من هذه الصورة السخيفة لجماعات من المنحرفين والمتأمرين الميكيافيليين. لقد عمل اليسوعيون (الجزويت أو جماعة يسوع) فى مجموعهم على خدمة المسيح بإخلاص وشرف ولغير سعى لمصالح دنيوية. لقد كانوا يوجدون حيث كات الحاجة ماسة لوجودهم.

لقد كانت الاحتياجات الفكرية للكنيسة الكاثوليكية منذ ظهور حركة الإصلاح الدينى (التي بدأها لوثر) تتمثل أولاً؛ فى الدفاع عن العقائد الكاثوليكية وتوضيحها،

(*) الرهبة اليسوعية.

خاصة تلك العقائد التي شكك فيها الإصلاحيون (لوثر وأتباعه)، وثانياً: التركيز على أن تعاليم رجال الدين الكاثوليك وجمهور المؤمنين بالكاثوليكية على سواء، وتشكيل عقلياتهم يجب أن يواكب تطور التعليم في العالم الحديث، وثالثاً: تقديم الحقيقة الكاثوليكية لعالم أصبح - بشكل متزايد - برماً بالعقيدة الدينية، بطريقة تجعلها محترمة في أعين الناس حتى ولو لم يعتنقوها.

لقد ذكرنا بالفعل شيئاً عن عمل مجمع ترنت في إعادة صياغة العقيدة الكاثوليكية وتقصيها في ضوء هجوم البروتستنت عليها. لكن تعريفات المجمع لم تُتَّه الخلفات. بل العكس، فقد أدت آراء اللاهوتيين في ترنت إلى فترة من النشاط الفكري اللاهوتي استمر قويا لعدة قرون رغم العقبات الخطيرة. في البداية كانت المناقشات الأساسية تدور حول رحمة الله (النعمة grace) وحرية الإرادة البشرية كقضية محورية، وقد سبق أن أثار هذه القضية كما رأينا كل من لوثر وكلفن. لقد ظل هذا الموضوع تتدارسه المدارس اللاهوتية المختلفة طوال مائتي عام. أولهم كان ميشيل دي باي Michael du Bay (المشهور باسم بايوس Baius) الذي دعا إلى عقيدة مُسرفة في التشاؤم. فمن بين أطاريحه الكثيرة التي اعتبرها آخرون زائفة قوله (في سنة ١٥٦٧): "كل أعمال غير المؤمنين آثام وفضائل الفلاسفة هي في الحقيقة رذائل"، "ليست هناك خطية تتطوى في طبيعتها على إمكانية غفرانها، فكل خطية يستحق صاحبها العقاب الأبدي"، "إن حرية الإرادة (الاختيار) دون رحمة إلهية لا يمكنها أن تأتي إلا بخطية". هذه الأخطاء أحيائها بعد ذلك بحوالي خمسين سنة يانسينيوس Jansenius ودعا إليها تلاميذه وأزعجت الكنيسة لعدة سنوات بعد ذلك، ورغم أن هذه الأخطاء اللاهوتية المتطرفة قد تَمَّ إبطالها إلا أن العقلية الصارمة والمتسمة بالقوة والتي مازت اليانسينية (التي مؤداها أن لا مكان لحرية الإرادة وأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة) أثرت في روح الزهد (التقشف) المسيحي، وفي روح التكريس المسيحي تأثيراً يكاد يكون مستمرا حتى الأزمنة الحديثة. وتعرض اليسوعيون (الجزويت) الذين عارضوا هذه الأفكار منذ البداية لهجوم الكُتَّاب اليانسينيين Jansenist، وتضمنت خطابات پاسكال Pascal المعروفة باسم Letters Provincials أشهر هجوم ضار عليهم. لقد ضمَّن پاسكال كتاباته إدانة لكل المجتمع بسبب التعاليم المنحلة المنطوية على تفسخ خلقى والتي تُقصى كل الجزويت (اليسوعيين) وتساء إليهم في أعين كل من له تفكير سليم، وركز پاسكال على أمثلة تتطوى على مبالغة استقهاها من فتاوى تنطوى على مراوغة

لتبرير سلوك غير سوّى. ولسوء الحظ، فإن عبقرية باسكال الأسلوبية رغم أنه استخدمها في قضايا خاطئة لا تستحق الالتفات، إلا أنها عبرت تماما عن حقائق ما كان عليه الموقف، ولكن بشكل جائر.

وفي هذه الأثناء، فإن موضوع فضل الله (أو نعمته) وحرية الإرادة (الاختيار) كان مجالا للمناقشات بين الجزويت (اليسوعيين) والدومينيكان Dominicans. لقد عمد بعض الكُتّاب اليسوعيين (خاصة مولينا Molina) في محاولة منهم لشرح كيف أن إرادة الإنسان يمكن أن تكون حرة حتى وهي خاضعة لتأثير رحمة الله ونعمته - فحجّهم الدومينيكان المناوئون لهم بأنهم - أى الجزويت أو اليسوعيين - لم يبطلوا التعاليم التقليدية للكنيسة كما وضعها الأكويني Aquinas فحسب، وإنما عرّضوا للخطر فكرة هيمنة الله المطلقة وهي حقيقة ثابتة. ورد اليسوعيون (الجزويت) بأن وجهة النظر التومية (أو البانيسية Bannesian) كما يسميها اللاهوتى الدومينيكانى بانز Banes - يجعل حرية الإرادة (كون الإنسان حر الإرادة مختارا) بلا معنى. وفي سنة ١٥٩٨؛ شكّل البابا كليمنت الثامن Clement VIII لجنة De Auxiliis جعل فيها ممثلين من الفريقين لحسم هذه المسألة؛ لكن تم إلغاؤها في سنة ١٦٠٧ وسمح البابا بتدريس وجهتى النظر المختلفتين. والآن، فإن هذه القضية المعضلة - الجبر أو القضاء والقدر خيره وشره من الله - لم تتضح بشكل كامل، وما قد نسميه بفعل الرحمة الإلهية mechanics of grace ظل سرا غامضا، فإن ما تمخّضت عنه كل هذه المناقشات كان إزالة بعض الأفكار الخاطئة (المفاهيم الخاطئة) عن الخطية الأصلية Original Sin وعن الدور الذى قد يلعبه الإنسان لتحقيق الخلاص Salvation لنفسه. وعلى كل حال، فلم يعد الإنسان شريكا سلبيًا (لا دور له Sleeping partner)، فقد أصبح من الضروري ترك مكان للعقيدة القائلة بأن الكفاح للوصول لأخلاق سوية ليس عبثًا، وهو ما ذهب إليه التوميون Thomist.

لقد أصبح إسهام الفكر اليسوعى (الجزويتى) كُلى الأهمية بهذا التأكيد على المثل المسيحية الأساسية، بل - حقيقة - المثل الإنسانية. وفي هذا كان أعضاء جماعة يسوع (*) مخلصين لروح مؤسس الجماعة بحسّته العملى القوى. فبينما نجدهم يقاومون «التناقضية antinomianism» التى كان لوثر يميل إليها باستخدامه المنطق فى

(*) أو الرهبنة اليسوعية.

معالجة مثل هذه القضايا ويقاومون اليانسينيين الأقل خطورة والأكثر تشدداً، فإنهم - أى جماعة يسوع - لم يكونوا أقل وعياً لتهديد أتاهم من ناحية أخرى. ففى القرن السابع عشر، بدأ التطور الصحيح للاهوت الصوفى mystical theology - الذى أُعيد إحياءه فى القرن السادس عشر على يد تيرستا الأفيلي Teresta of Avila ويوحنا الصليبي John of the Cross - بدأ يُصاب بزحف جمود الاتجاه المعروف باسم الطمأنينية Quietism عليه. وعلى عكس اليانسينية Jansenism التى قالت باستحالة قيام الإنسان بأى شىء صالح، فإن الطمأنينية الآنف ذكرها Quietism قالت إنه لا جدوى من عمل «الكامل Perfect» على الإطلاق، أو بتعبير آخر لا ضرورة لأن يعمل «الكامل» أى عمل. فلا بد من تسليم الأمر كله لله أو بتعبير آخر فلتكن المبادأة لله. فغرس الفضائل وممارسة التقشف بإماتة الجسد وكبح الشهوات - حتى وإن كان ذلك كملجأً أخير - والمقاومة الإيجابية للفتنة والغواية، كل ذلك غير ضرورى وغير مرغوب فيه. وكان بوصى Bossuet وفينيلون Fenelon، وكلاهما ذوا مواهب عظيمة هما الشخصان البارزان فى خضم هذا الخلاف. ويمكن اعتبار فينيلون هو الشخصية الأكثر جاذبية، وقد يكون أمراً طيباً أنه أيد تعاليم مدام جيون Guyon لأنه رأى فيها تريقاً لسم اليانسينية. لكنه اشتط كثيراً. ومن مزاياه أنه سحب أفكاره بلا تحفظ عندما وجدها مدانة رسمياً.

ويبدو أننا لا نتجاوز العدل إن زعمنا أن تأييد جماعة يسوع (الجزويت) لجماعة القلب المقدس (قلب يسوع المقدس Sacred Heart of Jesus)، التى بدأت فى الظهور الآن من خلال دعوة القديس يوحنا يودز John Eudes (١٦٠١-١٦٨٠) الذى لم يكن من جماعة يسوع (لم يكن جزويتياً) والراهبة الزائرة مارجريت مارى ألكوك Magaret Mart Alacopne (حوالى ١٦٨٠) - هذا التأييد كان دافعه التحقق من أنه من خلال هذا التكريس يمكن أن نجد الإجابة التى تدحض الخطرين الماثلين. فمن ناحية، فإن التركيز على العواطف البشرية فى الإنسان الصالح سيفيد فى إزاحة الرعب المتمثل فى فكرة أن غضب الله أمر محتوم لا مفر منه وهو ما قالت به اليانسينية، ومن ناحية أخرى، فإن القول بالحاجة إلى المشاركة الفعالة فى معاناة المسيح من أجل الخلاص سيؤدى إلى إضعاف عقيدة الطمأنينية (القائلة بعدم جدوى العمل والأنف ذكرها Quietist doctrine). والنجاح الهائل الذى حققته هذه الدعوة الورعة على المستوى الشعبى خير شاهد على أن أفكارها قائمة على أسس إنسانية.

الكنيسة خارج أوروبا

إذا لم نذكر الجهود العظيمة التي بُذلت لنشر العقيدة المسيحية في البلدان الجديدة وراء البحار والتي كان كشفها وغزوها من بين الأحداث العظمى في القرنين السادس عشر والسابع عشر - لو لم نذكر هذه الجهود واكتفينا بهذه الجهود التي بُذلت في هذه التعريفات والشروح اللاهوتية، لكان انطباعنا عن إنجازات الكاثوليكية في هذه الفترة مُضللًا. لقد أرسل إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola في سنة ١٢٤٢ فرانسيس زافير مُضللًا Francis Xavier - أحد أكثر أتباعه أهمية وأقربهم إلى نفسه - إلى الممتلكات البرتغالية في الهند وجزر الهند الشرقية ليباشر جهوده الدينية هناك، وكان هذا القرار الذي اتخذته من بين أكثر قراراته تميُّزًا. وظل فرانسيس زافير يعمل لأعوام على الساحل الهندي جنوب جوا Goa (كوا) إلى رأس كوموريم Comorim، وفي مَلَقَى Malacca وكوشن Cochin، وأخيرًا أسس جماعات مسيحية في اليابان نفسها. لقد كان أمله الكبير هو نشر الحقيقة الإيمانية كما يراها بين أهالي إمبراطورية الصين الشاسعة لكنه مات وحيدًا قبل تحقيق رغبته. ولم يكن جهده بغير طائل، فهو لم يؤسس عمل الجماعة اليسوعية في الهند في شكل مؤسسات دائمة فحسب؛ بل إنه قام بالشيء نفسه في اليابان التي منعت في وقت لاحق القسس المسيحيين، ومع هذا ظلت الجماعات المسيحية موجودة بها حتى عودة الإرساليات التبشيرية إلى اليابان مرة أخرى في القرن التاسع عشر.

وليس من حاجة ماسّة هنا للخوض بأي قدر من التفصيل في جهود الكنيسة في هذه البلاد، رغم ضرورة ذكرنا لبعض الشخصيات المهمة مثل روبرت دي نوبيلي Rob-ert de Nobili الذي عمل على تحويل أناس للمسيحية بنفسه وعاش حياة البراهمة، وذكرنا للإرسالية التي تغلغت في الصين، والإشارة إلى ريسى Ricci المتألق الذي لفت الأنظار إليه في بلاط بكين بمهارته الرياضية والفلكية والتقنية، والإشارة إلى الاضطهاد الذي واجهه بعد ذلك أوروبيون ويابانيون على سواء ومواجهتهم للموت ببطولة، والتبويه بالجهود العلمية العريضة للإرساليات مثل جهود اليسوعي (الجزويتى) الذي اكتشف بمفرده طريقًا بريًا من الهند إلى الصين. ومن الطريف أن نسجل أن زهرة الكاميلية Camellia اشتق اسمها من اسم جورج كامل George Kaml "الأخ الألماني غير الإنكليزي".

ومن الناحية الأخرى من العالم نطالع قصة أخرى مشابهة. ففي أمريكا الشمالية، بينما كان الفرنسيون يسكنون الإسبان يتخذون في الساحل الغربي مواطني أقدم كان هناك مجموعة من الرواد الفرنسيين يقومون بعمل رائد بين الهنود. وفي الجنوب، وجدنا قصة التكريس الديني الذي قام به القديس بيتر كلافر Peter Claver بين العبيد الذين كان يتم جلبهم لميناء كارتاجينا Cartagena - وكان عمله هذه نقطة مضيئة في التاريخ الأسود لعملية نقل العبيد إلى العالم الجديد. أما الإنجاز الأكثر جدارة بالانتباه إليه فربما كان هو تأسيس الـ Reductions المشهورة في بارجوآي - وهي تجربة في المسيحية العملية لا نظير لها في التاريخ؛ إذ يخبرنا كنجهام جراهام Gunningham في مؤلفه Vanished Arcadis بأسلوب متعاطف حكاية هذه المحاولة لإنقاذ الهنود من أهل البلاد من عاداتهم البدائية ومن التهديد الأكبر المتمثل في استرقاقهم على يد ملأك الأراضي الأوروبيين. واستمرت هذه الجهود طوال قرن ونصف قرن؛ حتى انتهت بإبطال عمل جماعة يسوع (الجزويت) في سنة ١٧٧٣.

وفي البرازيل المجاورة كانت هناك جهود إرسالية كبيرة سارت جنباً إلى جنب مع الغزو البرتغالي لهذه البلاد. والحقيقة التي مؤدأها أن إسبانيا والبرتغال ظلنا إلى حد كبير جدا غير خاضعتين لتأثير الحركة الإصلاحية التي قادها لوثر، كانت تعنى أن تطور الكنيسة (الكاثوليكية) وازدهارها في البلاد التي استولى عليها الإسبان والبرتغاليون، كان تطورا يعوض ما فقدته في أوروبا، خاصة وأن إسبانيا والبرتغال كانتا في ذروة نشاطهما الاستعماري على نحو لم يشهده تاريخهما من قبل.

والآن نجد أن الحقائق تشير إلى أن أكثر من نصف سكان القارة الأمريكية يدينون بالكاثوليكية، ورغم أنه من الضروري أن نعترف أن الحياة الكاثوليكية في بعض دول أمريكا اللاتينية يُموّزها الكثير مما هو مطلوب، فإن الصورة في أمريكا الشمالية صورة مشرقة زاخرة بالتطور النشط.

عصر العقل

مع نهاية القرن السابع عشر، راحت الدفعة التي سببتها الحركة الإصلاحية (حركة لوثر وزملائه) للكنيسة، راحت تواصل مهامها بشكل ذاتي. فقد راح اللاهوتيون والمدافعون عن فكر الكنيسة الكاثوليكية يناقشون القضايا التي أثارها لوثر وكلفن

Calvir وغيرهما لكنهم لم يُنتجوا - بعد هذه المناقشات - سوى القليل من الأعمال لبناء. وإذا كانت الكاثوليكية لم تتجح في اجتثاث أعدائها تماماً، فإن هؤلاء الأعداء كانوا - بكل المقاييس - قد وصلوا إلى حد لا يمكنهم بعده تحقيق مزيد من النجاح. فبعد نهاية الحروب الدينية Religious Wars ظلت أوروبا منقسمة إلى معسكرين، ولم يكن يسيراً ترك الأمور كما هي عليه. فقد كان كل من البروتستانت والكاثوليك مشغولين بسبب خلافاتهم، وكان اللاهوتيون الكاثوليك مهتمين جداً بخلافاتهم الداخلية لدرجة لم تجعلهم مستعدين تماماً لمواجهة تهديد جديد قد يكون أكثر خطورة - لمبادئ الأساسية للعقيدة المسيحية. تلك كانت حركة الفكر التي مازت القرن الثامن عشر ككل، تلك الحركة التي بدأت في إنجلترا بفكر لوك Locke الحر. وشكوكية هيوم Hume التي اندفعت مع فكر لوك عبر فرنسا وألمانيا. لقد كان هذا هو عصر التنوير، فقد شغل العقل العرش الذي يتربع فوقه الدين، فقد واجه كلٌّ من سلطة الكنيسة، والدين نفسه (من حيث مدى صحة حقائقه الإيمانية) هجوماً، فقد أصبحت المطالبة بفصل الكنائس في البلاد الكاثوليكية عن سلطة البابا، تلك الحركة المعروفة بالجاليكانية Gallicanism (نسبة إلى بلاد الغال أو فرنسا) والتي كانت - أي هذه الحركة - قد ثارت بالفعل في القرن السابع عشر، أصبحت الآن تجمع قواها وهددت بالفعل ببناء الحكومة الإكليريكية (المقصود حكومة البابا).

لقد كان هذا الهجوم ذا أبعاد سياسية وإكليريكية. فالأساقفة الفرنسيون لم يعملوا - كمجموعة - على تأكيد استقلالهم عن البابوية فحسب، وإنما أيدتهم الحكومة الفرنسية أيضاً حتى تجعل كنيسة فرنسا تحت إشرافها الكامل، ولم تكن هذه الحركة قصراً على فرنسا، ففى ألمانيا والنمسا وجدنا هذه الاتجاهات نفسها الراغبة في الابتعاد عن المركز البابوي، ومما يناقض هذه الخلفية أنه يجب أن نرى الهجوم الذي بلغ ذروته على جماعة يسوع (اليسوعيين أو الجزويت) في سنة ١٧٧٣ بإلغائها وهو الأمر الذي فُرض على البابا المعارض، فوافق خوفاً من حدوث ما هو أسوأ، وانتهى القرن بثورة (الثورة الفرنسية الشهيرة) أطاحت بكثير من المعالم المألوفة في فرنسا، وبدأت سلسلة من الجيْشَان السياسي والاجتماعي لم نشهد حتى الآن نهايته.

وفي مثل هذه الأحوال بدت حياة الكنيسة مُنَحْصِرَة أى وصلت لأدنى جَزَر لها، فقد تم تدمير جماعة يسوع - من الناحية العملية - التي كانت تمثل القوة التعليمية في

الكنيسة زهاء مائة عام، ومع انتهائها ضاع كثير من الإنجازات اللاهوتية والفلسفية والتربوية التي كانت تمثل أعظم مساهماتها فى قضية الحقيقة الكاثوليكية (الإيمان الكاثوليكي). وفى فرنسا نفسها، اختفت أخويات (*) (منظمات) دينية أخرى، وفى كل أوروبا أدت الحروب الثورية المتتابعة إلى تشويش أساليب الحياة المستقرة التي كانت ضرورية لانتعاش التعليم. ومع هذا ورغم هذه الكوارث المروعة لم تظل الكنيسة الكاثوليكية على قيد الحياة فحسب، وإنما دخلت مرحلة من أكثر مراحلها نضجا وإثمارا على المستويين: اللاهوتى والفلسفى. ولحسن الحظ، فقد تم إحياء نظام تعليم رجال الدين وتدريبهم كما وضعه مجمع ترنت رغم أن الكنيسة الكاثوليكية كانت ضعيفة مسلوبة القوة. وعلى أية حال، فقد واصل القسس تعليمهم وواصلت الكنيسة رسامتهم (ترسيمهم) وشيئا فشيئا استقرت الأمور رغم أن نوعية التعليم التي كانوا يتلقونها لم تكن كافية، ورغم تعمد الابتعاد عن القضايا الدينية الحساسة فى ذلك الوقت.

لقد بدأ الانتعاش (الكاثوليكي) فى فرنسا نفسها. فى الربع الأول من القرن التاسع عشر، نشرت مجموعة من الرجال البارزين أعمالاً كان لها تأثير مهم على الفكر الكاثوليكي. فقولتير والموسوعيون (الإنسيكلوبيديون Encyclopedists) - بسخريتها الظاهرة - غالباً ما كانوا يعتبرون الدين مسألة غير جديرة بالاهتمام فى عيون مفكرى أوروبا. لكن شاتوبريان Chateaubriand غير الإكليريكى هو الذى ألف كتاباً فيه أكثر الردود حسماً. فكتابه الموسوم باسم «عبقرية المسيحية Génie du Christianisme (١٨٠٢) وجدناه بدلا من أن يقدم المسيحية بالطريقة التقليدية باعتبارها صادقة لأنها وحى من الله، قدمها من خلال شكه فى صورة يوضح كل عظمتها وجمالها، باعتبارها قوة حضارية وإنسانية أوحى لأعظم الشعراء والفنانين. ولم يكن هذا الكتاب كتابا يُشار له بالبنان على المستوى اللاهوتى ولا الفلسفى؛ لكنه بمجرد صدوره أثبت أنه أفضل دفاع عن الحقيقة المسيحية (الإيمان المسيحى).

لكن التأثير الفعال للمذهب العقلى rationlism فى القرن الثامن عشر استمر ملموسا لسنوات كثيرة على المستوى الفلسفى الأكثر صرامة. وكانت محاولة عمانوئيل كانط Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) حماية الحقيقة المطلقة بإبعادها عن دائرة العقل الخالص (أو العقل المحض)، هى المحاولة الأكثر ضررا من المذهب العقلى الواضح الصريح الذى

(*) أى رهبانيات.

وصل النُّهَى فى التطرف بإمعانه فى الشك. فبينما وجدنا الأكويني Aquinas يعمل على تأسيس كل نظامه اللاهوتى على معطيات العقل بحيث يتفق الإيمان الدينى مع الممارسات الأخلاقية اتفقا تاما مع التفكير الميتافيزيقى، وجدنا كانط - بإنكاره على الفكر إمكانية الوصول إلى أية حقيقة مطلقة وراء الدائرة التى تضم الظواهر المحسوسة، إنما هو قاص فكرة وجود الله ليجعلها مجرد مُسَلِّمة للعقل العملى - Postu-late of the practical reason. وفى الجو الذى ساد عصره كان اتجاهه هذا تشيكيكيا تماما كقول فولتير Voltaire الماثور والذى مؤداه أن الله إذا لم يكن موجودا لتحتم افتراض وجوده (لو لم يكن موجودا لاخترعناه). وفى النهاية، فإن النقد الكانطى - بعد أن استبعد الأساس العقلى للعقيدة والالتزام الخلقى - أصبح - رغم هذا - حلا متينا لمعضلة الإيمان والأخلاق، أكثر مما كان الهجوم الراديكالى للشكوكيين الصرحاء (الذين عبروا عن شكهم بصراحة).

وفى هذا الفراغ ظهرت محاولات خلاقة للوصول إلى تبرير جديد للإيمان بالحقيقة الإلهية. فظهر علّمانى آخر (غير إكليريكى) هو الشيكونت دى بونال Vicomte de Bonald (١٧٥٤-١٨٤٠) الذى لم يتبع فقط ما كان فى عصره من ممارسات غير دينية، وإنما تتبع أيضا الراديكالية السياسية التى تسببت فيها الثورة الفرنسية وطورتها، كما بحث فى مبدأ المحاكمة الشخصية Private Judgement (*) كما عرضها لوثر - فأراد بعد استعراضه لكل هذا أن يعيد تأسيس الأورثوذكسية الدينية (ليس المقصود المذهب الأورثوذكسى المعروف) والاستقرار السياسى بالعودة للتقاليد (التراث). فوفقا لما كان يراه، فإن التفسير الصحيح للحقيقة الدينية والشرعية السياسية لا يوجد من خلال تفكير الأفراد، إنما من خلال العقل العام general reason وهى فكرة تشبه ما قال به روسو Rousseau عن الإرادة العامة general will. هذا العقل العام هو القيم أو الحارس على الوعى الأوّلى. هذا الوعى الأوّلى - primitive relation - الذى يقوم عليه صلاح المجتمع بشكل حر - إنما يحفظه المجتمع ويتداوله جيلا بعد جيل. والحقائق الأساسية التى لا يستطيع الإنسان اكتشافها لنفسه لا يمكنه

(*) أو الحكم الشخصى، بمعنى أن التبرير لا يكون بمرسوم تتوسط الكنيسة بتوصيله للمسيحى، لكنه أمر شخصى. جون لوريير، تاريخ الكنيسة، ج ٤، ص ١١١. (المترجم).

إعادة اكتشافها إن ضاعت منه. وأكثر من هذا، فمن الجليُّ أن المجتمع لا يمكنه البقاء دون معرفة المبادئ الأساسية التي يجب الاحتفاظ بها.

فالتراث - إذاً - يحفظ الحقائق الأساسية للوحى فى صورتها الأولى. وأكثر من هذا، فالمجتمع - الذى من خلاله نحمى كيان هذه الحقائق - هو السلطة المعصومة المخوَّلة بذلك، طالما أنه لا توجد سلطة أعلى للحكم عليه أو تصحيحه. ولا يمكن لأى فرد أن يتجرأ على انتقاده. فالمجتمع أعظم وأحكم من أى فرد، والتصدى للمجتمع هو تصدُّ للطبيعة nature.

وقد قبل الراهب الفرنسى لامينى Lamennais (١٧٨٢-١٨٥٤) هذه النظرية الأساسية نفسها، رغم أنه أيدها ببراهين أخرى. فالإنسان لا يمكنه بنفسه أن يبرهن برهنة كاملة على أية حقيقة، فسيكون دائماً أسير الخوف من أن يقع فى الخطأ. وعلى النحو نفسه فهو لا يستطيع أن يعيش دون الموافقة على حقائق Truths بعينها. من هنا فهو "بالضرورة إما أن يعيش بالتصديق (الإيمان) أو يضيع فى الفراغ"، والآن فإن هذا "الإيمان" أو "التصديق" الذى لا يقوم على العقل هو نوع من "الغريزة" انبثقت فى النهاية من الإحساس البشرى العام. فالبنسبة للحقيقة الأساسية التى يعتمد عليها الجميع بالتأكيد وهى وجود الله إنما هى حقيقة لا يمكن إثباتها عقلياً، لكن لا بد من قبولها من خلال الإقرار العالمى بها. ومثل هذه الفكرة (وجود الله) تقود بشكل مباشر إلى الإيمانية Fideism وهى عقيدة مؤداها أن "الإيمان" أو "التصديق" مستقل عن العقل (أو المنطق) الذى لا يمكن استخدامه فى الدفاع عن "الإيمان" أو الهجوم عليه. وهناك آخرون مثل بونتتى Bonnetty (١٧٩٨-١٨٧٩) ورزومينى Rosmini (١٧٩٧-١٨٥٥) بحثوا ليجدوا فكرة الله موجودة بالفعل فى "الحَدَس" المباشر أو هو موجود بدهاة in Some direct intuition.

وفى ألمانيا - حيث كان النقد الكانطى أكثر حضوراً - وجدنا أن أول محاولة جادة للدفاع عن الحقيقة الكاثوليكية ضد الفكر الكانطى هى تلك التى قام بها القس جورج هرمز Georg Hermes. فبعد أن ظل لفترة يعانى بالفعل من عدم القدرة على تبرير إيمانه أمام إنكار كانط لأية إمكانية لإثبات حقيقة فوق الوجود المادى - رضى أخيراً - ورضى معه كثيرون من أهل دينه - إنه وجد الإجابة. لقد بدأ - مثل ديكارت - بالشك

وانتهى إلى أن هناك حقائق معينة لا بد منها ولا سبيل للشك فيها . ومن الصعب أن نعيد هنا خطوات برهانه، لكن يكفى أن نقول إن ما انتهى إليه كان متعارضاً مع تعاليم الكاثوليكية التقليدية Orthodox Catholic طالما أنه واصل القول بأن الحقيقة الموحى بها يمكن تأسيسها على عمليات عقلية خالصة (من خلال العقل الخالص). وحتى قبل موته في سنة ١٨٢١ تعرضت تعاليمه للهجوم، ورغم ما حققه من شهرة كبيرة أُدينت كتاباته أخيراً في سنة ١٨٢٥ .

مجمع الفاتيكان The Vatican Council

لقد كان من الضروري أن نتناول بشيء من التفصيل هذه المحاولات المختلفة لإصلاح ما أفسده المذهب العقلي rationalism وفلسفة كانط في القرن الثامن عشر، باعتبارهما يشكلان جزءاً من الموقف العام الذي تسبب في الدعوة إلى انعقاد مَجْمَعِ الفاتيكان (١٨٦٩-١٨٧٠) لمواجهةها. لقد كان الموضوعان الرئيسيان اللذان ناقشهما المجمع هما طبيعة الإيمان في التعاليم الكاثوليكية ومحتواه، وكذلك طبيعة الكنيسة وسلطاتها .

ففي المقام الأول أكد مجمع الفاتيكان وجود الموجود الأسمى Supreme being منفصلاً عن عالم المادة وعن كل الأرواح المحدودة، خالق الكون بإرادته الحرة هي - أي الكنيسة - بتقريرها هذا تخالف المذهب المادى، والمذهب القائل بوحدة الوجود (المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد، وأن الكون والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية). كما خالفت الكنيسة مذهب الربوبية deism وهو المذهب القائل بوجود الله لكنه لا يعترف بأديان منزلة؛ وبالتالي فهذا المذهب يدعو للإيمان بدين طبيعي مبنى على العقل وليس الوحي (وأنكر هذا المذهب تدخل الخالق في نواميس الكون). وفي مقولة مشهورة - دقق الفلاسفة المعاصرون النظر فيها كثيراً وأمعنوا فيها الفكر - أكد مجمع الفاتيكان على أنه يمكن معرفة وجود الله على سبيل اليقين بالإمكانات الطبيعية للعقل البشرى. من خلال التأمل في مخلوقاته، وأعاد مجمع الفاتيكان التأكيد على الأسفار القانونية (المعترف بها) للكتاب المقدس ذات طبيعة موحى بها inspired nature كما انتهى إلى ذلك - من قبل - مجمع ترنت. واتخذ هذا المجمع موقفاً وسطاً بين مذهب هرmez Hermes نصف العقلي semi-rationalism من ناحية، وموقف التقليديين

والإيمانين fideists (القائلين بالاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل) من ناحية أخرى. لقد قرر المجمع أن العقل ليس هو الدليل الوحيد في أمور الإيمان، ففي مجال الإيمان لا بد من قبول سلطان الله (الموحى) فهو وحده ضامن الحقيقة. ومع هذا فللعقل دور مهم في تطوير الإيمان، فهو - أى العقل - الذى يبرر لنا قبول الوحي الإلهي، ومع هذا فالعقل لا يعمل بشكل مستقل استقلالاً ذاتياً كاملاً، فهو - العقل - لا يمكنه الزعم بأحقيته في الجلوس مجلس الحكم (القضاء) فيما يتعلق بحقائق الإيمان.

وهذا التأكيد الأخير يستلزم بعض التوضيح. فمن الجلى أن العمليات التي تم التوصل من خلالها لنتائج عقيدية معينة كانت إلى حد كبير عمليات عقلية. فمناهج الإثبات والبرهنة السكولاستية وشروح الشراح والمؤرخين لمعانى الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة، تُعتبر في مجملها نشاطاً عقلياً. لكن إذا وصل العقل إلى نقطة يفهم منها أن حقيقة معينة ما هي إلا وحي من الله، فساعتها عليه القبول بها باعتبارها حقيقة من الله. ويمكن للعقل أن يواصل شروحاته وتوضيحاته لمدى أبعد، لكن من غير المنطقي أن يزعم العقل القاصر المحدود أن اكتشافاته تتجاوز هذه الحقيقة «الإلهية». كما أن هذا لا يعني أن المؤمن يقع في الخطر بسبب هذه الأزواجية في التفكير، كما أن هذا لا يعني أنه وقع في التناقض أو يجعلنا نتهمه بالنفاق أو عدم الإخلاص. ولكن المؤمن يعرف أن الحقيقة الإيمانية (أو الموحى بها) والحقيقة التجريبية (القائمة على الملاحظة والتجربة) لا يمكن أن تكونا متعارضتين، فقد تحقق من أنه إذا ظهر له بعض التناقض الظاهري بينهما، فما ذلك - ببساطة - إلا لأنه فشل في إدراك المعنى الكامل لأى من الحقيقتين، الحقيقة التي اكتشفها بنفسه، والحقيقة التي أوحيت له (الحقيقة الإيمانية).

فإذا عدنا للنظر في قرارات مجمع الفاتيكان عن طبيعة الكنيسة، كان علينا أن نذكر الظروف التاريخية التي جرت فيها المناقشات. فبصرف النظر عن إحياء الأفكار الغالية Gallican ideas فبعد أن أدانها بشكل واضح بيوس السادس pius VI في سنة ١٧٩٤، فإن استقلالية البابوية تعرضت لتهديد فعال من جراء أحداث الريزورجيمنتو Risorgimenteau بل إنه سيكون من الخطأ أن نخلص من هذه الأحداث بأن تعريف عصمة البابا (كونه معصوماً papal infallibility) كانت نوعاً من الرد الحاسم على السياسيين الليبراليين في ذلك العصر. وكما سنرى - وكما لا يتعارض مع التعريفات

العقدية - فر هذا الموضوع كان قد بحثه اللاهوتيون منذ زمن طويل، وكان مقبولاً على مستوى العالم من الناحية العملية، من رجال الدين وجمهور الكاثوليك على سواء. ففى المقام الأول، فإن "العصمة" - وفقاً لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية - هى امتياز شخصى للبابا، من وجهة نظر الإكليروس الآخرين الذين لم يتبوؤوا العرش البابوى، ويُنظر إليها باعتبار المسيح هو فى الأساس الذى منح البابا منصبه (وكنيستته). ولما كانت المسيحية قد تطورت وانتشرت فى بلاد العالم، فقد عمدت عقول كثيرة، وأشخاص ذوو أمزجة متباينة لتفسير تعاليم المسيح تفسيراً جديداً، فكان لا بد من ظهور اختلافات كما تتبأ القديس پولس نفسه (كورنثيين ١١/١٩)، فكان لا بد من وجود نوع من السيطرة المركزية تمثل سلطة دائمة للإرشاد لتحفظ الحقيقة الإيمانية لكل الأجيال.

أما وجهة نظر البروتستانت فمؤداها أن هذه المهمة هى مهمة الروح القدس المؤثرة أو العاملة فى كل أعضاء كنيسة المسيح. أما وجهة النظر الكاثوليكية - ففى الوقت الذى تؤمن فيه بالضرورة المطلقة لهذه العملية المستمرة (المقصود تدخل الروح القدس)، فإنها تصر أيضاً على أن هذا الإلهام (من الروح القدس) لا بد أن يتم بطريقة واضحة ومعترف بها من خلال تعاليم محددة ومخولة Authoritative. وتزعم الكنيسة (الكاثوليكية) أن هذا الوعى بأنها مخولة بالتعليم (المقصود التوجيه الدينى وغيره To teach) بإرشاد الروح القدس وتوجيهه موجود بها منذ البداية. ونجد تعبيراً عن القناعة الراسخة منذ زمن باكر فى مجمع القدس بعد موت المسيح بأقل من عشرين عاماً، ففى أعمال الرسل (٢٨/١٥): (لأنه قد رأى الروح القدس ونحن أن لا نضع...*) ومنذ البداية - عندما لم يكن هناك أى أمر مؤكد عن عقيدة المسيح، كانت الكنائس المحلية ترجع للتراث الرسولى Apostolic Tradition؛ خاصة لتعاليم بطرس وبولس. وانتهى أمر القدس وأصبحت روما هى المركز الكبير للتعاليم المسيحية والسلطة المسيحية Christian Jurisdiction (التي لها الحق فى التشريع) وحتى عندما كانت المجامع الكبرى تُعقد فى الشرق - لأسباب تاريخية، وكثيراً ما كان يحدث ذلك - فقد كانت موافقة الكنيسة الغربية خاصة الكرسي الأسقفى (البابوى) فى روما - شرطاً ضرورياً معترفاً به.

(*) نقلنا الفقرة من الترجمة العربية للكتاب المقدس لكن النص الإنجليزى كالتالى:

"It is the holy spirits pleasure and ours".

ولدراسة أكثر تفصيلاً لتطور عقيدة العصمة Infallibility بشكل عام والعصمة البابوية بشكل خاص، من الضروري أن نرجع لكتابات اللاهوتيين الكبار. ففى فترة ما بعد الإصلاح الدينى (التي قادها لوثر ورفاقه) نجد أن أول اسم مهم ممن ناقشوا هذا الموضوع هو ملشيور كانو Melchior Cano (١٥٠٩-١٥٦٠) الدومينيكانى، ومن بعده الجزويتى (اليسوعى) بلارمين Jesuit Bellarmine (١٥٤٢-١٦٢١). وعلى أية حال، فإن كثيرين من الجزويت (اليسوعيين) والدومينيكان اختلفوا فى موضوع النعمة الإلهية Grace، ومع هذا فقد كانت آراؤهم واحدة فيما يتعلق بطبيعة الكنيسة. ولم تؤثر إلا قليلاً - النزعات الغاللية Gallican فى دول أوروبية بعينها فى عقيدة الكنيسة فيما يتعلق بموضوع العصمة Infallibility. ولم يكن انحدار النشاط اللاهوتى فى القرن الثامن عشر يعنى ضرورة إعادة التكفير فى هذا الموضوع التالى (التاسع عشر)، فقد اتخذ لاهوتيو القرن التاسع عشر - ببساطة - الآراء التى سبق أن استقرت فى القرون السابقة، وفى حقبة انعقاد مجمع الفاتكان كانت هناك موافقة على طبيعة "الامتياز" البابوى ومداه. ومن ناحية أخرى، فإن التعريف الذى أسفرت عنه المناقشات لم يضيف سوى القليل فوق التأكيد على أنه إذا تحدث البابا كمتحدث رسمى باسم الكنيسة فلا يمكن أن يقع أبداً فى أى خطأ، فالمسيح قد وعد الكنيسة بذلك.

العذراء المباركة

أكثر الأحداث التاريخية الشائقة التى حدثت قبل التعريف الرسمى لمبدأ : «عصم البابا» - وربما هى التى أدت إليه - هى مبادرة البابا الشخصية بإعلانه فى ٨ ديسمبر ١٨٥٤ عقيدة بشكل الحَمَل بلا دنس لمريم العذراء المباركة، باعتبارها - أى هذه العقيدة جزءاً من الإيمان (الصحيح). وقبل أن نواصل تناول هذا الموضوع وغيره من التطورات الحديثة فى علم الدراسات المريمية Mariology، قد يكون من المفيد أن نتفحص بدقة هذا الإعلان البابوى الخاص كمثل على "العصمة البابوية" كما تتجلى فى أفعاله. لقد سبق أن قرأنا بالفعل أن مجمع ترنت Trent عند تناوله موضوع التبرير أو الخلاص Justification استثنى بشكل واضح العذراء مريم من قراره المتعلق بالخطية الأصلية التى شملت البشر جميعاً Universality of Original Sin، فمسألة أن العذراء مريم مبرأة من كل الخطايا كانت موضوعاً لمناقشات لاهوتية فى العصور الوسطى، والتعريف

النهائى لهذه العقيدة لا بد من النظر إليه باعتباره تنويجا لكل ما دار من مناقشات سابقة. فالبابا فى سنة ١٨٥٤ لم يكن يعلن - إذًا - عقيدة جديدة، وإنما يعلن مجرد ما كانت الكنيسة الكاثوليكية فى الحقيقة تؤمن به.

وليس من المستكر أن نسال فى هذه المرحلة لماذا كان صدور تعريف رسمى بهذه العقيدة (الحمل بلا دنس) ضروريا أو حتى مرغوبا فيه. لنفهم إجابة هذا السؤال لا بد من فهم اتجاهات الإيمان الكاثوليكي. لقد كان الكاثوليكي فى ذلك الوقت يؤمن بأن الأمر مفوض لله Authority of God، ويؤمن أنه ما دام لا يحصل على معظم معلوماته على المستوى الطبيعى natural من نتاج تفكيره وإنما من أولئك الذين هم فى وضع يمكنهم من المعرفة؛ لذا فإنه على مستوى الحقيقة الإيمانية لا بد له - كما تحقق - من أن يكون مستعدا لقبول المعلومات من المصدر المفوض accredited Source. فالدليل التاريخى قد جعله يرضى بأن الله قد تحدث من خلال المسيح has Spoken through Christ والمسيح أسس الكنيسة لتحفظ رسالته وتبلغها to teach it، فهو يؤمن - أى الكاثوليكي - أن هذه الكنيسة الكاثوليكية هى نفسها الكنيسة التاريخية (التي وجدت منذ ظهور المسيحية) وليس غيرها. لذا فهو مستعد للإصغاء "لخبراء experts" الكنيسة، تماما كما أنه مستعد للإصغاء "للخبراء" فى المجالات الأخرى، إنه يستمع "لخبرائها" الدينيين بثقة متعاطمة لأنه لا يعتقد أنهم مخولون من المسيح بتعليم المسيحية فحسب، بل لأن المسيح (نفسه) يكون حاضرا لمنعهم من أى خطأ يقعون فيه أثناء تعليمهم تعاليم المسيحية.

وبطبيعة الحال، فإن الكاثوليكي لا يرى دينه قَصْرًا على الأمور الفكرية بل ولا يراه فى الأساس مسألة فكرية. لكنه - كإنسان ذكى - على وعى بأن عبادته لله Service of God لا بد أن تكون متسمة بالذكاء. إنه يعبد الله فى هذا العالم ليس بمجرد أعمال عقله فيه بل إنه تحقق من أن ما هو مهم - بشكل أساسى - فى هذه الحياة الحالية أنها تحوى فى طياتها مضامين خالدة (أبدية). وهو يؤمن أنه يتلقى من كنيسته المعلومات الصحيحة (الموثوق بها) عن هذه المضامين (الخالدة أو الأبدية). وعقيدة التجسد لها معنى أعمق من مجرد مضمونها اللاهوتى. ففكرة أن يسوع المسيح - بتاريخه البشرى الذى أمكن كتابته على نحو ما كُتِب تاريخ سقراط وغاندى - كان بأكمل المعانى وفى

الوقت نفسه إلهياً، وهذا بمثابة تأكيد نهائي للكاثوليكي بأن التاريخ البشرى يحوى معانى سامية تسمو على الزمان والمكان.

إنه - أى الكاثوليكي - يعتقد أن حياة المسيح كانت - فى آن واحد - نسقاً من السلوك البشرى المثالى، كما كانت أيضاً تجربة تثرى كل السلوك البشرى لأنها ربطتها - أى حياة المسيح - على نحو أو آخر بحياة الله the Life of God. وعلى هذا فقد وجد الكاثوليكي فى ظروف حياة المسيح الأرضية (الديوية) ما هو أكثر من الإلهام - inspiration (أكثر من كونها عاملاً ملهمًا)، وإنما وجد فيها أيضاً نظيراً للحياة الأبدية. وليكن المثل من تعاليم المسيح حول اليوخرست Eucharist (القربان المقدس)، فمادام المسيح قد وصف نفسه بأنه خبز الحياة، فقد تحقق الكاثوليكي أن الطعام والشراب فى هذه الدنيا هما نوع من الرمز لسلطان - وهب الحياة التى هى لله فى شخص المسيح - God in - christ. لقد تحقق الكاثوليكي حقيقة أنه إذا كان عليه أن يجعل لهذه الحياة معنى فما عليه إلا أن ينظر إليها باعتبارها متصلة بالحياة الآتية (الآخرة)، فهو لا ينظر لهذه الحياة من منظور أفلاطون باعتبارها نوعاً من الوهم أو السراب، ولا ينظر إليها كما ينظر البوذيون؛ بمعنى أنه يتحتم عليه أن يجعل هدفه الوصول إلى النيرفانا Nirvana التى تعنى انفصلاً كاملاً عنها (أى عن الحياة). حقيقة إننا نرى فى هذه الحياة «لغزاً» (*) (كورنثوس - ١٣ - ١٢)؛ لكنها تبقى انعكاساً للحقيقة الأبدية.

فالحقيقة وصلته من خلال هذه الحياة وبواسطتها. وهذا يفسر سعادته بشعوره تأييد ما هو وراء فى الحقيقة كما «عرفتها» السلطات الكنسية. فكما أن العالم أو الرياضى يجد فى مجموعة المبادئ والصيغ التى تُقدم له أساساً لبحوثه فى المستقبل ما يساعده - لا ما يعوقه - فى إنجاز مزيد من البحوث، فكذلك الكاثوليكي الذكى ينظر لمجموعة القرارات التى اتخذتها الكنيسة بشأن العقيدة باعتبارها هيكلاً يعطى للحياة شكلاً ووضوحاً. كل ما ذكرناه له صلة وثيقة بأية محاولة لتقويم مكانة الدراسات المريمية Mariology فى النظرة الكاثوليكية للحياة.

ويقال أحياناً - حتى من قبل بعض من يزعمون قبولهم للتعاليم الكاثوليكية التقليدية كاملة - إن الإعلانات الكنسية الحديثة عن العذراء مريم قد دمرت الهيكل العقدى

(*) النص الإنجليزى: "Confused reflectim in a mirror". ونقلنا المعنى من الترجمة العربية للكتاب المقدس.

بتركيزها على عقائد ثانوية تماماً بشكل لا يتناسب أبداً مع أهميتها الحقيقية. والحقيقة أن هذه العقائد لها أهميتها لأنها توضح «الحقائق» الأساسية وتلقى الضوء عليها. فهي تقدم سيدتنا Our Lady (أى مريم العذراء) كمعجزة إلهية بعد تجسد المسيح وأثناءه، من خلال ما هو طبيعى وما هو نعمة إلهية. فكأن الكنيسة وقد أكملت بلورة لاهوتها عن «التجسد» و «الخلاص»، أصبحت الآن رغبة فى إظهار ما يعنيه الخلاص المثالى. إنه - أى الخلاص أو التخليص من الخطيئة - يعنى أن المخلوق الذى تم تخليصه تماماً من الخطيئة بفضل المسيح يكون بهذا قد اندرج فى سلك النظام الإلهى - بكل معنى الكلمة - لدرجة أنه فى هذا العالم الذى يحده زمان ومكان يمكن أن نلمح فيه دلالات الحياة الأبدية (حياة الخلود).

وعلى هذا، فبالإيمان بالحمل بلا دنس (أى حمل مريم العذراء دون اتصال جنسى) يكون الكاثولىكى قد تمسك بأن مريم العذراء فى كل مراحل وجودها على الأرض كانت خاضعة لمشيئة الله the Purposes of God، وأنها لم تكن أبداً فى أية مرحلة تحت تأثير أية قوى أخرى قد تغير طريقها بأية درجة مهما قلت وتبعدها عن إظهار الصلاح الكامل والصدق والحقيقة التى تعنى استيعاب الإنسان لله (بمعنى تمثله assimilation). وعلى النحو نفسه، فيقبل تعاليم الكنيسة حول رفع العذراء مريم للسماء As-sumption. وعلى الكاثولىكى قد تمسك بأنه رغم الجسد المادى لمريم، فإن هذا الجسد الذى لعب هذا الدور المهم فى عملية التجسد (تجسد المسيح) قد حفظه الله من الفساد (التعفن) مع أن التعفن مرتبط بجسد الإنسان الفانى. فجسد مريم وروحها لم ينفصلا، ولو انفصلاً مؤقتاً، وهذا نوع من الإشارة لعمل المسيح عند عودته (مجيئه الثانى)؛ مما يمكن الكاثولىكى من الإيمان ببعث الجسد بعد الموت.

إن وضع مريم العذراء فى اللاهوت الكاثولىكى لا يمثل فكرة منعزلة. ولا يمكن فهم وضعها هذا حقيقة دون الرجوع لأعمال ابنها (المسيح)، فالتقول بأن اللاهوت الكاثولىكى قد قلل من شأن المسيح بتركيزه على سمو مريم العذراء ونبها، يشبه الاتهام القائل بأن العقيدة فى القداس Mass قد قللت من أهمية عذاب المسيح. فالقداس ذو أهمية فائقة لا لشيء إلا لأنه يربطنا مباشرة بما عرّض للمسيح من آلام، كذلك فإن توقير مريم العذراء لا يرجع إلا لدورها فى خلاص الإنسان - وهو دور لها عظيم.

ويبدو أنه من الملائم أن نضيف هنا كلمات قليلة عن تعاليم الكنيسة بشأن الخلاص المشترك Co-redemptrix الذى لم يتم تعريفه رسمياً، ومع هذا فقد ذكره بعض

اللاهوتيين باعتباره «قابلاً للتعريف definable». ولا شك أن هذه العقيدة سيتم تعريفها في المستقبل القريب؛ لكن ذلك يحتاج إلى دقة ليكون واضحاً أن هذا لا يعنى أن دور المسيح ودور أمه (مريم) في الخلاص ليسا أبداً متساويين. فقد كانت تعاليم الكنيسة دائماً تعنى أن الخلاص هو في الأساس من عمل يسوع المسيح. وفي الوقت نفسه، فإن كون عملية المسيح في الخلاص مستمرة عبر التاريخ، فإن خلاص المسيحيين كأفراد يتطلب تعاوناً بين أعضاء الكنيسة التي أسسها (أي أسسها المسيح). ولا يمكن فهم المعنى الشامل للنظام الطقسي ولا الغرض الأساسي للكهانة Priesthood إلا في ضوء هذا النشاط المستمر (كون الخلاص عملية مستمرة كما ورد في السطور السابقة). والآن فوقاً للخطة الإلهية، فإن عملية الخلاص كلها تعتمد بطريق خاص على تعاون مريم العذراء (معاونتها بالمشاركة في عملية الخلاص Mary's Co-operation)، فمصطلح الخلاص المشترك لا بد أن يُنظر إليه في ضوء هذا الإسهام الفريد. وإذا حدث وجرى تعريف هذه العقيدة، فسيكون أمراً لا مفر منه أن تكون المعاني الواردة في هذا التعريف متمشية مع التعاليم التقليدية للكنيسة فيما يتعلق بفكرة الخلاص أو «التخليص من الخطيئة»، مع أن المصطلحات المستخدمة قد تلقى مزيداً من الضوء على هذه الحقيقة الأساسية.

ولدينا هنا في الحقيقة مثلٌ طيبٌ عن نوع ما هو مقصود عندما يتحدث اللاهوتيون عن تطور عقيدة. فهذه الفكرة - التي عالجها بتفصيل كامل وصاغها بوضوح نيومان Newman في مبحثه الشهير "مقال في تطور العقيدة المسيحية - Essay on Development of Christian doctrine" (١٨٤٤ - ١٨٤٥) - قد أصبح بالتدرج وبشكل متزايد - مهيمناً على التفكير الكاثوليكي خلال القرن الأخير. ومن المستغرب ألا يتم التعبير عن هذه الفكرة بشكل كامل إلا في منتصف القرن التاسع عشر، وأن يكون هذا بقلم شخص لم يكن قد أصبح كاثوليكياً بشكل كامل عندما كتب مقالته الآنف ذكرها. وبطبيعة الحال، فإن هذا كان متضمناً في احتكام الكنيسة إلى التقاليد الكنسية (أو التراث الكنسي) كأحد مصادر العقيدة التي تؤمن بها، وليس مما يدعو للدهشة لأى مهما كان إذا كان لديه معرفة بسيطة بتاريخ الكنيسة في القرون الأولى، لأنه بين كتابة العهد الجديد (الأنجيل وأعمال الرسل) في القرن الأول للميلاد ومجمع نيقية المقدس - Ni-caea في سنة ٣٢٥ كانت كتابات الكتاب المسيحيين الأوائل تمثل البذور التي أُنعت ثماراً كثيرة، ربما لم يكن - حتى من كتبها - يتوقعون لها هذا الازدهار. وعلى هذا، فالكنيسة تصر على أن ما يبدو وكأنه عقائد «جديدة» في أعين الذين لم يألفوا الأفكار

اللاهوتية للكنيسة، إنما هو فى الواقع مجرد توابع أو نتائج طبيعية لعقائد راسخة منذ مدة طويلة، فتطور إدراك الفرد لإيمانه منذ تلقيه العماد فى الكنيسة حتى مراحل تالية من عمره يناظر تطور وعى الكنيسة بثراء تراثها الإيمانى، الأصلى Original deposit، فى كلتا الحالتين نرى تمثلاً لحقيقة وعد المسيح لحوارييه his Apostles، فى إنجيل يوحنا (١٢/١٦ - ١٣) نقراً:

«إن لى أمورًا كثيرة أيضاً لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحملوها الآن، وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمر آتية» (*).

اللاهوت الإيجابى: الكتاب المقدس

ما نرويه عن التطور اللاهوتى فى الكاثوليكية منذ حركة الإصلاح الدينى (التي قادها لوثر)، لن يكون مكملاً دون أن نشير إلى التطور الحادث فى القرون الأخيرة والمتمثل فيما يُعرف باسم اللاهوت الإيجابى كلاهوت مميز عن اللاهوت التأملى أو الفكرى الخالص. فى العصور الوسطى كان التطور اللاهوتى فى غالبه حصاد تمعن وفحص وتفسير للحقائق العقديّة (ما يُعتقد أنه صادق فى العقيدة)، وكان هذا إلى حد كبير فى ضوء أفكار ميتافيزيقية معينة جرى توظيفها لشرح وتبرير محتوى الإيمان (أو الدين). لقد كان الإنجاز الكبير للأكويني ولاهوتى العصور الوسطى عامة هو أساس التركيب اللاهوتى بكل محتوياته - والذى بدأ من بديهيات أساسية بعينها جرى التوصل إليها باستخدام العقل - وذلك التركيب اللاهوتى كان يتسم بالبناء المنطقى المحكم الذى يضم بين جنبه كل جوانب الحياة البشرية؛ العلمية والأخلاقية والدينية. وكان مثل هذا النشاط - فى أحسن حالاته - ذا قيمة كبيرة، لكن مع الانهيار العام الذى ألمّ بالنشاط الفكرى فى فترة لاحقة فى العصور الوسطى خيم التجرد والجمود. وأصبح اللاهوت الكاثولى نوعاً من تخليد الذات، وتبرير الوجود منفصلاً عن النقد التاريخى ومهدداً بالانفصال من الحقيقة التاريخية. وإحدى الفوائد الكبرى التى عادت على الكاثوليكية من جراء هجوم الحركة الإصلاحية (الپروتستانتية) هو أنها - أى الكنيسة الكاثوليكية - أدركت الحاجة إلى إعادة فحص الأسس التاريخية والتقليدية للعقيدة.

(* عاده ما يفهم المسلمون الذين يقرءون الأناجيل من مثل هذه النصوص على أنها إشارة إلى رسول يأتى من بعد المسيح اسمه أحمد (محمد ﷺ). (المترجم).

وقد تبدو الدراسات التاريخية والمتعلقة بآباء الكنيسة المكتوبة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بدائية - غالبًا - في نظر المحدثين. ومع هذا فإننا لا نبالغ إن زعمنا أنهم وضعوا الأسس التي بنت فوقها الأجيال اللاحقة. فإحياء الدراسات الكلاسية في عصر النهضة (الرينيسانس) قادت - منطقيًا إلى إحياء تعاليم الكتاب المقدس وآباء الكنيسة. ومن بين الأسماء الرائدة في هذا المجال لا بد أن نذكر الجزويتى (اليسوعى) بيتو Peteau (والمعروف بالصيغة اللاتينية لاسمه أى بيتافايوس Petavius) الذى عاش فى الفترة من ١٥٨٣ إلى ١٦٥٢. لقد أهلتته ثقافته الواسعة وتوقده الذهنى ليكون من بين أفضل المفسرين للمنهج الإيجابى فى اللاهوت. لقد كنا فى عصر لا نبالغ إن قلنا إن آباء الكنيسة فيه قد أصبحوا للمرة الأولى موضع دراسة علمية، فقد أعيد نشر النصوص نشرًا نقديًا، وظهرت التفاسير وجمعت المعاجم، وبشكل عام جرى استخدام المنهج التاريخى بعناية وبطريقة نظامية، كما تم توظيف نتائج الدراسات الأثرية وغيرها من العلوم المساعدة للتاريخ والتي كانت فى حالة نمو وتطور. وكان من نتيجة هذا هو أن اللاهوت قد انتعش من جديد فى الكنيسة، واتفق أن مكن هذا الوضع المدافعين عن الكاثوليكية لدحض حجج الهرطقة. لقد زعمت الكنيسة - وبرزت زعمها بالفعل - بأن المؤلفين الكبار فى العصور الوسطى رغم ما اعترى مناهجهم من قصور، قد أسسوا ما ذكروه على التراث المسيحى (التقليد المسيحى) الذى يعود إلى تعاليم الآباء (آباء الكنيسة)؛ ومن ثم من خلال هؤلاء الآباء - للكتاب المقدس ذاته.

وبالنسبة للاتجاه الكاثوليكي نحو الكتاب المقدس نجد من الضرورى تناوله ببعض التفصيل، ولو لم يكن هذا إلا بسبب ما اعترى هذا الموضوع من سوء فهم، لكفى. ويرجع سوء الفهم هذا إلى موقفين تاريخيين، أولهما يرجع إلى فترة ما قبل حركة الإصلاح الدينى (التي قادها لوثر ورفاقه)، عندما وجدنا رجالاً مثل ويكلف Wyclif يستخدمون نصوص الكتاب المقدس بشكل غير موضوعى (بشكل متحيز)، فكان من الضرورى أن تمنع الكنيسة استخدام نسخ من الكتاب المقدس لم تُجرَ (أى الكنيسة) محتواها. وليس صحيحًا ما يُقال أحيانًا أن الكنيسة عارضت دائمًا استخدام اللغة العامية فى توصيل معانى الكتب المقدسة، إذ لا بد أن نضع فى أذهاننا أنه حتى فترة عصر النهضة كان معظم الناس ممن يستطيعون القراءة على دراية كافية باللغة اللاتينية؛ مما يجعل ترجمة الكتب المقدسة إلى العامية غير ضرورية إلى حد كبير. وعندما ظهرت الحاجة لذلك لم تتوان الكنيسة عن مواجهة هذه الحاجة. وعلى هذا.

فقد ظهرت الترجمة الإنجليزية الكاثوليكية المعتمدة المعروفة باسم نسخة دوى Douai Version قبل النسخة البروتستانتية المعتمدة التي ثبت حقاً أنها اعتمدت على النسخة الكاثوليكية الأنف ذكرها. وقد أظهرت كنائس العصور الوسطى بنوافذها ذوات الزجاج الملون ورسومها الجدارية، وكذلك المسرحيات القديمة ذات الطابع الصوفى، والمؤلفات الأدبية الشبيهة بها - أن فحوى قصص الكتاب المقدس كانت محفوظة ومائلة فى عقول المؤمنين بالمسيحية. وقلما كان اللوم يُوجّه للكنيسة الكاثوليكية لرفضها السماح بمناقشات غير منضبطة (أو غير مسيطر عليها uncontrolled) لبعض الفقرات التي تتناول قضايا لاهوتية صعبة، والتي كان فهمها يحتاج لتدريب خاص.

وفى وقت أكثر قرئاً من زمننا الحديث هذا كان النقد الموجه للكنيسة يدور حول كون أن ما تقدمه من علم لاهوتى لا يتسم بالتطور ولا يعدو كونه رد فعل (للهجوم عليها)، لكن لا بد من النظر لهذا فى ضوء الظروف التاريخية السائدة وقتها. وفى الوقت الذى كان فيه كثير من نشاط البروتستانت الفكرى مكرساً للنقد ذى الطابع الراديكالى الذى نجح غالباً فى تدمير ما يكفه الناس من تقدير لطبيعة الكتاب المقدس (انظر ص ص ١٢٤ - ١٢٧ من النص الإنجليزى)، راحت الكنيسة الكاثوليكية تواصل تأكيدها على أن الكتاب المقدس يضم بين جنبه الحقائق الإيمانية ذات الأهمية الأساسية، وهو بهذا أكثر قيمة وأشد دقة من النقد النصى ومن إعادة صياغة وتشكيل التاريخ والفكر المسيحى. فلم تفعل حركة النقد فى ذروتها Higher Criticism (المقصود بها التمهيص التاريخى للكتاب المقدس) وبشكلها المتطرف سوى القليل فى تعميق ما يدعونا إليه الكتاب المقدس. فهذه الحركة النقدية فى أسوأ نتائجها لم تكن سوى أداة استخدمها المتشككون وغير المتدينين. فبينما عمد - بشكل عام - كل من ستراوس Straus ووبر Baur ومدرسة توبنجن Tubingen school إلى التشكك فى القيمة التاريخية للعهد الجديد، وجدنا الباحثين الكاثوليك يؤمنون أن واجبهم الأول هو الدفاع عن الكتاب المقدس كأساس للإيمان المسيحى، حتى وإن بدت طريقتهم عتيقة الطراز على نحو من الأنحاء. وثبت أنهم كانوا على حق، فقد أصبحت حركة النقد التى بلغت ذروتها (المد النقدى Higher Criticism) - الآن - هى التى تبدو عتيقة قديمة الطراز(*)، فقد أصبح موقف المحافظين من الكتاب المقدس - مرة أخرى - محل تعاطف. ومما يدعو للسخرية تحول آراء البشر وتغيرها؛ حتى إن الكنيسة قد اتهمت

(*) مصطلح Higher Criticism يعنى دراسة أسفار التوراة لتقرير تاريخها وأغراض كتابتها.

فى القرن السادس عشر بأنها لم تبذل جهوداً كافية لصالح الكتاب المقدس، بينما قيل فى القرن التاسع عشر إنها بالغت فى تناول مسألة الكتاب المقدس وتعاملت معها بجدية شديدة.

وفى الحقيقة، فإن تاريخ الدراسات الكاثوليكية للكتاب المقدس - بالنسبة للذين ألفوها واعتادوا عليها - تمثل قصة أصيلة وحقيقية إن لم تكن تطوراً تدريجياً، فما زالت الشروحات العظيمة التى قام بها رجال على شاكلة مالدوناتوس Maldonatus وكنابنهوير Knabenhauer وكورنيليوس الأبيد Cornelius a Lapide - ما زالت تحوى الكثير مما له قيمة، بينما فى القرن الحالى سيوصف عمل لاجرانج a Lagrange بأنه أفضل إنجاز پروتستنتى. ومما لا يخلو من دلالة أنه فى السنوات العشر الأخيرة كان بعض أهم الأعمال الأساسية - وإن لم يكن بالضرورة أكثرها شهرة وإثارة - هو ذلك الذى أنجزه الدارسون الكاثوليك بدراسة لفائف قُمُران Qumran - ونخص بالذكر من هؤلاء الدارسين بيردى هو Pere de Vaux وزملاءه الدومينيكان فى مدرسة دراسة الكتاب المقدس Ecole Biblique. ومن اليسير أن نعتبر عمل لجنة دراسة الكتاب المقدس Biblical Commission فى روما مجرد كايح يكبح التقدم فى هذا الاتجاه. ومن الناحية الفعلية لم تكن هذه اللجنة أكثر من مُذكّر أو مُنبّه مفيد حتى لا تسمع للتفكير بتجاوز السقف الصلد الذى جعلته حدّاً لا يمكن تجاوزه بالنسبة للأمور الدينية، فأفضل أنواع النقد ليس هو دائماً الذى يهدم وجهات النظر التقليدية دون فهمها.

وفى محاولة لتقويم اتجاه السلطات الكنسية لقضايا الاكتشافات العلمية فى أى حقل من حقول المعرفة، لابد أن نضع فى اعتبارنا أنها رأت أن واجبها الأول هو حماية المصالح الروحية لجماهير المؤمنين (بالمسيحية) وهى فى غالبيتها الساحقة غير مهتمة بالمسائل الفكرية. فتقديم حقائق جديدة بطريقة غير ملائمة قد يدمر نفوس غير القادرين على استيعابها نظراً لعقائدهم القديمة التى تعاطفوا معها منذ زمن طويل. وغالباً ما كانت هناك أفكار أو حقائق قديمة لا بد من الدفاع عنها، وكان الدفاع عنها - فى بعض الأحيان - مؤثراً وفعالاً بمجرد عرض الدعاوى الجديدة. وهذا المبدأ هو الذى يفسر حذر الكنيسة من تفسيرات دارسى الكتاب المقدس التى تنجح للتطرف. وهذا المبدأ نفسه هو الذى يفسر لنا إدانة الكنيسة للمحدثين (ذوى الاتجاهات الحديثة Modernist) بين صفوف التابعين لها (للكنيسة) فى العقد الأول من هذا القرن. وليس

من الممكن هنا أن نخوض في أية دراسة تفصيلية لهذه القضية المعقدة، وبالنسبة لتراغبين في الاطلاع على المزيد حول هذا الموضوع فيمكنهم الرجوع إلى المؤلفات الواردة في قائمة المراجع. لكن القصة المفزعة في هذه التراجم تتضح تماماً إذا ذكرنا أن «ضحايا» الحَرَمِ الكَنَسِيِّ (الذين حرمتهم الكنيسة من رحمتها) كانوا رجالاً فاق حماسهم الفكري واجباتهم الرعوية (أى واجباتهم إزاء رعاياهم في الكنائس والأبرشيات)، فلو أنهم لم يفعلوا سوى تذكر مقالة سيدهم (معلمهم their Master) لذى قال: «مازال لذى الكثير لأقوله لكم، لكنه ما زال فوق طاقة فهمكم» (يوحنا / ١٦ / ١٢) آه لو أنهم لو لم يفعلوا سوى تذكر أن الأسرار المقدسة (الإلهية) لا يمكن فهمها - فقط - بالعقل البشرى (المحدود) وإنما لا يمكن معرفة قيمتها إلا بالتدريج ومن خلال منطق هادئ يثير الإيمان له الطريق - لو أنهم تذكروا هذا لأفادوا أنفسهم وأفادوا الكنيسة أكثر مما فعلوا بنقدهم العنيف.

لقد أغرقنا أنفسنا بالعقائد أو النظم اللاهوتية خاصة، لكن هناك مجالين كبيرين في نطاق المصالح البشرية كانا موضع اهتمام كبير من الكنيسة لأنهما أثراً بدرجة كبيرة في رفاية الإنسان في الدنيا، وكان لهما - بشكل مباشر أو غير مباشر - مضامين لاهوتية مهمة. لقد شهدت الأزمنة الحديثة تقدماً في الكشوف العلمية وتطورات سياسة واجتماعية.

(ب) الكنيسة والعلم

أما وقد أصبحنا نتناول مجال العلوم الطبيعية (الفيزيقية)، فقد يكون من الملائم أن نبدأ بإشارات موجزة لقصة جاليليو Galilio (لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع لكتاب حياة روبرت بيلاريم the life of Robert Bellarrime، تأليف جيمس برودرريك James Brodrick من جماعة يسوع، ١٩٢٨). فقصة جاليليو هذه ليست - ببساطة - مجرد قصة للتنوير العلمى فى مواجهة الظلامية (النزعة الإكليريكية لإعاقة انتشار المعرفة)، ولا بد أن يتضح هذا من أن الحقيقة التى مؤدّأها أن الشمس هى المركز(*) (وليس الأرض) التى سبق أن أعلنها كوبرنيكس Copernicus - الإكليريكى الكاثوليكي - فى سنة ١٥٤٠ قد قبلتها الكنيسة فى البداية. فهذه النظرية كعقيدة علمية خالصة لم تكن

(*) بمعنى أن الأرض والكواكب الأخرى هى التى تدور حول الشمس وليس العكس.

تفنيها على نحو خاص ولم يكن هناك عداً بينها وبين العلماء الإيطاليين، فلم تكن هناك - إذًا - حاجة لصراع - حول هذه المسألة - بين الكنيسة والفلكيين. ولا يتصل بموضوعنا هنا أن نتعرض بالتفصيل لكون نظرية كوبرنيكس قد أدانها رجال الدين البروتستانت بمرارة أشد مما أدانتها السلطات الدينية الكاثوليكية، وعندما بدأ جاليليو في «التدخل» - كما ظنت السلطات الكاثوليكية - في مسائل اللاهوت، شعرت هذه السلطات بضرورة اتخاذ إجراء. ولم يكن الإجراء الذي اتخذته حكيمًا كما ينبغي وعمول جاليليو بطريقة غير لائقة (منحطة) (لكن ليس بالوحشية التي تُعزى أحيانًا للكنيسة). ففي الظروف التي كانت سائدة في هذا الوقت حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية تكاد تفيق من الهجوم الأسوأ عليها، ونعني به هجوم الإصلاحيين - Reform- ers (أتباع لوثر وكلفن وزهينجلى)؛ فربما لم يكن هناك مناص من توجيه تهمة الهرطقة بمجرد الشك فلم يكن من طريق إلا الرغبة الشديدة في جعل العاصمة اللاهوتية بعيدًا عن الكشوف العلمية. لقد أخطأ الطرفان بلا شك، لكن من الخطأ التاريخي أن نقيم بناء على هذه الحادثة صرحًا من الإدانات للكنيسة الكاثوليكية باعتبارها كانت دائمًا معارضة للتقدم العلمي، فهذا غير صحيح، فقد كانت الكنيسة تعمل كالمعتاد وفقًا لرغبتها في حماية الحقيقة الإيمانية (الحقيقة الموحى بها). وكلما نشأ توتر بين الكنيسة «والعلم» لأصبح من الصحيح - بشكل عام - أن نقول إن هذا العداً كان في حقيقته نزاعًا بين علماء بعينهم، وأفراد بعينهم في السلطة الكنسية الكاثوليكية. وربما كان صحيحًا أيضًا أن نزعم أن هذا العداً كان بشكل عام يبدأ من جانب العلم. إنها لحقيقة مؤسفة أن كل حركة القرن الثامن عشر التي تطلق على نفسها اسم حركة التنوير كانت - لأسباب لم تكن دائمًا عقلية خالصة أو علمية محضة - تعادى - عمومًا - الدين بمرارة، والكاثوليكية على نحو خاص. حقيقة أن التقدم الملحوظ الذي حققته العلوم الطبيعية Physical في الأزمنة الحديثة زامن تدهور العقيدة الدينية، إلا أنه من غير المنطقي ومما لا يتسق مع الحقيقة التاريخية أن نقول إن تدهور العقيدة الدينية كان أمرًا لا بد منه لإحراز هذا التقدم العلمي. وإذا كان رجال الدين لم يحققوا اكتشافات علمية Scientific مهمة، فقد احتفظوا للأجيال القادمة - على الأقل - بما هو ذو قيمة من تراث القدماء العلمي. وقد وجهوا طاقاتهم العقلية لمجالات أخرى (غير الاكتشافات العلمية). لقد كان واجب الكنيسة الأساسي في عالم الثقافة والحضارة هو ترويض القووط والفنذال والسكسون والدانمركيين وتحضيرهم، فلو لم تكن هناك

كنيسة (كاثوليكية) فى العصور الوسطى، لكان هناك احتمال كبير فى ألا يكون لعصر النهضة (رينيسانس) وجود، ولكان تاريخ أوروبا الحديثة مختلفاً عما هو الآن اختلافاً كبيراً. ومن التفاهة أن نتهم الكنيسة بسبب عدم وجود علماء كبار فى القرن الثالث عشر، فهذا فى تفاهته يعادل قولنا لِمَ لَمْ يظهر الازدهار العظيم الذى حدث للثقافة الإغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد، قبل ذلك بثلاثة قرون. فالقوانين التى تحكم حركة فكر الإنسان أكثر تعقيداً وغموضاً من القوانين التى تحكم وقت البذر ووقت الحصاد على مدار السنة. والمؤكد أن الكنيسة لم تكن أبداً معادية للتقدم العلمى. وبصرف النظر عن الإسهام الإيجابى للكاثوليك - رجالاً ونساءً، إكليريكيين وغير إكليريكيين - خاصة فى مجال الفلك والبيولوجيا (علم الأحياء)، فإن دراسة المجالات العلمية المختلفة تشكل جانباً منهجياً فى البرامج التعليمية المقررة على الطلبة الإكليريكيين، وكذلك فى برامج الدراسات العليا التى أسستها - أو تشرف عليها - الكنيسة (الكاثوليكية) فى بعض البلاد.

والكنيسة تعلم أن كل تقدم علمى حقيقى فى العلم التجريبي يُعد مرحلة فى كشف الحقيقة الكاملة التى هى وحى من الله. وكما ذكرنا آنفاً، فإن بعض التوتر الذى يحدث بين الحين والحين ناتج عن أن بعض المتحمسين للكشوف العلمية يقدمونها وكأنها تتعارض مع الحقيقة الدينية، أو عندما يستاء اللاهوتيون من إمكانية تقليص المجالات التى يهيمنون عليها. وإحدى الصعوبات الملزمة للموقف الدينى هى أن الحقيقة السامية (الكائنة فوق الوجود المادى) التى يدعى اللاهوتيون امتلاك ناصيتها هى - بالضرورة - لا يمكن فهمها إلا بالتعبير عنها من خلال نظم (أو أنساق) فلسفية أو علمية، هى بدورها غير ملائمة - بشكل قل أم كثر - للتعبير عنها (أى للتعبير عن الحقائق المتسامية على الوجود المادى)، فكما أن النظريات الفلسفية تتطور أو كما أن المفاهيم العلمية تتغير - فسيكون مما لا مناص منه وجود بعض التلكؤ أو التأخر قبل أن يستطيع اللاهوتيون إعادة تكييف أنفسهم مع الوضع الجديد (الذى فرضته التغيرات فى المفاهيم العلمية أو التطورات فى المفاهيم الفلسفية).

والمثل الكلاسى لمثل هذا التوتر نجده فى رواية التوراة عن قصة الخلق. فحتى الأزمنة الحديثة كان التفسير التقليدى للأسفار الأولى من سفر التكوين واضحاً من النظرة الأولى. فالله خلق السماء والأرض فى أسبوع على النسق الوارد فى هذه الأسفار وكان رئيس أساقفة پروتستانتى متهوراً بدرجة تجعله يحدد أن هذا حدث فى

سنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد. وعن تأثير تقدم العلوم البيولوجية والجيولوجية فى القرن الأخير، فهو أمر معروف تماماً ولا داعى لوصفه هنا (مما يعنى أن ما ذكره رئيس الأساقفة هذا غير صحيح).

ولفترة شعر مسيحيون كثيرون أن «الدليل من خلال دراسة الصخور» لا بد أن يكون غير جدير بالاعتماد عليه لأنه - كما هو واضح - يتعارض بشكل صارخ مع ما ورد فى الكتاب المقدس (المقصود التوراة أو الأسفار الأولى من العهد القديم)، بينما بدت نظرية التطور غير متفقة فحسب مع قصة الخلق حيث خلق الله آدم وحواء، بل بدت أيضاً تهدد الحقيقة الإيمانية المتعلقة بقدرته الله وقوته. وليس من المستغرب أن هذا يرضى العالم الذى استحوذ عليه الشك بالفعل لأنه نجح فى هدم «الحقيقة» كما تراها المسيحية. لقد كان هذا العالم متأكداً - بل ومتأكدًا بما يفوق الوصف - من صحة استدلالاته حتى لو كانت متعارضة مع «الحقيقة» الموحى بها، وهو أمر سيئ جداً بالنسبة لهذه «الحقيقة».

ويظهر أن الفريقين المتنازعين قد نسيا (وعذر اللاهوتيين لهذا النسيان لا نجد له إلا تبريراً أقل مما نجده لغيرهم) أن القديس أوغسطين Augustine كان قد واجه بالفعل هذه المشكلة ووضع خطوطاً لحلها قبل ذلك بأكثر من ألف وأربعمائة عام. ففى مؤلفه De Genesi ad Litteram وفى كتاباته الأخرى، كان القديس قد اعترف بحقيقة أنه فى أيامه كانت هناك نظريات علمية معينة تتعارض مع التفسير الحرفى لما ورد فى الكتاب المقدس (المقصود هنا التوراة) عن أصل الكون the World. ووضع مبدأً مهماً وهو أنه إذا كانت هناك بعض الحقائق الراسخة فى مجال العلم أو التاريخ مخالفة لما يبدو تفسيراً طبيعياً لبعض فقرات الكتاب المقدس، فمن الضرورى رفض ما هو وارد فى هذا التفسير. واليوم، فإن هذا النوع من القضايا لم يعد يقلق اللاهوتى، فهو يعترف بالحقيقة التى مؤداها أنه طالما أن مؤلف author ما ورد بالكتاب المقدس كان يعبر عن «حقيقة» أساسية بطريقة تجعلها ذات تأثير فى نفوس وعقول من يخاطبهم من العامة، فلا جناح إذًا من أن يكون العالم شريكاً فى التفسير وليس عدواً. فالصورة التى تم بها خلق الكون كما وضعها الفلكى والجيولوجى والفيزيائى (عالم الطبيعة) والبيولوجى (عالم الأحياء)، هى بكل المقاييس أكثر تأثيراً بكثير من السيناريو البسيط المُشبه (الذى يشبه الله سبحانه وتعالى بالبشر) الذى تم استخلائه فى عصور الفكر البدائية، فالمنظور العلمى لخلق الكون يُبدى الخالق بشكل أكثر جلالاً، ويؤثر فى الناس

أكثر ويجعلهم أكثر تأثراً بجلال الخالق. إن التطور العلمى أبعد ما يكون عن تقليل قيمة الدين، بل إنه يزيد بالفعل من معانى الخشية (من الله) ويعمق الإحساس بغموض الكون، وهما لب كل عبادة. وإذا كانت الفلسفة خادمة للاهوت كما فى قول مآثور للاهوتى العصور الوسطى، فإنه يمكننا القول إن أعظم إنجازات العلماء وكشوفاتهم تُعد مساهمة منهم فى تعميق فهم الحقيقة الإلهية.

التعاليم الاجتماعية

والتطور الآخر الكبير الذى أثر فى الحياة البشرية هو ما حدث من تغير فى النظرة السياسية والاجتماعية منذ أواخر العصور الوسطى. وفى عصر الإصلاح الدينى Ref-ormation (الذى فجره لوثر) كانت الأفكار الإقطاعية مازالت سائدة، كما كانت مقولات الطبقة الاجتماعية (التسلسل الاجتماعى الهرمى) وعلى رأسها ملكية مطلقة بدرجات متفاوتة - وكانت كلها مقبولة على المستوى العالمى. فموقف لوثر من ثورة الفلاحين ضد الأمراء يُظهر أنه - فى المجال السياسى على الأقل - كان مؤيداً الفاشستية بشكل ملحوظ، أو بتعبير آخر مؤيداً لإخضاع الأفراد لسلطة الحكومة رغم كل دعاويه عن حق الحكم الشخصى Private Judgement فى أمور الدين. والآن كان اهتمام الكنيسة بأمور السياسة - كما هو فى أمور العلم - مجرد اهتمام غير مباشر. فكما يُقال لم يكن لديها «لاهوت» لسياسة، وكانت - علمياً - مستعدة لقبول أى شكل من أشكال الحكومة، بشرط ضمان واحد وهو وجود حقوق إنسانية أساسية بعينها مما هو ضرورى لتطور الإنسان ككائن حر ومسئول. وفى الوقت، نفسه فإنها لم تكن تستطيع إلا أن تتخبط فى المسائل السياسية وذلك لسببين.

فى المقام الأول نجد أنه رغم كونها تمارس مهمتها الروحية من موقف متين على نحو خاص، إلا أن رعاياها كانوا فى مئات من الدول الوطنية المختلفة والجماعات القبلية والعرقية (الإثنية) والكونفدراليات السياسية. ولم يكن الولاء السياسى للكاثوليكى فى حد ذاته داخلاً فى اهتمام كنيسته (الكنيسة الكاثوليكية)، لكن أخلاقه ومناقبه كانت موضع اهتمامها، لكنه ليس نادراً أن تتطوى الأنشطة السياسية على قضايا أخلاقية قد ترى الكنيسة أنه من واجبها إعلان ما تراه بشأنها. وسندرس بغير تفصيل بعض هذه الإعلانات الكنسية التى لا تبدو تدخلاً فى النظم السياسية. لقد كانت هذه الإعلانات الكنسية تعنى القضايا الخلقية، وعلى هذا، وبهذا المعنى وجدت الكنيسة نفسها مهتمة بالأمور السياسية.

وأكثر من هذا، فالكنيسة بالضرورة، منظمة Organization نظراً لطبيعتها الروحية الأساسية بكل أبعادها. وستكون موجودة في كل بلاد العالم على درجات متفاوتة من التطور. ومن هنا، فقد نشبت - بشكل متقطع - توترات بين «الكنيسة» و «الدولة». ولحسن الحظ، فمع انهيار السلطة الزمنية للبابوية، فإن الاعتبارات السياسية الخالصة لم تعد تثير - بشكل متفاهم - مواقف صعبة، ومع هذا فالكنيسة في حاجة إلى إرساء الحرية اللازمة لتمارس عملها، ولتقرر - على سبيل المثال - تعيين الأساقفة، وطبيعة التعليم الذي تقدمه لأبنائها، وعدم التدخل في أمور العبادة الضرورية للحياة الدينية للمؤمنين إليها. وبوجه عام، فإن العالم الحديث شهد علاقات طيبة - لأسباب معقولة - بين الكنيسة والدول الديمقراطية مع التسامح الكامل إزاء التعصب والشك اللذين مازالا سائدين في كثير من البلاد التي سبق أن خضعت لتأثير دعاية حركة الإصلاح الديني (المقصود الحركة البروتستانتية)، وكانت الكنيسة - دائماً - في ظل نظم الحكم الشمولية عرضة لبعض أنواع الاضطهاد كان في بعض الأوقات يفوق أسوأ أنواع الهمجية التي تعرض لها المسيحيون في ظل الإمبراطوية الرومانية.

وليس صحيحاً ما يُقال أحياناً من أن الكنيسة تشكل بدورها حكماً شمولياً آخر، فالكنيسة لا تزعم الهيمنة على مجمل حياة الإنسان، فكل ما تقوله هو أن الإنسان في كل نشاطاته وأعماله إنما هو تابع لله الذي يسمو بكل ما يكون من ولاء له وإخلاص له على ظهر هذه البسيطة. والكنيسة بتأكيد هذا الحقيقة إنما هي في الحقيقة تؤكد على مبدأ الحرية البشرية. إنه لأمر حقيقي أن نظم الحكم الشمولى - في أشكالها الصارخة كما في النازية والشيوعية - كانت تعمل على استرقاق الإنسان بالدعوة إلى عقيدة أنه لا ولاء للإنسان أقوى من ولاءه للدولة أو الحزب؛ مما جعل صدامها الشديد مع الدين أمراً لا مفر منه. ففي ألمانيا النازية بُذلت محاولات لإخضاع الكنيسة لإيديولوجية الحزب، وفشلت هذه المحاولات أمام المشاعر الدينية للشعب بشكل عام. وعدد القسس والكاثوليك البارزين - وغيرهم من المسيحيين - ممن عانوا كثيراً في معسكرات الاعتقال، بل ولاقوا فيها حتفهم، يُعد دليلاً - من بين أدلة أخرى - على قسوة هذه المحاولات. وفي البلاد التي غزتها الشيوعية، ساد الاضطهاد أيضاً، رغم أنه كان يُنفذ بطريقة أشد مكرماً ودهاءً. ولم تكن الطريقة التي جرى بها اضطهاد رجال الدين الكاثوليك في مناطق أخرى تتسم بالحيطة نفسها، ففي يوغسلافيا والمجر وبولندا وتشيكوسلوفاكيا عانى معظم الأفراد المهمين في سلك الإكليروس من السجن لفترات

طويلة أو قصيرة، بينما كان عدد القسس والراهبات الذين ماتوا فى معسكرات العمل أو جرى إعدامهم على يد السلطات فى أنحاء العالم الشيوعى - هائلاً، رغم أن الرقم الدقيق غير معروف على سبيل اليقين. وهؤلاء المسيحيون لم يعانوا ويموتوا من أجل مطالبهم بأية مُثُلٍ سياسية، وإنما كانوا متمسكين بإيمانهم فى حق الإنسان أن يكون حراً فى تفكيره كما يتجلى فى حرية العبادة. وإنما للملاحظة تدعو لإجلال الحكمة الأساسية للاهوت النظام الكاثوليكي أنه عندما كانت العقائد الاشتراكية والشيوعية تنشر أفكارها للمرة الأولى فى أوروبا - وجدت الكنيسة الكاثوليكية أنه من الضرورى - انطلاقاً من أسس لاهوتية - أن تدين هذه الدعوات الاشتراكية والشيوعية التى سمح لها بنشر أفكارها باسم الليبرالية، ويجب أن تشير إلى أن «الاشتراكية» هنا لا تعنى أى نظام سياسى يهدف مجرد توزيع الثروة بشكل عادل، فمثل هذه العقيدة لا بد أن تحظى - بشكل واضح - بتعاطف أى مسيحي حقيقى، لكن ما أدانته الكنيسة وما زالت تدينه هو الادعاء بأن الملكية الخاصة فى غير الصالح العام، وما تدينه الكنيسة أيضاً هو القول بضرورة إعادة تشكيل المجتمع على نحو راديكالى بحيث تبقى كل الثروة فى يد الدولة ولا يكون المواطنون سوى موظفين يتقاضون معاشهم من الدولة. فمثل هذه الفكرة رفضتها الكنيسة معلنة أنها ضد طبيعة الأشياء، وضد وقار الإنسان وضد القدر من الاستقلال المطلوب للبشر ليعيش الإنسان حياة إنسانية حقيقية. وبقاء الثروة فى أيدى الأفراد هو بلا شك مسئولية جسيمة - كما حذرنا المسيح نفسه - وهى أيضاً خطر أخلاقى كبير. والكنيسة أيضاً لم تعارض حق الدولة - وواجبها - فى ضبط توزيع الثروة للصالح العام. لكن الذى لن تسمح به هو عقيدة أن تجريد الناس من حقوق الملكية - على الأقل الحد الأدنى من الملكية الضرورى فى الظروف العادية لتطور حقيقى ليكون الناس أفراداً مسئولين فى المجتمع - بدعى أن هذا للصالح العام، وما أدانته الكنيسة على أسس لاهوتية فى سنة ١٨٤٩ أدانته الآن «العالم الحر» على أسس سياسية وعملية.

لقد أفرزت المزاجية بين النظام الاقتصادى الخاطئ والفلسفة المادية الديالكتيكية الخاطئة أبشع أنواع النظم السياسية غير الإنسانية فى العالم منذ حضرت الكنيسة البرابرة. ومرة أخرى لا بد أن نذكر أنه عندما كتب ماركس وإنجلز Marx & Engels، البيان الشيوعى (المانيفستو الشيوعى the Communist Manifesto)، كان المجتمع الغربى يعانى من مشاكل خطيرة تصرخ بإلحاح طالبة العلاج. وقد يكون صحيحاً أن الوعى الأوروبى كان - بسبب التهديد بانفجار ثورى عارم - فى حاجة إلى من يحفزه

على العمل. وفي الوقت نفسه، فمن غير المعقول أن نفترض أن الكنيسة في موقف يسمح لها بالتعامل مع هذه المشاكل بنفسها. وبصرف النظر عن الإصابات القاسية التي ألمت بسلطة الكنيسة من جرأء الحركة الإصلاحية (البروتستانتية)، فإن مفكرى Philosophies القرن الثامن عشر ودعاة التقدم وازدياد ظاهرة العلمنة في الحياة العامة، وإصرار السياسيين على إبعاد الكنيسة عن أمورهم - كل ذلك كان يعنى أن دور الكنيسة قد تقلص بحيث لا يعدو التحذير والموعظة والنصيحة. وقد قدمت الكنيسة هذه النصائح والمواظ والتحذيرات في بياناتها المتتابعة ومن خلال التوجيهات الرعوية لرجال الدين لمواجهة مفسد العصر. حقيقة إن أحداً ما لم يلتفت كثيراً لهذه العظات؛ لكن قيمتها وخلودها لا يمكن أن تكون محل شك. وأحد الوثائق الأكثر أهمية التي تقرر بوضوح وبلغة لا تحتمل الخطأ تعاليم الكنيسة فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، المنشور البابوى العام الذى أصدره البابا ليو الثالث عشر Leo XIII "Rerum Novarum" والمنشور فى سنة ١٨٩١، فتحليله لأخطار العصر وجسارته فى وصف العلاج، كل ذلك يجعله جديراً بما هو أكثر من الإشارة العابرة. فبعد أن أشار بإيجاز لأسباب المشكلة الاجتماعية فى أواخر القرن التاسع عشر، استمر البابا ليدين العلاج الذى اقترحه الاشتراكيون الذين يعملون على «إثارة حسد الفقراء ضد الأغنياء، والذين يناضلون من أجل نزع الملكية الخاصة لتكون الممتلكات الفردية كلها ملكية عامة تديرها الدولة أو المجالس البلدية. إنهم (الاشتراكيون) يعتقدون أنهم ينقل الملكية من الأفراد إلى المجموع إنما هم يصلحون أوضاع الدولة العابثة طالما أن كل مواطن سيحصل - عندئذ - على نصيبه العادل مما ينعم به الآخرون.» إنه لم يعتبر هذا العلاج الاشتراكى ممعناً فى الظلم فحسب وإنما هو - أى هذا العلاج - يسبب صعوبات للطبقة التى كان الهدف هو تقديم المساعدة لها. «فالاشتراكيون - على هذا - بسعيهم لنقل ملكيات الأفراد للجماعة، إنما هم - إلى حد كبير - يضرّيون مصالح كل من يحصل على أجر مقابل عمله طالما أنهم (الاشتراكيين) سيسلبونه حريته فى تدبير أجره، وبالتالي يقمعون كل آماله وكل إمكانيه فى زيادة موارده وتحسين ظروف حياته».

ويستمر المنشور البابوى فى مناقشة العلاج الحقيقى للشرور الاجتماعية القائمة، فبينما يؤكد على أنه لا يمكن أن يكون هناك علاج دائم بدون الدين، ويزعم أن الكنيسة - كما يبين التاريخ - عملت فى الواقع على تحويل المجتمع (لما هو أفضل)، راح البابا يعرف عدة معانٍ مختلفة. فوظيفة الدولة هى حماية مصالح كل الطبقات بما فيها

طبقة الفقراء على نحو خاص. وذكر أنه من الأمور الأساسية لازدهار العامل أن ندفع له أجرًا يكفيه وتحسين ظروف العمل في المصانع وفقًا لمعايير معينة.. إلخ، ولا بد من حماية مصالح العمال على نحو أفضل عن طريق مؤسسات كالاتحادات العمالية ومؤسسات أخرى شبيهة، وأوصى البابا بمثل هذه المؤسسات قائلاً: «إنه لأمر سار أن نعلم أنه يوجد بالفعل عدد ليس بالقليل من هذه المؤسسات تضم عمالاً فقط أو عمالاً وموظفين معاً، لكننا نرغب جداً أن تزداد هذه المؤسسات عدداً وكفاءة.. ولنوجد ما نريد قوله فإننا ندعو لوضع قانون عام ودائم ليتيح للمؤسسات العمالية أن تنظم نفسها جيداً، ولتتيح لها إدارة فعالة وتزود بالوسائل اللازمة ويكل ما هو ضروري لتحقيق ما تصبو إليه وهو أن تساعد كل عضو على تحسين ظروف حياته إلى أحسن ما يكون على المستوى الصحي والروحي والمادى... إن ظروف الطبقات العاملة مسألة ملحة في هذه الساعة، وليس هناك ما هو أهم لمصالح كل الطبقات في الدولة من أن تصبح الطبقات العاملة مستقرة وفقاً لما يمليه العقل والصالح. لكنه سيكون من السهل على العمال المسيحيين حل هذه المشكلة على نحو قويم إذا كانوا جمعيات associations واختاروا مرشدين حكماء وساروا في الطريق الذي فيه مزايا كثيرة لهم وفيه الثروة العامة، ذلك الطريق الذي مهده لهم آباؤهم...». وكما يذكر هذا المنشور البابوي، فإنه من غير الممكن الدخول في مناقشات تفصيلية عن مشاكل بعينها وحلول بعينها قد تختلف اختلافاً كبيراً من دولة لأخرى، لكن قراءة الوثيقة تُظهر لنا أن الكنيسة لم تقدر الخطورة القائمة حق قدرها فحسب، وإنما كانت في تناولها للحل تتسم بالحكمة الحقة والتعاطف غير المنحاز (الذي يراعى مصالح مختلف الطبقات).

وما أكده البابا ليو في سنة ١٨٩١، أعاد تأكيده بالدرجة نفسها من التأكيد بيوس الحادى عشر Pius XI بعد ذلك بأربعين سنة في بيانه (Quadragesimo Anno). وليست هاتان الوثيقتان هما الوحيدتين فيما يتعلق بالتصريحات الكنسية المتعلقة بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية لعصرنا؛ لكن هناك الكثير غيرهما لدحض الادعاء بأن الكنيسة كانت دائماً تتخذ موقفاً متسماً برد الفعل إزاء الأمور الاجتماعية والاقتصادية. لقد أشار أعداء الكنيسة لما أسموه البلاد الكاثوليكية شاكين من أنها - أى هذه البلاد - متخلفة اقتصادياً وسياسياً عن البلاد التي نجحت فيها الحركة الإصلاحية (البروتستنتية). ولكن قولهم هذا إنما هو بسبب فشلهم في تقدير العوامل التاريخية المعقدة حق قدرها، فوضع الكنيسة في مناطق البحر المتوسط هو - على

الإطلاق - وضع يتسم بالانضباط الفائق كما يعلم كل من لديه معلومات عن تاريخ هذه المنطقة خلال القرنين الأخيرين، كما أنه ليس من السهل أن تثبت المقولة التي تذهب إلى أن ازدهار الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى والدول الاسكندنافية يعود - بشكل مباشر - لنجاح أفكار الإصلاحيين Reformers (أفكار حركة لوثر) فيها .

والحقيقة أيضاً أنه حتى في البلاد البروتستنتية نفسها يزداد إسهام المؤسسات الكاثوليكية أهمية. ففي الولايات المتحدة الأمريكية حيث يصل عدد السكان الكاثوليك الآن لحوالى ٣٠ مليون نفس، نجد الكاثوليك فعالين تماماً في حياة البلاد السياسية والثقافية والاقتصادية. ويجب أن نضع في اعتبارنا دائماً أنه في الولايات المتحدة - كما في بريطانيا - نجد النسبة العظمى من الكاثوليك أقل ثروة ومن ثم يشكلون طبقات ذوات تعليم أقل درجة، وهى حقيقة تشرح الضعف النسبى للتمثيل الكاثوليكي في المستويات العليا (للسلطة). وربما كانت الحقيقة الوحيدة المؤثرة تأثيراً كبيراً أنه بينما قد يكون صحيحاً أن مفكرى هذه البلاد البروتستنتية - فى السنوات الأولى من القرن العشرين - كانوا ينظرون للكاثوليكية بشئ من الاحتقار، فإن اعتناق مفكرين للكاثوليكية ودفاعهم عنها أصبح الآن مسألة ليست محل شك.

وأكثر من هذا، فعلى مستوى المفكرين الأقل مهارة نجد أن أحد التطورات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث هو ظهور وعى كاثوليكي متطور - بشكل جيد - اجتماعياً وسياسياً. وأحد الملامح البارزة فى أوروبا فيما بعد الحرب العالمية هو ذلك الدور الذى لعبه السياسيون الكاثوليك وأحزابهم فى ألمانيا وفرنسا وإيطاليا. فالحزب الديمقراطى المسيحى فى ألمانيا رغم أنه غير مُدرَج رسمياً كحزب مسيحى مع الأحزاب المسيحية الأخرى، إلا أنه لعب دوراً مهماً مع هذه الأحزاب، ولا شك أنه استقى إلهامه وحقق جانباً غير قليل من نجاحاته بفضل الكاثوليكي الكبير والأوروبى العظيم كونراد أديناور Konrad Adenaur. وفى إيطاليا، كان تهديد الشيوعية - والذى لا يزال قائماً - قد حوَصر إلى حد كبير من خلال جهود الديمقراطيات المسيحية، بينما فى فرنسا - حيث الوضع معقد تعقيداً شديداً بحيث لا يمكن مناقشته هنا بشكل كافٍ - وجدنا الإلهام الكاثوليكي فى حزب M.R.P. فعلاً وذا قيمة.

وفى هولندا - التى كانت فى وقت من الأوقات رمزاً للإنجاز الكاثوليكي - نجد أن الدور الذى لعبه الكاثوليك فى الحياة العامة فيها يحتاج لتتويه خاص، فعدد الكاثوليك

فيها يشكل أكثر من ثلث العدد الإجمالي للسكان، وللكاثوليك فيها حزبهم السياسى الذى تم تشكيله منذ أكثر من خمسين سنة ويشغل الآن حوالى ثلث مقاعد البرلمان. وهذا يعنى - بطبيعة الحال - أنه لم يكن هناك أبداً حكومة كاثوليكية فى هولندا؛ لكن الحزب الكاثولىكى - بتحالفه مع الأحزاب الأخرى - استطاع أن يقدم إسهامات مهمة. وجامعة نيجميجن Nijmegen الكاثوليكية التى أسست منذ حوالى ثلاثين عاماً، رغم أنها لا تستطيع - كما هو واضح - أن تتنافس المؤسسات التعليمية الأخرى، فإنها - مع هذا - تلعب دوراً مهماً على نحو متزايد فى الحياة الثقافية ليس على مستوى الجماعة الكاثوليكية فحسب، وإنما على مستوى هولندا كلها. وعن إسهام الكاثوليك الهولنديين فى ازدهار الكنيسة ككل، يكفى أن نقول إن حسهم الدينى العميق بالإضافة إلى ولائهم الشديد وإحساسهم القوى جعلهم خير ممثلين للكاثوليكية فى أحسن صورها.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية حقق الكاثوليك أفضل تطور، فحوالى خُمس سكانها البالغ عددهم ١٧٠ مليون نفس - كاثوليك، جلب كثيرون منهم معهم التراث الأوروبى الذى عاش أجدادهم فى ظلاله. بل إن هناك شيئاً ما أمريكياً على نحو خاص فى كنيسة الولايات المتحدة، فغالباً ما يُنظر إليها باعتبارها مجرد منظمة غنية جيدة التنظيم. لكن هذا يجعلنا نأخذ الأمور بسطحية شديدة، فالرؤساء الإكليريكيون بذلوا - بحكمة - جهوداً كبيرة وقدموا تضحيات هائلة لتأكيد أن المؤسسة الدينية الكاثوليكية فى الولايات المتحدة تقدم لأبنائها تعليماً لا يقل عما تقدمه المؤسسات الدينية الأخرى غير الكاثوليكية. وإن الإنجاز الأمريكى فى هذا المجال متين وراسخ. وبدأ الأذكىاء من الأمريكيين يتحققون شيئاً فشيئاً من إسهام الكنيسة فى استقرار البلاد، والولاء لها فى عالم تتغير فيه القيم. ورغم التعصب الذى يظهر فى بعض المناسبات نتيجة نشاطات الكاثوليك وجهودهم فى الحياة العامة، ورغم مخاوف المدعو بول بلانشارد Paul Blan-shard من أن الكاثوليكية خنزير يهدد أسلوب الحياة الأمريكى تماماً كالشيوعية نفسها، فإن الحقيقة الواضحة تظهر أن الازدهار الكبير الذى حققته الكنيسة فى أمريكا وإسهاماتها فى تطور البلاد يمكّن الكاثوليكية الصحيحة من الانتعاش فى وسط ديمقراطى وفى أى مكان آخر.

وهذا ليس غريباً بأية حال بالنسبة للكاثوليكى الذى يعرف أن بعض أهم الإسهامات فى فلسفة الديمقراطية قدمها لنا مؤلفون كاثوليك، على الأقل ما كتبه سوارز Suarez

فى بداية القرن السابع عشر، لقد كان فرانسيس سوارز اليسوعى (الجزويتى) الإِسپانى الذى عاش فى الفترة من ١٥٤٨ إلى ١٦١٧ كاتبًا متعدد المواهب كتب مؤلفات ضخمة، أهمها - بالنسبة للموضوع الذى نتناوله - كتاب De Legibus المنشور فى سنة ١٦١٢، والذى دافع فيه عن أن السلطة السياسية تستقر - فى الأساس - فى يد الشعب؛ وواصل مدافعًا ذاكراً أن هذه الحقيقة تنبع من اعتبارات متعلقة بالطبيعة البشرية، مادام تكوين المنظمات السياسية مسألة ضرورية للإنسان ليستطيع توجيه الحياة البشرية. إن أصل هذه السلطة التى بدونها لا يمكن أن تحيا هذه المنظمات نجده فى الحق الإلهى للإنسان يُحكم بما يتفق مع صلاحه، وليس فى الحق الإلهى للملوك كما يبرهن مليكنا جيمس الأول James 1. ومع أن سوارز تمسك بأن الملكية كانت فى الحقيقة أحسن شكل للحكم، فإنه أصر على أن السلطة السياسية يجب ألا يقبض عليها أى فرد إلا بقدر ما تكون مخولة له من المجتمع.

الكنيسة الكاثوليكية والزواج

يذهب كثير من الناس إلى أن الكنيسة الكاثوليكية - بشكل مبدئى، وربما دائماً - تتبنى وجهات نظر متشددة جداً وغير إنسانية فى أمور مثل الزواج والطلاق ومنع الحمل، وبشكل عام - حقيقة - فى كل ما يتعلق بالأخلاق الجنسية. وربما كان من الضرورى أن نوضح فى البداية أن الكنيسة لا تدعى وضع قوانين (شرائع) خاصة فى هذا المجال للكاثوليك، فهى تصر على أن تعاليمها بهذا الصدد هى - ببساطة - شرائع الله للبشر. إنها - أى الكنيسة - تقول إن الزواج - بطبيعته - لا يقبل الفسخ، ومن ثم فالطلاق ممنوع (محرم) ليس بالنسبة للكاثوليك وحدهم وإنما بالنسبة لكل الناس رجالاً ونساءً، مهما كانت القوانين الأرضية (المقصود القوانين التى يسنها الناس). أما إجراءات منع الحمل فهى فى حد ذاتها تدخل فى عمل الطبيعة؛ وبالتالي فهى ضد القانون الأخلاقى الذى وُضع ليبين للناس كيف يتصرفون فى استخدام العناصر المختلفة التى تقيم «الطبيعة».

ويمنعنا ضيق المساحة المخصصة لهذا الفصل من تناول تعاليم الكنيسة بهذا الشأن كاملة، لكن يبدو من الضرورى أن نركز على أن هذه التعاليم تتبع لا من الرفض الكئيب للجنس ولا من الرغبة فى الهروب المتزمت من البهجة، ولكن العكس هو الصحيح، فهى تتبع من نظرة تمجد الزواج وكل ما يتصل به، ومن الاقتناع العميق بأن السعادة البشرية

تعتمد - فى النهاية - على تحقيق البهجة (المتعة) التى تتيحها قوانين الطبيعة، وتضبطها فى الوقت نفسه. وقوانين الطبيعة هنا لا بد من فهمها لا على مستوى القوانين المادية فحسب، بل على مستوى القوانين (الشرائع) الفسيولوجية والنفسية (السيكولوجية) والروحية التى تصف طبيعة الإنسان على مختلف المستويات.

وتحليل كل ذلك يُظهر أن اتحاد الرجل والمرأة بالزواج لا يكون كاملاً وتاماً إلا إذا كان الدافع الغريزى يجعل كل طرف من الطرفين يضع الطرف الآخر فى اعتباره من حيث الارتباط به ارتباطاً أبدياً، والإخلاص له إخلاصاً مطلقاً بالتاكيد على استمرار هذه العلاقة الزوجية مدى الحياة. ومما يُيقى الإغراء هو أن ننظر للنشاط الجنى باعتبارها أمراً سطحياً وتافهاً. ومن تعاليم الكنيسة أن السمو البشرى للإنسان يعنى أنه إذا انخرط فى مثل هذه الأمور أن يأخذها بجد وأن يتعامل إزاءها باعتبارها أمراً حيويًا - بكل معانى الكلمة.

ومن الضرورى أيضاً أن نشير إلى أن الكنيسة الكاثوليكية لا تطلب من التابعين لها أن يكون لدى الواحد منهم أسرة كبيرة العدد، لكنها أحياناً تشير إلى أن معارضتها لمنع الحمل ليس إلا لرغبتها - ببساطة - فى زيادة أعداد الكاثوليك. ولا معنى لهذا كما هو واضح. ومع ذلك، فإذا كانت هذه هى سياسة الكنيسة لتحفظت فى فرض العزوبة (التبتل) على الإكليروس فيها، ولما مجدت العذرية باعتبارها دالة على الكمال، فالكنيسة إذًا - من حيث المبدأ لا يعنىها حجم الأسرة، فكل ما تقوله هو ألا يستخدم المتزوجون وسائل غير طبيعية لتحديد عدد أفراد الأسرة.

وفى هذا السياق يستلزم الأمر الإشارة إلى المناقشات الحامية التى جرت منذ سنوات قلائل نتيجة الإعلام البابوى الذى أصدره بيوس الثانى عشر Pius XII فيما يتعلق بالتوليد (مهنة القَبالة)، فعندما قال البابا إنه من الخطأ قتل الوليد أثناء الولادة لإنقاذ حياة الأم (التعبير الأدق التضحية بحياة الوليد إنقاذاً لأمه)، فإن البعض أساء الفهم واعتبر أن التصريح البابوى معناه أنه من الأفضل فى مثل هذه الحال قتل الأم (المقصود التضحية بحياة الأم)، لكن الحقيقة أن ما أشار له البابا هو أن الوليد بشر وله حياته وأن سلبه حياته أثناء عملية الولادة مسألة خاطئة تماماً كسلب الأم حياتها. وبشكل عام، ففىما يتعلق بالإعلانات المتعلقة بالأخلاق والقيم، التى تصدرها الكنيسة، فإنه يمكننا أن نقرر مؤكدين أن الكنيسة لم تبتدع شرائع لجعل الحياة صعبة، وهى لم

يكن ينقصها الوعي بالمشاكل الكبيرة - فسيولوجية وسيكولوجية وطبيعية - التي ينطوى عليها الزواج والإنجاب. إنها تقول - ببساطة - إنه لن يكون أفضل للإنسان أن يضع شرائعه بنفسه تاركاً شرع الله.

وأن نقول إن الكنيسة «قد أفادت من تأثيرات الحركة الإصلاحية (البروتستنتية)»، فإننا بقولنا هذا نكون قد قلنا - في الوقت نفسه - قليلاً جداً وكثيراً جداً. قليلاً جداً لأن الكنيسة ستكون دائماً واعية بما جرى من فشل، وكثيراً جداً لأن هذا ينطوى على أن الكنيسة ترى نفسها - في الأساس - كياناً من بين كيانات أخرى منافسة تسعى للسيطرة. إنها - أي الكنيسة - ترى أنها الكيان الوحيد المعتمد والشرعى بشكل كامل، لخلاص الجنس البشرى والكيان الوحيد والشرعى بشكل كامل للدعوة بحقيقة المسيح. وطالما أن هناك انقسامات بين المسيحيين، فهي تعلم أن مهمة الخلاص قد أصبحت معاقبة (هناك مَنْ يعوقها). وعلى هذا، فليس من كيان مسيحي يتوق للوحدة مثلها. فإذا طُرح سؤال مؤداه: فلمَ إذاً نراها متصلبة جداً في اتجاهها نحو الكيانات المسيحية الأخرى؛ فإن الإجابة هي أن اتجاهها ليس من النوع المتعصب أو المقتنع بذاته (أكثر مما يجب)؛ مما يجعلها تتجاهل مشاعر الكيانات الأخرى. وإنما يقوم موقفها على اقتناع بسيط بأن الإنجاز الذي حققه المسيح لتوحيد أتباعه يعنى أن (... يكون الجميع واحداً كما أنك أنت أيها الأب فيّ وأنا فيك) (إنجيل يوحنا/١٧/١٢) وهذا لا يمكن أن يكون من خلال روح تسودها - بشكل عام - الحلول الوسط أو إقرار وجود الخلاف. وإذا كان المسيح - أثناء حياته - قد أظهر استعداداً للحلول الوسط لما كان هناك حاجة إلى الصلْب ولما كان خلاص. ومادام الناس يبحثون عن الوحدة المسيحية من خلال تخلي الكنيسة الكاثوليكية عن بعض عقائدها الراسخة، فإنهم بذلك يطلبون المستحيل، فالكنيسة تعتقد أن الولاء للمسيح يقتضى منها أن تواصل إتمام «الحقيقة» التي أوكلت إليها منذ البداية، تلك الحقيقة التي ابتعد عنها الناس - على نحو أو آخر - فوقعوا فيما تسميه (أي الكنيسة) هرطقة. إنها - أي الكنيسة - لا تستطيع أن تذهب مذهب أن من صالح المسيح أن نتظاهر بأن الهرطقة ليست هرطقة وأن الخطأ ليس خطأ. فكما أن سيدها her Master (أي المسيح) أتى ليكون شاهداً على الحقيقة وضحى بحياته من أجلها، فإنها تؤمن أن تلك أيضاً هي مهمتها حتى لو تعرضت للذم والاضطهاد وفقدان مناطق شاسعة كانت في وقت من الأوقات تمارس عليها سيادتها.

وفى الوقت نفسه، فإنها لم تكن أبداً عازفة عن السماح بتباين فى الطقوس والعادات، والنظم الإكليريكية، وغيرها من الأمور ذوات الأهمية الثانوية. فالكنيسة لا تعارض الاختلاف فى حد ذاته، ودليل ذلك هذه الاختلافات بالفعل فى دائرة ما يُسمى بالكنائس المتحدة United Churches التى لم تلق تشجيعاً أكثر من التشجيع الذى قدمه لها البابا بيوس الثانى عشر Pius XII، وسماحها بزواج رجال الدين (الإكليروس) فى بعض الكنائس المحلية. وهى مستعدة بالقدر نفسه للتعاون مع الجماعات groups الأخرى، حيث لا يؤدى هذا التعاون إلى تفسيره بأنه تخلُّ من الكنيسة الكاثوليكية عن سلطتها المسيحية باعتبارها مركزاً للنظام الكنسى.

ومع هذا، فالذى لا شك فيه أن أية محاولة مخصصة لإعادة الوحدة ستلقى تعاطفاً وتقديراً من الكاثوليك. وفى الوقت نفسه، يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكنيس لا تنظر لإعادة الوحدة هذه باعتبارها أمراً على وشك الوقوع (أمراً قريب المنال) كما يرى آخرون، فالتزاماتها الكثيرة على مستوى العالم، والاحتياجات المتزايدة لآسيا وأفريقيا، والتطور الملحوظ للإكليروس من أهل هذه البلاد، والطبقية الإكليروسية (الهيراركية) فى الهند والشرق الأقصى وفى جنوب أفريقيا ووسطها، والحقيقة التى مؤداها أن أقل من نصف التابعين للكنيسة موجودون فى أوروبا - كل ذلك يعنى أن مسألة إعادة التوحيد هذه - وهى مسألة مهمة - ليست من بين المشاغل الكبرى التى تشغل بال الكنيسة.

إن الكنيسة تعتبر نفسها الآن - كما اعتبرت نفسها على أيام غزو البرابرة - حارسة على تأمين تلك القيم الإنسانية الأساسية وحارسة على الحقيقة المسيحية التى تعرضت للتهديد؛ خاصة من المادية الإلحادية كما دعت إليها وطبقتها بعنف شديد الحركة الماركسية. وهى - أى الكنيسة - فى مهمتها هذه سترحب بأى حلفاء ينضمون إليها من بين ذوى النوايا الحسنة. لكن مصدر قوتها الأساسى يكمن فى تنظيمها الخاص بها، وفى هيراركيته (تنظيمها الإكليريكى الطبقي) الذى لا يُبَارَى منذ أيام الرسل Apostolic times (المقصود الدعاة أو المبشرون الأوائل بالمسيحية) والمتمسد بالحياة النقية والإخلاص للمسيح، وفى الإكليروس التابعين لها، المدربين تدريباً جيداً وأيضاً باعتبارها جهازاً مخلصاً ومحترفاً، فى جيش المتدينين رجالاً ونساءً، من التابع لأخويات الدينية الكاثوليكية والتجمعات الشبيهة وبعضها يعود فى تأسيسه لفترا

حديثه، وبعضها تمتد جذوره إلى أيام القديس بينديكت نفسه St. Benedict وتراث يعود لعصور المسيحية المبكرة، وفي جمهور المؤمنين بالكاثوليكية الذين يزداد وعيهم شيئاً فشيئاً بالدور الذى عليهم القيام به فى حياة الكنيسة من خلال الطقوس (الليتورجية)، ومن خلال المنظمات المختلفة التى تضم مجموعات مرنة (يمكن انتقالها من منظمة لأخرى) مستظلة بمظلة العمل الكاثوليكي، بإسهامها - على الأقل - فى الحياة السياسية والاجتماعية الصحيحة فى بلادهم، مع تمسكهم فى الوقت فى نفسه بالمبادئ المسيحية.

ومادامت جماعة يسوع (الجزويت) قد أصبحت (فى دراسة أحوال الكنيسة منذ الحركة الأبروتستنتية) جديرة بالتبويه بها على نحو خاص، فمن الضروري أن نركز على قيمة إسهام الإكليروس ككل وقيمة إسهام الأخويات (الجماعات) الدينية المختلفة، وذلك لتقديم صورة حية للكاثوليكية فى القرن العشرين. فبينما كانت مهمة الحفاظ على الحياة الأبرشية النشطة - التى هى أساس المسيحية الصحيحة - إلى حد كبير فى أيدي رجال الدين من غير الرهبان secular clergy، فإن مهمة التعليم فى مستوياته العليا وكذلك الأنشطة اللاهوتية والفلسفية كانت إلى حد كبير فى أيدي الأخويات الدينية مع وجود استثناءات بطبيعة الحال. ففى إنجلترا، أصبح بينيديكتون-Benedic-tines - من خلال مدارسهم فى أمپلفورث Ampleforth ودونسيد Domnside يتحدون جهود ستونيهurst Stonyhurst البارزة التى سعد بها القرن التاسع عشر. وحظى تعليم البنات فى كثير من الأديرة بثناء كبير. وفى الولايات المتحدة الأمريكية، تم تأسيس ٢٥٠ كلية وجامعة و ٢٥٠٠ مدرسة ثانوية لتعليم الكاثوليك، الجانب الأكبر منها تدير الأخويات الدينية على اختلاف أنواعها، بل ويشغل وظائف التدريس وغيرها فيها أفراد من هذه الأخويات الدينية: القديم منها والحديث على سواء. ولا بد أن نذكر بشكل خاص - فى مجال الحديث عن التعليم فى التاريخ الحديث - جهود السالسيان Sales-ians، وهى جماعة أسسها القديس جون البوسكوى John of Bosco فى بواكير القرن التاسع عشر، وتلعب - الآن - دوراً هائلاً فى مجال تعليم الصبية ليس فقط فى دُور بوسكو Don Bosco بإيطاليا، وإنما فى كثير من المناطق القصية.

هناك الكثير مما يجب أن نذكره لتقديم صورة كاملة عن أوضاع الكنيسة اليوم، لكن ما ذكرناه يجب أن يكون فيه الكفاية. وإذا كنا ركزنا فى هذا الفصل على الجوانب اللاهوتية، فهذا بسبب طبيعة الموسوعة التى بين أيدينا، لكن الحياة الكاثوليكية فيها ما

هو أكثر من اللاهوت. ومن المأمول أن نكون قد قلنا ما فيه الكفاية لتغطية هذه الاهتمامات والنشاطات الأوسع التي تكوّن - للكاثوليكي العادي - العنصر الرئيسي لإيمانه، لأنه لا يعتبر نفسه متمسكاً كثيراً بهيكل عقيدته وهو يشق طريقه في الحياة. إن التكوين العَقْدِيّ هو الهيكل العظمى الذي يجمع المؤسسة التي ينتمى إليها (التي هو عضو بها). إنه يتركها للمشرّح (أو المحلّل) لدراسة هيكلها العظمى، ويكتفى هو بأن يعرف أنه ينتمى لمؤسسه نامية متطورة، ومع هذا فقد ظلت قائمة معترفاً بها، تماماً كما كان الحال في أول عيد خمسين (نسبة إلى عيد الخمسين أو العُنْصُرة)؛ حيث اجتمع المؤمنون في العلية Upper Room يتلقون روح الله لدفعهم لمواصلة مسيرتهم في دعوة الأمم.

(٣)

الإسلام

بقلم

هـ.أ.ر.جب

عميد مركز دراسات الشرق الأوسط

جامعة هارفارد - أستاذ اللغة العربية سابقاً

جامعة أكسفورد

الإسلام هو الاسم المُمَيِّزُ للدين الذي يُطلق عليه تقليدياً في الغرب الدين المحمّدى أو دين محمد Mohammadanism. وتقوم أصول هذا الدين على الوحي الذي عبّر عنه محمد ﷺ في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد، وتم جمع هذا الوحي بعد موت الرسول ﷺ بوقت قصير في كتاب، وأُطلق على هذا الوحي المجموع اسم القرآن. وفي القرون التالية تكوّن نسق من الشريعة والعقيدة معتمداً على النص القرآني وعلى أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وتلاحمت هذه الأسس مع عناصر من مصادر أخرى لتكوّن الحضارة الإسلامية بشكلها المميز المعروف، التي استمرت حتى أيامنا هذه. ويُشير القرآن (الكريم) لكلمة الإسلام ليعنى اتجاهًا يختص به أتباعه وهو إسلامُ الوجه لله أو الخضوع لإرادة الله ومشيئته، ويُطلق على أتباع هذا الدين لفظ (المسلمون) أو (المؤمنون).

وقد انتشر الإسلام عن طريق فتوح العرب في القرن السابع للميلاد في غرب آسيا وشمال أفريقيا، وفي القرن الثامن للميلاد امتدت الفتوح إلى آسيا الوسطى والسند، وإسبانيا، ومن القرن الحادي عشر للميلاد انتشر الإسلام على يد الأتراك في جنوب روسيا والهند وآسيا الصغرى، كما انتشر على يد العناصر الزنّجية في حوض نهر النيجر. وفي القرن الرابع عشر للميلاد، أصبح هو الدين المسيطر سياسياً في البلقان في ظلّ السلاطين العثمانيين، وأصبح هو الدين المسيطر سياسياً أيضاً في الهند في ظل سلاطين دهلي (دهلي Delhi)، وانتشر الإسلام في إندونيسيا والصين، وكان انتشاره فيهما - في غالبه - جهداً من جهود الدعاة. ومن ناحية أخرى، كان الإسلام يتراجعا في إسبانيا حتى خرج منها نهائياً في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد أرضاً في البلقان حيث ظل باقياً فقط في تجمعات محلية (خاصة في البوسنة وألبانيا) لكنه استمر ينتشر في شرق أفريقيا وغربها، وظلت هناك مجموعات

بشرية مهاجرة تدين به فى جنوب أفريقيا وفى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. ويُقدر إجمالى عدد المسلمين فى العالم بحوالى ثلاثمائة وخمسين مليون نفس.

محمد ﷺ والقرآن

إذا تركنا الإشارات العابرة فى القرآن الكريم عن محمد ﷺ، فإن سيرته لا تُعرف إلا من خلال الروايات الشفهية التى وصلتنا من صحابته، والتى جمعها ودوَّنها كُتَّاب السَّير (التراجم) فى القرنين الثامن والتاسع للميلاد. ويجرى توثيق السيرة النبوية وضبط أحداثها ووقائعها من خلال براهين داخلية أى من خلال السيرة ذاتها، رغم الانتحاء نحو المُعالجة التخطيطية وزيادة التركيز على الروايات التى تُظهِر ورعه وتقواه. ووفقا للتواريخ التى تتيحها هذه السيرة، فقد ولد محمد ﷺ فى حوالى سنة ٥٧٠ م فى مكة (المكرمة) التى كانت وقتئذ مركزا مزدهرا لتجارة القوافل بين جنوب شبه الجزيرة العربية من ناحية، والمناطق المطلَّة على سواحل البحر المتوسط من ناحية أخرى. وقد عمل محمد ﷺ هو نفسه فى تجارة القوافل، وتزوَّج من أرملة ثريَّة هى خديجة بنت خويلد، التى أنجب منها، وظلت ثلاث بنات ممن أنجبهن منها فى قيد الحياة حتى سنوات عمره الأخيرة. وفى منتصف عمره استغرق فى حياة التأمل، وفى الأربعين من عمره دعاه الداعى للدعوة لإله واحد هو الله، ومواجهة تعدد الآلهة وعبادة الأوثان السائدة بين مواطنيه من أهل مكة وغالب العرب فى شمال شبه الجزيرة العربية ووسطها.

وظلت دعوته ﷺ تشق طريقها ببطء بسبب تكثُّل المعارضة ضدَّه فى مكة، ولم تتجح إلا فى اكتساب عدد قليل من أهل مكَّة البارزين، كان من بينهم أبو بكر وعمر، اللذان كان عليهما بعد وفاته أن يوجَّها الجيوش العربية للفتوح، مما أدى لانتشار الإسلام. وفى ظل ظروفه الصعبة هذه تلقى محمد ﷺ دعوة من أهل يثرب (سُميت بعد ذلك بالمدينة) بالهجرة إلى بلدهم، وكانت يثرب وقتذاك مجموعة من القرى الزراعية يقطنها عرب ويهود. وبعد مفاوضات طويلة أرسل الرسول أتباعه المسلمين من أهل مكة إلى يثرب، ثم لحق هو نفسه بهم فى سبتمبر فى سنة ٦٢٢م. وهذه هى الهجرة الشهيرة التى اتخذها المسلمون بداية لتقويمهم الهجرى. وبعد وصوله ليثرب (المدينة) بوقت يسير بدأ فى تنظيم المهاجرين (الذين هاجروا من مكة)، والأنصار (أهل المدينة الذين آمنوا به) ليُجعل منهم مجموعة سياسية (مجتمعا سياسيا واحدا) وليشن الحملات على قوافل أهل مكة، واستمر العداء بينه وبين المكيين سبع سنين، وفى هذه

لأثناء تم طرد القبائل اليهودية من المدينة (وكان اليهود قد أصبحوا أعداء ألداء له)، وفى هذه الأثناء أيضا اندمجت - بالتدريج - القبائل البدوية فى غرب شبه الجزيرة ووسطها فى الجماعة الإسلامية. وفى سنة ٦٣٠، استسلمت مكة بعد أن واجهت قوات إسلامية كبيرة، وتم تطهيرها من الأوثان المنطوية عبادتها على الشرك (تعدد الآلهة) وأصبحت الكعبة موضعا مكرسا لعبادة الله، كما أصبحت هدفا للحجاج المسلمين. وخلال العامين التاليين تلقى محمد ﷺ التأييد من القبائل فى كل أنحاء شبه الجزيرة العربية بعد أن رسل إليها الدعوة (وكلاء السياسيين Political agents). وفى سنة ٦٣٢، توفى محمد ﷺ ودُفن فى حجرة زوجته السيدة عائشة على حافة المسجد النبوى الذى كان النبى قد أسسه فى المدينة. وبعد لحظة من الاضطراب انتخبت جماعة المسلمين فى المدينة أبا بكر خليفة للنبى، أى يقود المسلمين فى المجالين: سياسى والدينى، وتوفى أبو بكر بعد ذلك بعامين فخلفه عمر بن الخطاب.

وشخصية محمد ﷺ كما قدمها لنا القرآن الكريم والأحاديث النبوية الباكرة، هى شخصية بشر عادى عهد الله له برسالة كرس لها نفسه دون توان أو انقطاع. وقد رفض محمد ﷺ أى ادعاء باعتبار نفسه شخصية فوق الطبيعة أو شخصية إلهية Supernatural character، وقدم نفسه كإنسان (مجرد إنسان) عرضة للخطأ ولم يدع القدرة على الإتيان بالمعجزات، وكان ذلك لتأكيد فحوى الوحي الذى تلقاه بأنه لا إله إلا الله، فالقرآن الكريم هو وحده «المعجزة» التى أظهرت رسالته ونبؤته، أما هو نفسه فليس أكثر من مُبلِّغ فحوى الوحي للناس. فأهل السُّنة يصرون على بشرية محمد ﷺ ويرفضون أى شكل من أشكال العبادة يدور حول شخصه، ويعتبرون ذلك أسوأ من الشرك (الهرطقة).

ومع ذلك، فإن الأثر الذى أحدثه محمد ﷺ فى حياة المسلمين وفكرهم لا يمكن أن يقنعنا إقناعا كاملا بأنه قدم نفسه باعتباره مجرد بشر عادى، فمنذ بداية الدعوة تحلّق الخيال العام حول إشارات وردت فى القرآن الكريم وتوسع فيها وجعلها معجزات (على سبيل المثال، شق القمر ليدحض حجج خصومه من أهل مكة) أو رواية أمور إعجازية تحلّت مسيرة حياته. وأكثر هذه الأمور شهرة تلك القصة الطويلة عن رحلة إسرائه إلى المسجد الأقصى، ثم عروجه إلى الفردوس، كل ذلك - الإسراء والمعراج - فى ليلة واحدة، حيث قام - يقوده جبريل - بالالتقاء بالأنبياء السابقين عليه والتحدث معهم،

وحيث شرفه الله برؤيته - تلك الرؤيا التي لا يمكن الحديث عنها لفرط جلالها - ineffable vision، وهذا الموضوع تكرر ذكره في التراث الديني وجرى شرحه وتوضيحه، وقصة الإسراء والمعراج هذه كانت جزءا من عقيدة أهل السنة، وكانت موضوع جدل بعد ذلك. وفي الوقت نفسه، فمع انغماس المسلمين الأوائل في موضوع أحداث يوم القيامة، كان محمد ﷺ قد أصبح شخصا له دور أخروي، وعلى وجه التحديد أصبح له حق الشفاعة لكل أمة المسلمين في هذا اليوم (يوم القيامة). ومع تطور الصوفية وتقديس الأولياء Saint- Worship، أصبح محمد (في رأى الصوفية) هو زعيم الأولياء، ولأن الصوفية استتبعت نظاما أو تكوينا للكون من خلال تأملاتهم الثيوصوفية (القائمة على الكشف الصوفى والتأمل الفلسفى)، فقد ارتبطت العبادة الباطنية أو الصوفية للنبي بما أورده القرآن الكريم عن «الميثاق» أى العهد Covenant. فقد كان الوجود الروحى المسبوق لمحمد ﷺ (باعتباره كما يقول الصوفية أول خلق الله وآخر رسل الله) - حلقة وصل بين الله وكافة خلقه لأن محمداً البشر كان واسطة الوحي للبشر، فكل أنوار الأنبياء إنما هي من نور محمد ﷺ وكان هو (أى محمد ﷺ)، قبل هؤلاء الأنبياء جميعاً وكان اسمه هو أول الأسماء فى كتاب القدر، وكان معروفاً قبل كل الأشياء وقبل كل الموجودات، وسيظل بعد فناء كل شيء (على حد قول الحلاج فى كتابه الطواسين الذى نشره ماسينيون Massignon فى سنة ١٩١٣، ص ١١).

والقرآن الكريم فى شكله النهائى (بعد جمعه) يشكل كتابا متوسط الحجم ينقسم إلى ١١٤ سورة، وهذه السُور مرتبة وفقاً لأطوالها (عدد الآيات فيها) من سور تحوى أكثر من مائتى آية، إلى سور تحوى ما بين ثلاث آيات إلى خمس آيات قصار فى آخر المصحف (المقصود السور القصار فى جزء عم). وأول ما يطلعه المرء فى المصحف سورة الفاتحة وهى تضم ابتهالات موجزة، يقوم المسلمون بتلاوتها فى مناسبات مختلفة، ويعدّها مسلمون كثيرون بمثابة إلهامات لفهم كل أساسيات العقيدة الإسلامية. ومعظم السور الباقية وعددها ١١٣ سورة تضم آيات تتناول عناصر مختلفة من عناصر الوحي كان محمد ﷺ يتلوها فى فترات مختلفة وفى مناسبات مختلفة، ويبدو - إلى حد ما - أنه لم يُجمع بطريقة متسقة من صدور الحُفَظَاز ومن المصادر المكتوبة. ويبدو من الممكن أن عملية جمع القرآن قد بدأت أثناء حياة محمد ﷺ، لكنها اكتملت بعد وفاته بسنوات قليلة فقط، فقد كان لدى عثمان بن عفان رضى الله عنه - وهو الخليفة الثالث - نصٌّ موثَّق تم جمعه Prepared حوالى سنة ٦٥٠م. وتم إرسال نسخ

منه إلى الأمصار (المدن الرئيسية)، وسرعان ما سادت هذه النسخ التي أرسلها عثمان ابن عفان على النسخ الخاصة غير الرسمية التي كانت قد بدأت في الانتشار فعلا. ونتيجة لهذا الإجراء الذي قام به عثمان رضى الله عنه، فإن الحروف الساكنة فى النص القرآنى ظلت ثابتة مستقرة طوال الوقت، لكن لأن الخط العربى لم يكن حتى ذلك الوقت قد نُقِطَ (يُقصد بالنَّقْطُ هنا وضع علامات الإعراب: الفتحة والضمة والكسرة والسكون، أما الإعجام فهو وضع النقاط التي تفرق بين الباء والياء والتاء والثاء والجيم والخاء... إلخ) (*). فقد ظل النص القرآنى يُقرأ فى الأمصار المختلفة باختلافات طفيفة جدا فى النطق، وأهل السنة يقبلون سبعا من هذه القراءات، وما زالوا يدرسونها، لكن من الناحية العملية فإن كل المصاحف المطبوعة حاليا تلتزم بما تمليه قراءة واحدة من هذه القراءات، وهذه القراءة الواحدة لا تختلف عن القراءات الأخرى إلا أن المسلمين اليوم على مستوى العالم يتبعونها. وعقيدة أن القرآن وحى أنزله الله جزء من عقيدة كل مسلم، وقلما تكون موضع نقاش وإذا أراد أحدهم الاستشهاد بآية قرآنية سبقها بعبارة (قال الله تعالى)، فالمسلمون يدركون أن دور النبى فى النص القرآنى لا وجود له، أو بتعبير آخر سلبى تماما.

وعند تحليل القرآن الكريم، فإن المسلمين وغير المسلمين دائما ما يميزون بين المكى (ما نزل بمكة) والمدنى (ما نزل بالمدينة) من آيات، فهناك فروق ملحوظة فى الموضوع والأسلوب بين ما نزل من القرآن باكراً، وما نزل منه آخرًا، فالسور المكية تبدأ بمقاطع موجزة، كالأيات التالية التي تؤكد الروايات أنها الدعوة الأولى لمحمد ﷺ إعلامًا له بأنه نبي:

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ . (السورة ٩٦ : العلق).

وتؤكد الآيات الأولى من القرآن الكريم (أوائل ما نزل منه) على رحمة الله تعالى بالإنسان. وعلى كَوْنِ الإنسان جاحدا لعطايا الله، مفسدا لها، كما تسوق البراهين على مظاهر قدرة الله الخلاق في الطبيعة، وتشير لبعث الموتى ويوم الحساب، ونعيم الجنة وأهوال الجحيم، وتشير إلى الأنبياء السابقين والعقاب الذي لاقاه مَنْ كفر بهم (النص: الذى لاقاه المعارضون من مواطنيهم their Fellow Citizens). أما الوحي القرآنى الذى

(* ما بين القوسين توضيح من المترجم.

نزل في فترة لاحقة فيتعرّض لهذه الموضوعات نفسها لكن بتفصيل أكثر؛ وذلك في سياق سَوق البراهين ضد وثنية أهل مكة، ويُشير إلى معرفة متزايدة بالتوراة والكتب التي بعدها، وفي المدينة (المنورة) - من ناحية - يُوجّه الوحي بشكل أساسى لتوجيه المجتمع الإسلامى الجديد فى مرحلة التغير وتقلباتها، وفى الوقت نفسه يجادل اليهود والنصارى والمنافقين من العرب الذين كانوا يمثلون عناصر مزعجة، وفى هذه المرحلة فُرضت الصلوات، وفُصّلت أمور الزكاة والصوم والحج، وبينت الشريعة أسس نظام الزواج والطلاق والموارث بالتفصيل، وكان هناك ما يشير إلى بناء تشريعى عام بدأ يتشكل.

فالقُرآن الكريم - على هذا - يعكس تطور الإسلام فى حياة محمد ﷺ. ففى المرحلة المكيّة، كان الإسلام لا يزال ديناً شخصياً فى الأساس ليس مرتبطاً ببيئة اجتماعية معيَّنة ولا بتنظيم مؤسّس مُعيّن، لكن مع تأسيس المجتمع الإسلامى فى المدينة، أكد الإسلام ذاته كنظام دينى مُغاير لليهودية والمسيحية (فالإسلام - فيما رأى المسلمون - أكمل هذين الدينين؛ إذ أزاح عنهما مفاهيم خاطئة متراكمة، ونسخ أموراً فيهما) وحمل معه مؤسسات أو أنساقاً اجتماعية مركّبة ذوات سمات دينية. وأكثر من هذا، فبفضل الدعوة المستمرة للجهاد فى سبيل الله حتى تصبح كلمة الله هى العليا أو حتى ينتصر أنصار الله على كل أعدائه، زادت الواجبات المنوطة بالجماعة، وكان ذلك بالإضافة لقوة التوسع، فأصبح هدف الإسلام عالمياً. وبقدر ما حقق المسلمون من تنظيم طاقتهم أصبحوا لا يتسامحون مع الوثنية، أما اليهود والنصارى فلم يزعجهم المسلمون، كل ما فى الأمر أن يعترفوا بسيادة الدولة الإسلاميّة وأن يدفعوا الجزية، وقد امتدت هذه المزايا بعد ذلك لتشمل الزرادشتيين أيضاً.

قوة الدولة الإسلامية وظهور الفرَق السياسيّة

كانت النتيجة الأولى التى تمخّضت عن تأسيس المجتمع الإسلامى فى المدينة أنه عندما بَزَغَ الإسلامُ فى شبه الجزيرة العربية، وفتح المسلمون غرب آسيا ومصر - إنما كان ذلك بفضل أن الإسلام كان يشكل مؤسسة سياسية منظمة و متماسكة كانت قادرة على فرض إدارة منضبطة على البلاد المفتوحة، فى ظلّ الحكومة العليا للخليفة الذى كان نفوذه الدينى يهيئ له الوسائل لضبط نزوع القبائل العربية التقليدى نحو الانقلاب الفوضوى من سلطة الدولة. لكن سرعان ما أدى النجاح الذى أحرزوه إلى ظهور عداواتهم (ثاراتهم القديمة). فالقُرآن الكريم لم يضع قواعد لحكم المجتمع المسلم، بل

إن محمداً ﷺ نفسه لم يترك قواعد لحكم هذا المجتمع، فانتخاب أبي بكر خليفة بعد الرسول ﷺ كان عملاً قامت به الجماعة الإسلامية نفسها(*) (يقصد دون تكليف مسبق من الرسول)، وقد شكّل ذلك سابقة Precedent دون تعريف للسلطة التي تم إيجادها (سلطة الخليفة). فالقيادة (الخلافة) كانت ببساطة وظيفة شخصية (موكلة لشخص) للإشراف على عمليات الحروب الخارجية (الفتوح) والدفاع، أما على الصعيد الداخلى فللحفاظ على الإسلام ومؤسساته. ولم تكن هناك حدود فاصلة بين أمور المجتمع السياسية وأموره الدينية، وظل الربط بين الدين والدنيا (السياسة والدين) سمة من سمات الإسلام بعد ذلك. فلم يحدث فى أى وقت من الأوقات أن اعترف المسلمون بمؤسسة دينية منظمة (كنيسة) منفصلة عن مؤسسة سياسية (الدولة).

وبسبب طبيعة الإسلام هذه التى لا تفصل بين الدين والدنيا، فإن السخط السياسى فى الإسلام كان دائماً يلبس لبوساً دينياً، أو بتعبير آخر كان ذا طابع دينى، فخلال ثلاثين عاماً من وفاة محمد ﷺ انخرط المسلمون فى حروب أهلية أدت إلى ظهور ثلاث فرق ظل الإسلام منقسماً وفقاً لها حتى الوقت الحاضر. وكانت العوامل الأساسية لهذا الانشقاق هو استيلاء القبائل العربية المحاربة فى كلٍّ من العراق ومصر، من سياسة الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) وولائه، بالإضافة إلى المنافسات بين الأرستقراطية التجارية فى مكة نتيجة الفتوح. وقد بدأت الحرب الأهلية (الفتنة الكبرى) بمقتل عثمان بن عفان على يد رجال القبائل وانتهت باستعادة وحدة الدولة على يد أسرة حاكمة مكية جديدة، جعلت عاصمتها دمشق. لكن هذه الحرب الأهلية (الفتنة الكبرى) تركت انقسامات عميقة فى المجتمع الإسلامى. الفرقة الأكثر عدداً تألفت من أولئك الذين وضعوا فى اعتبارهم وحدة المجتمع الإسلامى قبل أى شىء آخر، وكانوا راغبين فى الاعتراف بسلطة الزعماء السياسيين الذين كانوا قادرين على تسيير دفة الأمور حتى ولو بقوة السلاح. وهذه الجماعة هى أصل فرقة الأغلبية (حزب الأغلبية) وهى أهل السنة، وفى مواجهتهم كانت هناك فرقتان مُنشقتان: إحداهما ظلت متمسكة بأن الخلافة الشرعية الوحيدة بعد وفاة محمد ﷺ هى خلافة على بن أبى طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته، وذريته من بعده، واعتقدوا أن جماعة المسلمين قد أخطأت بتوليها أبا بكر الخلافة بعد موت النبى ﷺ، كما أخطأت بتوليها عمر فعثمان بعد ذلك. وهذه الفرقة تُسمى شيعة على أو الشيعة، والفرقة الأخرى رفضت موقف

(*) ترك الإسلام توجيهات للحكم والإدارة، للشورى ... إلخ.

السنة والشيعية على سواء، وقالت بحق الجماعة فى انتخاب قائدها (ال خليفة) وليس ذلك فحسب، وإنما قالت بواجب الجماعة فى عزل الخليفة إذا ارتكب ذنبا - وتلك هى فرقة الخوارج.

وخلال القرن الذى تلا ذلك، تعمَّق الخلاف بين هذه الفرق (الأحزاب) بالقمع المتكرر للثورات المسلَّحة، وبعد ذلك (كما سنبين بعد ذلك) عندما تحولت التيارات الرئيسية لحركة المسلمين من المجال السياسى إلى مجال العقيدة والشريعة وغيرها من النشاطات الفكرية، فإن كل فرقة من الفرق المنشقة راحت تؤيد موقفها وتدافع عنه وتطوره بإظهار معارضتها للموقف العقائدى أو الشرعى للأغلبية السنية أو إظهار انفصالها عنه، والعكس بالعكس، وهكذا تحولت هذه الفرق من فرق سياسية إلى فرق دينية بكل معنى الكلمة، ولا بد أن نضيف أن هذه الفرق (الأحزاب) كانت جميعها فى الأصل تمثل انقسامًا بين العرب أنفسهم وأنها جميعا لاقت مؤيدين فى أوقات مختلفة من بين المسلمين من غير العرب، وكانت نسبة التأييد لكل فرقة من غير العرب مُتسقة مع عدد المؤيدين العرب لكل فرقة، وبالتالي فقد كاد أهل السنة يسودون فى كل مكان. وليس هناك دعم تاريخى يؤيد وجهة النظر القائلة بأن تطور المذهب الشيعى يعود إلى تأثير الثقافة الفارسية فى الإسلام، وأن المذهب الشيعى أكثر ما يكون التصاقًا بالفرس، وهى أفكار غالبا ما تتردد فى كتابات من يكتبون عن الإسلام. ففرض المذهب الشيعى كمذهب رسمى للدولة فى فارس (إيران) لا يعود إلا إلى بداية القرن السادس عشر للميلاد. أما مذهب الخوارج فقد كان دائما محدود الانتشار بسبب تشدُّده، ولم يبق فى شكله المحدث إلا عند أباضية عُمان وزنجبار وفى جنوب الجزائر.

الأحاديث النبوية ورسوخ الشريعة

وكانت النتيجة الثانية للتكوين الاجتماعى فى الإسلام هو أن القضايا العملية التى انطوت عليها حياة الجماعة كان لها الأولوية - باعتبارها الميدان الرئيسى للدراسة الدينية - على التفاصيل فى مجال العقيدة (التفاصيل اللاهوتية). لقد كانت التنظيمات الاجتماعية كما لاحظنا تَوًا قائمة على تفاصيل وردت فى القرآن الكريم أيضا عن القتل والثأر والسرقه وما إلى ذلك، زد على ذلك وصايا أخلاقية مختلفة. وفى الحياة اليومية كان الخلفاء والولاة فى القرن الأول الهجرى يُلحقون بأحكام القرآن الكريم ما يفريهم (يروق لهم) من الممارسات العربية التقليدية، وما يعنُّ لهم من أحكام

اجتهدوا فيها. وفي المدن الرئيسية للدولة - على أية حال بدأت جماعات صغيرة من دارسى القرآن فى تفصيل نظم شرعية (قواعد شرعية) مضيفين إلى الأحكام القرآنية أحكاماً وصلتهم من الرعييل الأول من المسلمين، وأحكاماً استتبطوها من الأحاديث النبوية، وصاغوا هذه الأحكام الشرعية صياغة عقلية معتمدين على الأحاديث النبوية وأحكام الرعييل الأول (صحابه الرسول ﷺ) وأحاديث الرسول، وأحكام القرآن الكريم. وفى القرن الثانى للهجرة، أدّى الاختلاف بين المذاهب والفرق فى أمور الشريعة، وتسلى طردية التعليل العقلى (بتأثير القانون الرومانى إلى حد ما) فى بعض المذاهب - إلى قلق الدوائر الدينية. وكانت الرسائل التى اتبعها أولئك الذين أصابهم القلق من هذا المنحى لمواجهة مثل هذه التوجهات الباعثة على الفُرقة، هى الانخراط فى بحث على نطاق واسع عن أحاديث الرسول ﷺ الموثقة (الصحيحة) نقلاً عن الصحابة الذين هم شهود عيان لما فعله الرسول وقاله وقرّره فى مسائل شرعية لم ترد فى القرآن الكريم. وحيثما وجدت مثل هذه الأحاديث فقد جرى الاعتقاد أنّ ما تضمّنته من أحكام - صراحة أم ضمناً - هو أمر ملزم بشكل حاسم لكل المسلمين. فسنةُ النبى تجبُ بشكل واضح سنةً من سواه، وهى أفضل من أى استنتاج عقلى.

وهذه الحجّة (التي فصلّها الفقيه الشافعى المتوفى سنة ٨٢٠ م) كان من الواضح تماماً أنها غير قابلة للنقض، وقد فرضت هذه الحجّة نفسها كأساس أخذ به كلُّ فقهاء المذاهب. وعلى هذا، ففى القرن الثالث للهجرة أخذت نظرية الشريعة الإسلامية (القانون الإسلامى) شكلها النهائى. ولم تكن هذه الشريعة للمسلمين فقط وإنما للبشر جميعاً، فهى شريعة الله وهى ضرورية وملزمة وعالمية ولا تبطل إلاّ بأمر الله. وقد اختار الله أن ينقل شريعته للبشر بأن أرسل أنبياء خاتمهم محمد ﷺ الذى يُعتبر ما تلقاه من وحى حاوياً لأوامر الله النهائية والمحددة وغير القابلة للتبديل، فى القرآن الكريم الذى نزل بلسان عربى مبين. وعلى هذا فالقرآن (الكريم) ليس مجرد أساس من أسس الشريعة، وإنما من حيث المبدأ يحوى الشريعة كلها. إنّه لا يحتاج إلى إضافات أو ملاحق وإنما مجرد توضيح أو تفصيل، فعلى سبيل المثال لقد فرضت الزكاة فى القرآن، لكنه لم يحدّد مقدارها ولا على أى نصاب (مقدار ما يملكه من تجب عليه الزكاة)، وهذا التفصيل أو التوضيح يعرفه المسلمون بالرجوع لما فعله الرسول ﷺ

وقرره، من خلال ما رواه عنه الصحابة الذين رأوا ما فعله وقرره رأى العين، وسمعوا بأذانهم منه. لكن محمداً ﷺ لا يُقال له (واهب الشريعة Lawgiver) إلا بمعنى أنه كان وسيلة النقل عن الله، وإلا بمعنى أنه المفسر الأمثل الوحيد المؤهل تماماً أو الملهم.

وقد جرى دعم هذا البرنامج بحجج فلسفية بالإضافة للحجج التي سبق ذكرها. ففرض الشريعة هو معرفة الخير (الحلال) ومعرفة الشر (الحرام) وتجنبه. والله وحده هو الذى يعرف ما هو خير وما هو شر، ومن هنا لا يمكن معرفتهما من خلال العقل البشرى الذى يلازمه الزلل. إن أوامر القرآن الكريم ونواهيها - بطبيعة الحال - لا ريب فيها، ولا يمكن وضعها موضع بحث نقدى دون وقوع فى الإثم - إذا لم تُؤام بطريقة ما مع ورد فى القرآن نفسه. والأمر نفسه فيما يتعلق بالأوامر والنواهي - المحددة التى لا يرقى إليها الشك الواردة فى أحاديث الرسول ﷺ؛ لكن عدداً كبيراً من الأفعال البشرية غير مهم تشريعياً (رغم أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الأفعال غير المهمة صحيحة أخلاقياً فى كل الظروف)، فعندما لا يوجد نص واضح فى القرآن أو الحديث، يُصبح الناس أحراراً فى أن يسيروا وفقاً للأعراف الجارية أو أن يحكموا عقولهم، وأحد الأساليب الشرعية فى استخدام العقل هو تبين ما إذا كانت هذه الأفعال المطلوب معرفة حكمها والتى تُذكر بشكل صريح فى القرآن (الكريم) أو الحديث (الشريف) قد وردت بشكل ضمني، وذلك بموازنتها (قياسها) بحالات أو ظروف مماثلة بمضاهاتها بأوامر القرآن ونواهيها، وكذلك بمضاهاتها بما ورد فى أحاديث الرسول (على سبيل المثال، فإن القرآن يحرم بشكل واضح شرب الخمر المصنوعة من عصير العنب، فهل هذا التحريم الصريح يشمل المشروبات الأخرى المُسكرّة؟) عملية المضاهاة هذه تُسمى القياس، وعلى هذا فالقياس هو المصدر الثالث من مصادر التشريع (بعد القرآن والحديث).

وعلى أية حال، فرغم أن كل المذاهب الفقهية تتبع - رسمياً - هذه المبادئ (كمصدر للتشريع)، إلا أنها لم تنته إلى نظام تشريعى موحد توحيداً كاملاً^(١)، وذلك لأنه وجد أن الأحاديث النبوية التى تُوفى بالفرض تتطلب جهداً لإثبات صحتها (أعنى التحقق من وصولها إلينا عن طريق سلسلة من الرواة الموثوق بهم أى العدول)، وقد تأخر هذا حتى نهاية القرن الثانى للهجرة، وليس ذلك فقط وإنما جرى نقل هذه الأحاديث عن طريق

(١) الخلافت فى التفاصيل والفروع وليس فى المبادئ الأساسية. (المترجم).

آلاف الرواة، بالإضافة إلى أن هذه الأحاديث ضُمَّت كثيراً من الأحكام المتناقضة^(١). ورغم أن علم نقد الحديث (نقد رجال الحديث) قد أصبح علماً مفصلاً دقيقاً، فإنَّ كلَّ مذهب من المذاهب الفقهية الراسخة، كان ينطلق من الأوامر والنواهي غير القاطعة الواردة في القرآن الكريم، واتخاذها معياراً للتوفيق بين الأمور الصغرى التي تبدو متعارضة شيئاً ما في الأحاديث وفي أمور القياس. وقد ذهب الشيعة إلى أبعد من ذلك؛ إذ رفضوا كل الأحاديث التي لم تصل إليهم من خلال عليٍّ وآل بيته. وكانت النتيجة النهائية لهذا الوضع مماثلة للقرار الذي اتخذه المسلمون فيما يتعلق باختلاف القراءات في القرآن الكريم، فكان مبدأ الإجماع أي إجماع الأمة الإسلامية الذي قام استناداً إلى حديث الرسول ﷺ «إنَّ أمّتي لا تجتمعُ على ضلالة» (سنن ابن ماجه - كتاب الفتن).

فتم توحيد الأحكام الشرعية. داخل كل مذهب فقهى من خلال إجماع خاص، ووحَّدت المذاهب السنية أحكامها من خلال «إجماع عام» وتم الاعتراف بكل هذه الأحكام، باعتبارها مقبولة، موثقة في نطاق مذهب أهل السنة. أما الشيعة - من ناحية أخرى - فرفضوا تماماً مبدأ الإجماع؛ معتقدين أن الشريعة لا يمكن تفسيرها إلاَّ عن طريق الأئمة من بيت علي، وعلى هذا فإنَّ النظام الشيعيَّ مُستثنى من مبدأ الإجماع الذي يأخذ به أهل السنة.

ونتيجة أعمال هذا المبدأ (الإجماع في نطاق أهل السنة) كان أن لفظت الجماعة المذاهب الفقهية الصغرى، وسادت المجتمعات السنية أربعة مذاهب معترف بها، أقدمها المذهب الحنفي وهو مذهب قديم نشأ في العراق، والمذهب المالكي الذي نشأ في المدينة والمذهب الشافعي (وهو مالكي معدّل)، وأخيراً نشأ في العراق المذهب الحنبلي وهو مذهب يرفض من حيث المبدأ استخدام القياس، كما يرفض التوسع في استخدام مبدأ الإجماع. ولكل مذهب من هذه المذاهب كُتبه الأساسية المعترف بها من أتباع المذهب الذين يطبقون أحكامها الشرعية. وعلى أية حال، فإنَّ النظم والأحكام الشرعية الواردة في هذه الكتب ليست «مدونات قانونية Codes» بالمعنى الغربي للكلمة، رغم أنها تشبه هذه المدونات الغربية القانونية من بعض النواحي، فهي كالمدونات الأوروبية تُقسم المادة الفقهية إلى عبادات وعقائد (قانون ديني) ومعاملات (قوانين العقود والاتفاقات)

(١) ربما يشير المؤلف إلى الأحاديث الموضوعية، أما الأحاديث الصحيحة فلا تناقض بينها إلا في نطاق الناسخ والمنسوخ. (المرجم).

والتعزيرات والعقوبات (قوانين العقوبات) والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق وغير ذلك (Personal Laws)، وتحديدها لعقوبات محدّدة عند إهمال الواجبات الشرعية أو اقتراح محرّمات منصوص عليها. إنها أقرب ما تكون إلى تصنيف الأفعال واضحة تقنينات للسلوك. مُعرفة القيم الخلقية فى كل مجال من المجالات (فرض، مندوب، مُهمل، مكروه، محرّم..) دون إشارات - بالضرورة - للعقوبات المدنية التى يتعرض لها الذين لا يُراعون المعايير الشرعية، كما تختلف هذه الكتب مع القانون الغربى فى أمر آخر وهى أنها تحتوى على الفروض الدينية.

وعلى أية حال، فلا يكفى النظر للشرعية باعتبارها مجرد نظام معقد من قواعد شرعية ومباحث دينية. إنها - أى الشرعية - دستور المجتمع المسلم، كما أنها نسيج نظامه الاجتماعى. فطالما أن الحكومة السياسية، التى تحكم المجتمع الإسلامى قد راح فشلها يظهر أكثر فأكثر فى تحقيق وظيفتها الأساسية بسبب ما اعترأها من انقسام وازدياد تغلغل العلمانية فيها - فقد أصبح من عمل علماء الدين (الزعماء الدينيين religions leaders) أن يصيغوا - أو يعيدوا صياغة - الحياة الاجتماعية لكل المسلمين وأن يعيدوا إليهم النظام أيضاً فى كل البلاد، وفى ظل أى شكل من أشكال الحكومة، وذلك بإعادة صورة الإسلام فى شكله الصحيح وللمحافظة على وحدة المجتمع الإسلامى وتقوية عُرأها فى ظل دستوره الإلهى الموائم للتطبيق الاجتماعى والمثل الأخلاقية. وإن ما نذكره هو حقيقة هذه الألفية، وإن الجهود التى لم تكتمل أبداً فى مواجهة العادات المحلية الراسخة التى ظلت تقاوم بين السكان المسلمين المختلفين - هذه الجهود قد أعطت العالم الإسلامى هذه الوحدة النفسية التى ظلت واضحة للعيان حتى اليوم، والتى تحتضن - على أسس قرآنية عامة - الشيعة والخوارج، بالإضافة للمذاهب السنية الأربعة. (وإن كانت هذه الوحدة غير وثيقة).

ولإنجاز هذا العمل، فإن الثقة فى الشرعية وكونها صاحبة القول الفصل أعطى دعماً قوياً للزعماء الدينيين (علماء الدين) لكن يلاحظ أن إنجازهم، كان ينتج عنه غالباً وبشكل لا يمكن تجنبه بعض الأضرار. فقد كانت فكرة الشرعية عند المسلمين، بالإضافة إلى السعى نحو التوحيد، تتضمنان تركيزاً ودرجة من الجمود الشكلى مما ترك مساحة قليلة للمرونة، بينما فى عصر تكوّن المذاهب الدينية كانت لا تزال هناك مساحة تتيح الحركة للمشرعين أن يطبقوا بأنفسهم دراسات نقدية على مصادر التشريع وأن يجتهدوا فى الأحكام، لكن منذ نهاية القرن الثالث للهجرة كان كل مُشرّع وقاضٍ ملتزماً بما أقره الإجماع فى نطاق مذهبه وهو ما عُرف بضرورة التقليد،

وأقصى ما يمكن أن يحدث أنه يجوز مُفّت - في حدود مبادئ مذهبه، وفي نطاق المنهج المتبع في هذا المذهب - أن يقر شيئاً من المواءمة والتكيف في ظروف جديدة. وإذا كانت لحركة المسموح بها للمفتى ضيقة، تحتم أيضاً أن تكون الرغبة في التكيف الاجتماعى محدودة. فالنظام القبلى والتراث الاجتماعى لكل معتقى الإسلام، هما - عملياً - كافيان في معظم الحالات لجعلهم متوائمين مع التشريعات الواردة في القرآن الكريم فيما يتعلق بالأسرة (الزواج، إباحة تعدد الزوجات والطلاق، ونظام المواريث) وفيما يتعلق بالقصاص، والرق والعق. وفي هذه المجالات الآنف ذكرها (ذوات النمط الدينى الخالص) هناك ما هو أكثر، وذلك أن الشريعة كانت تُطبق بحسب وعلى مستوى الدولة الإسلامية كلها، وعلى أية حال فحتى عندما تصبح الشريعة في هذه المجالات، فإنها بجمود صيغها وقد لبست لبوس النظام المثالى، أو البالغ حد الكمال، فإنها - أى شريعة - تكون في مجالات أخرى وقد أصبحت - بشكل متزايد - بناءً نظرياً بعيداً عن تطبيق الفعلى خاصة في مجالى القضايا الجنائية والإدارة العامة، وإلى حد ما في مجال التعاملات التجارية كما أن حكومات الدول الإسلامية تتجاوز باطراد اختصاصات المحاكم الشرعية، بإنشاء سلطات قضائية أخرى منافسة. وكان هذا يتجاوز - إلى حد ما - مطلوباً، على الأقل بسبب ما كانت تعاني منه المحاكم الشرعية من قصور في الإجراءات ومن مبالغة قضاتها في التشكك عند نظر القضايا الجنائية، وكذلك بسبب تغير نظم حياة الأرض ونظم الموازنة العامة. لكن النتيجة النهائية كانت هى ظهور نظامين قضائيين منفصلين في معظم البلاد الإسلامية يقضى كل نظام منهما بناءً على نصوص ومراسيم مختلفة. وكانت الأحكام القائمة على الشريعة هى وحدها الأحكام الشرعية حقاً والجديرة بالثقة، أما الأحكام الأخرى فلا تقبل إلا بمراسيم السلطة، وباعتبارها انتقاماً لما حلّ بالمجتمع الإسلامى من تحلل وتخليه عن المبادئ الحقّة لدستورها الخالص.

وبالنسبة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية لا يُطبّق عليهم الشرع الإسلامى تلقائياً إلا في الحالات المختلطة، أى حيث يكون أحد طرفى النزاع أو التعامل مسلماً. وكان هذا - بطبيعة الحال - هو النتيجة المنطقية المنبثقة من فكرة المسلمين عن الوعى والشريعة، فكل جماعة من أهل الذمة (أو الذين تشملهم حماية المسلمين) كان يُطبق عليها شرع دينها، تحت إشراف رجال الدين فيها، إلا إذا اتفقت الأطراف المعنية على لجوء إلى المحكمة الشرعية الإسلامية، وقبّل قاضيتها النظر في القضية.

واجبات المسلم

ذكرنا فيما سبق المؤسسات المعنوية للدين الإسلامى والتي خضعت للتنظيم، لكن القرآن الكريم جعل الحياة الدينية للمسلم قائمة فى الأساس على أسس شخصية، فكل فرد إن ضلَّ أو اهتدى فلنفسه، والقولُ القرآنى حاسم فى هذا الصدد: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (السورة ١٧ (الإسراء) / الآية ١٥).

وهذا النص يؤكد المسئولية الشخصية للمسلم ويرفض أى هيراركية روحية - Spiritu-al hierarchy، أو بتعبير آخر يرفض أن تتدخل مؤسسة دينية نيابة عن الفرد. فكما لاحظنا لتونا لم يطرح الإسلام فكرة «الكنيسة» أو «المؤسسة الكنسية»، واستبعد بشكل صارم أن يكون لأى من قياداته الدينية أى من المهام الروحية أو الامتيازات المقصورة على الكهنوت. وحتى عندما حدث بعد ذلك وطرح الشيعة والمتصوفة إناطة مهام روحية خاصة بأفراد، فإن هذه المهام لم تنقص إطلاقاً من الواجبات المنوطة بالفرد تجاه خالقه، أو بتعبير آخر لم تُخلَّ بكونه عبداً أو مخلوقاً لخالقه.

والفكرة الأساسية فى الإسلام عن المجتمع السياسى الدينى أو بتعبير آخر عن الأمة بمفهومها السياسى الدينى، تحمل نتيجة تبدو طبيعية وهو أنه لا مكان لغير المسلمين فى هذا المجتمع أو هذه الأمة^(١)، لكن الوظيفة الاجتماعية الكامنة فى مصطلح المواطنة كما نفهمها فى الغرب، لها دلالات وتضمينات خاصة فى المجتمع الإسلامى، فالمصطلح الذى يشير لمعنى مواطن Citizen قد يفسد المعنى الشرعى والدينى المقصود، فالمصطلح الإسلامى المقابل لكلمة مواطن Citizen هو «مكلف». بمعنى الشخص الذى أنيطت به مسئوليات كاملة لتأدية واجباته الدينية ومراعاة الشريعة. وكل البشر يقفون أمام الله كما يقف العبد أمام ماله، فعلاقة البشر بالله سبحانه هى علاقة عبودية وعلى هذا فليس للعبيد حقوق، لكن الله قد أعلم عبده عن طريق الأنبياء بما يريده بالضبط، وما فرضه عليهم كعبيد له، فمن قبل أوامر الله وانتهى عن نواهيه والتزم بذلك التزاماً كاملاً وهبهُ الله - برحمته - مزايا بعينها وتصبح هذه المزايا بمثابة (حقوق) للمسلم، أما من لم يقبل أوامر الله كاملة، فلا يمكن أن ينعم بهذه المزايا كاملة. وعلى هذا فحقوق المسلم الحر مرتبطة بقبوله مسئولية تنفيذها (أى تنفيذ هذه الحقوق).

(١) لا شك أن المؤلف جانبته الصواب، فقد شهد التاريخ الإسلامى كله أدواراً ثقافية وعلمية واجتماعية لغير المسلمين. (المترجم).

والواجبات التي أناطها الله بالفرد «المواطن» أو المكلف المسلم تُسمى أعمدة الإسلام الخمسة. وعلى أية حال، فليس هناك أساس من هذه الأسس الخمسة يمكن أن يؤديه المسلم بشكل صحيح إلا إذا كان نابغاً من القلب، أو بتعبير آخر إلا إذا صدقت «النية»، العمل، فلا بد أن يعدّ المسلم في كل مرحلة من المراحل، أو يعقد النية داخلياً، على إخلاصه العهد والعمل لله.

١ - الاعتراف بعقيدة الإسلام بترديد الشهادة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، والفقرة الأولى في الشهادة (لا إله إلا الله) لا تعنى فقط إنكار تعدد الآلهة، وإنما بالإضافة لذلك إنكار إشراك أى مخلوق مع الخالق سبحانه فى قدراته (الشرك)، أما الفقرة الثانية فى الشهادة (محمد رسول الله) فلا تعنى إنكار نبوة أى نبي قبل محمد ﷺ (ذلك لأن الإسلام يعترف بكل الأنبياء الذين ظهروا منذ الخليقة، بمن فيهم آدم وإبراهيم وموسى وعيسى)، لكنها تعنى أنّ محمداً هو خاتم الأنبياء The seal of prophets أى حامل الرسالة الخاتمة والوحى الكامل النهائى (القرآن الكريم). ويرى أهل السنة أن من يُردّد الشهادة لا يمكن أن يُسمّى كافراً ولا يمكن استبعاده من أمة الإسلام (أو جماعة المسلمين).

أما الأسس الأربعة الأخرى، فهى أسس نظامية المقصود بها أن تساعد المسلم ليحيا حياة طيبة.

٢ - إقامة الصلاة المفروضة فى مواقيتها regular وهى خمس صلوات. والمسلم بتكراره لأداء الصلوات إنما يجاهر بانتماؤه إلى المجتمع الإسلامى، فأداء الصلوات بمثابة إظهار لهذا الانتماء. وتتكون الصلاة من ركعات تتكون كل واحدة منها من سبع حركات وما يصاحب كل حركة من دعاء أو تسبيح أو تلاوة. وتتكون كل صلاة من عدد محدد من الركعات. وفيما يلى وصف لركعة من الركعات:

(أ) تكبيرة الإحرام - أى قول الله أكبر مع رفع اليدين جِذَاء الأذنين، أى أن يكون باطن كل كف فى مواجهة أحد الخدين.

(ب) تلاوة سورة الفاتحة، ثم تلاوة سورة أخرى من سور القرآن الكريم، كل ذلك والمسلم فى الوضع واقفاً.

(ج) الانحناء حتى مفصل الفخذ (تكبيرة الركوع وأخذ ركبته بيديه).

(د) الرفع من الركوع.

(هـ) الركوع على الركبتين ووضع الوجه على الأرض (وضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه للسجود).

(و) قيامه من السجدة وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى (النص: جلوسه على عَجْزِهِ haunches والمعنى صحيح).

(ز) ثم يسجد مرة أخرى. والركعة الثانية والأخيرة تبدأ بالحركة رقم (ب)، وعند نهاية كل ركعتين، وفي نهاية كل صلاة يقرأ المصلّي صيغة التشهد، ويرفع إصبعه عند شهادة إلاّ إله إلاّ الله، (ثم يسلم يميناً ويساراً) ويواصل تسيبحاته الخاصة ودعوته.

وأوقات الصلوات المفروضة هي: صلاة الصبح (ركعتان)، وصلاة الظهر (أربع ركعات)، وصلاة العصر (أربع ركعات)، وصلاة المغرب (٢ ركعات)، وصلاة العشاء (أربع ركعات)، وإذا أمكن أدّى المصلّي هنا الصلوات جماعة في المسجد حيث يصطف المصلون صفوفًا خلف الإمام، وقد استقبلوا جماعة القبلة (وهي جهة الكعبة المشرفة في مكة) التي يُستدل عليها بمحراب محفور في أحد جدران المسجد. لكن هذه الصلوات يمكن للفرد (أو الجماعة - المترجم) أن يؤديها على أية أرض ظاهرة أو على أية قطعة قماش على أن يستقبل القبلة. وبالإضافة لهذه الصلوات المفروضة هناك السنن أو النوافل، وهي صلوات مستحبة خاصة في جوف الليل.

وتُعد صلاة الجمعة التي تؤدّى وقت صلاة الظهر هي الصلاة الجامعة الرئيسية كل أسبوع، وتتميز هذه الصلاة بأنه يسبقها خطبة مكونة من قسمين، والخطبة في جانب منها مديح وتسليم على النبي وصحابته ودعاء للسلطة القائمة.. إلخ، وفي جانب آخر تحوى عظات يوجهها الخطيب لجماعة المسلمين، وثمة صلاتان أخريان تصاحب كل منهما خطبة؛ صلاة عيد الفطر في آخر شهر رمضان، وصلاة عيد الأضحى وهو اليوم الذي ينحر فيه الحجاج المسلمون أضاحيهم وهديهم. (انظر رقم ٥ بعد ذلك).

ويتم الإعلان عن مواقيت الصلوات بالأذان الذي يرفعه المؤذنون من فوق مآذن المساجد، ويبدأ «الأذان» هكذا «الله أكبر، الله أكبر، أشهد ألاّ إله إلاّ الله، أشهد ألاّ إله إلاّ الله».... إلخ. وقبل أن يصلى المسلم لا بد أن يتوضأ، أى يغسل بترتيب مخصوص بديه ووجهه ورأسه وذراعيه وقدميه وكاحليه. لذا ففى كل مسجد ميضأة (مكاناً مزوداً

بالمياه). ويضيف الشيعة إلى الأذان عبارة (حى على خير العمل) وذلك بعد عبارة (حى على الصلاة)، كما أن للشيعة طريقة مختلفة فى الوضوء. وغالبًا، كانت هذه الاختلافات الصغيرة تُحمَل معاني غير متسقة أبدأً عبر القرون، لإظهار التناقض المذهبى، وللتعبير عن الاتجاهات العامة.

٣ - إيتاء الزكاة - ارتبط إيتاء الزكاة فى القرآن الكريم - مرارًا - بأداء الصلاة، ويمكن أن نشير للزكاة بالكلمة الإنجليزية alms؛ لكن الواقع أن معنى الزكاة عند المسلمين يختلف عن معنى تقديم الإحسان بشكل حر أو وفقًا لرغبة المُعطى، ففى بواكير التاريخ الإسلامى كان يُنظر إليها كضريبة محدَّدة بما يتناسب مع ممتلكات المسلم. وعلى أية حال، فالزكاة من حيث المبدأ ليست ضريبة وإنما هى قرض يقرضه المسلم لله (يعنى واحد على ٤٠ من إجمالى الدخل السنوى يُدفع للسلطات المحلية لإعانة الفقراء والمحتاجين ولعق الرقاب وهداء الأسرى، وغير ذلك من المقاصد التى بحث عليها الدين الإسلامى). وفى معظم الدول الإسلامية يُترك أداء الزكاة لضمير الفرد المسلم بأن يدفعها فى مصاريف الخير، ورغم أنها تظل التزامًا مفروضًا على كل مسلم، فليس هناك عقوبات مدنية مقننة تُفرض على الذين يتملصون منها، أو يتحايلون لعدم أدائها، كما أنه ليست هناك عقوبة على إهمال الصلاة.

٤ - صوم رمضان - وهذا الصوم السنوى يراعيه - الرأى العام دائمًا، أكثر مما يراعى الأسس الأخرى، فالصوم أمر تلزمه الشريعة، ويراعيه الرأى العام أيضًا. والصوم كما ورد فى القرآن الكريم فرض على كل المسلمين المكلفين أن يصوموا نهار الشهر التاسع (رمضان) فى التقويم القمري (الهجرى)، بالامتثال تمامًا عن تناول الطعام والشراب من أى نوع كان، ويُستثنى من ذلك من كان مريضًا أو على سفر، وإن كان عليهم أن يصوموا أيامًا أخرى بدلًا عن تلك التى أفطروها فى رمضان، وذلك إذا استقر المسافر أو شفى المريض (عدَّة من أيام أُخرى)، أما بعد المغرب فيمكن أن يتناول المسلم الصائم أى قدر من المأكولات، وبعد صلاة العشاء يصلّى المسلمون صلاة التراويح وهى صلاة لا يؤدونها فى غير رمضان (المترجم: أو هى سنَّة وليست مفروضة). ولأن السنة القمرية (الهجرية) تتقص عن السنة الميلادية (الشمسية) أحد عشر يومًا أو اثنى عشر يومًا، فشهر رمضان لا بد أن يكون فى كل الفصول على مدار حوالى ٣٣ سنة، وفى سنة ١٩٥٧ كان فى أبريل، وفى سنة ١٩٦٠ كان فى مارس. وينتهى شهر الصيام

بالعيد الصغير (عيد برام Bairam) وهو أول يوم فى الشهر العاشر من التقويم القمري.

٥ - إن القواعد والمعانى الكامنة فى الأسس الثلاثة الواردة آنفاً - وهى تخصيص فترات لعبادة الله يقتطع كل يوم من وقت المسلم ومن الزمن المخصص لمصالحه الشخصية، وتخصيص جزء من ثروة المسلم مرضاة لله، وتحديد شهر ينعم فيه البدن بالراحة والمقصود شهر الصوم - كل هذا يتجلى مكثفاً بشكل جلى فى الأساس الخامس للإسلام، ونعنى به الحج إلى الأماكن المقدسة فى مكة المكرمة مرة واحدة فى العمر لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً (إذا كان يملك الوسائل التى تعينه على الحج وإذا كان قادراً بدنياً)، وذلك فى الشهر الثانى عشر من التقويم الهجرى، وهو شهر ذو الحجة. ويتكون الحج من عدة شعائر، فبعد زيارة المسجد الحرام يطوف الحاج سبعة أشواط حول الكعبة (طواف القدوم) ويسعى بين الصفا والمروة، وهما تَلَانٌ صغيران خارج الحرم، وفى اليوم التاسع من الشهر تذهب جموع الحجيج إلى تل عرفات (على بعد حوالى ١٢ ميلاً إلى الشرق من مكة) لتصلى الظهر هناك، ووقفة عرفة هذه هى أهم شعائر الحج وبدونها لا يصبح الحج صحيحاً، وفى اليوم التالى وهو عيد الأضحى ينحر الحاج أضحية منى خراف أو جمال فى منى وهو فى طريق عودته إلى مكة. ومن بين الشعائر الأخرى التى يؤدبها الحاج تقبيل الحجر الأسود(*) المثبت فى إحدى زوايا الكعبة، ورمى الحجارة أى قذف الحجارة على أعمدة بالقرب من منى ترمز للشيطان. ولا تعتبر زيارة قبر النبى ﷺ بالمدينة شرطاً لصحة الحج، لكن الحجاج غالباً ما يجمعون بين الحج والزيارة - أى زيارة قبر الرسول ﷺ. هذا عن الحج المرتبط بأيام معلومات، لكن يمكن للمسلم أداء العُمره وهو بمثابة حج مختصر أو حج أصغر فى أى وقت من العام.

وكما أنه يتعين على المصلى أن يتطهر طهوراً طقسياً (يتوضأ) قبل الصلاة، كذلك يجب على الحاج والمعتمر أن يتطهر قبل أن يعلن بدء شعائر حجه أو عمرته بارتداء لباس الإحرام. ولكى يُحرم الحاج عليه أن يحلق رأسه ويخلع ملابسه المعتادة ويلبس ملابس الإحرام قبل أن يدخل زمام الحرم المكى، وتتكون ملابس الإحرام من قطعتين غير مخيطين (تسمى أيضاً إحرام) بحيث لا تغطيان الوجه أو الرأس، لكن عادة ما تغطى المرأة رأسها. ومنذ أن يلبس الحاج ملابس إحرامه يحرم عليه استخدام العطور

(*) أو الإشارة إليه.

والاتصال الجنسي، لكن لا يلزمه أن يصوم. وبعد أن يُنهي الحاج شعائره في منى يخلع ملابس الإحرام ويلبس الملابس المعتادة ويسير سَيْرَه المعتاد في الحياة.

والمعاني الكامنة في الحج من حيث إبقاء الحيوية الروحية والاجتماعية في الإسلام لا تدخل تحت حصر، فالصعوبات (بل وحتى المخاطر) التي يواجهها الحاج العادي، والتجربة الروحية وتعمق معنى الجماعة بقيام الجميع بِنُسْكَ واحد وشعائر واحدة، ولقاء إخوة مسلمين من كثير من البلاد - كل ذلك يعطى بُعْداً جديداً لفهم المسلم لعقيدته وتطبيقه الشخصي لها، كل هذا بالإضافة إلى حملته لقب الحَاج، أو الحَجِّي.

وقد كلف القرآن الكريم المسلمين بواجبات أخرى فوق هذه الفروض الخمسة. لقد حرّم شرب الخمر وأكل لحوم الخنازير، كما حرّم عليهم القِمَار (الميسر) والربا، وحرّم عليهم - بالإضافة لذلك - أمورًا تُعد من المحظورات المعتادة في ظل أى نظام خلقى قويم، كشهادة الزور، والقذف. وفوق كل هذا فمن المفهوم ضمناً أن المسلم يجب أن يقبل الشريعة، باعتبارها نظاماً قانونياً، وأيضاً باعتبارها منهج حياة بصرف النظر عن المثل الأخلاقية التي ينبغى أن ينفج طريقاً إليها. وذلك لأن الشريعة أيضاً هي التي تضمن له كمسلم مكلف (مواطن) ما وهبه الله له من حرية وحق امتلاك ومهام، مما يحرّره من القيود التعسفية، والتصنيفات التي يرفضها المجتمع العلماني الخالص. لكن كل هذه الحقوق التي أتاحتها له الشريعة لا يمكن تحقيقها إلاّ من خلال وضعه كعضو في مجتمع مسلم، كما تتوقف على مدى محافظته على وضعه وما يفرضه عليه من التزامات. وعلى هذا، لا يمكن تحقيق وعى الفرد كعضو حر واستمتاعه بحقوقه - على المستوى العملى - إلاّ من خلال الحد الذي يصله المجتمع ككل متكامل من حيث الوعى بروح الجماعة وأهدافها. هذه الحقيقة - وهي الضمان الأقصى لحرية المسلم - وهي أن وعى المجتمع ككل بذاته يبقى إنذاراً نشطاً يجعل المسلم يتواءم مع أكثر الواجبات النهائية المفروضة عليه صعوبة. فالصالح العام للمجتمع يتطلب منه أن يتواصل مع كل أفراد الآخرين، الذين هم بدورهم على وعى بمسئولياتهم للجهاد في سبيل الله للدفاع عن المجتمع ضد أعداء الخارج وأعداء الداخل.

وكان من الطبيعي أن تأخذ هذه الحرب المقدسة (الجهاد في سبيل الله) أشكالاً متعددة في العصور المختلفة. ففي المجتمع الإسلامى الأول في المدينة (المنورة) الذي كان على وعى بوجوده في بيئة معادية مما فرض سياسة التوسّع، وكان ذلك بالإضافة

إلى ما جُبلت عليه القبائل العربية من حب القتال - قد أذكى حروب الفتوح. ولأن حروب الفتوح هذه استمرت بفعل زخم الحماس عند المسلمين، ذلك الزخم الذى كان يمثل قوة دافعة ذاتية طوال القرن الأول للهجرة، وكان قرناً حاسماً بالنسبة للإسلام: ففيه كانت مؤسسات الإسلام فى طريقها للتكوين، وفيه تشكلت أيضاً الشريعة الإسلامية - فإن نتيجة ذلك كانت هى التركيز على الشكل الشرعى للجهاد أو على مشروعية الجهاد، ويكاد يكون هذا التركيز قصراً على الجهاد ببعده الخارجى مما أدى لإهمال أبعاده الداخلية، ومن ناحية أخرى ركّز الخوارج على هذه العوامل، لكن ما انطوت عليه طرائقهم من عنف شديد أثار رد فعل بين أهل السنة الذين قيّدوا التعبير الفعّال عن هذه المسئولية فيما يتعلق بالحكومة السياسية القائمة، بل وانتهى بهم الأمر إلى إبطاله. لكن لأن شرف مواطنة المسلم (شرف تكليف المسلم) كانت كامنة فى فكرة الإسلام نفسه، فإن إبعادها عن المجال السياسى الخالص لم يُلغ التزام المسلم بالجهاد لتحقيق الروح الجمعى للمجتمع المسلم، كل ما فى الأمر أنها صرفت الفكرة لمجالات أخرى غير سياسية. وهكذا أصبح الجهاد الداخلى لجعل المجتمع الإسلامى أكثر التصاقاً بالإسلام الحقيقى، وجعل مؤسساته الاجتماعية متّفقة مع الشريعة ومع أخلاق الإسلام. ومن خلال الجهود المستمرة والواعية للمجتمع الإسلامى ككل تحت قيادة مرشديه الدينيين احتفظ الإسلام بنظمه ومؤسساته وقواها، رغم أن مؤسساته السياسية كانت تنحو نحو العلمانية والتمزق، وأخيراً طوّر الجهاد الأصغر فى الحركة الصوفية أشكاله التنظيمية المشتركة.

المؤسسات الاجتماعية

نظراً للتاريخ الطويل للشعوب التى أصبحت جزءاً من المجتمع الإسلامى (أمة الإسلام)، وكذلك لتباين هذه الشعوب تبايناً شديداً - فقد كان واضحاً فى كل العصور وجود تباين بين مؤسسات أو نظم مختلف الشعوب الإسلامية سواء قلّ هذا التباين أم كثر، فعلى سبيل المثال نجد أن الممارسة أو طرق التطبيق فى إندونيسيا ستختلف فى كثير من تفاصيلها بشكل ملحوظ عن تلك التى فى مراکش، والعكس بالعكس. وعلى أية حال، فإن ما نقصده من مؤسسات (نظم) فى هذا القسم من الدراسة سيكون قصيراً على تلك التى تأكّدت غالباً بإشارة القرآن (الكريم) لهيكلها العام، والتى طوّرتها الشريعة بتفصيل شديد - ولنحدد أكثر فتقول، إننا نقصد بالمؤسسات فى هذا الجزء

من الدراسة تلك التى ظلت فى نطاق أحكام المحاكم الشرعية، وكما ذكرنا آنفاً فإنها فى غالبها قصر على تشريعات الأسرة بما فى ذلك الزواج والطلاق والموارث؛ بالإضافة إلى أمور أخرى لصيقة بها كالرق والقصاص. فهذه النظم تراعيها كل المجتمعات الإسلامية تماماً فى غالب جوانبها نظراً للحقيقة التى مؤدأها أنّ الشريعة قد فصلت أمورها ونظمتها لكونها - أى هذه النظم - قد تضمنها الوحي الإلهي (القرآن الكريم) ويُنظر لها من الجميع على هذا الأساس، وحتى إذا كان تطبيق مجموعة مسلمة يختلف عن تطبيق مجموعة مسلمة أخرى فى أمور معينة من قواعد الشريعة، يظل الجميع ينظرون للقاعدة الشرعية، على أنها الأمثل.

فنظام الأسرة غير الممتدة (الزوج والزوجة أو الزوجات والذرية) كنظام أو مؤسسة يحظى كل من فيها بحقوق ويلتزم بواجبات منوطة به - كان - أى هذا النظام - اختراعاً إسلامياً فى شبه الجزيرة العربية (أو على الأقل كان نظاماً رسّخه الإسلام منذ البداية فيها)، فقد كان النظام العربى السائد هو نظام العشيرة حيث كل الممتلكات مملوكة ملكية جماعية للعشيرة تحت إشراف وهيمنة شيخ العشيرة (الذى ينتمى إليه أفرادها انتماء أبويًا Patriarch). ومن ناحية ثانية، فإن الإسلام قد أوجد نظام الحقوق الفردية والالتزام نحو كل فرد مسلم، وذلك عوضاً عن النظام القبلى أو العشائرى الذى يضع التزامات على أفراد العشيرة أو القبيلة نفسها، بينما لا يضع مثل هذه الالتزامات على أفراد القبائل أو العشائر الأخرى. وعلى هذا، فالى حد كبير، أصبح المسلم متحرراً من السيطرة القبلية نظراً لحقوقه الفردية التى كفلها له الإسلام ومسئوليته التى أناطها به وامتلاكه للثروة، بينما كانت ركائز المجتمع القبلى أو العشائرى محافظة وظلت دعاوى سيادة مجموع القبيلة أو العشيرة على الفرد أمراً قائماً ومعترفاً به، خاصة فيما يتعلق بالميراث والثأر.

لقد سعت الشريعة للاحتفاظ بتوازن بين الدعاوى المتصارعة لمجموعة الأسرة غير الممتدة، ودعاوى العشيرة أو القبيلة، لكن فى النهاية مالت إلى جانب المجموعة الأكبر ونعنى بها العشيرة أو القبيلة (وربما كان سبب هذا هو زيادة قوة النظام القبلى نتيجة حركة الفتوح العربية). وعلى هذا تدعّم وضع الزوج إزاء زوجته (التي ظلت تنتمى إلى عشيرة أبيها لا عشيرة زوجها)، كما أدى هذا إلى تدعيم الانتماء الأبوي (الانتماء إلى عشيرة الأب) عموماً. ومع هذا، فنظراً لأن شرف العشيرة (وعرضها) ظلّ محل اعتبار (وأيضاً لأن الزنى إذا ما أُقيم عليه الدليل يُعتبر إثماً خطيراً)، فقد حمى الزوجة أيضاً

بوضع أقصى القيود Limits الممكنة عليها لضمان الاعتراف ببنوة الأبناء المولودين في نطاق العلاقة الزوجية. وتحفظ الأم المطلقة بحق حضانة أطفالها حتى سن السابعة، أما فوق ذلك فالمذاهب الفقهية فيها أحكام مختلفة وإن كان معظمها ينقل حضانة الأبناء بعد سن السابعة إلى أبيهم، وبعض المذاهب تجعل هذا يسرى على البنين والبنات. ومن ناحية أخرى، فإن إدارة ممتلكات القُصَّر minors لا يتولاها إلا الأب أو أحد ممن ينتمى إليه القاصر انتماءً أبويًا (واحد من عشيرة أبيه). وتسمح الشريعة الإسلامية بالتبني، لكنها تفصل فصلاً حاداً بينهم وبين الأبناء الحقيقيين خاصة فيما يتعلق بمسائل الميراث. وأشهر ما بقى في الإسلام من نظام السيادة الأبوية المطلقة Patria Potestas هو حق الأب المعترف به في أن يزوّج ابنته العذراء لمن يشاء(*)، وكذلك في عقد قران ابنه الذي لم يصل سن البلوغ. وكانت هذه السلطة - في كل الاحتمالات - امتداداً لنظام ترتيب الزوجات بين أبناء العم وبنات العم. ومثل هذه العادات في الزواج كانت (ولا تزال) شكلاً من أشكال الزواج الداخلي (الزواج من داخل العشيرة أو القبيلة). عند العرب، فلا أحد ينافس الشاب في دعواه بأحقّيته بالزواج من بنت العم التي لا تتوقع في المقابل أن يتم طلاقها إلا إذا اقترفت إثماً فظيماً (وإلى جانب ذلك، فالزواج من ابنة العم موضوع لما لا يُحصى من القصص). وعلى أية حال، ففى كل عقود الزواج لا نجد طرفي العقد هما العروسين (العريس والعروس)، وإنما وكيلٌ عن كل منهما قد يكون والد العروس أو أى واحد من أقربائها الذكور، وقد يكون والد العريس أو أى واحد من أقربائها الذكور، وزواج المرأة بالذات دون وليّ مؤهل لولايته لها يعتبر من الأمور غير الشرعية، وفي حالة عدم وجود ولى من الرجال للمرأة، يمكن للقاضي أن يقوم بهذا الدور. وحرّم الإسلام أن يتزوج الرجل أمه أو أخته أو عمته أو خالته أو ابنة أخيه أو ابنة أخته أو زوجة ابنه أو أخته من الرضاع أو التي رضع منها (أمه من الرضاع)، كما حرّم عليه أن يجمع بين الأم وابنتها أو الأم وابنة أخيها أو ابنة أختها، لكن المسلم قد يتزوج مسيحية أو يهودية، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تتزوج المرأة مسيحية أو يهودياً. وتركّز المذاهب الفقهية أيضاً على مبدأ الكفاءة equality بين الطرفين^(١) - أى من حيث الرتبة والوضع الاجتماعى، والمرأة التي يزوجها وليّها بمن

(*) يذكر المؤلف ما كان موجوداً بالفعل مع تعارضه مع الشريعة الإسلامية. (المترجم).

(١) ابن حزم وآخرون لم يأخذوا بمبدأ الكفاءة، اعتماداً على الآية الكريمة «... واتكحوا ما طاب لكم من النساء» وأدلة أخرى.

انظر: فقه السنّة لسيد سابق، ج٢، ص ٩٤ (طبعة دار الفتح للإعلام).

لا تراه أهلاً لها يمكنها أن تقيم دعوى للمطالبة ببطلان الزواج. ولا يمكن أن يكون الزواج من حرّة زواجاً شرعياً دون دفع مهر للعروس، وفي دفاتر المأذون يتم تسجيل مبلغ صغير كحد أدنى ويُسمح لها بالحصول فقط على جانب من المال يُدفع لها عند الزواج، ويتم تأخير التسوية المالية (دفع المؤخّر) حتى يُتوفى الزوج أو يطلقها. وفيما يتعلق بالسّن الشرعية للزواج، فإن الشروط (أو بالأحرى التوصيات) التي وضعتها المذاهب الفقهية تعتبر - بشكل عام - سن البلوغ هو الحد الأدنى للممارسة الفعلية للزواج، وإن كان هذا لا يمنع من كتابة العقد قبل ذلك. ولا يرى السنّة تحديد فترة زمنية للزواج، فهو من حيث المبدأ يستمر مدى الحياة، لكن الشيعة يسمحون بالزواج المؤقت (زواج المتعة) شريطة دفع مهر، لكن دون حقوق في الميراث.

وفي الحياة الزوجية يحتفظ كل من الزوج والزوجة بحقوقه الفردية ومسئولياته. فالزوج وحده هو المسئول عن إعاشة زوجته أو زوجاته وأطفاله. وللزوجة حق الاحتفاظ بأي أموال أو ثروات تمتلكها (بما في ذلك مهرها وجواربها وعبيدها)، وليس مطلوباً منها أن تتنازل عن إدارة ذلك لزوجها، كما ليس مطلوباً منها أن تساهم في الإنفاق على إعاشة الأسرة، لكن لها أن توظف أموالها أو تستثمرها كيف شاءت (في التجارة مثلاً). ومن ناحية أخرى، فإن عليها أن تطيع أوامر زوجها في سلوكها الخاص والعام بما يتمشى مع الأعراف المعمول بها في طبقتها ومحل إقامتها.

والاستقلال الاقتصادي للزوجة، وانفراد الزوج بمسئولية إعاشة منزل الزوجية، ليسا مستخرجين من تشريع قرآني واضح بهذا الشأن، وإنما كان ذلك نتيجة منطقية لميزتين يحظى بهما الزوج، وردتا في القرآن الكريم، الميزة الأولى هي حق الزوج في أن يتزوج أكثر من زوجة في وقت واحد، والميزة الثانية أن يطلق زوجته أو زوجاته بمجرد إعلامها أو إعلامهن. وبالنسبة للميزة الأولى أو الحق الأول، نجد نص الآية الثالثة في السورة الرابعة كالتالي: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء، الآية: ٣). فالحد المسموح به في الجمع بين أكثر من زوجة ثبت عند الرقم أربعة، وهو التفسير الذي تأكد بما فعله المسلمون فعلاً على أيام الرسول ﷺ، وفي التراث الفقهى التقليدي لا يُعتبر تعدد الزوجات أمراً مسموحاً به فحسب وإنما أمر جدير بالثناء، والقيد الوحيد هو أن يُعَدل المسلم بين زوجاته في النفقة وغيرها. ويمكن للزوج بالإضافة لذلك أن يتخذ من جواربه محظياته، وأي طفل يولد له من إحداهن، يُعتبر حراً ومن حقه أن يشارك في الميراث على قدم المساواة مع أولاده الذين أنجبتهم زوجته (أو زوجاته) الحرّة (غير الجارية) regular Wife.

وحق الزوج في تطليق زوجته بمجرد إعلامها دون تدخل أى سلطة قضائية، يجرى تأكيده بالاستشهاد بعدة آيات قرآنية لا تنص إحداها على ضرورة تحديد سبب للطلاق أو تبرير له. ونتيجة لهذا؛ كان أمراً صعباً بالنسبة للمشرعين المتأخرين أن يقيّدوا هذا الحق بأى طريقة كانت حتى لو كانوا راغبين فى ذلك. لكن الميل كان أكثر انجذاباً فى الاتجاه الآخر، فالقرآن (الكريم) يحدد إجراءات معينة للطلاق يبدو أنها تهدف إتاحة فرصة من الوقت للصلح أو التوفيق، فبعد الطلقة الأولى لا يحق للمرأة أن تتزوج فى فترة العدة (من ثلاثة أشهر إلى أربعة)، وفى هذه الفترة يمكن للزوج أن يردّها (يُبطّل الطلاق) ويستأنف معها حياتة الزوجية دون عقد جديد، وقد يتزوجها بعد ذلك بعقد جديد كما سنوضح فى السطور التالية. وبعد الطلقة الثانية يحق له ما كان يحق بعد الطلقة الأولى، لكن بعد الطلقة الثالثة يصبح الطلاق بائناً أى غير قابل للإلغاء، ولا يمكن استئناف العلاقة الزوجية بين المطلق (بتشديد الطاء وكسرها) ومطلّقتها إلا إذا تزوجت زوجاً آخر، فطلقها هذا الزوج الآخر، عندئذ يحق للزوج الأول أن يتزوجها بعقد جديد. وعلى أية حال، فبعد وفاة النبى ﷺ بوقت قصير حكم عمر بن الخطاب أن الطلاق بالثلاث حتى لو حدث فى وقت واحد يُعتبر طلاقاً بائناً لا رجعة فيه، وقد قبل فقهاء المذاهب الأربعة هذا الحكم (اعتماداً على حديث نبوى^(١)). وبعد الطلاق البائن يظل الزوج مسئولاً عن إعاشة زوجته المطلقة خلال فترة عدتها، ويظل مسئولاً عن إعاشتها إذا كانت حاملاً حتى تضع المولود.

وحقوق المرأة فى أن تطلق نفسها مسألة تفرضاها قيود شديدة، فهى لا يمكنها أن تطلق زوجها بمجرد إعلانه وإنما يمكنها أن تتفق معه بدفع تعويض له - على الخلع، وعادة ما يكون ذلك بإعادة المهر إليه (المذهب المالكى هو المذهب الوحيد فى القول بأن التعويض مسألة غير شرعية، إذا كان السبب فى فسخ الزواج هو المعاملة المؤذية التى يُعامل بها الزوج زوجته). كما يمكن للزوجة أن تتقدم للمحكمة لفسخ الزواج مقدّمة تبريرات معينة، كمرض زوجها مرضاً عضالاً أو عدم قدرته على دفع مهرها أو زواجه من جارية كزوجة ثانية - لكن كل هذه الأسانيد تبدو غير مجدية إلى حد كبير. وفى العصر الحديث، انتشرت طريقة إدراج شروط مختلفة فى عقد الزواج يتحتم على الزوج عند الإخلال بها تطليق زوجته، وهى إحدى الطرق لحماية المرأة. ومن هذه

(١) الجدير بالذكر أن الإمام ابن تيمية عدّ هذا الطلاق طلقة واحدة. (من تقرير مجمع البحوث الإسلامية عن هذه الموسوعة).

الشروط شرط الزوجة على زوجها ألا يتزوج بأخرى، وعلى أية حال فرغم أنه يُنظر لذلك في هذه الأيام على أنه أمر شرعى (لا يناقض الشريعة)، إلا أن الفقهاء التقليديين يعتقدون بأن مثل هذه الشروط مناقضة للشريعة على أساس أنها تتعارض مع حق الزوج الذى نص عليه القرآن (الكريم). ومما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع حقوق الزوجية حجاب المرأة وفرض العزلة عليها، ففى القرآن الكريم فى الآية ٥٩، السورة ٢٣ (الأحزاب) نقراً:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ لكن آية أخرى نزلت بعد ذلك لا تطلب بوضوح من المؤمنات أن يغطين وجوهن، وهذه الآية هى رقم ٣١ من السورة ٢٤ (النور):

﴿ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ... ﴾ وعموماً فالمذاهب الأربعة تقر الحجاب، وحتى الآيات التى تشير إلى ما هو مطلوب من نساء النبى اعتبره الفقهاء مطلوباً من سائر النساء المتزوجات. لكن إلى حد ما تدخلت هنا قضية الأعراف السائدة recognized usages، فبينما نجد فى بعض البلاد يتم منع المرأة المتزوجة من مغادرة منزل الزوجية دون إذن زوجها، كما يتم منعها - حتى لو كانت محجبة - من الذهاب إلى السوق، نجد فى بلاد أخرى أن بعض الطبقات أو الجماعات قد تخلت جزئياً أو كلياً عن الحجاب. وعلى الجملة، فإن الالتزام الصارم بالحجاب غالباً ما يكون فى المدن حيث نادراً ما يكون الانضباط العام ومراعاة قواعد الأخلاق فى حالة مُثلى، وحيث الاعتماد أن هذا راجع للنساء أنفسهن إلى حد كبير، لذا فإن رأى السنن يرى فى الحجاب نوعاً من الحماية وفرض الاحترام. وتعد نظم المواريث من بين النظم التى أحكم القرآن تفصيلها بدقة، وهى نظم معقدة شيئاً ما كانت مجالاً لتخصص دقيق للفقهاء الذين أتوا بعد ذلك، والمبدأ الرئيسى فى هذه القواعد أن التركة تُقسم بين الورثة ذكوراً وإناثاً على أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، وذلك بعض اقتطاع أنصبه (فرائض) الأب والأم والزوجة (أو الزوجات) وبعد دفع ديون المُتوفى، وإذا لم يكن للأبناء وجود انتقلت أنصبتهم إلى أبنائهم (أبناء الأبناء) والإخوة وغيرهم من الأقرباء من ناحية الأب. أما أبناء البنات والأقرباء من ناحية الأم فليس لهم أنصبه إلا عند الشيعة، ولا يجوز أن يوصى أحد بأكثر من الثلث، ولا وصية لوارث أى لا يجب أن يوصى أحد لمن له نصيب فى الميراث

(مع وجود استثناءات عند الشيعة)، وفي حالة ما إذا أوصى الشخص بما لا يزيد على الثلث فإن المقصود هنا الثلث بعد سداد ديوانه. ولا يجوز أن يرث المسلم يهودياً أو نصرانياً، والعكس أيضاً صحيح. والحقوق المقررة للأقرباء من ناحية الأب راسخة ومحمية، حتى إنه يمكنهم الحجر عليه بناء على أمر المحكمة إن كان مبدراً أو سفيهاً لمنعه من تبديد ثروته.

وموضوع الموارث مرتبط أيضاً بنظم الوقف (الجمع أوقاف)، وهي تعنى من حيث المبدأ تخصيص ثروة غير منقولة من أى نوع كان (وقفها) على أغراض البر والإحسان، من صيانة المساجد والمدارس الدينية (ذلك أن بعضها غير تابع للدولة) إلى رصف الطرق وتقديم الحبوب للطيور (غير الداجنة)، ويجب أن تكون هذه الأوقاف متسمة بالدوام ومسجلة فى المحاكم، ويمكن للواقف أن يخصص لهذه الأوقاف أى جزء من ثروته وفقاً لرغبته أثناء حياته على ألا تزيد على الثلث المسموح به إذا كان محدداً فى وصية، ومن حق الواقف أن يُعين ناظراً للوقف يكون له جزء (جُعل) من الدخل. وعلى أية حال، فما دامت أسرة الواقف داخلة فى من تشملهم المصارف الشرعية للإحسان والبر، فإن عدداً كبيراً من الأوقاف هى فى الواقع ائتمان لدى أسرة المتوفى أو بتعبير آخر تُعد هذه الأسرة مُؤتمنة عليها؛ وبذا تتم حماية أنصبه الأسرة إلى حد ما من المصادرة، وبهذه الطريقة أيضاً يتم التهرب من القواعد الصارمة لنظام الموارث الإسلامى. وفى الآونة الأخيرة لم يعد وقف الأراضى ممكناً إلا بإذن من السلطات، ومع ذلك ففى فترات متباعدة ودول مختلفة أدت الزيادة المذهلة - الشبيهة بتضخم كرة الجليد عند تدرجها من فوق جبل الثلج - للأوقاف الخيرية وأوقاف الأسر إلى تعويق مجرى الاقتصاد الطبيعى، ولم يكن من الممكن إحداث التوازن إلا بالمصادرة الدورية للأوقاف أو إلغائها كلية.

ومادام القرآن الكريم - مثله فى ذلك مثل التوراة والأنجيل - قد اعترف بالرق، لذا فإن المذاهب الفقهيّة قد تعرضت لوضع الرقيق وحقوقه وواجباته. والأسس القرآنية لكل هذا فى آيات قليلة بالإضافة إلى قليل من الإشارات العرضية فى آيات أخرى، أما الاتجاه إلى الحث على عتق الرقيق (تحريره) بشكل عام فيظهر على التوالى فى أحاديث الرسول ﷺ. وعلى أية حال، فقد كان عمر أيضاً هو الذى رسّخ المبدأ القائل بعدم جواز استرقاق المسلم، وأدى هذا إلى حظر بيع الأطفال تسديداً لدينٍ وحظر

استرقاق أسرى الحرب إلا إذا كانوا من غير المسلمين، وعلى هذا فالوحيد الذى يمكن استرقاقه هو الأسير غير المسلم الذى تم أسره من أراضى الأعداء. ومن المفترض وفقاً لنظرية الشريعة الإسلامية أن كل الناس أحرار، فيما عدا المأسور من أعداء غير مسلمين وأبناء العبيد. والعبد (الرقيق) مملوك لسيده ملكية مطلقة (خالصة) يمكنه أن يبيعه أو يهبه أو يجعله إرثاً، ولا يمكن للرقيق أن يتزوج إلا بإذن سيده، لكن الشريعة الإسلامية تُعَوِّل كثيراً على العتق (تحرير العبيد)، سواء بمبادرة حرّة من مالك العبد أو تكفيراً لذنوب اقترفه أو بالمكاتبَة (أو التعاقد كأن يكسب العبد مالاً من حرفة أو تجارة ويشترى حريته من ماله). وبعد العتق، يصبح العبد المعتوق (المحرّر) ونسله «مولى Clients» لملكه السابق بمعنى ارتباطه بعشيرة هذا المالك السابق أو قبيلته، وتتطوى هذه العلاقة (علاقة الموالاة) على حقوق وواجبات معيّنة للطرفين.

والغالبية العظمى من العبيد - ذكوراً وإناثاً - كانوا عبيد منازل (أى يخدمون فى منازل مالكيهم)، رغم أن استخدام العبيد فى الزراعة والصناعة لم يكن نادراً. وأكثر مؤسسات الرق لفتاً للنظر فى التاريخ الإسلامى in Islam هى - على أية حال - مؤسسة الرقيق العسكرية (تكوين جيوش من الرقيق)، وكانت هذه الجيوش عادة مكونة من العبيد البيض (الماليك) خاصة من تُرك آسيا الوسطى. وبعد اجتيازهم تدريبات صارمة (دينية وعسكرية) يصبح الواحد منهم إذا وصل لرتبة أعلى - عتقاً manumitted، وكان أكثرهم نجاحاً يُعينون كولاة وكمسئولين فى مناصب إدارية عليا، وقد وجدناهم فى حالات غير قليلة مستقلين مكونين لأسر حاكمة، ومن أشهر هؤلاء ممالك دلهى، ومؤسسو السلطنة المملوكية فى مصر (١٢٥٨ - ١٥١٩). وقد اتبع السلاطين العثمانيون النظام نفسه عند تكوينهم كتائب الانكشارية Yenicheri الشهيرة من رعاياهم اليونانيين فى البلقان. ومنذ القرن السادس عشر لم يتزوج سلطان عثمانى واحد من امرأة حرّة. وأخيراً، هناك عُرفان أو نظامان رتبت الشريعة أمورهما على نحو قلّ أم كثر. أولهما ختان الذكور (الطهارة)، فرغم أن الختان لم يُذكر فى القرآن الكريم إلا أن المسلمين يراعونه منذ وقت باكر كواحد من الرموز الأساسية لاعتناقهم الإسلام. لأنه - كما هو مفترض - لم يكن متبعاً عند المسيحيين والفرس والهنود. ورغم أن المذهب الشافعى هو المذهب الوحيد الذى جعل الختان فرضاً Obligatory، فهو أمر معمول به بوجه عام إلا عند بعض الجماعات القليلة البعيدة جداً عن قلب العالم الإسلامى، وعادة ما يتم ختان الذكر قبل أن يصل سن البلوغ ويكون مصحوباً بفرحة واحتفال فى أسرته، أما ختان الأنثى فرغم أن المذاهب الفقهية تراه أمراً مطلوباً فإنه - على المستوى

العام - أقل تطبيقاً، وفي الحقيقة غالباً ما وجدناه قصرًا على أهل الجزيرة العربية ومصر ومسلمى أفريقيا حيث عملت الممارسات التقليدية على تدعيمه.

والأمر الثاني هو الثأر الذي كان عادة قَبَلِيَّة قديمة جداً وراسخة بقوة؛ لأنها وحدها التي تجعل الحياة البشرية ممكنة في الصحراء. وقد أكد القرآن الكريم مبدأ القصاص لكنه وضع حدوداً لتطبيقه. فولى المقتول (أى قريب له من ناحية الأب malenext of Kin) هو صاحب الحق فى الثأر لمقتله، لكن من القاتل الفعلى فقط، وإن كان القرآن يحض فى غالب آياته التشريعية على العفو، وهناك خلاف بين المذاهب الفقهية - نتيجة لذلك - عن حق الولى (صاحب الدم) فى رفض الدية أو قبولها فى حالة القتل العمد. فالمذهب الحنفى وحده هو الذى تمسك بمبدأ النفس بالنفس (الحياة بالحياة)، إلا إذا كان المقتول ابناً أو عبداً للقاتل. أما المذاهب الأخرى فاعترفت بتفاوت المقامات، ومن هنا فلا يمكن قتل مسلم قتل غير مسلم أو قتل عبد. وعلى أية حال، فإنه فى حالة القتل خطأ، لا يطالب ولى المقتول بالقصاص وإنما فقط بدفع الدية التى تجمع من كل أقرباء القاتل من ناحية أبيه، فهم مسئولون عن أدائها مسئولية جماعية. ودية الرجل الحر تقوّم على أساس مائة بعير أو ألف خروف، وفى الحالات الأخرى تقوّم بالمقارنة (بدية المثل)، ويُطبق المبدأ نفسه على إحداث عاهة وعلى الجروح الصغرى إذا ما أعطى للمعتدى عليه حق القصاص، أو إذا لم يوضع ذلك موضع التنفيذ. وبالنسبة لجرائم الاعتداء على الممتلكات، يحدد القرآن عقوبتها بقطع يد السارق ذكراً كان أم أنثى ورغم أن هذا الحكم لا يمكن إبطاله رسمياً، إلا أن الأحناف على الأقل قد قاموا فى فترة لاحقة بإحلال العقوبات المالية على السارق أيضاً^(١). وبالنسبة لعظم الأمور الأخرى فى مجال الشريعة، نصت على عقوبة الضرب وغالباً ما يكون مصحوباً بعقوبات أخرى وفقاً لاجتهاد السلطات، أما الرزئى الذى قام عليه الدليل وكذلك الردة عن الإسلام فكانت عقوبتها - التى لا عقوبة سواها - هى الموت.

علم الكلام وأمور العقيدة Theology and Dogmatics

لم تتطور الأمور التفصيلية فى العقيدة وكذلك دراسة التوحيد وعلم الكلام إلا فى فترة متأخرة نسبياً فى تاريخ الإسلام. فقد كانت التقوى البسيطة غير المفترقة فى

(١) فى كتب الفقه تفاصيل كثيرة عن حد السرقة. انظر على سبيل المثال: فقه السنة لسيد سابق، فهناك سرقات صغيرة لا يُطبق فيها الحد وإنما التميز، وهناك سرقات ذوى الأرحام والسرقة من بيت المال... إلخ.

التأمل الفلسفى، والخوف من الله بالإضافة إلى أداء ما فرضه الله من عبادات - كافيًا بالنسبة للرعيل الأول من المسلمين، وحتى خلال القرون التي أتت بعد ذلك استمر الدعاة والفقهاء المسلمون يُبدون رفضًا لمنهج علم الكلام ولا يشجعون على تناول أمور الدين من منظور فلسفى *discourage all Speculative and scholastic theology*، فكل ما قرره القرآن الكريم بوضوح لا بد من قبوله بدون سؤال عن الكيفية (بلا كيف). وكانت المجالات التي تناولها علم الكلام والحديث عن العقيدة مجالات جرى التركيز عليها أكثر من مرة، هي: توحيد الله (كونه واحدًا) واختصاصه بالألوهية فى علاقته بالبشر، وكونه واحدًا فى طبيعته، وهو الحقيقة الوحيدة الباقية والسرمدى أبدًا الموجود منذ الأزل، إليه ترجع كل أمور خلقه خاصة البشر، كونه عالمًا بما كان وما سيكون، وكونه قادرًا قدرة كلية لا يحدُّها حد، ورحمته وغفرانه وإحسانه ولطفه، وكون السَّاعة (يوم القيامة) على وشك القيام وفيها يحكم الله - وفقًا لمشيئته - بين البشر: فهذا إلى الجنة وذلك إلى الجحيم، وتصوير بهجة الجنة وعذاب الجحيم بصور حيَّة. والملائكة خدم الله لا يعصونه ما أمرهم، وكون الرسل والأنبياء الذين كلفهم الله بنقل الوحي إلى البشر ليسوا سوى عباد صالحين، ومع أنَّ الله سبحانه عند إشارته لذاته يستخدم مصطلحات تنطبق على البشر (كوجه ويد وحديث وسمع واستواء على العرش)، إلا أنَّ هذه الألفاظ لا ينبغى فهمها بالطريقة نفسها التي نفهمها بها إذا عزوانها للبشر، فالله سبحانه كما ورد فى سورة الإخلاص ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (٤). وطبيعة الله فوق إدراك البشر وأفعاله لا يدرك أحد مغزاها *inscrutable*، فهو ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾ (١١) السورة رقم ٧٥ (الحديد)، الآية ٣، وهو أيضًا ﴿... أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ السورة ٥٠ (ق)، الآية ١٦، وهو ﴿نُورَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ السورة ٢٤ (النور)، الآية ٣٥. وقد خلق السماوات والأرض بأمره ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ السورة ٦ (الأنعام)، الآية ٧٣، وهو ﴿... يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾ السورة ١٦ (النحل)، الآية ٩٣. وهو الذى أعطى الشيطان سلطانًا ليضل عباده الذين ينكرون آياته: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يَعْشُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزَيِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴿٤٠﴾ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ السورة ١٥ (الحجر، الآيات: ٣٦-٤٢).

إنه مما يتلاءم مع ما ذكرناه آنفاً عن أصول الفرق Sects، هو أن القضية الأولى المتعلقة بالعقيدة والتي ظهرت في تاريخ الإسلام كانت مرتبطة بعضوية الجماعة الإسلامية أو الانتماء إلى أمه الإسلام. فالخوارج قالوا بأن المسلم الذي يرتكب معصية ولا يتوب عنها يصبح بالتالي كافراً مرتداً وبالتالي فهو ليس من جماعة المسلمين، واعتقد الشيعة الغلاة أن المسلم الحقيقي هو الذي يعترف بالإمام الحق من آل بيت علي بن أبي طالب. وكانت بداية إثارة القضايا العقديّة (اللاهوتية) بين أهل السنّة تكاد تكون كلها مرتبطة بموقف السنّة ضد آراء الفرق المختلفة ووجهات نظرها. لكن في القرن الثاني للهجرة، شقّت هذه القضايا الأنف ذكرها طريقها إلى قلب مسائل علم الكلام والقضايا العقديّة؛ نتيجة مواجهة الإسلام للثقافة الهيلينية والاتجاهات الغنوسطية (الباطنية) القائلة بالمعرفة الروحية وكون المادة شرّاً، والتي انتشرت في غرب آسيا.

وكانت قضية الإيمان والعمل مثارة بالفعل، وإذا سلمنا أن إصرار الخوارج على التعويل على معيار الأعمال فقط قد ووجه بالرفض، فهل الإيمان وحده كافٍ بصرف النظر عن الأعمال؟ تلك كانت تعاليم المُرجئة الذين واءموا آراءهم مع الأوضاع القائمة، والذين اعتقدوا أن وضع خط فاصل بين المؤمن وغير المؤمن لا يمكن أن يعلمه إلا الله، ولا بد أن نترك ذلك لمعرفة قراره (سبحانه) يوم الحساب؛ لأن القرآن الكريم يقرر أن كل أفعال الإنسان قدرها الله سلفاً وأنه سبحانه هو خالقها. أي يمكن إذاً أن يخلق الله أفعال الإنسان الشريرة ثم يعاقبه أو يكافئه على أعمال هو نفسه - أي الله سبحانه - خالقها؟ أما الجناح الأكثر تطهراً (بيوريتانية) Puritan، فيشيرون إلى مجموعة من الآيات القرآنية تُقرُّ مبدأ المسؤولية البشرية وتوضح أن الإنسان سيُحاسب يوم الحساب وفقاً لأعماله حسنة كانت أم سيئة، فالإنسان إذاً حر في اختيار طريقه وأنه يمارس هذه الحرية من خلال استطاعة Power خلقها الله سبحانه فيه. وتلك هي عقيدة القدرية abilitarians الذين يقولون إن الإنسان مخيّر، وذلك في مواجهة أهل الجبر أو القائلين بالقدر خيره وشره من الله Predestinarians.

وفي بداية القرن الثاني للهجرة (حوالي سنة ٧٥٠م)، اعتزلت جماعة من القدرية لتتمكن من اتخاذ موقف محايد من قضية ما إذا كان المسلم الذي يرتكب الكبيرة أي الذنب العظيم مازال مسلماً أم تُراه دخل في جماعة الكفار؟ لقد رأى هؤلاء المعتزلة أنه

ليس بمؤمن وهو أيضاً ليس بكافر وإنما هو عاصٍ reprobate، وقد أُطلق على هذه الجماعة اسم المعتزلة لاعتزالهم (مجلس الحسن البصرى). وفى حلقات المعتزلة بدأ علم الكلام، لكن أصول هذا العلم غير واضحة، وإن كان يبدو من الواضح أنه كان موجهاً فى الأساس ضد نوعين من المعارضة، فمن الناحية الأولى كان يهدف التأكيد على وحدانية الله وأنه هو الخالق وذلك فى مواجهة المعارضين غير المسلمين، وفى مواجهة الثنويين dualists على اختلاف نزعاتهم، وفى مواجهة المتشككين Sceptics، وفى مواجهة الفلسفة الهيلينستية القائلة بقدم الكون (كونه غير حادث). ومن ناحية أخرى، فقد طور المعتزلة عقيدة القدرية فى الحرية البشرية (كَوْن الإنسان مُخَيَّرًا) ضد معارضيهم المسلمين، ويبدو أنهم كانوا يقصدون - من حيث المبدأ على الأقل - سد الفجوة بين أهل السنة والشيعة. لذلك أطلق المعتزلة على أنفسهم أهل التوحيد والعدل، أى توحيد الله وعدله.

وربما بدأت ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية لخدمة أغراض المعتزلة ولسد حاجتهم إليها لاستخدامها فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية. وقد أعطى الخليفة المأمون دفعة لهذا العمل، ولم يكتف بإعلان إيمانه بعقيدة المعتزلة وإنما أيضاً قدم لهم دعم السلطة المدنية، وأمر بإنشاء بيت الحكمة فى بغداد فى حوالى سنة ٨٢٠ م لتنظيم أعمال الترجمة. وعلى أية حال، فلا مناص من أن المعتزلة قد زاد تأثرهم بالفلسفة اليونانية عند تناولهم قضايا علم الكلام إلا أن كثيراً من كتاباتهم كانت متأثرة لا بالأعمال الفلسفية اليونانية الأصلية، وإنما بكتابات الشراح والمفسرين المتأخرين زمنًا فى المدارس الفلسفية فى مصر وآسيا، تلك المدارس التى كانت بالفعل قد واءمت بين الفلسفة والتوحيد بمفهومه المسيحى.

لقد كان الهدف الأول لعلم الكلام الجديد هو إثبات وجود الله بأدلة عقلية وإثبات أنه وحده الخالق وهم فى هذا الهدف متفقون مع جمهور المسلمين، فالقرآن الكريم منسجم مع العقل عندما أكد الطبيعة المؤقتة (الفانية) للكون وكونه عارضاً من العوارض Contingent، وهذا يعنى حتمية وجود خالق موجود بذاته سرمدى لا أول له ولا آخر، والقول باستحالة وجود أكثر من خالق واحد قائم على وحدة الكون ونظامه، ومما يؤكد ذلك أيضاً الحجّة التى ساقها القرآن الكريم من أنه لو كان هناك أكثر من إله لفسد الكون. لكن عند تناول طبيعة كون الله واحداً يجد المعتزلة أنفسهم مضطرين

لرفض مبدأ التشبيه anthropomorphism أو اتجاه المشبهة الذى يأخذ به المسلم العادى فيما يتعلق بصفات الله سبحانه، فالآيات القرآنية التى تشير إلى يد الله وإلى حركات بدنية له سبحانه لا بد أن تُفسَّر تفسيراً مجازياً أو رمزياً، وصفات السمع والبصر.. المعزوة إلى الله لا يجب قبولها كحقائق منفصلة، وإنما بمواءمتها مع جوهره. ففكرة الله لا بد من تقيتها من أى ظلال تجعله سبحانه كالمخلوقات أو تجعله سبحانه طارئاً غير قديم - وإلا امتدت صفات الله لتصبح أقانيم hypostases منفصلة وبذلك نعرض (توحيد الله) للخطر.

إنه يبدو واضحاً من الناحية العقلية أن المعتزلة - وقد أخذوا فلسفتهم العقلية مأخذ الجد - كانوا على وعى كامل بالمسائل الحقيقية المنطوية على التوحيد الخالص. وعلى أية حال، فإن الطريق الوحيدة التى كانوا يستطيعون بها مواجهة هذه المسائل تتمثل فى عمليات مثل التفسير أو الإنكار، وكان هذا المنحى فيما يرى علماء الكلام التقليديون يفرغ فكرة الله من كل مضمون إيجابى؛ مما يتناقض بحدة مع ما أورده القرآن. وقد انحدر التناقض بين المدرستين - وكان هذا أمراً لا مفر منه - من آفاق فلسفية عليا ليتمحور بعد ذلك حول صفتين، هما: الرؤية Visibility والكلام Speech، فالأولى تتطوى على قضية التفسير والثانية تتطوى على طبيعة الصفات. فالقرآن الكريم قد قرر أنه من بين المتع التى يتمتع بها الصالحون فى الجنة متعة النظر إلى ربهم (الله)، وقد قبل المسلمون البسطاء ذلك، كما قبلوا كل صفات الجنة الأخرى - قبلوا كل ذلك بمعناه الحرفى أى رؤية الله سبحانه بعيونهم فى الجنة؛ لكن بالنسبة للمعتزلة كان هذا يمثل ذروة «التشبيه» anthropomorphism أى تشبيه الله بمخلوقاته ما دام هذا يعنى أن الله يقع فى مكان ويحدُّه مكان. فالآيات القرآنية - فيما يرون - لا يمكن تفسيرها على هذا النحو، وإنما لا بد من فهمها بشكل مجازى وبالتالي فانظر إلى الله هنا المقصود به النظر إلى كرم الله وسخائه.

والقضية الثانية المتعلقة بصفة الكلام أو الحديث تعقدت بسبب عقيدة أن الوحي القرآنى قد تلقاه محمد ﷺ شفاهة. فإذا كان القرآن هو كلام الله فكيف يكون مرتبطاً بوجود الله القديم والأزلى؟ فمادام القرآن الكريم قد نزل (أوحى به) فى وقت in time. فقد جعله المعتزلة بين الصفات العارضة أو الطارئة، ونظروا إليه باعتباره كلاماً مخلوقاً وعزواً إلى الله العلم الطارئ (البداء) لأفعال حرّة يقوم بها البشر.

وقد قاوم أهل السنّة بشدة ما ذهب إليه المعتزلة فى هذين الأمرين. وبذلك أصبح تأكيد رؤية الله سبحانه فى الجنة، وتأكيد أن القرآن الكريم هو كلام الله غير المخلوق - وما زال - شعارين رفعهما المناهضون للمعتزلة، لكن مضى حوالى قرن قبل أن يدرك أهل السنّة أن الشعارات وحدها لا تصلح لمواجهة المعتزلة، وإنما لا بد من تقديم حجج عقلية من جانبهم لإثبات رأيهم، ففى بواكير القرن الرابع للهجرة (حوالى سنة ٩٢٠م) ظهرت بواكير علم الكلام السنّى Orthodox Kalam مرتبطة بالأشعرى البغدادي والماتريدي السمرقندي، ولم يكن هناك مناص من أن يأخذ كثيرًا من أسس منهجهما من علم الكلام المعتزلى؛ لكنهما رفضا اعتبار العقل البشرى أو المنطق البشرى معيارًا نهائيًا للحكم على أمور الحقيقة الدينية. حقيقة إن الصالحين لن يروا الله فى الجنة كموجود محدّد محدود، لكنهم سيرونه على هذا بطريقة أو أخرى لا يستطيع العقل البشرى تحديدها، ولا تستطيع الخبرة البشرية إدراك كُنْهها. وحقيقة إن القرآن كتاب مكتوب وكنص يتلوه بشر، لكن قيمته باعتباره كلام الله هى القيمة نفسها التى لصفات الله الأخرى، موجودة فى جوهره سبحانه (فى ذاته) وبالتالي فهى غير مخلوقة. حقيقة أنه يوجد فى القرآن الكريم عدد من مجازات الصفات البشرية (المجازات التشبيهية)؛ لكنها تعبر عن أفعال أو صفات لا ندرى نحن كبشر طبيعتها أو كيفيتها، لكن أيضاً ليس من السهل استبعادها، بحيلة فيلولوجية بسيطة أو مفتعلة أو بمحض التصوّر.

وكثير من مسائل علم التوحيد الباكورة هذه - كما سنرى - تظل قائمة على القاعدة التقليدية (بلا كيف). وعلى أية حال، فحتى هذا (أى اتجاه الأشعرى والماتريدي) اعترض عليه بشدة عدد كبير من جمهور المسلمين الذين شجبوا ما تتطوى عليه طريقتهما من عقلانية، وتمسكت الغالبية بالإيمان البسيط الذى لا يُخضع أمور الدين لعقل Speculative faith، فقد أصبح أتباع الأشعرى من ناحية وأتباع ابن حنبل من ناحية أخرى فريقين متنافسين فى بغداد، إلى الحد الذى دخل فيه الفريقان فى تظاهرات وأعمال شغب، وفى غضون حوالى شهرين بدا من المحتمل أن المتكلمين قد تقلّصوا ليصبحوا مجرد مدارس (مذاهب) قليلة الأتباع نسبيًا فى مختلف الحواضر. وفى مثل هذه الظروف سيكون من العبث أن نتوقّع أىّ توسّع لنشاط المشتغلين بعلم الكلام أو تطوير هذا العلم، لكن شيئًا فشيئًا خاصة من خلال الخلافات والمناظرات مع الفلاسفة (أو الذين حدّوا حدّو الفلسفة اليونانية) أصبح التعبير الفلسفى عن عقيدة أهل السنّة أكثر نقاء وتحسّن عن ذى قبل؛ خاصة فيما يتعلق بموضوع صفات الله

سبحانه (فقد قال أهل السنّة بأن هذه الصفات موجودة في in الذات الإلهية أو في الجوهر الإلهي، رغم وجود بعض الاختلافات في علاقاتها بالذات الإلهية - وهو عكس ما يقول به المعتزلة).

وعلى أية حال، فإنّ الأطاريح الرئيسية للمعتزلة وهي التأكيد على حرية الاختيار بالنسبة للإنسان human freedom كانت قد ظلت باقية دون أن يدحضها أهل السنّة على مستوى براهين علم الكلام. لقد كان المعتزلة قد أكدوا أنّ فكرة العدل الإلهي تتطلب أن يكون للإنسان «استطاعة» Power ليختار أفعاله. هذه الاستطاعة - من وجهة نظرهم المتطورة - قد أوجدها الله في الإنسان دفعة واحدة وليس وفقاً للأحوال أو المناسبات، وعلى هذا فإن علم الله بأفعال الإنسان طارئٌ أي أنه ليس علماً مسبّقاً Contingent. وأكثر من هذا، فقد ذكروا أن كلاً من الخير والشر موجود في طبيعة الأشياء ويمكن معرفته بالعقل قبل أي وحي بشريعة إلهية، وأيضاً فمادام الله قد خلق الكون بنظام ثابت (بقدر) فيمكن للعقل أن يميز سلسلة من الأسباب الثانوية التي تحدث آثاراً وفقاً لهذا النظام الطبيعي. فالله لا يريد الشر ولا هو أمر به (فأوامره وإرادته متطابقتان)؛ لكن الإنسان هو الذي يريد الشر وهو فاعله، بل إن بعض المعتزلة ذهب بعيداً إلى حد تأكيد أن الله مرتبط بطبيعته الخيرة فهو لا يفعل - دائماً - إلا ما هو خير (الله لا يفعل إلا ما هو صالح).

وبالنسبة لأهل السنّة، فإن هذه الحجة التي ساقها المعتزلة بُرمتها تبدو وكأنها تحيل الله إلى وضع يجعله مجرد سبب أوّل first Cause أو علّة أولى وبشكل غير محدّد im-personal. ألم يكرر القرآن الكريم مراراً أن الله قادر على كل شيء وأنه يلطف بمن يشاء وأنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء وأنه قد خلق الناس وما يفعلون؟ أليس من المفترض ألاّ نبحث عن عدله وأفعاله مستخدمين مفاهيم العقل البشري ومصطلحاته. وألاّ نؤكد أن مفاهيمنا البشرية للخير والشر هي نفسها عند الله؟ ومن ناحية أخرى، كان ردّ فعل المسلمين الأتقياء - وتبعهم الأشاعرة - يميل إلى الإصرار الكامل على قدرة الله الكاملة المطلقة التي لا يحدها حد. فلا يكون إلا ما يشاء، وهو وحده الذي يقرر ما هو خير وما هو شر ولا يمكن أن يميز البشر بينهما إلا عن طريق الوحي، وإذا أراد الله أن يقلب مفاهيم هذه القيم الخلقية أي يجعل الشر خيراً والخير شراً لفعل وكان ما يريد، وإذا عزونا القدرة للإنسان على أفعاله لكننا بذلك قد اعترفنا بوجود آخر خالق غير الله يمكنه أن يعارض الله في إرادته. وعلى النحو نفسه ليس هناك أسباب أو علل

ثانوية يكون لها في حد ذاتها نتائج، فما نسميه نتائج إنما يخلقه الله في كل الحالات خلقاً جديداً بصرف النظر عن السبب، فالخلق جميعاً، ولا صلة بين خلق وخلق أو بتعبير آخر لا رابطة بين سبب ونتيجة Creation is discontinuous . والكون ليس نسيجاً مترابطاً Coherent fabric وإنما يُخلق أولاً بأول أو لحظة بلحظة، ففي كل لحظة خلق آخر recreated at every instant of time، أما ما يظهر في الخلق من استمرار ونظام وما يبدو أن أحداثاً نتيجة لأخرى، فكل هذا من لطف الله ورحمته، فقد جعل الله سبحانه للخلق سنة منتظمة لا تتغير على حد تعبير القرآن الكريم ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ الآية رقم ٦٢ ، السورة ٢٣ (الأحزاب) لكن الله سبحانه في بعض المناسبات يُعدّل من هذه السنن كسماحه بحدوث المعجزات التي يجريها على أيدي الأنبياء لإثبات نبوتهم، واستمر الأشاعرة في تأييد هذه العقيدة ببسط الحجج للنظرية الذرية (نظرية اللحظات) atomistic theory، التي تذهب إلى أن كل شيء لا يعدو أن يكون مجموعة ذرات atoms يتم اتصاله وإعادة اتصاله بشكل مستمر وبأمر الله يُعاد تسويته أو تنظيمه.

والمعنى الذي تحمله حجة الأشاعرة هذه فيما يتعلق بمسألة حرية الاختيار لدى الإنسان - واضحة، فمادام كل شيء قد وُجد في شكل لحظي أي أن الله خلقه لتوّه، فإن أي قول عن وجود أمر كنتيجة للفعل البشري إنما هو قول مضلل، فإن أي فعل أو لنقل نتيجة لا توجد أو لا تخرج إلى حيز الوجود إلا بأمر الله الذي يتحقق في عالم الزمن مع أنه قرره منذ الأزل، فكل شيء بإرادة الله السابقة، فالإيمان والكفر والتقوى وعدمها مقررة سلفاً، وكلٌّ من عند الله. ماذا تركوا إذاً للتعاليم القرآنية الواضحة والواردة في آيات كثيرة من أنه في الحياة الأخرى ستكون أعمال الإنسان هي مدار محاسبته يُثاب عنها أو يُعاقب؟! ولواجهة هذا المأزق، فإن الأشاعرة راحوا يحذون حذو الأشعرى نفسه وتمسكوا بشكل وثيق بالآية القرآنية ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ السورة ٥٢ (الطور)، الآية ٢١. وعلى هذا فكل إنسان - حقاً - سيكافأ أو يُعاقب وفقاً لأفعاله المقدرّة سلفاً ولكن بمقتضى دوره في هذه الأفعال، أو وفقاً للتعبير الكلامي اكتسابه لها أو كسبه لها acquisition. وتُعتبر فكرة اكتساب الإنسان أعماله هذه إلى حد بعيد مجرد تحايل لفظي، إنها قد تبدو وكأنها تتضمن أنه - على المستوى السيكلوجي - مستمر في العمل كما لو كان حراً (المقصود حر الإرادة أو حر في اختياره)، لكن الحقيقة أنه يعمل مجبراً، ويكتسب acquires مسئولية أعماله، وعزوها لنفسه.

وظلت عقيدة الاكتساب هذه منذ ذلك الوقت هي العقيدة الرسمية للإسلام السنى. حقيقة أن كثيرين من علماء الدين لم يكونوا على اتفاق معها، فبعضهم حول أساس معنى الجبر أو فكرة القضاء والقدر خيره وشره من الله، أو أن كل شىء مقدر سلفاً من الله سيكون معناها علم الله المسبوق، وكونه سبحانه قد خلق فى الإنسان (استطاعة) أو (قدرة) على أن يعمل، قبل أن يكتسب عمله أى جعلوا فكرة (الاستطاعة) سابقة على فكرة (الكسب)، وبعضهم رأى فى العصيان البشرى لأوامر الله أن الله فى حالة العاصى إنما يخليه أو يتركه لنفسه أو يتخلى عنه. لكن جمهور المسلمين - سواء من علماء الدين أو من بسطاء المسلمين - الذين عارضوا أو نظروا بشك لإدخال البراهين العقلية فى أمور العقيدة - ظلوا - وما زالوا - يؤمنون بيقين فى عقيدة أن القضاء والقدر خيره وشره من الله Predestination، وفى الوقت نفسه فإنهم يعملون كما لو كانوا أحراراً لهم حرية الاختيار ويتحملون مسئولية اختيارهم. فعقيدة الأشاعرة (أو الأشعرية) فى خاتمة المطاف هى - ببساطة - محاولة لتقديم براهين عقلية على الاتجاه العام، وإلى هذه الحقيقة يرجع انتصارهم على حجج المعتزلة، لا إلى تفوقهم عليهم فى تقديم البراهين. وفى الوقت نفسه، فقد ظل الفكر الأشعرى متوافقاً مع ما يحس به المسلم العادى بالبديهة - ونعنى به الإحساس المبهم الذى لا يفصل أى شىء عن مشيئة الله التى يسلم بها، وكان المعتزلة قد حاولوا أن يشرحوا ويوضحوا كثيراً من التفاصيل، فالعالم المرئى وقوانينه ليسا هما كل شىء، فهناك أيضاً العالم غير المرئى أو غير المنظور خارج الزمان والمكان، فهناك (خارج الزمان والمكان) تأخذ الأحداث وجودها، قبل حدوثها بالمعايير البشرية، وحيث (أى خارج الزمان والمكان) يتم حل ما يرى فيه البشر تناقضاً ظاهرياً. وعلى هذا، فكل ما يتعلق بالمسئولية البشرية مرتبط بمشهد العهد أو الميثاق الوارد فى القرآن الكريم، وفى هذا المشهد يظهر البشر وقد تعهدوا فى مرحلة سابقة من الوجود بعبادة الله وطاعته:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الآية: ١٧٢، السورة ٧ (الأعراف).

وبالنسبة للمعتزلة يُعد هذا مجازاً، أما بالنسبة لأهل السنة فحقيقة ثابتة لا مرأى فيها، رغم وقوعها خارج الزمن التاريخى (الزمن غير المرتبط بالمكان أو الزمن بمفهومه البشرى)، وبالنسبة للصوفية الذين أتوا فى مراحل لاحقة، احتل موضوع «الميثاق» على نحو خاص وما ينطوى عليه من معانٍ أهمية قصوى.

وربما يكون الفكر السنن المتعلق بهذه الفكرة الأنف ذكرها قد بقى ثابتاً بدرجة جيدة عند هذه المرحلة، وكان عليه أن يواجه مزيداً من المعارضين، وقد كان هؤلاء - من ناحية هم الشيعة، خاصة الغلاة منهم الإسماعيلية أو الباطنية (الذين يأخذون بالتفسير الباطنى للقرآن الكريم)، ومن ناحية أخرى الفلاسفة أى مدارس الفلسفة الهيلينستية ممثلة على نحو خاص فى ابن سينا وابن رشد، وكانت الحجج التى أثاروها مع الجماعة السابقة متعلقة إلى حد كبير بالجوانب الروحية والجوانب الزمنية لحكومة الأمة الإسلامية، لكنها انطوت أيضاً على أمور كوزمولوجية (متعلقة بالكون) نتيجة ارتباط الأفكار الدينية للإسماعيلية، بأفكار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة.

وبصرف النظر عن القضايا الفلسفية التى كانت مثارة بالفعل فى مواجهة المعتزلة، ظل الفلاسفة يثيرون مسائل ثلاثاً (على درجات مختلفة من التفصيل) أدت على نحو خاص مشاعر المسلمين الأتقياء. ونورد الخطوط العريضة لهذه الأفكار باختصار (مرتبتها تصاعدياً وفقاً لدرجة إثارتها للمشاعر): مسألة خلود الكون، ومسألة إنكار بعث الأجساد، ومسألة سُمُو الفلسفة على النبوة. أما بالنسبة للمسألة الأولى، فرغم أنها لا تستبعد بالضرورة فكرة خلق الكون وفقاً لما يراه العقل الفلسفى، فقد كانت هذه الفكرة بالنسبة للمسلم العادى تتناقض مع فكرة موجود واحد قديم ولا نهاية له هو الله الواحد. والمسألة الثانية، فبتركيزها على البعث بالروح دون الجسد تتعارض بوضوح مع نصوص القرآن الكريم. لكن ربما كان أكثر ما أثار حنق علماء العقيدة هو اتجاه الفلاسفة نحو التقليل من شأن الأوصاف التى وردت فى القرآن الكريم للجنة والنار؛ إذ اعتبر الفلاسفة أن السعادة الوحيدة الحقيقية التى يلقاها الصالحون فى الآخرة هى ممارسة التأمل العقلى، فالسعادة السماوية أو الإلهية هى مجرد صور تتفاعل مع الروح رغم أن هذه الصور بلا شك هى الوسائل الوحيدة التى قد تحرك جمهور البشر لمتابعة الفضيلة. وعلى النحو نفسه، فإن عذاب القبر - وهو مُعتقد إسلامى شائع (رغم عدم وروده فى القرآن الكريم بشكل صريح) - حيث يقوم الملكان منكر ونكير بسؤال الروح فى القبر، وحيث تتعرض الروح للعذاب أو النعيم بشكل دائم حتى يبلغ - العذاب أو النعيم - الذروة فى يوم الحساب - هذه الفكرة قد فسرها الفلاسفة أيضاً باعتبارها تعبيراً مكافئاً عن تجربة الروح بعد الموت as a Parabolic expression for the experience of the soul after death. والمسألة الثالثة التى خاض فيها الفلاسفة بعيداً مواجهين كل رواسخ العقيدة والشريعة عند المسلمين هى قولهم إنه إذا كانت

النبوة - كما زعموا - والقداسة divination مرتبطين وفقاً لاستعداد طبيعي متخيل في الروح الإنسانية، وليس نتيجة إلهام بثته قوة علوية (فوق طبيعية)، وإذا كانت النبوة ليست أكثر من عامل مساعد للوصول إلى الملكة العقلية (القدرة على التفكير) -Ration- al faculty - فإن سلطان الوحي المتفرد وغاياته تكون في غير محل Was destroyed . وكانت البراهين التي قدمها الفلاسفة أنفسهم تشير إلى هذا الاتجاه نفسه، وكان من الممكن - بل لقد فعلوا - أن يستشهدوا بآيات قرآنية ليبرهنوا على أنه لا تناقض بين العقل والوحي إذا ما تم فهم الوحي بطريقة صحيحة، وطبق تعاليمه علماء أكفاء. لكن علماء العقيدة كان يمكنهم أن يروا بوضوح كافٍ أن القرآن الكريم بالنسبة للفلاسفة قد شغل المحل الثاني بعد مسلمات الفلسفة اليونانية. فلم يكن بالنسبة لهم فاعلاً مريداً ذا مشيئة دوماً Was not the perpetually active Will يتحكم في الكون وأفعال البشر كل لحظة، وإنما كان بمثابة عقل بعيد a remate intelligence انبثق منه بالضرورة هذا الكون ويتم التحكم فيه من خلال الفيوضات أو الفيوض (المفرد: فيض) emanations، وهذه الفيوضات تأتي عبر عقل وسيط نشط Intermediary of the Active Intellect. وعن هذه النقطة التقت هرطقة الفلاسفة مع هرطقة الإسماعيلية، ورغم أن الفلاسفة من جانبهم رفضوا أي اتحاد بين العقل البشري من ناحية وما أسموه العقل النشط من جانبهم Active Intellect، فإن الإسماعيلية عندما أخذوا بفكرة الفيوضات - قد طوروها لتتلاحم مع الاتجاه الغنوسطي (العرفاني الباطني)، كما أسرفوا في استخدامها في التفسير الباطني للقرآن الكريم ليجعلوا أئمتهم على علاقة مباشرة أو على اتصال مباشر بالعقل النشط Active intellect، وذلك ليضيفوا عليهم العصمة (أو السلطة المطلقة ذات الطابع المقدس a divine authority). وللاهتمام الكبير الذي أبداه علماء الدين (علماء الكلام أو علماء التوحيد) الكلاسيون، كانت المواجهة الحاسمة للفلاسفة والإسماعيلية على يد الإمام الغزالي (المتوفى سنة ١١١١م)، فقد تناول أفكارهم نقطة نقطة، وفنّدها تفنيدياً قاسياً في كتابه «تهافت الفلاسفة». لقد عرض الغزالي الأسس القائمة على الحدس، وشرع في بناء هيكل عقدي قائم على الأسس العقلية المقبولة قرآنيّاً، بقدر ما قدّم المنطق البشري في صورة قابلة للنقاش human reason may be admitted into the Controrersy. وعلى أية حال، فالأكثر احتمالاً أن اندحار الفلاسفة والاتجاهات الباطنية تم بفعل التوسع المنظم في إنشاء مؤسسات التعليم السني الجديدة (المدارس)، أكثر مما كان بفعل الرد العبقري للغزالي في كتابه آنف الذكر «تهافت الفلاسفة». فنظام المدارس الجديد - وكان أول مثل له المدرسة النظامية التي

أسسها الوزير نظام الملك في بغداد حوالى سنة ١٠٧٠م - انتشر بسرعة في غرب آسيا، ومن ثمّ في كل أنحاء العالم الإسلامى. وفي القرن الرابع عشر للميلاد، كانت هذه المدارس تُعد بالعشرات في كل المدن الإسلامية الكبرى، وأصبح التعليم العالى الذى يلتحق به أبناء الطبقات العليا، قصرًا عليها، وكان خريجوها هم الذين يشغلون الوظائف الإدارية والدينية. وكانت مناهج هذه المدارس موحّدة - عمليًا - وكانت هذه المناهج مقصورة على دراسة اللغة العربية والقرآن والأحاديث النبوية والشريعة الإسلامية وأصول العقيدة (علم التوحيد)، وكانت كلها تعتمد على كتب متحررة مُعتمدة Text books.

ومع هذا لم يكن إحكامُ هذه المدارس بقبضتها شاملة محكمة، فقد بقى قطاعان من الحياة والفكر الإسلاميين - على نحو خاص - خارج سيطرتها. أحدهما الشيعة الذين لم يعودوا الآن غلاة كالإسماعيلية، وإنما بقى منهم الأكثر اعتدالاً كالإمامية والزيدية.

أما الإمامية فيُطلق عليهم أيضًا الاثنا عشرية الذين ينتظرون ظهور الإمام الثانى عشر من نسل على، والذى اختفى - أى هذا الإمام - حوالى سنة ٨٧٤ م، ويعتبرونه المهدي المنتظر الذى سيعود فى آخر الزمان، وإلى أن يظهر هذا الإمام المهدي المنتظر بوجه مجتمع الإمامية ويقودهم زعماء دينيون يُطلق على الواحد منهم اسم مجتهد، (والجمع مجتهدون). وفى ظل هؤلاء المجتهدين تطورت الشريعة الإسلامية (الشيعية)، وكذلك أصول العقيدة بشكل مستقل عن أهل السنّة. وتم تقنين الشريعة على الطريقة الشيعية فى أعمال (كتابات) معتمدة حوالى سنة ١٠٠٠م، وأخذت شكلها النهائى بعد اعتماد المذهب الشيعى كمذهب رسمى لدولة فارس فى سنة ١٥٠٠م وتأسيس المدارس الشيعية فى فارس والعراق. أما الزيدية أو الزيود الذين ظلوا محتفظين بأماكنهم فى مرتفعات اليمن، فهم يختلفون مع الشيعة الإمامية بشكل أساسى فى اعتقادهم بوجود أئمة منظورين متتابعين (مستمرين) من آل بيت على عليه السلام.

أما من حيث المسائل الرئيسية المتعلقة بالتوحيد وأصول العقيدة، فليست هناك فروق جوهرية بين الإمامية والزيدية وأهل السنّة، اللهم إلا فى مسألة واحدة هى مسئولية الإنسان وحرية الاختيار، فكلاهما (الإمامية والزيدية) - على نحو ما - أقرب لموقف المعتزلة. فالعقل البشرى قادر على معرفة الخير ومعرفة الشر إلا فى مسائل مثل الفروض الدينية كما قررها الوحي. والبشر لا يملكون بأنفسهم الاستطاعة على

خلق الأفعال التي اختص الله بها ذاته لكن الله زوّدهم بإرادة Volition يمكنهم بها أن يختاروا سبيل فعل الخير أو سبيل فعل الشر، وعلى هذا يصبح الإنسان مسئولاً ومستحقاً للثواب أو العقاب في اليوم الآخر (يوم الحساب).

الصوفية

والمجموعة الثانية - وهي الأكبر بكثير - في المجتمع الإسلامي والتي كادت تتخلّص تماماً من هيمنة المدرسة the madrasa، هي الصوفية. فمادامت الصوفية هي في الأساس التزام بتجربة روحية عن طريق الممارسات البدنية والحدس الصوفي (الباطني)، فهي مقاومة لأي نوع من الممارسة النظامية أو الملتزمة على نحو خاص. فالصوفيون الأوائل الذين كانوا يكوّنون مجموعات صغيرة أو منعزلة لم يلتزموا بالضرورة بالارتباط بأي من جماعات علم الكلام أو أصحاب المدارس (أو المذاهب) الفقهية، بل غالباً ما كانوا على خلاف معها سواء كان هذا الخلاف علنياً أو مستتراً.

ويكاد يكون من المسلمّ به أن الصوفية متأثرة في الأصل بتراث الزهد الديرى أو بحياة التنسك في الأديرة، وكذلك بالاتجاهات الباطنية في مناطق آسيا الغربية ومصر. (واسم الصوفية نفسه مشتق من التراث الديرى الذى يتضمّن ارتداء لباس أو عباءة من الصوف). لذا، فليس غريباً أن نجد كثيراً من أفكار الصوفية متأثرة بالتراث المسيحى أو الغنوسطى أو التراث الإغريقى أو البوذى، على نحو سواء. ومع هذا فإن هذه التأثيرات تبدو ثانوية، فالدافع الأساسى للتصوف نشأ عن الزهد الإسلامى بمعناه البسيط نتيجة أفكار القرآن الكريم عن العالم الآخر، ونتيجة الخوف من عذاب النار (جهنم) مروراً بالبحث الإيجابى عن الله، ومن ثمّ خوض تجربة باطنية للتوحد معه (أى مع الله سبحانه oneness of God). ويمكن أن نجد أيضاً في عدد من الآيات القرآنية ما يؤيد هذا، فهناك آية تشير إلى أن الله أقرب للإنسان من حبل الوريد ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوسَّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ سورة ق/ الآية ١٦، وآية أخرى تذكر أنّ الله (سبحانه) قريب يجب دعوة الداعى إذا دعاه ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دُعَاةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ البقرة/ ١٨٦، لكن اتجاه الصوفى المميّز في عدم مراعاة قواعد الشريعة من الناحية الظاهرية، وترديده لأوراد ذوات أسرار باطنية في حالة النشوة (الانغمار في النور الإلهى) تجعله بغيضاً أو حتى غير مقبول في عيون المسلمين السنّة. وفي سنة ٩٢٢.

وجدنا مثالا مُتمثلاً فى إعدام الحسن بن منصور الحلاج الذى أصبح بعد ذلك قديساً (وليا صالحاً) لكل الصوفية فى بلاد فارس. وقد تم إعدامه لقوله «أنا الحق Iam the Truth».

وعلى أية حال، لم يكن كل الصوفية مسرفين مبالغين على هذا النحو، فقد ظهرت فى بغداد حركة صوفية سنية Orthodox Sufism بدأها الجنيد فى حوالى هذه الفترة نفسها، وتمسكت بأن الصوفى لا يمكن أن يكون جديراً بهذا الاسم إلا إذا تمسك بالقرآن (الكريم) والسنة النبوية تمسكاً متيناً. وعن طريق مدرسة الجنيد هذه جرى التوفيق النهائى بين الصوفية وأهل السنة، خاصة من خلال تأثير الغزالى الذى وجه آخر ضربة حاسمة للفلاسفة. لقد كان الغزالى مُقتنعاً من خلال خبرته الشخصية أن الفهم العقلى للحقائق الدينية غير كافٍ وحده، ولقد سلك الغزالى نفسه «طريق» الصوفية ووجد من خلال هذا الطريق، الباب المفضى إلى المعرفة الحقّة لله. وفى الوقت نفسه، فإن خبرته الثانية أو تجربته الثانية كصوفى مبتدئ جعلته يحذّر الأخطار المتزايدة للحُدس الخالص (النص: Purely imaginative intuition)، فبدون إرشاد التعاليم السنية الصحيحة يضل الصوفى طريقه إلى الله ويفرق فى مستنقع الأهواء. وعلى هذا، فالبنسبة للمؤمن البسيط يكون الالتزام بالشرعية هو الطريق الأسلم (الأكثر أماناً).

لكن الوقت كان متأخراً لمحاولة فرض نوع من الانضباط على الصوفية لمنع الهرطقة الفكرية، أو بتعبير آخر لمنع الصوفية من الخروج عن الأسس الشرعية. لقد كان تشجيع الصوفية هو سياسة السلطات السنية - وربما كان هذا بدون وعى كامل - بهدف إبعاد الجماهير عن المذهب الشيعى ومذاهب الهرطقة الأخرى، وأدّى انتقال السلطة السياسية من الفرس والعرب إلى الترك والبربر، إلى إدخال مؤسساتهم الدينية التقليدية إلى قلب الإسلام بعد أن كسوها بقشرة إسلامية رقيقة. هذان العاملان أثرا تأثيراً كبيراً فى تغيير بنية الصوفية كلها. لقد ظلّت الصوفية حتى اليوم - كما سبق أن لاحظنا آنفاً - نداء باطنياً لمجموعات قليلة نسبياً من الأفراد. فالصوفى فى الأصل عادة ما يكون متوحّداً وعادة ما يعتكف فى زاوية أحد المساجد، ويقوم بتعليم طريقته Path لعدد قليل من المريدين الذين يقومون بدورهم بجذب مريدين، وبذا تتكون سلسلة من الأتباع الروحيين. وبعد أن يتلقى المرید Postalant التعاليم، يندرج ضمن سلسلة متصلة ترتفع صُعُداً حتى المعلّم (الشيخ) الأسمى بل وتمتد حتى تتصل بأحد صحابة

رسول الله ﷺ، وغالبًا ما يكون هذا الصحابي هو على ﷺ. وعادةً ما يكون المحتوى الثيولوجي (العقيدى) بسيطاً (مكوناً في معظمه من عقائد إيمانية سلفية، لكنه ليس أكاديمياً أو مدرسياً) وملحها الأساسى يتمثل فى نظامها الروحى من حيث التلمذة الروحية، وفى الذكر الخاص بها والذى يردده المريدون أثناء تأمل الواحد منهم أثناء عزلته، أو عندما يجتمعون معاً فى حلقات الذكر for religions exercises. لقد كان كثيرون، قبل أيام الغزالي، قد راحوا يحضرون جلسات الذكر هذه بهدف تكثيف التأثيرات النفسية للأذكار، وللإستغراق فى اللانهاى (المطلق). وكان استخدام الآلات الموسيقية بالإضافة «للسماع Spiritual Concert» مثار خلافات حادة لعدة قرون مع أهل السنة، لكن هذا لم يدفع الصوفية إلى تغيير ممارساتهم هذه.

وعلى أية حال، فعندما أصبح من سياسة السلطات تشجيع الصوفية، كانت معظم مقوماتها المؤسسية موجودة بالفعل. لقد راح السلاطين والوزراء يقيمون إلى جانب المدارس خوانق ورُبط وزوايا ليقيم فيها شيوخ الصوفية وتلاميذهم، كما بنى الشيوخ الصوفية البارزون بدورهم خوانق ورُبط وزوايا من الهبات التى تُعقد عليهم من كل جانب. هذه الربط والخوانق والتكايا والزوايا Convents (الكلمة خانقاه Khangah فارسية)، كانت فى الغالب واسعة، وكان دخل بعضها لا يكفى للإنفاق على الأتباع فيها فحسب، وإنما على زوجاتهم وأسرهم أيضاً (ذلك أن الانضمام لطريقة صوفية لا يعنى بأية حال التزام العزوبة أى عدم الزواج، وإن اختار البعض هذا الطريق - عدم الزواج). لقد أصبحت الزوايا والخوانق... مراكز للحياة الروحية ليس فقط لساكنيها، وإنما أيضاً لكل المنطقة أو الإقليم (المديرية أو الولاية أو القضاء.. إلخ) التى تقع فيها؛ إذ يهفو إليها العديد من الأتباع من كل الطبقات.

ويكاد يكون انتشار الصوفية على نطاق واسع هو سمة التطور التالى. لقد كانت الصوفية مختلفة عن الإسلام السنّى الذى يجعل كل المؤمنين فى مستوى واحد، ويجعل كل فرد مسئولاً عن «خلاصه». أما الصوفية فقد كانت منذ البداية نوعاً من أنواع الغنوسية Gnosis، أى المعرفة الباطنية ليس من الضرورى أن يكون البدء فيها مقتصرًا على فئة قليلة، لكن الذين حصلوها لا بد من تمييزهم عن باقى أفراد الطريقة. لقد كانت كل مجموعة صوفية تتكون من مؤسسة دينية (ekklesia or «Church») لها نسق نظامى (هيراركى)، يُسلم المريد بمقتضى هذا النظام نفسه تماماً لإرادة الشيخ

وتوجيهه. ولكل خانقاه جديدة شيخها الذى كان فى البداية تابعاً أو مريداً لشيخ كبير، وأتقن طريقته (أو سلك طريقته). وعلى هذا فكلما تضاعف عدد الخانقاوات بالتدريج وجدنا خانقاوات متشعبة من الخانقاه الأم، وهى الخانقاه التى بدأ فيها الشيخ الآخذ بالطريقة، وتظل هذه الخانقاوات الفرعية تحت طاعة شيخ الخانقاه الأم الذى ينتسب هو نفسه إلى مؤسسها (مؤسس الطريقة). وفى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كانت الصوفية المنظمة ممثلة فى زوايا و خانقاوات لعدة طرق كبيرة قليلة لها فروع فى كثير من الولايات. وبمرور الوقت انقسمت هذه الطرق إلى طرق فرعية أسسها الشيوخ البارزون الذين أجروا بعض التعديلات فى الطقوس الأصلية للطريقة الأم التى كانوا تابعين لها. وكانت الطريقة القادرية هى الأكثر انتشاراً (نسبة إلى عبد القادر الجيلانى البغدادى المتوفى سنة ١١٦٦م)، تليها الطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعى العراقى المتوفى ١١٨٢م)، والشاذلية فى شمال أفريقيا ومصر وشبه الجزيرة العربية (نسبة إلى أبى الحسن الشاذلى من المغرب الأقصى، وتُوفى سنة ١٢٥٨م)، والسهورودية (نسبة إلى عمر السهورودى البغدادى المتوفى ١٢٢٤م)، والشيشتية Chishti (نسبة إلى معين الدين شيشتى توفى ١٢٣٦) فى فارس والهند، والنقشبندية (نسبة لبهاء الدين نقشبند المتوفى ١٢٨٩)، والمولوية (نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى الفارسى، توفى ١٢٧٣م) فى تركيا. ومن بين مائة طريقة أو نحوها من الطرق والطرق الفرعية المتأخرة زمنًا، نجد أن أبرزها هى الخلوتية فى الإمبراطورية العثمانية، والتيجانية (التجانية) فى شمال أفريقيا وغربها، والصفوية الشيعية التى رسخت حكم الشاهات الصفويين فى فارس فى سنة ١٥٠٠.

لكن الطرق النظامية أو الرسمية regular لا تمثل كل امتداد الحركة الصوفية. فقد كوّن دعاة محلّيون خارج نطاق المراكز الحضريّة خاصة بين الترك والبربر، مجموعات من الأتباع، وحدث هذا أيضاً فى المناطق الريفية، وقد ساعدت الأحوال بعض هؤلاء الشيوخ الصوفية فحققوا نفوذاً كبيراً على المستوى المحلّى. والطريقة البقشاشية هى أشهر هذه الطرق (نسبة إلى الحاج بقشاش وهو شخصية غامضة ولا نعرف عنه الكثير)، وكان الإنكشارية فى الدولة العثمانية ينتمون إليها. وأهم ما كان يميز هذه الطرق «الريفية» أنها لم تبعد كثيراً عن الشكل الطقوسى للطرق النظامية أو الرسمية أثناء انتشارها بين أهل الريف؛ إذ عكست المعتقدات التقليدية والعادات المتوارثة، كما

عكست عقائد وعبادات المتحولين إلى الإسلام من الديانات الأخرى في البلاد التي تحولت للإسلام حديثاً؛ في البلقان والهند وجنوب شرق آسيا. وعلى أية حال، فإن أهل السنة استكروا بشدة خرافات الصوفية هذه، إلا أنها - أي خرافات الصوفية - كانت بشكل عام قوية جداً وراسخة الجذور في المناطق التي نشأت فيها بحيث كان من المتعذر إبطالها أو إصلاحها، وكل ما أمكن عمله لانفتاحها على أهل السنة هو خضوعها التدريجي لتأثيرات البيئة الإسلامية والتعليم الإسلامي بمرور الأجيال. وفي شمال غرب أفريقيا، عبّر تراث البربر عن نفسه في شكل آخر مغاير. لقد كان المبدأ المؤثر في كل أشكال الصوفية هو توقيير أوليائهم الصالحين (المرابضين marabouts) وهم في قيد الحياة.

والمصطلح صوفى (تمت الاستعاضة عن هذا المصطلح في القرون الأخيرة بمصطلح فقير Poor brother أو درويش، وهو مصطلح فارسي) لا يُطلق إلا على الشيخ (أي شيخ الطريقة) ومريديه الذين ضمهم إليه. وعلى أية حال، فبالإضافة لهؤلاء كانت الخوانق والرُّبُطُ والزوايا وفروعها المحلية بمثابة مراكز للتعليم الديني والأذكار الروحية للسكان المحيطين بها. وكانت هذه بمثابة مؤسسات فرعية من الطريقة الأم، وقد أشرنا لذلك لتوتنا. ومن خلال عملية لم تتضح أبعادها تماماً غالباً ما تم ضم أعضاء ليسوا من صلب الطريقة إليها، خاصة في المدن؛ إذ تم إدماج طرق صوفية بعينها مع منظمات مختلف الطوائف الحرفية، وكوّن أفراد كل طائفة حرفية محلية «كياناً» منتسباً إلى طريقة صوفية بعينها ارتبطت بها. وكانت النتائج الاجتماعية المترتبة على هذا التنسيق بين المؤسسات الاقتصادية والدينية - هائلة. لقد كانت المؤسسات الدينية السنّية خاصة فيما يتعلق بالخدمة في المساجد تلقى رعاية منتظمة، لكن قوة الإسلام الحيوية كدين تجلت في غالبها (وفي بعض المناطق تجلت كلياً) في المؤسسات الصوفية المنافسة (المقصود المنافسة للإسلام السلفى أو السنّي).

ذلك أنه رغم «التوفيق» الذي تم على يد الغزالي، إلا أن الصوفية ظلوا كما هم وكادت التغييرات التي أحدثوها في طرقهم تكون مقتصرة على الشكل الخارجي، وربما كانت التقوى البسيطة لجماهير المؤمنين هي التي منعت استمرار الخلافات الحادة بين علماء التوحيد والصوفية، أو بتعبير آخر بين الشكل الإيماني التقليدي theologian والشكل الصوفى. ومع الاعتراف بالصوفية وازدياد هيمنتها باطراد، بدأت العناصر

التيوصوفية التي سادت بينهم من البداية تجد لها تعبيراً أكثر تحريراً . ولم يكن كل الصوفية ثيوصوفيين، فالقادرية والشاذلية على نحو خاص ظلوا بشكل عام مرتبطين ارتباطاً شديداً بالمذهب السنى بل واهتموا بعلم الكلام. لكن الاتجاه العام بينهم كان هو اعتبار علم الكلام ببراهينه العقلية والفكرية التي استخدمها لإثبات التوحيد، عقبة فى سبيل الخبرة (أو التجربة) الروحية المباشرة. لقد كان تحذير الغزالي من المخاطر الكامنة فى الحدس «الخيالى» إذا لم يتم ضبطه بالتعاليم السنية الصحيحة، غير مأخوذ فى الحسابان، لذا فسرعان ما ظهرت أمور كان يخشاها. لقد تحول ما كان يُسمى بالتصوّف، أى الالتزام «بطريق» الصوفية، إلى عقيدة أو - وهو الأقرب للصحة - إلى مجموعة عقائد يتم تعليمها فى الزوايا والخوانق، وراحت الكتابات الكثيرة حول هذه العقائد تترى، وقلما كانت تتفق مع علم التوحيد السنى.

وكانت «وحدة الوجود» إحدى عقائد الصوفية التي حققت أكبر قدر من الانتشار وأصبحت فى النهاية هى العقيدة الصوفية الأولى بغير منازع. فعلى أساس عقيدة «وحدة الوجود» قامت أحدية الأفلاطونية الجديدة Neo Platonicmanism (الأحدية هى القول بمبدأ غائى واحد)، وهى - أى وحدة الوجود - متمثلة فى الفيوض المتتالية (الفيوض والمفرد فيض. تُسمى أيضاً نظرية الصُّدُور) التي كان الإسماعيلية قد أخذوا بها واستخدموها فى تفسير نظرياتهم للوجود، بل وحتى يمكننا القول إنه بإدخال هذه العقيدة فى الصوفية يكون الإسماعيلية قد ثأروا لأنفسهم من قمع أهل السنّة لهم. حتى الغزالي نفسه لم يكن بعيداً عن التأثر بهذه العقيدة (وحدة الوجود). ومما يلفت النظر أن العقيدة الأشعرية فى عرضية كل الموجودات البشرية (أى كونها حادثة عارضة) وكذلك عرضية كل الأفعال، فى مقابل الحقيقة الوحيدة، والقوة الخلاقة لله (سبحانه) - عقيدة «كل ما خلا الله باطل» هذه قد تودى فى المرحلة الأخيرة إلى أن كل الوجود هباء أو باطل، وهو ما يذهب إليه الحدس الصوفى، بل لقد ذهب الصوفية إلى ما هو أبعد: الروح البشرية هى فيض مباشر من الأمر الإلهى وبالتالي فهى فيض من الله (ذاته)؛ وبالتالي لا يمكنها أن تجد أسمى غاياتها إلا فى طمس أو إبطال ذاتها لتذوب فى الحقيقة الأزلية (الله سبحانه). لذا فالتجربة الصوفية المثلّى هى فى الاتحاد مع الله حتى ولو كان هذا للحظة، وبهذا التبرير لهذا الزعم الجسور تنتكس فى مقولات إسماعيلية أخرى، أو بتعبير آخر تجد نفسها وقد قالت بما قالت به الإسماعيلية فى التفسير الباطنى الرمزى لأيات القرآن (الكريم).

وقد قدم لنا ابن العربي الصوفى العربى الأندلسى المتوفى فى دمشق سنة ١٢٤٠م أكثر الشروح تفصيلاً لهذه العقيدة فى أعمال نثرية وشعرية ضخمة. وعلى أية حال، فإن انتشارها الواسع راجع إلى أن كوكبة من الشعراء الفرس الكبار فى القرن الثالث عشر والقرنين التاليين له، قد أخذوا بها، خاصة جلال الدين الرومى الذى أطلق على (المثنوى) الضخم الذى ألفه اسم إنجيل الصوفية المتأخرة زمنًا. فعن طريق المثنوى انتشر القول بوحدة الوجود فى الإمبراطورية العثمانية والهند، وافتتن به حتى علماء الشريعة، ورغم محاولات قليلة لوقف تأثيره، فإن الجهد الأساسى لعلماء التوحيد فى القرون الأخيرة كان موجهاً نحو محاولة التوفيق بين العقيدة الأشعرية ومذهب ابن العربي فى وحدة الوجود.

ومع هذا، ظل كثيرون يعتبرون القول بالتوحد مع الله ذاته قولاً فيه تحديف على الله، وأنكروا الفكرة تماماً باعتبارها غير متفقة مع تعاليم الإسلام. ووجد هؤلاء أن السعى الصوفى (الباطنى) فى مجال عقيدة «الإنسان الكامل» هدف أقل مدعاة للذم والاستهجان، فالإنسان الذى يتجلى فيه الكون كله مع أنه جرم صغير خلقه الله من العدم - قبل خلق الكون - كصورة من ذاته (ذات الله سبحانه). وعلى وفق ما ذكره ابن العربي فإن هذا الموجود (الإنسان) مساو لفكر الفلاسفة الأول (أو الفكر الفعال)، فمن خلاله تجلّى وعى الله له فى خلقه وكان هذا حقاً مع الجوهر السمرمدى لمحمد ﷺ (المفهوم أن هذا فى الأزل وليس المقصود قبل مولد محمد ﷺ فى الميلاد التاريخى المعروف). وهنا مرة أخرى يمكن ربط عقيدة ذات أصل غنوسطى (ذات أصل متعلق بالمعرفة الباطنية) باتجاه كان سارياً بالفعل فى الإسلام السنى تطوّر عن التوقير الطبيعى لمحمد ﷺ باعتباره - على نحو أو آخر - واسطة بين الله والإنسان، وقد حظى هذا بقبول شديد فى خضم الجو الصوفى (الباطنى) التأملى السائد. لقد كان شرعياً تماماً أن يسعى المرء ليكون إنساناً كاملاً بالتوحد مع محمد ﷺ الإنسان الكامل والصورة الكاملة لله، أى جوهر (حقيقة) محمد.

بل إن نسقاً عقيدياً آخر يعود إلى عقيدة النور Light- doctrine والملائكة وأساطير فارس القديمة والأفستا الكتاب المقدس للزرادشتية، تم شرحه وتفصيله - أى هذا النسق العقيدى - على أسس أفلاطونية مع وعى بأنه مخالف للأحدية الفلسفية hilo-sophical monism. فى ذروة الوجود يوجد «نور الأنوار Light of Lights» تتبثق من

(أو تفيض منه) أنوار أقل درجة في ترتيب هيراركي (نظامي). وهذه الأنوار الأقل درجة ذات طبيعة مادية رغم كونها مجردة. وعن طريق نظام (نسق) داخلي تحصل الروح من خلال درجات صاعدة متدرجة من «التتوير» أو «الإشراق Light dawning» لتتخلص من المادة المظلمة وتدخل في الحَضْرَة النهائية Ultimate Presence. وقد فصل يحيى السهروردي (أعدم في سنة ١٩١١) الفلسفة الإشراقية ولقيت قبولاً - ربما كما هو متوقع - في فارس خاصة، ودخلت هذه النظرة بشكلها المعدل في عقيدة طريقة صوفية عُرفت باسمه (السهروردية) ودخلت في وقت لاحق ضمن مدارس الفلسفة الفارسية.

وفي الحركة الصوفية التي هي على هذا القدر من الاتساع وعدم الانضباط، لم يعد هناك وجود «لنظام» أو «نسق» يمكن أن يبقى محددًا مقصورًا، فعلى المستوى الواقعي وجدنا عناصر من كل النظرات الكونية الأنف ذكرها تختلط معًا، بل وتختلط مع عناصر أخرى، لقد كان إحياء الاتجاه الآسيوي القديم للتوفيق بين المعتقدات الباطنية قد تجلّى بالفعل في الأشكال الاعتقادية الضالة. في التطرف الإسماعيلي ظل شكلان منها موجودين في فرقة النصيرية Nusairi في شمال سوريا وفرقة الدروز في وسط الشام ولبنان. وخلال الفترة التي كانت فيها المعتقدات الصوفية المتعلقة بالوجود تُشرح وتُفصّل ظهرت فرق أخرى توفيقية في المناطق النائية، مثل فرقة أهل الحق وفرقة اليزيدية في كردستان، ويمكن اعتبار هاتين الفرقتين من بين الفرق الضالة الأخرى التي شجّع على ظهورها غياب الانضباط السياسي نتيجة الغزو المغولي لغرب آسيا في القرن الثالث عشر للميلاد.

وعلى أية حال، فمن الخطأ التام أن نترك الانطباع الذي مؤداه أن الكيان الهائل من أفراد الطرق الصوفية والمنتسبين إليها قد انخرطوا بأية حال في التأمّلات والأنساق المذكورة آنفًا، طالما أن المؤمنين الأتقياء قد تركوا الخوض في علم الكلام إلى علوم الشريعة، فأصبحوا الآن غير مهتمين في علاقتهم بشيوخ الصوفية بنظريات التتوير والفيوض، التي ربما ظل هؤلاء الموجهون الروحيون (شيوخ الصوفية) يؤمنون بما فيما بينهم وبين أنفسهم. لقد كان ما يرنو إليه جمهور المؤمنين الأتقياء في الأساس هو الإيمان الديني والفهم الوجداني والعون على مشاكل الحياة اليومية وصعوبتها. وفي أوقات الحاجة أو أوقات الأزمات كان الناس يتطلعون إلى شيوخ الصوفية لاجئين إليهم طالبين دعمهم، وكانوا ينظرون إليهم في كل الأوقات كقدوة ومُعِينين (باطنيين) على الجهاد. وكانت نظرتهم للشيوخ نظرة فوق طبيعية؛ مما زكّى النظرة الخرافية نحو

الشيوخ. لقد كان الناس يتوقعون أن يجدوا في هؤلاء الشيوخ ما يؤكد ولايتهم (كونهم من أولياء الله الصالحين)، بإظهار معجزات صغرى نتيجة ما يُعتقد أنها بركات منحها الله لهم: كالقدرة على الإنباء بما سيحدث في المستقبل، وكشف المخبوء، أو أن يكونوا من أهل الخطوة أى أن ينقل الواحد منهم نفسه إلى مسافات بعيدة فى طرفة عين أو إيجاد شىء من العدم. ونم تكن الكتابات فى هذا الشأن قصراً على كتب حياة الأولياء الصالحين؛ ولكنها أيضاً وُجدت فى كتب علماء الكلام والتوحيد وكتب العلماء الباحثين فى القرون المتأخرة زمنًا. وتم تصنيف الأولياء الصالحين البارزين فى تنظيم طبقى صوفى (باطنى) على رأسه «قطب» العصر الذى يحكم مع أتباعه أمور العالم، رغم أن تكوين هذه المجموعة (القطب والذين معه) غير معروف إلا لمن هم فيه (أى فى هذا التكوين). لا عجب إذاً أن انخرط الصوفية فى زمن متأخر فى الدجل والشعوذة وأعمال السحر الصريحة وأن الدجالين والأفاقين من كل نوع استغلوا سذاجة الجماهير، وهذا لا يمنع من وجود كثير من الطهارة والنقاء فى الحياة الدينية بشكل عام.

الإسلام الحديث^(١)

إنه لقول دقيق أن نذكر أن حركة الإحياء الإسلامى بدأت كرد فعل لتغلغل الخرافة بشكل مُسِفٍّ وطغيانها على العقيدة الإسلامية البسيطة والواضحة. فكانت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (توفى ١٧٨٧) هى النقيض الواضح لحركة تسلل الخرافة للإسلام. لقد دعا هو وأتباعه (عُرفوا باسم الوهابيين) إلى العودة إلى عقيدة السلف (الصالح) وممارساتهم الدينية، بمعنى العودة إلى أصول المذهب الحنبلى. لقد أنكروا على نحو خاص توقير الأولياء أو الشيوخ، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً (المقصود عدم اللجوء إليهم طلباً للشفاعة أو غير ذلك مما يُعد شركاً)، وراح الوهابيون (السلفيون) يحطمون باطِّراد كل مبانٍ أو أنصابٍ مقامة فوق القبور. وكانت عبادة الأولياء مرادفة للشرك بالله، واعتبروها رِدَّةً عقابها القتل. والأكثر تطرفاً أنهم اعتبروا أصحاب المذاهب السنية الأخرى (غير المذهب الحنبلى) مذاهب فاسدة سواء فى ذلك المذهب الحنفى أو الشافعى أو المالكى، وكذلك المذهب الشيعى مذاهب ضالة، وبالتالي فإن أصحابها مرتدون كفرة. وشن السلفيون متسلحين بهذه العقيدة حرباً بقيادة أمراء آل سعود على جيرانهم فى شبه الجزيرة العربية وكونوا دولة empire لم تتحطم إلا

(١) المبادئ الأساسية للإسلام لم تتغير، وإنما حدث تطور فى حياة المسلمين بحكم تطور الزمن. (المترجم).

بمعركة تركية مصرية فى سنة ١٨١٨. وعلى أية حال، فقد ظلت الحركة الوهابية (السلفية) حية، بل وحققت انتشاراً فى بلاد الإسلام الأخرى حتى بعد هذه الهزيمة الألف ذكرها. لقد تجلّى نفوذ الحركة فى صور شتى فى القرن التاسع عشر، ساعدت عليه عوامل أخرى.

وبسرعة أسهمت الحركة فى تكوين تيار من العداء للصوفية وطرقها فى أوساط السنّة. ودخلت عوامل سياسية أيضاً فى هذه الحركة؛ إذ جرى عزو انحطاط الإسلام وتدهوره إلى تأثير البدع (الخرافات)، وكذلك جرى إحياء الدراسات الشرعية خاصة فى الأزهر. وجرى نضال عنيف «لتنقية الإسلام» قاده المصلح جمال الدين الأفغانى (توفى ١٨٩٧) وتلميذه محمد عبده المصرى (توفى ١٩٠٥)، بحث المسلمين على الوعى بذاتهم والقيام بحركة إحيائية وفتحوا مجال النقاش فى قضايا كان باب النقاش فيها موصداً منذ زمن طويل. ومما يُذكر أن جمال الدين الأفغانى كان من دعاة الجامعة الإسلامية، أى تبعية كل البلاد الإسلامية للخلافة العثمانية. وتطورت فى مصر والهند مدارس فكرية جديدة، كانت الأكثر محافظة منها منجذبةً نحو الفكر الوهابى (السلفى) مكونة حركات وهايبية (أو سلفية) جديدة. وبذا راحت الصوفية تفقد مواقعها بإطراد. لقد اختفت من المدارس، وبدأت الطوائف الحرفية المرتبطة بالطرق الصوفية تذوى لأسباب اقتصادية حتى اختفت. وعلى أية حال، فقد ظلت الطرق الصوفية الكبرى حية فى معظم البلاد الإسلامية بل واحتفظت بقدر كبير من القوة والأهمية فى شمال أفريقيا، لكن الملاحظ أيضاً أنها أصبحت أكثر التزاماً بالتعاليم السنّية، فلم تعد الفلسفات الباطنية وفلسفات وحدة الوجود التى قال بها ابن العربى وغيره تجذب عدداً كبيراً من الأتباع. وواصلت الجمعيات الدينية دورها الأسمى فى جمع المؤمنين حول الالتزام بالشريعة.

وحتى قبل هذا وجدت حركة الإحياء الإسلامى تعبيراً عن نفسها فى الأخويات الدينية الجديدة (الجمعيات أو المؤسسات) التى جرى تنظيمها على نسق الطرق الصوفية، غير أنها أصبحت موجّهة نحو الدعوة للإسلام فى أفريقيا والهند وإندونيسيا. وكان معظمها مسالماً؛ لكن الاتجاه العسكرى كان يمكن أن يتطور فيها فى ظروف معينة، وقد حدث هذا بالفعل بين التجانيين فى مراكش وغرب أفريقيا والسنوسيين فى ليبيا ووسط أفريقيا. وتنظيمات أخرى مثل من يطلق عليهم «الوهابيون الهنود» فى البنجاب، والمهديين فى السودان، جرى تنظيمها بغرض الجهاد منذ بداية

تكوينها. وظلت الجهود المستمرة لتكوين تنظيمات جديدة ملمحاً مميزاً للإسلام حتى يومنا هذا، وربما كان هذا محاولة غير واعية لإيجاد بديل للتضامن الاجتماعى فى الطرق الصوفية. وتراوحت هذه الجهود من نوادى الطبقات العليا والوسطى مثل النوادى الخاصة بمنظمة الشباب المسلم، إلى منظمات محلية مختلفة إلى حركات جماهيرية واسعة الانتشار كحركة الإخوان المسلمين فى مصر والشام. لكنها اختلفت عن الأخويات الصوفية (الطرق الصوفية) من حيث كون هذه المنظمات الجديدة جعلت هدفها الأساسى هو الدفاع عن التضامن الإسلامى ضد غزو التأثيرات الأجنبية والأفكار الأجنبية، سواء مثلها الغربيون أنفسهم أو الفئة المثقفة التى أخذت بالفكر الغربى فى الدول الإسلامية.

وهذا الغزو هو العامل الثانى الأساسى الذى ميّز الإسلام الحديث عن حضارته الكلاسيّة (التقليدية المعروفة). ورغم أن هذا الغزو الفكرى الغربى وصل للبلاد الإسلامية فى البداية عن طريق موظفين أوروبيين عملوا فى البلاد الإسلامية فى المجالات الإدارية والتعليمية والتجارية، إلا أن انتشاره الواسع (فى الشرق الأدنى والشرق الأوسط على الأقل) راجع إلى أخذ الحكام المسلمين والطبقات الحاكمة نفسها بالنظم الغربية، بالإضافة إلى ظهور طبقات مهنية جديدة - موظفين مدنيين ومحامين وصحفيين - تلقوا تدريبهم فى المدارس الغربية وفى مختلف أنحاء أوروبا، ووصل أفرادها إلى ذرى السلطة عند ظهور الحركة الوطنية وإدخال المؤسسات البرلمانية.

إن تطوراً كهذا لا بد أن يؤثر فى كل قطاع من حياة المسلمين وفى فكرهم ومؤسساتهم، فيما عدا مناطق قليلة نائية ظلت إلى حد بعيد بمعزل عن التأثير بها. فقد تجلّى هذا التأثير فى مجال الأنشطة الاقتصادية وفى العادات الاجتماعية وفى المنظمات الاجتماعية، وفى مجال أهداف التعليم ومحتواه، وفى محتوى القانون وطريقة تطبيقه، بل وفى أساليب الحكم، وقد أدى هذا إلى سلسلة من المشاكل الجديدة كان لا بد للمسلمين أن يجدوا لها حلاً فى إطار الإسلام. ولا يمكننا أن نصيغ تأثير كل هذا على البنية التقليدية للإسلام إلاّ من خلال مصطلحات عامة، ومن حيث علاقتها بقطاعات فى العالم الإسلامى كانت صلاتها بالغرب عميقة وتلقى المؤازرة. ويجب ألاّ ننسى وجود بعض البلاد الإسلامية لم تؤثر فيها هذه القوى الجديدة إلاّ تأثيراً سطحياً، سواء من حيث التفكير أو المسلك الاجتماعى. وفى معظم البلاد الإسلامية

الأخرى - تقريباً - وجدنا الاختلاف في العادات والتقاليد المحلية، وفي الطبيعة النفسية للشعب national Psychology، والتي طغت عليها الثقافة الإسلامية التقليدية (الكلاسيكية)، كل ذلك أدى إلى اختلاف ردود الأفعال ضد هذه العوامل (الغزو الفكري الأوروبي)، بل إن أهل الريف في هذه البلاد ظلوا إلى حد كبير محتفظين باتجاهاتهم ومؤسساتهم الموروثة. وكما هو متوقَّع كانت نتائج التأثيرات الغربية في المجتمعات الحضرية أكثر ما تكون وضوحاً، ومنها نقل سكان الحضر بعض التأثيرات إلى الريف.

وفيما يتعلق بالبنية التقليدية للتعليم الديني، فكانت أكثر تأثراً بالإحياء السلفي (حركات الإحياء الديني السلفية) التي ذكرناها آنفاً منها بحركات الحداثة في المجتمع الإسلامي. ولهذا السبب، أكثر من كونه سبباً للحركة «المحافظة» بمعناها الضيق، وجدنا النظام الدراسي السنّي لعلم الكلام وعلم التوحيد ظلّ بعيداً عن التأثيرات «اللاهوتية» الغربية، وإن اعتراه شيء قليل من التغيير في إطار الشكل التقليدي، ولم يتعد هذا التغيير التركيز على نقاط بعينها دون سواها. ومن المشكوك فيه أن يستطيع أى عالم مسلم الآن أن يكتب في أمور العقيدة عملاً على نسق ما كتبه الغزالي وعلماء الدين السابقون، رغم أن الفروض الأساسية ستبقى واحدة. وربما كان أكثر التغييرات وضوحاً هي تلك المتعلقة بالعقيدة الأشعرية في القضاء والقدر والمسئولية البشرية والتي لم يكن كثير من العلماء مطمئنين تماماً إليها، والتي كانت حقيقة موضع نزاع وخلاف من هؤلاء الذين سمّوا أنفسهم «المعتزلة الجُدُد»، والذين تمسكوا بشيء من الحرية البشرية (أى حرية الإنسان في تقرير مصيره). ومن ناحية أخرى، جرى بين الحين والحين استخدام الفلسفات الحديثة لدعم المواقف الفكرية الإسلامية، فالنظرية الذرية الحديثة على سبيل المثال جرى استخدامها لدعم عقيدة البعث وتقويض العقيدة الغربية الكلاسيّة في السببيّة Causation.

ومع هذا، فرغم الرقابة الرسمية وغير الرسمية التي غالباً ما كانت تمنع المناقشات العلنية في المسائل العقدية، فقد جرت محاولات لإعادة بناء أو إعادة تقويم العقائد الإسلامية، كان معظمها يجرى في الدوائر غير الدينية (المقصود من غير رجال الدين الرسميين). وكان نجاح هذه الدوائر محدوداً إلى حد بعيد. لقد كان الاتجاه السائد بين المثقفين من غير رجال الدين هو تعليق الاهتمام بعلم الكلام. وإلى حد ما كان الفصل بين الإسلام (كدين) والوطنية الإسلامية، فاصلاً رقيقاً جداً، وكان هناك اتجاه أساسي

إلى أن الصيغ الوسيطة (التي شهدها الإسلام فى العصور الوسطى) لا علاقة لها بالحياة المعاصرة، وأنه لا تصارع بين الإسلام وأية حقيقة تجريبية (تتمخض عنها التجربة). وفيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الإسلامية، كان رأى المثقفين المسلمين فى الأساس هو نفسه - أى لا تعارض بين الإسلام كدين وهذه المؤسسات الجديدة، لكن الجدل فى هذا المجال كان أشد عنفاً وأوسع مدى لأنه ارتبط بقضايا اجتماعية معاصرة. وطوال نصف قرن ظلت المحاكم الشرعية ومدارس القانون عُرضة للهجوم. وراحت المحاكم الشرعية شيئاً فشيئاً تحذو حذو المحاكم المدنية التى أنشئت فى القرن التاسع عشر، وكان الاتجاه السارى هو تحويل مهامها كلية للمحاكم المدنية، وإن تم إلغاء المحاكم الشرعية تماماً فى الجمهورية التركية لصالح تطبيق القوانين المدنية (الحكومية). وفى بلاد أخرى وجدنا أنه عقب إدخال المجانس أو الهيئات الوطنية التشريعية، ظلت مراعاة الشريعة من الناحية الظاهرية مع ازدياد حركة هادفة إلى إحلال قوانين جديدة ليجرى تطبيقها فى المحاكم الشرعية. والقوانين الجديدة فى الدول الإسلامية نصت على أنها قائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية وما أقره الفقهاء الأوائل، ومع هذا فقد تركت المشرعين أحراراً تماماً فى اختيار ما يرونه مناسباً من أى مذهب أو حتى من المذاهب جميعاً، حتى المذهب الشيعى أو حتى الالتزام بإجراءات جديدة للصالح العام.

ورغم أن المبدأ العام الذى جرى التركيز عليه هو إقامة نظام قانونى جديد مماثل بقدر الإمكان للمدونات القانونية الغربية المتعلقة بالأحوال الشخصية، إلا أن النتيجة كانت هى الأخذ من المذهب الحنفى، مع اختلاف قل أو كثر فى البلدان المختلفة. إلا أن كل التشريعات أدخلت قيوداً ضمنتها عقود الزواج، وتم وضع حد عمري أدنى للزوجين وأعطت النساء حقوقاً معينة لطلب الطلاق أو الخلع. ووُضعت قيود على تعدد الزوجات، وتم إلغاؤه تماماً فى دولة أول دولتين. وجرت بعض التعديلات فى قواعد التوريث والوقف والهبة. وعلى أية حال، فعلى المستوى الأعمق فإن هذه العملية وضعت المبدأين الأساسيين اللذين قامت عليهما وحدة المجتمع الإسلامى (النص مجتمع المسلمين Muslim Community) موضع تساؤل. وذلك برفض مبدأ الإجماع القاضى بأن أى حكم لا يكون شرعياً إلا إذا حظى بالقبول العام (الإجماع) وبدلاً من ذلك جرى إقرار الاختيار من بين الأحكام؛ مما أدخل فى البنية التحريرية للإسلام ما يمكن أن نسميه «مبدأ بروتستانتياً» «Principle Protestant». والحقيقة أن المجتمع الإسلامى

كان دائماً يتقبل تفسيرات مختلفة لوثائقه الأساسية - القرآن الكريم وأحاديث الرسول - فيما يتعلق بالأمور الثانوية ووفقاً للمنهج المتبع، وقد نتج عن هذا اختلاف فى الأحكام الشرعية عند التطبيق. لكن الوظيفة العميقة للإجماع - كأداة ينظم بها المجتمع حياته الروحية - هى أنه يضمن الوحدة الروحية للمسلمين (بمن فيهم الشيعة)، لتصبح هذه الوحدة الروحية ليست مجرد التزام شكلى بالإسلام.

وفى المقام الثانى، فإنه يمثل ذروة عملية أكدت بها الدولة استقلالها التشريعى. وفيما مضى كما لاحظنا فى موضع سابق من هذا البحث، قنعت الدولة بتأسيس نظام مواز من الأحكام والتشريعات فى مجال الإدارة العامة. والآن فإنها (الدولة) تزعم لنفسها حقها وحدها فى التشريع، متخطية أحكام الشريعة حتى لو كان ذلك فى مواجهة الإجماع، وربطت كل المسلمين (فى الدولة) بسلطانها السياسى والتشريعى غير وازعة فى الاعتبار المذاهب الدينية التى ينتمى إليها الأفراد. وهذا الزعم قد يلقى المؤازرة والتأييد من منظور إسلامى؛ بحجة أن التطورات الاجتماعية فى القرن الأخير قد حوّرت الاقتصاد التقليدى والأفكار الاجتماعية عامة فأصبحت البرلمانات تعبيراً مقبولاً عن الإجماع، وأن قراراتها والقوانين التى تُصدرها هى وسائل شرعية لتهرر التباطؤ والفترات الزمنية الطويلة اللذين كان الإجماع يتطلبهما قبل إدخال البرلمانات.

وبذا انحلت المشكلتان تلقائياً وأخيراً بحجة أن هذا يتفق مع طبيعة الإجماع ووظيفته، ومع ممارسة المبدأ المكمل له ونعنى به الاجتهاد - أى صياغة الأحكام على أساس الدراسة النقدية للمصادر. فمن ناحية نجد أن اجتهاد الدولة قد يُعتبر مجرد مقدمة أو إرهاص بإجماع عام يأتى مستقبلاً، فعلى سبيل المثال كان إلغاء الرق فى القرن التاسع عشر بقرار من الحكومات الإسلامية قد أصبح شرعياً بالموافقة العامة. رغم بعض المعارضين فى ذلك الوقت ورغم إحياء نظام الرق فى شبه الجزيرة العربية بين الحين والحين. وكذلك فإن وضع قيود على تعدد الزوجات، فرغم أنه لا يعكس بالضرورة إجماع المسلمين فى الوقت الحاضر، إلا أن هذه القيود المفروضة على التعدد قد تقوى اتجاهها يجعلها تحظى بالإجماع فى الجيل التالى. ومن ناحية أخرى، فإن زعم مؤسسة سياسية بأنها تعبر عن الإجماع حتى لو كان هذا الإجماع على مستوى مجموعة من أهل البلاد - هذا الزعم يظل موضع تساؤل مادام ينحى جانباً طبيعة هذه المؤسسة نفسها، فلا يمكن أن يكون هناك إجماع بين أية مجموعة صغيرة من المسلمين.

وإنما مجرد "بدعة innouation" وأية بدعة تتقدم بها أية مجموعة خاصة لتربط المسلمين برباط علمانى، إنما هى تفتصب الحقوق الروحية للمسلمين وتحمل معها مخاطر تعطيل "الشريعة"؛ وبالتالي تدمر دستور المجتمع الإسلامى المقدس. أما فيما يتعلق بالمستقبل فالسؤال هو: هل يبقى الإسلام كما كان فى الماضى - ثقافة شاملة قائمة على الدين، أم يصبح "كنيسة church"، أى مؤسسة دينية تقبلها جماعات من المسلمين قلت هذه الجماعات أم كثرت فى إطار حضارة أو ثقافة علمانية Secular؟

صدر فى هذا المشروع(*)

- فانس بكارد، إنهم يصنعون البشر (ج ٢)
- مارتن فان كريفلد، حرب المستقبل
- ألفين توفار، تحول السلطة (ج ٢)
- ممدوح حامد عطية، إنهم يقتلون البيئة
- د. السيد أمين شلبى، جورج كينان
- يوسف شرارة، مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية
- د. السيد عليوة، إدارة الصراعات الدولية
- د. السيد عليوة، صنع القرار السياسى
- جرج كاشمان، لماذا تنشب الحروب (ج ٢)
- إيمانويل هيمن، الأصولية اليهودية
- آلان أنترمان، اليهود (عقائدهم الدينية وعباداتهم)
- د. ممدوح عطية وآخرون، البرنامج النووى الإيرانى والمتغيرات فى أمن الخليج
- أنجيلو كودفيللا، المخبرات وفن الحكم
- بريدراج ماتنجيفتش، تراثيل متوسطة
- نعوم تشومسكى، مداخلات: آراء حرة فى السياسات الأمريكية المعاصرة
- ثالثاً: العلوم والتكنولوجيا
- ميكايل ألبى، الانقراض الكبير
- فيرنر هيزنبرج، الجزء والكل: محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية
- فريد هويل، البذور الكونية
- ويليام بينز، الهندسة الوراثية للجميع
- د. جوهان دورشنر، الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد
- إسحق عظيموف، الشموس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)

- أولاً: الموسوعات والمعاجم
- ليونارد كوتريل، الموسوعة الأثرية العالمية
- ويليام بيتر، معجم التكنولوجيا الحيوية
- ج. كارفيل، تبسيط المفاهيم الهندسية
- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية
- و.د. هاملتون وآخرون، المعجم الجيولوجى المصور فى المعادن والصخور والحفريات
- حسام الدين زكريا، المعجم الشامل للموسيقى العالمية (ج ٢)
- خيرية الشلاوى، معجم المصطلحات السينمائية
- دونالد نيكول، معجم التراجم البيزنطية
- ر.س. زينر، موسوعة الأديان الحية (ج ٢)

- ثانياً: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر
- د.محمد نعمان جلال، حركة عدم الانحياز فى عالم متغير
- إريك موريس، الآن هو، الإرهاب
- ممدوح عطية، البرنامج النووى الإسرائيلى
- د. لينوار تشامبرز رايت، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر
- إزرا. فوجل، المعجزة اليابانية
- د.السيد نصر السيد، إطلالات على الزمن الآتى
- بول هاريسون، العالم الثالث غذاً
- أقطاب العلماء الأمريكيين، مبادرة الدفاع الاستراتيجى: حرب الفضاء
- و. مونتجرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر
- بادى أونيمود، أفريقيا الطريق الآخر

(*) قائمة مصنفة وموجزة بالكتب التى صدرت فى مشروع الألف كتاب الثانى، ولمزيد من البيانات يمكن الرجوع إلى قائمة المشروع بموقع الهيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gebo.gov.eg

إيجور إكيموشكين، الإيثولوجي
بارى باركر، السفر في الزمان الكوني
ديمتري ترايفونوف، ظلال الكيمياء
بول ديفز، جونز جريبين، أسطورة المادة
جيفرى ماوساييف ماسون، حين تبكى الأفيال
ليونارد كول، السلاح الحادى عشر
و. جراهام ريتشاردز، أسرار الكيمياء
د. زين العابدين متولى، وبالنجم هم يهتدون
د. كامل زكى حميد، الاستنساخ قبلية بيولوجية
فلاديمير سميلجا، النسبية والإنسان
د. محمد فتحى عوض الله، رحلات جيولوجية
فى صحراء مصر الشرقية
ليونيد بونوماريف، الاحتمالات المثيرة للنظرية
الكمية
جون جريبين، الحياة السرية للشمس
تيموثى جولد سميث، الأصول البيولوجية
للسلوك البشرى

• رابعاً: الاقتصاد

ديفيد وليام ماكنويل، مجموعات النقود
(صياتتها، تصنيفها، عرضها)
د. نورمان كلارك، الاقتصاد السياسى للنعم
والتكنولوجيا
سامى عبد المعطى، التخطيط السياحى فى
مصر
جابر الجزار، ماستريخت والاقتصاد المصرى
ولت ويتمان روستو، حوار حول التنمية
الاقتصادية
فيكتور مورجان، تاريخ النقود
ليستر ثورو، مستقبل الرأسمالية
د. ناصر جلال، حقوق الملكية الفكرية

• خامساً: مصر عبر العصور

محرم كمال، الحكم والأمثال والنصائح عند
المصريين القدماء

روبرت لافور، البرمجة بلغة السى باستخدام
تيربوسى (ج٢)

إدوارد إيه فايجينباوم، الجيل الخامس للحاسوب
د. محمود سرى طه، الكمبيوتر فى مجالات
الحياة

د. مصطفى عنانى، الميكروكمبيوتر
ى.رادو نسكاياى، الإلكترونيات والحياة الحديثة
جلال عبد الفتاح، الكون ذلك المجهول
إيفرى شاتزمان، كوننا المتمد
فرد س. هيس، تبسيط الكيمياء
كاتى ثير، تربية الدواجن
د. محمد زينهم، تكنولوجيا فن الزجاج
لارى جونيك ومارك هوبليس، الوراثة
والهندسة الوراثية بالكاريكاتير
جينا كولاتا، الطريق إلى دوللى

دور كاس ماكلينتوك، صور أفريقية: نظرة
على حيوانات أفريقيا

إسحق عظيموف، أفكار العلم العظيمة
د. مصطفى محمود سليمان، الزلازل

بول دافيز، الدقائق الثلاث الأخيرة؟
ويليام هـ. ماثيوز، ما هى الجيولوجيا؟

إسحق عظيموف، العلم وآفاق المستقبل
ب.س. ديفيز، المفهوم الحديث للمكان
والزمان

د. محمود سرى طه، الاتجاهات المعاصرة فى
عالم الطاقة

بانث هوفمان، آينشتين

زافيلسكى ف.س.، الزمن وقياسة

ر.ج. فوريس، تاريخ العلم والتكنولوجيا (ج٢)

د. فاضل أحمد الطائى، أعلام العرب فى
الكيمياء

رولاند جاكسون، الكيمياء فى خدمة الإنسان

إبراهيم القرضاوى، أجهزة تكييف الهواء

ديفيد ألدرتون، تربية أسماك الزينة

أندريه سكوت، جوهر الطبيعة

د. محمد أنور شكرى، الفن المصرى القديم
ت.ج. جيمز، الحياة أيام الفراغة
ايفان كونج، السحر والسحرة عند الفراغة
تشارلز نيمس، طبية (آثار الأقصر)
رندل كلارك، الرمز والأسطورة فى مصر
القديمة

ديمتري ميكس، الحياة اليومية للآلهة
الفرعونية
محمد عبد الحميد بسيونى، باتوراما فرعونية
حمدى عثمان، هؤلاء حكموا مصر
ميكال ونتر، المجتمع المصرى تحت الحكم
العثمانى

بربارة واترسون، أقباط مصر
إيريك هورنوج، فكرة فى صورة
بيير جراندبييه، رمسيس الثالث
محسن لطفى السيد، أساطير معبد أدفو
د. نبيل عبيد، الطب المصرى فى عصر
الفراغة
بيتر فرانس، أوروبا والآثار المصرية

• سادساً: الكلاسيكيات

جاليليو جاليليه، حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون (ج٣)
أبوالقاسم الفردوسى، الشاهنامه (ج٢)
إدوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية
الرومانية وسقوطها (ج٣)
ناصر خسرو علوى، سفر نامه
فيليب عطية، ترانيم زرادشت
جورج جاموف، بداية بلا نهاية
د.رمسيس عوض، أبرز ضحايا محاكم
التفتيش

• سابعاً: الفن التشكيلى والموسيقى

عزيز الشوان، الموسيقى تعبير نغمى ومنطق
ألويز جرايتز، موتسارت

فرانسوا ديماس، آلهة مصر
سيريل ألدريد، إخناتون
موريس بيرراير، صناعات الخلود
بكنت أ. كتشن، رمسيس الثانى: فرعون
المجد والانتصار

ألن شورتر، الحياة اليومية فى مصر القديمة
ونفرد هولمز، كانت ملكة على مصر
جاك كرايس جونور، كتابة التاريخ فى مصر
نفتالى لويس، مصر الرومانية
عبد مياشر، البحرية المصرية من محمد على
للسادات (١٨٠٥ - ١٩٧٣)

د. السيد طه أبو سديرة، الحرف والصناعات
فى مصر الإسلامية
جابريل باير، تاريخ ملكية الأراضى فى مصر
الحديثة
عاصم محمد رزق، مراكز الصناعة فى مصر
الإسلامية

ت.ج.هـ. جيمز، كنوز الفراغة
حسن كمال، الطب المصرى القديم
أ.أس. إدواردز، أهرام مصر
سومرز كلارك، الآثار القبطية فى وادى النيل
كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة الفرعونية
بيل شول وأدبنييت، القوة النفسية للأهرام
جيمس هنرى برستيد، تاريخ مصر
د. بيارد دودج، الأزهر فى ألف عام
أ. سينسر، الموتى وعالمهم فى مصر القديمة
ألفريد ج. بتلر، الكنائس القبطية القديمة فى
مصر (ج٢)

روز أليندم، الطفل المصرى القديم
ج. و. مكفرسون، الموالد فى مصر
جون لويس بوركهارت، العادات والتقاليد

المصرية من الأمثال الشعبية

سوزان راتبييه، حتشبسوت
مرجريت مرى، مصر ومجدها الغابر
أولج فولكف، القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة

- هنرى بيرين، تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى
- أرنولد توينبى، الفكر التاريخى عند الإغريق
- بول كولز، العثمانيون فى أوروبا
- جوناثان ريلى سميث، الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية
- د. بركات أحمد، محمد واليهود
- ستيفن أوزمنت، التاريخ من شتى جوانبه (٣ج)
- و. بارتولد، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى
- فلاديمير تيسمانيانو، تاريخ أوروبا الشرقية
- د. ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية (٢ج)
- نويل مالكوم، البوسنة
- جارى ب. ناش، الحمر والبيض والسود
- أحمد فريد رفاعى، عصر المامون (٢ج)
- آرثر كيستلر، القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم
- ناجاي متشيو، الثورة الإصلاحية فى اليابان
- محمد فؤاد كوبرلى، قيام الدولة العثمانية
- د. أبرار كريم الله، من هم التتار؟
- ستيفن رانسيمان، الحملات الصليبية
- آلبان ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه (٢ج)
- جوسيبى دى لونا، موسوليني
- جوردون تشيلدا، تقدم الإنسانية
- ه.ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية (٤ج)
- ه. سانت موس، ميلاد العصور الوسطى
- يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطى
- ه.ج. ويلز، موجز تاريخ العالم
- لورد كرومر، الثورة العراقية
- و. مونتجرى وات، محمد فى مكة
- ألبرت براجو، ثورات أمريكا الإسبانية
- **عاشراً: الجغرافيا والرحلات**
- ت.و. فريمان، الجغرافيا فى مائة عام
- ليسترديل راى، الأرض الغامضة
- رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)

- شوكت الربيعى، الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى
- ليوناردو دافنشى، نظرية التصوير
- د. غبريال وهبه، أثر الكوميديا الإلهية لدانتى فى الفن التشكيلى
- روبين جورج كولنجود، مبادئ الفن
- مارتن جك، يوهان سباستيان باخ
- ميخائيل شتجمان، فيفالدى
- هيربرت ريد، التربية عن طريق الفن
- أدامز فيليب، دليل تنظيم المتاحف
- حسام الدين زكريا، أنطون بروكنر
- جيمس جينز، العلم والموسيقى
- هوجولا يخنترتريت، الموسيقى والحضارة
- محمد كمال إسماعيل، التحليل والتوزيع الأوركسترالى
- د. صالح رضا، ملامح وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر
- إدموندو سولمى، ليوناردو
- سيونايد ميرى روبرتسون، الأشغال الفنية والثقافة المعاصرة

- **ثامناً: الحضارات العالمية**
- جاكوب برونوفسكى، التطور الحضارى للإنسان
- س.م. بورا، التجربة اليونانية
- جوستاف جرونبيوم، حضارة الإسلام
- أ.د. جرنى، الحيثيون
- ل. ديلاپورت، بلاد ما بين النهرين
- ج. كونتنو، الحضارة الفينيقية
- جوزيف نيدهام، تاريخ العلم والحضارة فى الصين
- ستيفن رانسيمان، الحضارة البيزنطية
- سبنتينو موسكاتى، الحضارات السامية
- **تاسعاً: التاريخ**
- جوزيف داهموس، سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى

جوزيف داهموس، سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى

د. روجر ستروجان، هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال؟

إريك برن، الطب النفسى والتحليل النفسى
بيرتون بورتر، الحياة الكريمة (ج٢)
فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوروبى الحديث (ج٤)

هنرى برجسون، الضحك

أرنست كاسيرر، فى المعرفة التاريخية
و. مونتجمرى وات، القضاء والقدر
إدوارد دو بونو، التفكير العملى

• ثانى عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيى الدين أحمد حسين، التنشئة الأسرية والأبناء الصغار

م. و ثرنج، ضمير المهندس

رايموند وليامز، الثقافة والمجتمع

روى روبرتسون، الهيروين والإيدز

بيتر لورى، المخدرات حقائق نفسية

د. ليو بوسكاليا، الحب

برنسلو مالبينوفسكى، السحر والعلم والدين

بيتر ر. داي، الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى

بيل جيرهارت، تعليم المعوقين

أرنولد جزل، الطفل من الخامسة إلى العاشرة

رونالد د. سمبسون، العلم والطلاب والمدارس

كارل ساجان، عالم تسكنه الشياطين

• ثالث عشر: المسرح

لويس فارجاس، المرشد إلى فن المسرح

برونو ياشينسكى، حفلة مانيكان

جلال العشرى، فكرة المسرح

جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان

أنوى مختارات من المسرح العالمى

إميليا إدواردز، رحلة الألف ميل

رحلات فارتيم (الحاج يونس المصرى)

رحلة بورتون إلى مصر والحجاز (ج٣)

رحلة عبد اللطيف البغدادي فى مصر

رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (ج٣)

يوميات رحلة فاسكو داجاما

س. هوارد، أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا

إريك أكسيلون، أشهر الرحلات فى جنوب

أفريقيا

وليم مارسدن، رحلات ماركو بولو (ج٣)

د. مصطفى محمود سليمان، رحلة فى أرض

سبأ

• حادى عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، الفلسفة وقضايا العصر (ج٣)

سوندرراى، الفلسفة الجوهريّة

جون لويس، الإنسان ذلك الكائن الفريد

سدنى هوك، التراث الغامض: ماركس

والماركسيون

إدوارد دو بونو، التفكير المتجدد

رونالد دافيد لانج، الحكمة والجنون والحمافة

د. توماس أ. هاريس، التوافق النفسى: تحليل

المعاملات الإنسانية

د. أنور عبد الملك، الشارع المصرى والفكر

نيكولاس ماير، شارلوك هولمز يقابل فرويد

أنطونى دى كرسبى، أعلام الفلسفة

المعاصرة

جين وروبرت هاندلى، كيف تتخلصين من

القلق؟

هـ ج. كريل، الفكر الصينى

د. السيد نصر السيد، الحقيقة الرمادية

بترتراند راصل، السلطة والفرد

مارجريت روز، ما بعد الحداثة

كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل

ريتشارد شاخنت، رواد الفلسفة الحديثة

سوريال عبد الملك، حديث النهر
 د. رمسيس عوض، الأدب الروسى قبل الثورة
 البلشفية وبعدها
 مختارات من الأدب الياباتى: الشعر، الدراما،
 الحكاية، القصة القصيرة
 ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر
 نادين جورديمر وآخرون، سقوط المطر
 وقصص أخرى
 رالف نى ماتلر، تولستوى
 والتر ألن، الرواية الإنجليزية
 هادى نعمان الهييتى، أدب الأطفال
 مالكوم برادبرى، الرواية اليوم
 لوريتو تود، مدخل إلى علم اللغة
 د. جابريل جارسيا ماركيز، سيمون بوليفار
 أو (الجنرال فى المتاهة)
 ديلاسى أولبرى، الفكر العربى ومكانه فى
 التاريخ
 د. على عبد الرؤوف البمبى، مختارات من
 الشعر الإيباتى فى العصور الوسطى (ج ١)
 ب. إفور إيفانز، موجز تاريخ الدراما
 الإنجليزية
 ج. س. فريزر، الكاتب الحديث وعالمه (ج ٢)
 جورج ستاينز، بين تولستوى ودستوفسكى
 (ج ٢)
 ديلاى توماس، مجموعة مقالات نقدية
 فيكتور برومبير، ستنال (مقالات نقدية)
 فيكتور هوجو، رسائل وأحاديث من المنفى
 يانكو لافرين، الرومانتيكية والواقعية
 د. نعمة رحيم الغزوى، أحمد حسن الزيات
 كاتباً وناقداً
 ف. برمىوف، دستوفسكى
 لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، الدليل
 الببليوجرافى: روائع الآداب العالمية (ج ١)
 محسن جاسم الموسوى، عصر الرواية: مقال
 فى النوع الأدبى

د. عبد المعطى شعراوى، المسرح المصرى
 المعاصر: أصله وبيدائته
 توماس ليههارت، فن الماييم والباتومايم
 زيجمونت هينر، جماليات فن الإخراج
 أوجين يونسكو، الأعمال الكاملة (٢ ج)
 ألان ماكدونالد، مسرح الشارع
 نك كاي، ما بعد الحدائثية والفنون الأدائية
 بيتر بروك، التفسير والتفكيك والإيديولوجية
 أندرية فيلييه، الممثل الكوميدي
 لى ستراسبيرج، تدريب الممثل
 جلال جميل محمد، مفهوم الضوء والظلام فى
 العرض المسرحى
 أيوجينيو باربا، زورق من الورق

• رابع عشر: الطب والصحة

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف، وظائف
 الأعضاء من الألف إلى الياء
 د. جون شندلر، كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى
 السنة
 د. ناعوم بيتروفيتش، النحل والطب
 م. هـ. كنج، التغذية فى البلدان النامية

• خامس عشر: الآداب واللغة

برتراند رسل، أحلام الأعلام وقصص أخرى
 أدس هكسلى، نقطة مقابل نقطة
 جول ويست، الرواية الحديثة: الإنجليزية
 والفرنسية
 أنور المعداوى، على محمود طه: الشاعر
 والإنسان
 جوزيف كونراد، مختارات من الأدب
 القصصى
 تاجور شين بين بنج وآخرون، مختارات من
 الآداب الآسيوية
 محمود قاسم، الأدب العربى المكتوب
 بالفرنسية

إدوارد مري، عن النقد السينمائي الأمريكي
 جوزيف م. يوجز، فن الفرجة على الأفلام
 سعيد شيمي، التصوير السينمائي تحت الماء
 دوايت سوين، كتابة السيناريو للسينما
 هاشم النحاس، نجيب محفوظ على الشاشة
 يوجين فال، فن كتابة السيناريو
 دانيل أريخون، قواعد اللغة السينمائية
 كريستيان ساليه، السيناريو فى السينما
 الفرنسية
 تونى بار، التمثيل للسينما والتلفزيون
 آلان كاسبيار، التذوق السينمائي
 بيتر نيكولز، السينما الخيالية
 بول وارن، خفايا نظام النجم الأمريكى
 دافيد كوك، تاريخ السينما الروائية
 هاشم النحاس، صلاح أبو سيف (محاورات)
 جان لويس بورى وآخرون، فى النقد
 السينمائي الفرنسي
 محمود سامى عطا الله، الفيلم التسجيلى
 ستانلى جيه سولومون، أنواع الفيلم الأمريكى
 جوزيف وهارى فيلدمان، دينامية الفيلم
 قدرى محفى، الإنسان المصرى على الشاشة
 موى براح، السينما العربية من الخليج إلى
 المحيط
 حسين حلمى المهندس، دراما الشاشة: بين
 النظرية والتطبيق للسينما والتلفزيون (٢ج)
 جان بول كولن، السينما الإثنوجرافية سينما
 الغد
 لويس هيرمان، الأسس العملية لكتابة
 السيناريو للسينما والتلفزيون
 موريس إدجار كواندرو، نظرات فى الأدب
 الأمريكى
 جوديث ويستون، توجيه الممثل فى السينما
 والتلفزيون
 أحمد الحضرى، تاريخ السينما فى مصر ج ٢

هنرى باربوس، الجحيم
 ميغيل دى ليبس، الفنران
 روبرت سكولز وآخرون، آفاق أدب الخيال
 العلمى
 يانيس ريتسوس، البعيد (مختارات شعرية)
 ب. إيفور ايفانس، مجمل تاريخ الأدب
 الإنجليزى
 فخرى أبو السعود، فى الأدب المقارن
 سليمان مظهر، أساطير من الشرق
 ف. ع. أدينكوف، فن الأدب الروائى عند
 تولستوى
 د. صفاء خلوصى، فن الترجمة
 بلدوميرو ليلو وآخرون، قصص من أمريكا
 اللاتينية
 بورخيس، مختارات الفانتازيا والميتافيزيقا
 مايكل كاتينجهام، الساعات
 شيكسبير، سونيات شيكسبير
 ثريا عريان، حديقة الياسمين
 د. عبد الغفار مكاوى، النور والفراشة
 إميل فاجية، مدخل إلى الأدب
 ألكساندر سولجينيستين، يوم فى حياة إيفان
 دينيسوفيتش
 لورانس فينوتى، اختفاء المترجم

• سادس عشر: الإعلام

فرانسيس ج. برجين، الإعلام التطبيقى
 بيير ألبير، الصحافة
 هربرت ثيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية

• سابع عشر: السينما

هاشم النحاس، الهوية القومية فى السينما
 العربية
 ج. دادلى أندرو، نظريات الفيلم الكبرى
 روى آرمر، لغة الصورة فى السينما
 المعاصرة

ابن زنبل الرمال، آخرة المماليك
 د. محمد عوض محمد، نهر النيل
 يعقوب فام، البراجماتية
 بلوطرخوس، العظماء
 آرثر كريستسن، إيران في عهد الساسانيين
 أوجست ديبس، أفلاطون
 آدم متز، الحضارة الإسلامية (٢ج)
 تشارلز ديكنز، مذكرات بكويك ج١
 روبرت ديبوجراند وآخرون، مدخل إلى علم
 لغة النص
 محمد كرد على، بين المدنية العربية
 والأوربية
 ولفرد جوزف دल्ली، العمارة العربية بمصر

• ثامن عشر: كتب غيرت الفكر
 الإنساني
 سلسلة لتلخيص التراث الفكرى الإنسانى فى
 صورة عروض موجزة لأهم الكتب التى
 ساهمت فى تشكيل الفكر الإنسانى وتطوره
 مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وقد صدر منها ١٠
 أجزاء.

• تاسع عشر: الأعمال المختارة
 يوهان هويزنجا، أعلام وأفكار
 د. مصطفى طه بدر، مخنة الإسلام الكبرى
 ت. كويلر ينج، الشرق الأدنى
 جيمس نيومان؛ ميشيل ويلسون، رجال عاشوا
 للعلم

تتناول هذه الموسوعة في جزئها الأول
الأديان السماوية الكبرى: اليهودية
والمسيحية والإسلام من منظور تحليلي
أصبح لازماً لفهم تاريخ البشرية والعلاقة
بين الثقافات المختلفة، لزوماً لم يُقلل منه
تطور العلم والتكنولوجيا .
وقد أفرد هذا الجزء مساحة لكل دين من
هذه الأديان تتفق مع عدد مُعتنقيه، لذا
فقد حظيت الكاثوليكية بمساحة أكثر
من سواها.
إن هذه الموسوعة ومثيلاتها أصبحت
مهمة لفهم الدنيا من حولنا .

تصميم الغلاف : إبراهيم السعدني

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيهاً

ISBN# 9789774216962



6 221149 019546



ر. س. زينر

موسم غير الأديان الحثيئة

الأديان غير السماوية

<http://arabicivilization2.blogspot.com>

Amlly

الجزء الثاني



ترجمة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

ر.س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الألف كتاب الثاني نافذة على الثقافة العالمية

رئيس مجلس الإدارة
د. محمد صابر عرب

رئيس التحرير
د. محمد عناني

مدير التحرير
عزت عبد العزيز

مدير التحرير الفني
محسنة عطية

سكرتير التحرير
هند فاروق

متابعة
نجوى إبراهيم
زوبة صالح
رشا محمد

تصحيح
محمد حسن
بدر شفيق

- الكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج ٢)
الأديان غير السماوية (أديان الحكمة)

THE CONCISE ENCYCLOPEDIA
OF LIVING FAITHS

- الكاتب: ر. س. زينر Robert Charles Zaehner
- الكتاب الأصلي صادر باللغة الإنجليزية.
- الطبعة الأولى ٢٠١٠، طبع في مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.

ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠ / ٢٥٧٧٥٢٢٨

فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٣ (٠٠٢٠٢)

ص. ب: ٢٣٥ - الرقم البريدي: ١١٧٩٤ ارمسيس

WWW.gebo.gov.eg

Email: info@gebo.gov.eg

زينر، ر. س.

موسوعة الأديان الحية ج ٢ / تأليف: ر. س. زينر؛

ترجمة وتعليق: عبد الرحمن عبد الله الشيخ. -

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٤١٦ ص؛ ٢٤ سم. - (الألف كتاب الثاني)

تتمك ٩ ٦٩٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

المحتويات: - الأديان غير السماوية

(أديان للحكمة wisdom)

١ - الديانات الهندية - موسوعات

أ - الشيخ، عبد الرحمن عبد الله (مترجم ومعلق).

ب - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٢٨٧ / ٢٠١٠

I.S.B.N - 978 - 977 - 421 - 697 - 9

ديوى ٢٩٤

ر. س. زينر

موسى وعزرا الأديان الحنيفية

الجزء الثاني
الأديان غير السماوية

ترجمة
د. عبد الرحمن عبد الباقى الشيخ



المعهد الإسلامي للدراسات والبحوث

٢٠١٠

الألف كتاب في سطور

صدر مشروع الألف كتاب الأول عام ١٩٥٥ بإشراف الإدارة العامة للثقافة، التابعة لوزارة التربية والتعليم. وقد اهتم بأهم الكتب العالمية والكلاسيكيات، كما شمل العلوم البحتة، والعلوم التطبيقية، والمعارف العامة، والفلسفة وعلم النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، واللغات، والفنون الجميلة، والأدب بفروعه، والتاريخ والجغرافيا والتراجم. وتوقف العمل به عام ١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثاني عام ١٩٨٦ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة الكتب الحديثة محاولة منه للاتصال بالثورة العلمية والثقافة العالمية المعاصرة .

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعًا هي: الموسوعات والمعاجم، والدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر، والعلوم والتكنولوجيا، والاقتصاد والعلوم الإدارية، ومصر عبر العصور، والكلاسيكيات، والفن التشكيلي والموسيقى، والحضارات العالمية، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطب والصحة، والآداب واللغة، والإعلام، والسينما، وكتب غيرت الفكر الإنساني، والأعمال المختارة.

(أنظر القائمة آخر الكتاب)

الفهرس

الجزء الثانى (الأديان غير السماوية)

٧ مقدمة الترجمة العربية.....
	(٤) الزرادشتية (٢٣ - ٤٨)
٢٧ تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله.....
٣٩ الزرادشتية بعد زرادشت.....
٤٧ القريان المقدس.....
	(٥) الهندوسية (٤٩ - ١١٨)
٥١ السمات الأساسية.....
٦٢ النظرة للكون وآلهة الهندوسية.....
٩٠ الجوانب التطبيقية.....
	(٦) اليانية (١١٩ - ١٣٣)
	(٧) البوذية (١٣٥ - ٢٧٦)
١٣٧ (أ) البوذية: الثيرافادا.....
١٩٠ (ب) البوذية: الماهايانا.....
٢٣٤ (ج) البوذية فى الصين واليابان.....

(٨) شنتو (٢٧٧ - ٣٠٥)

٢٨٢	ديانة الشنتو الأولى: المصادر والأساطير.....
٢٩٥	تأثير البوذية: الثنوية فى الشنتو.....
٢٩٩	المحاولات الشنتوية للتخلص من المفردات الدينية الأجنبية.....
٣٠٢	تنرى: مذهب شنتوى.....

(٩) الكونفوشيوسية (٣٠٧ - ٣٣٩)

٣٢٢	الكونفوشيوسيون الجدد.....
٣٢٣	الفضائل الأساسية.....
٣٢٧	الطقوس والموسيقا.....

(١٠) الطاوية (٣٤١ - ٣٧٢)

٣٤٢	مدرسة بوابة شى الطاوية.....
٣٤٥	مدرسة لاو . تسو Lao - Tsu وشوانج . تسو Chuang - Tsu.....
٣٥٢	مدرسة هوانج . لاو Huang - lao.....
٣٥٤	الاتجاهات الطاوية الثورية.....
٣٥٨	الطاوية الإصلاحية.....
٣٦٦	محاولات بعث الطاوية من جديد.....
٣٦٧	الشرائع الطاوية.....
٣٧٢	الخاتمة.....
٣٨٥	مراجع لمزيد من القراءة.....
٤٠٢	تعريف بالمشاركين فى الموسوعة.....

مُقدِّمة الترجمة العربية

صدرت هذه الموسوعة التي بين يدي القارئ في طبعتها الإنجليزية سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر ر. س. زينر Zahner يذكر في مبحث الخاتمة أنه بتحليل العناصر الأساسية في الدين الهندوسى والدين الصينى - وهذا الدين الأخير على نحو خاص - وُجد تشابه أو تماثل بينهما وبين الماركسية التي حاولت أن تأخذ شكل الدين، فالماركسية يمكن اعتبارها نظرة حلولية كاملة كالدين الصينى، فقد حلت في كلتا الحالتين قوانين طبيعية محل الأرباب. وقارن المحرر بين دورة الحياة والميلاد - أو التناسخ، أو الموت فالميلاد الجديد فالموت فالميلاد الجديد، وهكذا - بفكرة الحتمية في الماركسية. ماذا يريد الرجل أن يقول؟ يريد أن يقول إن الشيوعية أو الخط الاشتراكى سيكون أطول عمرا في الصين منه في بلاد أخرى لها عقيدة أخرى. تُرى هل أخطأ الرجل في تحليله، ونحن الآن في ٢٠٠٢ ألا يُوضح هذا أهمية دراسة أفكار الآخرين ودياناتهم، إن لم يكن لأسباب الدعوة أو التبشير، فلأسباب أخرى عملية.

ومرة أخرى صدرت هذه الموسوعة في سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر نفسه يذكر لنا في آخر سطور مبحثه إن اليهودية عانت كثيرا وبقى من معتنقيها من بقى، وعانت المسيحية وقابل المسيحيون الموت دفاعا عن عقيدتهم، أما دور المسلمين في المواجهة فلم يحن بعد. إن الإسلام آخر أديان التوحيد الكبرى وسيحين وقت امتحانه. هل هو استعداد مبكر لمواجهة الدين الحنيف نبه إليه الباحثون في تاريخ الأديان منذ ذلك الحين أو - وهو الأصح - قبل ذلك الحين بزمن طويل؟

كيف نغير الخطاب الدينى الإسلامى لأصحاب الأديان الأخرى ونحن لا نعرف بالتفصيل أديانهم ولا نعرف بالتفصيل كيف يفكرون! إن الهدف من ترجمة هذه الموسوعة إلى العربية، هو الهدف نفسه الذى قصده مؤلفوها بتأليفها، ألا وهو معرفة ما يفكر فيه الآخرون.

نفهم من هذه الموسوعة أن العلم والتكنولوجيا أسقطا كثيرا من الأفكار العقائدية فى الهند وشرق آسيا، بل إن زينر يقول لنا (ص ٨٢٢)، إن الجانب العقائدى فى المسيحية قد اهتز لكنها بقيت أساس النظام الاجتماعى فى البلاد المسيحية، بل وغيّرت من وجهة نظر المسلمين والهندوس لتعدّد الزوجات، ووجهة نظر الهندوس لزواج الأطفال.

يبدأ هذا الجزء الثانى من هذه الموسوعة بمبحث عن الهندوسية التى يبلغ عدد معتقّيها ٢٠٠ مليون نفس معظمهم فى الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم فى أنحاء أخرى من آسيا وفى أفريقيا، وفى جزر الهند الغربية. والهندوسية كاليهودية ليست دين دعوة بعكس الإسلام والمسيحية والبوذية، فالهندوسية عقيدة لمجموعة بشرية بعينها، فلم يبذل الهندوس - وكذلك اليهود - أى جهد لدعوة الأغيار إلى دينهم. والهندوسية هى أمُّ عقائد التناسخ أو التقمص. وينظر البوذيون للهندوسيين على نحو ما ينظر المسلمون والمسيحيون لليهود. وهذه مسألة تؤكّد عليها فى هذه المقدمة كما أكد عليها كاتب البحث الأستاذ باشام لغزاهما المهم فى العلاقات السياسية.

وفى المائة سنة الأخيرة تخلت الهندوسية عن كثير من جوانبها العقيمة، وهى فى سبيلها للتخلّى عن جوانب أخرى. لقد انتهى نظام السّاتى، أى نظام دفن الأرملة مع زوجها، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء البغاء فى المعابد، وكان قبل ذلك ملمحا من ملامح العبادة الهندوسية. وقد يختفى قريبا تحريم لمس أفراد الطبقات أو الطوائف النجسة، أى التى تُعتبر نجسة طقسيا، وأصبح من حق المرأة أن تتزوج مرة أخرى. وظهرت حركة إصلاحية تزعمها رام موهان روى (ت. ١٨٣٣) الذى درس الإسلام واللاهوت المسيحى، وانتهى إلى أن الهندوسية كانت فى الأساس من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الشُّرك إلا بمرور الوقت، ورفض عبادة الصور والتمائيل (الأيقونات)، وقال بأن الله مُتسامٍ مُتعالٍ، لكن أتباعه سرعان ما ابتعدوا عن هذا

الطريق واتخذوا اتجاهها باطنيا. وفى سنة ١٨٨١، وجدنا كيشاب شاندراسين يؤسس ما أسماه «الشريعة الجديدة» ويضم فى شريعته هذه نصوصا من كل الأديان الكبرى، ورغم بقاء جانب من مؤسسته الدينية حتى الآن إلا إنها فقدت تأثيرها.

وذهب دياناند الكجراتى (من كُجرات) إلى أن الهندوسية كلها ضلال، وأن تعدد الآلهة أو الأرباب شرك وضلال، وأن نظام الطبقات المغلقة فاسد. ورفض كل النصوص الدينية ما عدا الشيدات الأربعة التى فسّرها على أنها تشير إلى إله واحد، وأن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة إنما هى فى الحقيقة لا تعنى إلا الإله الواحد، وأن الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليس إلا رمزا، وما زالت مؤسسته الدينية هذه واسمها (أريا ساماج) موجودة حتى الآن.

ويحدثنا البحث عن سيدة إنجليزية هى مدام هيلينا بلافتسكى تلقّت وحيا (هكذا)، وأسست فى الهند جمعية يُقال لها الجمعية الثيوصوفية، وكان من الواضح أنها أرادت إدخال أفكار مسيحية فى الهندوسية، وقد وصلت للهند سنة ١٨٧٧ وكان مساعدتها المخلص هو الكولونيل أولكوت Olcott وراجت الأفكار المتعاطفة مع الهندوسية فى أوروبا والولايات المتحدة. ويخلص الباحث من بين ما خلص إليه إلى أن غاندى كان مصلحا دينيا هندوسيا، استقى بعض أفكاره من ديانة أخرى أكثر تشددا هى اليانية.

اليانية دين منشق على الهندوسية، تماما كما انشقت البوذية. لقد أسسها زاهد عريان (كان لا يرتدى ملابس إطلاقا) معاصر لبوذا. غادر هذا الزاهد بيته وترك أسرته بحثا عن الخلاص من التناسخ، أو التقمص، أو دورة الميلاد فالموت فالإيلاد الثانى فالموت.. إلخ. وراح يُميت جسده بالتقشف الشديد إلى أن أصبح روحا خالصا، فيما يقول أتباعه، وصار من أصحاب «الفتوحات».

واليانيون موجودون حتى الآن ويكثرون فى كُجرات. إن لكل شىء عند اليانى روحا، فهو يرى فى الحجر والشجر والرمل أرواحا حبيسة لبشر، أو كائنات كانت حية فى حياة سابقة حياة أخرى، ثم أصبحت حبيسة هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذه الرملة أو هذه التربة... ففى كل حجر مُلقى فى الطريق روح تعانى فى صمت... وعلى هذا فالدنيا بالنسبة لليانى مكان للبؤس والأسى، وحتى التعامل مع الماء والنار لا بد أن يكون بحذر، ففيهما تكمن أرواح بشرية أو غير بشرية فى دورة من دورات التقمص، حتى النملة، حتى البرغوث، حتى الكلب أو القطعة... إلخ. وقد تبدو هذه نظرة شفوفة رقيقة إنسانية، لكن هيا بنا ننظر للنتائج العملية:

- لا يعمل اليانى فى الفلاحة حتى لا يلحق الضرر بالأرض نفسها. ومن الأفضل أن يترك للأخرين ارتكاب هذا الإثم فيأكل من أرز ينتجه غيره.
- لا يشترك فى الحصاد ويترك لغيره إثم إيذاء الحشرات، وإثم تقطيع النبات.
- الحديد يعانى على سندان الحداد، لذلك فاليانى لا يعمل حدادا، ولا يعمل فى أية صنعة تضر المادة التى تقمصتها أرواح حبيسة: لا تؤذ لوح الخشب بالنشر ولا قطعة الحديد بالطرق. اترك غيرك يتحمل هذا الإثم.
- لذا فاليانيون لا يعملون إلا بالتجارة، وبالتجارة صاروا أثرياء، وعرف عنهم أنهم يعلمون أولادهم تعليما رافيا، وعُرف عنهم حرصهم على عدم الذوبان فى الهندوسية.
- أليس لهذه المعلومات مردود اقتصادى أو تجارى! ثم ألا يذكّرنا هذا بدين آخر يعتمد على إثم الأغيار فى العمل أيام السبت، وعلى إثم الأغيار فى العمل الزراعى فى كل سابع سنة من التقويم القمري؟! ومنتقل إلى دين آخر.

* * *

البوذية كما هى موجودة اليوم هى مجموعة كبيرة من التعاليم بدأت تتكوّن منذ ٢٥٠٠ سنة. بدأها جواتيما أو (جواتاما) الذى أصبح معروفا باسم بوذا أو البوذا، أى المستنير أو الذى نورّ نفسه بنفسه، وهو ليس البوذا الوحيد فى تاريخ البوذية، فأى شخص يتمكن من قمع نفسه والتخلص من دورة التناسخ - أى ألا يولد ثانية بعد موته ليحيا حياة جديدة يعقبها موت فحياة جديدة أخرى فموت وهكذا إلى ما لا نهاية - أى شخص يصل لهذه الدرجة يصبح بوذا أو بوذيساتقا.

والبوذيون لا يعبدون بوذا سواء كان المقصود بوذا الشخصية التاريخية المعروفة باسم جواتيما (أو جواتاما) أم غيره، بل إنهم يقدمون لتمثاله الزهور (الفانية) دلالة على أنه لم يعد حيا. والبوذية فى الأساس دين هندی. وعُرفت تعاليم جواتيما الذى عُرف باسم بوذا بالذرما (أو الذارما أو الذمّا)، ومعناها ما هو حق أو ما يجب أن يكون. والبوذية الأصولية لم تُشرّ لرب أو أرباب على عكس الهندوسية. وهذه الحياة عند البوذيين ليست مقدمة لحياة الخلود وإنما تتحقق النتيجة فى هذه الحياة نفسها، فلو صلح الفرد (التزم بالتعاليم) لأدى هذا لما هو أفضل هنا والآن ولكن بشكل تدريجى، أما ما بعد الآن (الآخرة أو العالم الآخر) فهو فوق الوعى وهو مرحلة يصلها المتأمل المتكشف (المتصوف).

وبمرور الوقت انقسمت البوذية إلى مذاهب شتى، وهذا طبيعي، وأدعت كل منها انتماءها لتعاليم بوذا التي فسّروها تفسيرات متباينة، فعقد الأرهانات (الرهبان) مجمّعاً بوذيّاً لتأكيد نص الذرما (تعاليم بوذا) التي علمها الواحد المجيد، لأن الذرما تحفظ نفسها بنفسها. ووضعت الذرما في سلال ثلاث وأضافوا إليها الشروح، وتُعرف أحيانا بالشرائع الباليّة لأنها كُتبت باللغة الباليّة.

وفي بريطانيا عكف الباحثون والمترجمون على هذه الشرائع البوذية يدرسونها ويحلّلونها، ومن هؤلاء الباحثين كاتب المقال الأول عن البوذية وهو الأستاذ هورنر. لكن هذا لم يحدث عندنا بالعربية، فكيف نتعامل مع البوذيين سياسياً واقتصادياً على أساس متين؟ واستمرت الخلافات فجرى عقد مجمع بوذي ثانٍ انشق منه عدد من رجال الدين قالوا بوجود كامل فوق العالم Supermundane لا يظهر فوق الأرض إلا بشكل شبحي. وكانت هذه النقطة فيما بعد مجالاً لتسرب الفكر الأوروبي إلى البوذية. لكن البوذية السلفيّة ظلت على إصرارها على إنكار أي جوهر دائم في موجود فرد، بل وأصرّت على إنكارها للطبيعة السّامية لبوذا (جواتيما المعروف).

ودخل البوذية كثير مما كان في الهندوسية، فأصبح الرهبان البوذيون يعيشون على التسوّل، وأصبح صحن تلقى فتات المتصدّقين هو شارة المجموعة البوذية أو الطريقة البوذية ينقله زعيم أو شيخ الطريقة لمن يُعيّنه خليفة له، تماماً كما كان الحال في بعض الطوائف الهندوسية. وفكرة البوذا في ضوء فكرة التناسخ، أي انتقال الروح إلى كائنات أخرى، كانت - وربما مازالت - فكرة تساعد البوذية على ضم أديان أخرى تحت جناحيها، ففي وقت من الأوقات قيل إن دعاة الشنتو، ما هم إلا ظهورات لبوذا، وبهذا تسللت البوذية لليابان، وعلى النحو نفسه كانت هناك محاولات لإدراج الطاويّة (الدين الصيني الأصلي)، في طيات البوذية، وجرت بعض المواءمات بين الكونفوشيوسية والبوذية.

وتتيح عقيدة التناسخ (السامسارا) للبوذيين مجالاً لقبول الواقع وتفسيره، فالرجل الصالح الذي مات ميتة شنيعة، فسّره كونفوشيوس للمسائل بأن هذا الصالح كان قد ضرب أباه وأمه حتى الموت في حياة سابقة عاشها، وهذا يفسّر إلى حد ما بعض المواقف الصينية من أحداث العالم، إذ لا بد من الضرب على المصالح الاقتصادية والاستراتيجية بشدة لضمان التعاون على وفق هذه الفكرة الكامنة في الضمير الصيني وإن عدّلتها الكونفوشيوسية والطاوية، والاتجاه الاشتراكي بعد ذلك. وعلى أية حال، فإن

هذه البوذية السلفية (الثيراقيدا) قد لحق بها كثير من الأفكار غير السلفية، وكانت أثناء مسارها تحتوى كثيراً من الأفكار، كان بعضها متناقضاً.

تنتشر البوذية الثيراقيدية (السلفية) فى جنوب العالم البوذى خاصة سيلان وبورما وسيام(*)، كما كانت تسود شمال الهند قبل الفتح الإسلامى، أما فى شمال العالم البوذى فنجد بوذية أخرى هى بوذية الماهايانا التى يتمثل وجودها الآن فى الصين واليابان ونيبال والتبت وكوريا. والبوذية الشمالية استوعبت داخلها الأديان المحلية فى وقت من الأوقات، فلم يكن هناك تعارض فى أن يكون الصينى بوذياً وكونفوشيوسياً أو طاوياً، ولم يكن هنالك تعارض فى أن يكون اليابانى بوذياً وشننتوياً، لكن عند تنامى الحركات الوطنية، جرى إحياء الأديان الأصلية: الشنتو فى اليابان، والطاوية والكونفوشيوسية فى الصين، وظهرت حركات معادية للبوذية باعتبارها ديناً غريباً غير وطنى. ورغم أن جذور البوذية الشمالية (الماهايانا) تعود فى كثير من أفكارها لبوذا نفسه، فإن الكتابات التى تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم تظهر إلا مع بداية الحقبة المسيحية. ومؤلف المبحث الخاص ببوذية الماهايانا يعقد مقارنات بين هذا النوع من البوذية والمسيحية، ويخلص إلى أنها اقتربت فى أفكارها العامة من المسيحية، ولا يهمنى فى هذه المقدمة إلا الإشارة إلى هذا التعاطف بين الدينين مما قد يكون له آثار أخرى، ومن هنا أيضاً لم يرق إحياء الكونفوشيوسية فى الصين للغرب.

لقد تساءل روبنسون كاتب مبحث (البوذية فى الصين واليابان) متسائلاً: هل تتحلل البوذية أم تنهض من جديد؟ والتساؤل يجرى فى سياق أنها فى موقف حرج الآن. والدين اليابانى المنافس للبوذية هو دين الشنتو، بل هو شريك لها فى معظم الأحوال، أى أن معظم البوذيين اليابانيين شننتويون أيضاً.

ودين الشنتو دين فى الغاية من الطرافة، إذ يمكن تسميته دين لاهوت النظافة أو دين عبادة النظافة، ففكرة النور والظلمة - التى كانت ومازالت محور أديان كثيرة أو على الأقل تلعب دوراً كبيراً فى هذه الأديان الكثيرة - جرى تفسيرها فى دين الشنتو ببساطة تدعو للإعجاب، فالقدارة هى الظلمة، والنظافة هى النور. بل إن فكرة العمل الصالح والعمل الشرير جرى تفسيرها أيضاً بالمعيار نفسه، فالعمل الصالح هو النظافة، والعمل الطالح هو القدارة. ومن الإنتم (القدارة) أن يقرب المرء امرأته فى المَحْيِض، والدم

(*) سريلانكا وتايلاند

المُهْرَاقُ قَذَارَةٌ (إثم) حتى لو كان مَنْ سَالَ دَمُهُ غَيْرَ مَخْطُئٍ فِي الشَّجَارِ أَوْ الْمَعْرَكَةِ الَّتِي سَالَ فِيهَا دَمُهُ. وَأَرْضُ الظَّلْمَةِ هِيَ الْأَرْضُ الْقَذْرَةُ الَّتِي تَعْفَنَتْ فِيهَا الْجَثَثُ، وَإِذَا مَاتَ الْمَيِّتُ أَصْبَحَ نَجَسًا وَتَحْتَمَّ تَجَنَّبَ أَقْرَابِهِ لِفَتْرَةٍ، وَتَحْتَمَّ عَلَى أَهْلِهِ وَأَقْرَابِهِ الْاِغْتِسَالُ، وَالطَّهَارَةُ تَكُونُ بِاسْتِخْدَامِ الْمَاءِ أَوْ الْاِنْغِمَارِ فِيهِ وَكَذَلِكَ بَرَشَ الْمَلْحُ، وَاسْتِخْدَامُ أَقْرَاصِ الْمَلْحِ أَوْ كِيْرَانِهِ مَسْأَلَةٌ شَائِعَةٌ إِلَى الْآنِ إِذْ تَوْضَعُ فِي الْمَطْبَاخِ وَعِنْدَ أَبْوَابِ الْمَطَاعِمِ .

وَفِي عَقِيدَةِ الشَّنْتُو هُنَاكَ أَحَدُ الْأَرْبَابِ الْأَثْمِينَ، وَسَبَبُ إِثْمِهِ أَنَّهُ تَبَرَّرَ تَحْتَ مَقْعَدِ رَبِّهِ الشَّمْسِ دُونَ أَنْ تَرَاهُ، فَلَمَّا جَلَسْتَ فَوْقَ الْمَقْعَدِ وَأَدْرَكْتَ أَنَّهَا اقْتَرَبَتْ مِنَ الْقَذَارَةِ وَصَارَتْ بِالنَّالِيِّ نَجَسَةً، تَوَارَتْ عَنِ الْكُونِ فِي كَهْفٍ صَخْرِي فَاخْتَفَتِ الشَّمْسُ، فَالْقَذَارَةُ تَعْمَلُ الْحَيَاةَ، فَلَمَّا أُدْرِكْتَ الْأَرْوَاحَ وَأَدْرَكَتِ النَّاسَ مَا حَدَثَ تَحَايَلُوا حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ كَهْفِهَا، فَاشْرَهَتْ الشَّمْسُ، وَكَانَ تَحَايَلُهُمْ يَنْطَوِي عَلَى طُقُوسِ تَعْيِيدِ الطَّهَارَةِ أَوْ النِّظَافَةِ.

لَيْسَ مِنْ هَدَفِنَا هُنَا تَفْصِيلَ مَا أوردَهُ الْبَاحِثُ عَنِ دِينِ الشَّنْتُو، لَكِنَّا نَشِيرُ إِلَى نَقْطَةِ مَهْمَةٍ، فَالْيَابَانِيُّ عِنْدَمَا يَرَى أَكْوَامَ الْقِمَامَةِ أَوْ فَيْضَ الْمَجَارِيِّ، فَهُوَ لَا يَكْتَفِي بِالْاِشْمُزَازِ لِإِنَّ هَذِهِ الْمَظَاهِرَ فِي رَأْيِهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ فِي هَذَا الْمَكَانِ شَعْبًا (كَافِرًا)، فَمَحْوَرُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ فِي دِينِ الشَّنْتُو هُوَ النِّظَافَةُ وَالْقَذَارَةُ بِمَفْهُومِهِمَا الْمَادِي. ثُمَّ تَطَوَّرَتِ الشَّنْتَوِيَّةُ فِي وَهْتٍ مَتَأَخَّرَ لِتَضْيِيفِ الْمَفْهُومِ الْمَعْنَوِيِّ لِلنِّظَافَةِ وَالْقَذَارَةِ، فَأَصْبَحَتْ طَهَارَةُ الْقَلْبِ نِظَافَةً وَسَوَادَ الْقَلْبِ قَذَارَةً، وَكُلُّ الْمِيْثُولُوجِيَا (الْحِكَايَاتِ الْخِرَافِيَّةِ) وَالْفِكْرِ الْاِلَهَوِيِّ - إِنْ صَحَّ هَذَا التَّعْبِيرُ - إِنَّمَا وُضِعَ لخدمَةِ هَذِهِ الْفِكْرَةِ: الْخَيْرُ هُوَ النِّظَافَةُ، وَالشَّرُّ هُوَ الْقَذَارَةُ.

وَأَصْبَحَ إِتْقَانُ الْعَمَلِ، وَالْاِلْتِمَازُ بِالْمَوَاعِيدِ أَيْضًا مَحْوَرًا مِنْ مَحَاوِرِ الْاِلَهَوِيَّةِ الشَّنْتَوِيَّةِ. لَعَلَّهُ بِهَذَا يَصْبِحُ وَاضِحًا أَنَّ أَحَادِيثَ الْمَسْئُولِينَ الْيَابَانِيِّينَ لِلدُّوَلِ الْمَخْتَلِفَةِ عَنِ الشَّرْطِ الْوَاجِبِ تَوَافُرُهَا فِي الْفَنَادِقِ وَالْمَطَاعِمِ الَّتِي يَتَرَدَّدُ عَلَيْهَا الْيَابَانِيُّونَ تَنْفِيذًا لِأَيِّ بَرْنَامَجٍ سِيَّاحِيٍّ، إِنَّمَا هِيَ أَحَادِيثُ دِينِيَّةٍ (شَّنْتَوِيَّةٍ) وَلَيْسَتْ عِبَارَاتٍ عَامَّةٍ، فَكُلُّ مَفْرَدَاتِ هَذَا الدِّينِ تَدْوَرُ حَوْلَ هَذَا.

وَمَعَ تَطَوُّرِ الْوَطْنِيَّةِ الْيَابَانِيَّةِ أَصْبَحَ دِينُ الشَّنْتُو يَهْدُدُ حَتَّى بِإِزَاحَةِ الْبُودِيَّةِ أَوْ التَّغْلُفْلِ فِيهَا، مُزِيحًا مِنْهَا مَا لَا يَتَّفَقُ مَعَ الْعَقْلِيَّةِ الْيَابَانِيَّةِ.

لَيْسَتْ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتُ - خَاصَّةً بِتَفَاصِيلِهَا الْاِلَهَوِيَّةِ - مَهْمَةٌ لِلدَّعَاةِ لِإِيجَادِ أَرْضِيَّةٍ مَشْرُوكَةٍ؟ فَمَا أَكْثَرَ الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي تَحْتَ عَلَى النِّظَافَةِ، أَمَا الْأَحَادِيثُ الَّتِي يُشْتَمُّ مِنْهَا غَيْرَ ذَلِكَ فَهِيَ مَوْضُوعَةٌ، وَكُلُّ مَا يَتَعَارَضُ مَعَ الْعِلْمِ الْبَيِّنِ الصَّرَاحِ مَوْضُوعٌ بِلَا رَيْبٍ أَوْ كَانَ فِي ظِلِّ ظُرُوفٍ مَعِينَةٍ تَجَاوَزَهَا الزَّمَنُ.

فإذا ما انتقلنا للطاوية، وهى دين صينى أصيل، وجدنا أمراً عجيباً. إنه دين يتحلّق حول أمور طبيّة كان لابد من مزجها بشيء من الطقوس والتعاويد. وكانت القضية اللاهوتية التى دار حولها الاهتمام كله هى الخلود. يمكن للإنسان أن يتحاشى الموت فيصبح خالدًا؟ فكانت التدريبات على التنفس وفقاً لأوضاع خاصة مصحوبة بتعميزات خاصة، وكان التنفس على هذا النحو أحد أساليب (العبادة) الطاوية، وهناك أيضاً الرياضة (الجودو وغيرها) .. تلك رياضةٌ وعبادة.

وأغلب الظن أن الإبر الصينية والعلاج بالأعشاب الصينية قد تطورت فى رحاب هذا الدين الطاوى. وبطبيعة الحال كان لابد من أساس لاهوتى لتدريبات التنفس لتحقيق الخلود (أو إطالة العمر على الأقل كما أصبح الهدف فيما بعد)، وكان هذا الأساس موجوداً فيما يمكن تسميته بسفر التكوين عند الطاويين (ولكل دين سفر تكوين، أى حديث عن أصل الكون وأصل الخلق).

ووفقاً لمقولات الطاويين، فإن الهواء هو الأساس الفيزيقي (المادى) للكون، وأن تأثيره أو فعله يتم من خلال أجزاء حسّاسة أو مرهفة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكوناتها، وأنها جوهر الحياة. وهذه المكونات الحساسة موجودة فى أنواع الحبوب الخمسة (المعروفة فى الصين) والتى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وإذا تجمعت هذه الأجزاء الحساسة (من الهواء) تكوّن الجسد، بل إن هذه الأجزاء إذا انسابت بين الأرض والسماء كونت الأرواح. والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى أجسامنا من إنتاج السماء وهى التى لا تَفْنَى ويمكن بحثها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا. فمسألة الصحة وإطالة العمر مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاوية. فالطاوية إذًا كما قلنا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس، والإحسان والرفاهية.

كان الخلود أى عدم الموت هو الغاية الأساسية لهذا الدين فى شكله الأصولى (قبل أن يتطور)، ولما كان الموت غالباً لا يضر منه أحد، وكان هذا مرئياً كان لابد من تأويلات لاهوتية تُبرر هذه الحال، فظهرت مدارس بعضها قال إن من رأوه ميتاً لم يمّت بتمامه، وإنما مات منه جزء، وجزء آخر انسلخ منه لكنه باقٍ.. وفيما نعلم، فإن أى دين قديم أو حديث أو معاصر لم يجعل لمعتقيه مثل هذا الهدف، حتى عرب الجاهلية لم يقل منهم أحد بهذا. فلماذا أكّد القرآن الكريم إذًا على حتمية الموت، ولم أكد لرسول الإسلام أنه ميت وأنهم لميتون؟

أليس هذا إعجازاً تاريخياً، فمنزّل القرآن يعلم ما فى كل النفوس حتى لو كانت فى

أقاصى الصين!

على أية حال، فقد تطورت فكرة الرغبة فى الخلود، لتنتج عنها ظواهر غير حضارية فى ظل تفسيرات لاهوتية، فالفراغ أو الصمت أو التراجع هو أساس الكون، وعلى هذا فالانسحاب من مشاكل الحياة وأمور الدنيا والتخلص من كل الرغبات يؤدى إلى الخلود أو إطالة الحياة وهو هدف دينى، فقال حكماء بعض المذاهب الطاوية إن الوضع الأمثل هو الاتشغل بأعمال مرهقة نهاراً وألا تحلم ليلاً، وفى وقت لاحق أصبحت الأخلاق الفاضلة مُعينة على الخلود أو إطالة العمر، فطورت الطاوية فلسفتها ولاهوتها وميثولوجيتها (قصصها الأسطورية) لخدمة هذه الفكرة.

ومن الطبيعى أن يكون للطاوية توجهات سياسية كغيرها من الأديان، فنحن نقرأ فى كتاباتها المقدسة على سبيل المثال أن على الإمبراطور المقدس أن يملأ بطون الناس ويُفرغ قلوبهم، فإن فعل لم يستعص عليه أحد.

وكما ارتبطت الطاوية بالطب ارتبطت أيضاً بالأسحار والتعاويذ، فكان للطاويين القدرُ المَعْلَى فى أى بلاط وفى بيوت الأثرياء للعلاج ودفع الضرر وتحديد الميعاد المناسب الذى يأتى فيه الإمبراطور وزوجه ليكون النسل صالحاً، لكن الأمر لم يكن دوماً على هذا المنوال، ففى وقت لاحق طوّر أحد المعلمين الطاويين سجلاً للحسنات والسيئات يدون فيه المرء حساب أعماله شهراً بشهر وفقاً لمبدأ أن الحسنات يُذهبن السيئات وأن السيئات لتمحقن الحسنات، وكان فعلاً سجلاً مهماً يشير إلى تطور هذا الدين الذى حرّم وأد البنات وكان هذا أمراً شائئاً فى الصين، إذ كان الرجل إذا بُشّر بالأنثى أغرقها فى بئر أو نهر، واعتبر هذا السجلاً أن غض البصر عن كل جميلة وجميل يعادل خمس حسنات. ومازالت الطاوية ديناً مهماً فى الصين، ومازال بعضُ البوذيين الصينيين طاويين فى الوقت نفسه. وفى حالة تأجج الوطنية الصينية يجرى التركيز على الطاوية (الأصيلية) فى مواجهة البوذية الدخيلة.

دين آخر انتشر - ولا يزال - فى الصين واليابان، وشرق آسيا عموماً، ونعنى به الكونفوشيوسية، ومرة أخرى نجد هذه الظاهرة الغريبة ذات الدلالات. فلا مانع أن تكون كونفوشيوسياً فحسب، ولا مانع أن تكون بوذياً وكونفوشيوسياً، ولا مانع أن تكون طاوياً وكونفوشيوسياً، بل ولا مانع أن تكون بوذياً وكونفوشيوسياً وطاوياً فى آنٍ واحد، أى أن تتعبد فى معابد هذه الأديان جميعاً، والأغرب أنه لا مانع أن تكون مسيحياً وكونفوشيوسياً. هذا هو الوضع الحالى فى الصين، أما فى اليابان فأضف إلى هذه الخيارات جميعاً الشنتوية.

وكما نفهم من هذه الموسوعة أن فكرة الحلول أو التناسخ سهّلت هذا الأمر، فما أيسر أن يُقال إن هذا المصلح الكونفوشيوسى ما هو إلا إعادة تجسيد للبوذا فلان وأن هذا الرب الشنتوى ما هو إلا كونفوشيوس نفسه فى ميلاد جديد، وهكذا .
والكونفوشيوسية لا تنكر الوعى بعد الموت ولا تثبته، فعندما سأل سائل كونفوشيوس عن ذلك قال له افعل صالحا، فللفعل الصالح مردوده الطيب هنا والآن (أى فى هذه الحياة) أما مسألة أهنالك وعى بعد الموت أم لا، فلتترك هذا إلى حين أن تموت فعلاً فساعتها ستعرف الحقيقة.

والكونفوشيوسيون عموماً يركزون على ما هو طبيعى ولا يشرّعون كثيراً، وظل تأثيرهم واضحاً فى المجتمع الصينى الذى تقل فيه القوانين بدرجة كبيرة. فالعلاقة بين الأب وأبنائه ليست فى حاجة إلى قوانين، وهى علاقة تشمل جانباً كبيراً من المجتمع. إنها علاقة خضوع الابن خضوعاً تاماً لوالده وطاعة كاملة له حتى بعد أن يتزوج ويصبح رب أسرة، و (حرام) أن يقاضى الابن أباه أو ينازعه. وحدث أن تحدثت الزوجة قبل زوجها فاختل النظام الكونى فى الأسطورة الكونفوشيوسية، فالرجل يتكلم أولاً، واستقرار الوضع على هذا النحو يُعفيانا من تشريعات كثيرة. كذلك استقرار الوضع بين الحاكم والمحكوم، والصديق والصديق. فإذا كثرت القوانين والتشريعات لدى شعب قل حياؤه، أو بتعبير آخر عَدِمَ فضيلة الخجل.

ولم ينكر كونفوشيوس وجود أرباب أو أرواح، لكنه كان يرى أنه من الحكمة «أن يخلص المرء فى أداء واجبه ويحترم الأرواح بشرط ألا يدخلها فى أموره. إن فعل فهو الحكيم، وتلك هى الحكمة».

ورفض كونفوشيوس الخوض فيما بعد الموت قائلاً: «أنت لم تفهم الحياة، فكيف تسأل عن الموت؟»، وعندما سُئل عن الأرباب قال: اخدم البشر أولاً ثم حدثنى عن الأرباب.

وقلت الكونفوشيوسية من شأن البوذية. قال أحد أتباع كونفوشيوس: «الإنسان كائن حى، والبوذية لا تتحدث عن حياة وإنما عن الموت.. وأمور البشر مرئية، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحاً. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك فى هذه الحياة العادية التى يحيهاها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادى

مالوف وإنما عمّا هو معجز.. وما يحدّد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقي، والبودية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقي وإنما عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرسها له هو الميلاد وما يسبقه، بينما البودية تحدثنا عن الماضي وعن حيّوات (جمع حياة) في المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر هي الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فهحدثوننا عما لا عين رأت ولا أذن سمعت وعمّا لا يمكن الوصول لحقيقته.

ورفض الكونفوشيوسيون أيضاً محاولات الخلود الجسماني التي يقوم بها الطاويون باعتبارها رفضاً أنانياً للنسق الطبيعي للأمر، فلا بد أن يتبع الموت الحياة كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الخريف الربيع.

ومن الطبيعي أن يتخلق حول هذه الأفكار الأساسية للكونفوشيوسية شيء من الميتولوجيا وشيء من التفسيرات اللاهوتية والقوى الغيبية، وهو ما يجده القارئ مفصلاً في المبحث الذي كتبه جراهام، محاضر الدراسات الصينية الكلاسيّة في جامعة لندن.

بقيت إشارة طفيفة لا بد منها في هذه المقدمة، وهي أن الأساتذة الباحثين تعرضوا في سياق بحوثهم لذكر عقائد أو أديان قديمة أثرت في هذه الأديان المعاصرة دون شرح لها، فوجدتُ من المفيد أن أنقل هنا قيساً مما ذكره المؤلفون العرب في العصور الوسطى الإسلامية عنها. يقول الشهرستاني عن المانوية:

الثنوية

«... هؤلاء هم أصحاب الاثنيين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه.

وهؤلاء قالوا بتساويهما في القَدَم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز، والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.

١. المانوية

أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام ابن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، درّاكين سميعين بصيرين، وهما مع

ذلك في النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان. وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل.

وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما في هذا الجدول.

الظلمة	النور	
جوهرها: قبيح، ناقص لثيم، كدر، خبيث، منتن الريح، قبيح المنظر.	جوهره: حسن، فاضل، كريم، صافٍ، نقي، طيب الريح، حسن المنظر.	الجوهر
نفسها: شريرة، لثيمة، سفهية ضارة، جاهلة.	نفسه: خيرة، كريمة، حكيمة نافعة، عالمة.	النفس
فعلها: الشر، والفساد، والضرر والنفم، والتشويش، والتقتيم والاختلاف.	فعله: الخير، والصلاح، والنفع والسرور، والترتيب، والنظام، والاتناق.	الفعل
جهتها: جهة تحت. وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب النور.	جهته: جهة فوق. وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة.	الحيز
أجناسها خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها. فالأبدان هي: الحريق، والظلمة، والسموم، والضباب. وروحها الدخان وتُدعى الهامة، وهي تتحرك في هذه الأبدان.	أجناسه خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحه. فالأبدان هي: النار، والنور، والريح والماء. وروحها: النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان.	الأجناس
ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تنزل على مثال هذا العالم: لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تنزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي أكثف وأصلب ورائحتها كريهة، أنتن الروائح. وألوانها ألوان السواد.	حية، خيرة، طاهرة، زكية. وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثل هذا العالم: له أرض وجو. فأرض النور لم تنزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة جرم الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس. ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح.	الصفات
وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع:	وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض	

الظلمة	النور
أرض الظلمة. وجسم آخر أظلم منه وهو الجو. وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.	النور وهي خمسة. وهناك جسم آخر أظلم منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو الظلمة منه وهو النور. وهو النور وهو النسيم، وهو روح النور.
قال: ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة، وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة.	قال: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة، وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق.
قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الشر، والذميمة، والظلمة .	قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الخبر، والحمد، والنور.

ثم اختلفت المانوية في المزاج وسببه، والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن ابدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجّه إليها ملكاً من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلفت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وإنما الحياة والروح في هذا العالم من النسيم. والهلاك والآفات من الدخان، وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما في العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكاً من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذي في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها. وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع. وأجزاء الظلمة أبداً في النزول والتسفل حتى

تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كلُّ إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين في التخليص والتمييز، ورفع أجزاء النور: التسبيح، والتقديس، والكلام الطيب، وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية في عمود الصبح إلى فلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيمتلئ فيصير بدرا. ثم يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسرى ذلك في العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص. ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي يحمل الأرض، ويدع الملك الذي يجذب السماوات؛ فيسقط الأعلى على الأسفل. ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولا تزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفاً وأربعمائة وثمانين سنة.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجيلة الأولى؛ وفي أول الشايرقان: أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له إلا من حيث تناهى أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضاً: إن ملك عالم النور في سرّة أرضه. وذكر أن المزاج القديم هو امتزاج الحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة. والمزاج المحدث هو: الخير، والشر.

وقد فرض ماني على أصحابه العُشْر في الأموال كلها، والصلوات الأربع في اليوم واللييلة. والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقه، والزنى والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده في الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة: آدم أبو البشر. ثم بعث شيئاً بعده، ثم نوحاً بعده، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث بالبديده إلى أرض الهند، وزرادشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب. ويولس بعد المسيح إليهم. ثم يأتي خاتم النبيين إلى أرض العرب.

وزعم أبو سعيد المانوي؛ رئيس من رؤسائهم، أن الذي مضى من المزاج إلى الوقت الذي هو فيه، وهو سنة إحدى وسبعين ومائتين من الهجرة: أحد عشر ألفاً وسبعمائة سنة، وأن الذي بقى إلى وقت الخلاص: ثلاثمائة سنة...».

ويحدثنا عن أصحاب التناسخ وهو ما يسميه البوذيون السامسارا، فيقول: «... وقد ذكرنا مذاهب التناسخية. وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ. وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك؛ لما عاينوا من طهر يظهر في وقت معلوم، فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ. ثم إذا تم نوعه بغراخه حك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجتمع في أصل الشجرة في مغارة. ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها هي الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على الخط الأول، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يُتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه، فيجب أن لا تختلف التأثيرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار، ولهم اختلافات في الدورة الكبرى؛ كم هي من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستون ألف سنة. وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم: أن الفلك مركب من الماء والنار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية، فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضي فحسب».

وعلى الله قصد السبيل.

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

(٤)
الزُّرَادِيَّة

بقلم
ر . س . زينر

تكاذ ديانة زرادشت Zoroaster تتلاشى الآن من فوق ظهر البسيطة. وربما لا يزيد هددُ معتنقيها الآن على ١٢٠ ألف نفس. فلماذا - إذأ - يجب إدراجها فى مجلّدنا هذا المخصص لأديان العالم الكبرى الحيّة؟

إن الزرادشتية - مثلها فى ذلك مثل اليهودية - كانت ديانة وطنية (خاصةً بشعب **بمينه**)، أو كانت أقرب ما تكون إلى ذلك: فمن القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد كانت الزرادشتية هى ديانة الإمبراطورية الفارسية. وعلى أية حال، فعندما وهنت هذه الإمبراطورية قبل اجتياح المسلمين لها، فقدت الزرادشتية وضعها المميّز فى بلادها الأصلية وأصبحت ديانة الأقلية بالكاد، وعبر القرون هاجر عدد من معتنقى الديانة القديمة إلى الهند المتسامحة وكونوا مجتمعاً من الفرس يحظى بالرخاء والاحترام، وتقلّصت الزرادشتية بالتدريج من حيث عدد معتنقيها إلى قلة، كما كان وضعها عندما بدأت. وعلى أية حال، فأهمية الزرادشتية - مثلها فى ذلك مثل اليهودية - ليست فى هدد معتنقيها، وإنما الأكثر أهمية هو فى تأثيرها على الأديان الأخرى - خاصة تأثيرها على المسيحية، من خلال وسيط نعى به اليهود الذين تمّ نفيهم فى بابل **Babylonia** ، أولئك اليهود الذين بدوا متشربين للأفكار الزرادشتية. والمسيحية تدعى أنها الوارث لأنبياء إسرائيل، فإذا كانت هناك أية صحّة فى هذا الزعم، فالمسيحية أيضاً وارثة لنبي إيران القديم بدرجة لا تقل عن إرثها لأنبياء إسرائيل، رغم أن عدداً قليلاً من المسيحيين هم المدركون لهذه الحقيقة.

النبي

الزرادشتية من أديان النبوات، ومؤسسها هو زرادشت Zoroaster ويكتب أحياناً Zarathushtru، وكان نبياً أو على الأقل ادعى هو ذلك. لقد تحدّث إلى الله وجهاً لوجه. ولم يستطع الباحثون حتى وقت قريب، أن يُحدّدوا الزمان والمكان اللذين بثّ فيهما

زرادشت دعوته، وعلى أية حال، فحديثاً، بدا أن الباحثين توصلوا إلى اتفاق مؤداه أنه ليس هناك من سبب يجعلنا نرفض التاريخ الذى حدده الزرادشتيون أنفسهم ويتناقلونه - تقليدياً - جيلاً بعد جيل، فالزرادشتيون يُحدِّدون «أن نبينهم ظهر قبل ٢٥٨ سنة من الإسكندر»، و «الإسكندر» بالنسبة للفرس (الإيرانيين) يعنى انتهاء الإمبراطورية الفارسية الأولى وموت آخر إمبراطور (ملك الملوك) داريوس الثالث. وقد حدث هذا فى سنة ٣٣٠ قبل الميلاد؛ لذا فإن فترة زرادشت لا بد أن تكون فى سنة ٥٨٨ قبل الميلاد، وهذا التاريخ الآنف ذكره يمكن استخدامه للإشارة إلى بداية البعثة النبوية لزرادشت، عندما كان فى سن الثلاثين وهى السن التى قيل إنه تلقى فيها الوحي للمرة الأولى. والرواية التقليدية نذهب إلى أنه عاش سبعة وسبعين عاماً، فلا بد إذاً أنه كان موجوداً فى الفترة من ٦٢٨ إلى ٥٥١ ق.م. والمنطقة التى أعلن فيها رسالته ربما كانت هى منطقة كورازميا أو خورازميا Chorasmia القديمة - وهى منطقة تكوّن الآن ما هو معروف بخراسان الفارسية وأفغانستان الغربية وجمهورية تركمانستان (التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتى السابق).

أمّا عن النبي زرادشت نفسه فلا نكاد نعرف عنه شيئاً موثقاً، فهو لم يُحقق نجاحاً فى بلده وأُجبر على الفرار (Yasna 46, 1) بحثاً عن أمير قد يحميه ويقبل دينه. وقد وجد هذا الأمير بالفعل فى فشتاسبا Vishtaspa، وربما كان حاكماً ذا سلطة عليا فى خورازميا، وفى ظل حماية هذا الحاكم أصبحت الزرادشتية قادرة على ترسيخ نفسها. ويُسمى الكتاب المقدس للزرادشتية بكتاب الأفيسا Avesta، ولم يبق منه إلا أجزاء فى يومنا هذا. وبصرف النظر عن الشذرات، فإن هذا القسم الباقي يضم ثلاثة أجزاء رئيسية - الياسنا Yasna التى تضم الطقوس (الليتورجية)، والياشتس Yashts أو ترانيم الأضاحى المقدمة لبعض الآلهة deities أو الملائكة، والشيديقادات Videvdats أو «الشرعية ضد الشياطين Demons» المخصّصة أساساً لأمر الطهارة الطقسية. وفى الياسنا - النص الطقسى الكبير - أُدرجت سلسلة من الجاثاس Gathas - الأغاني أو الترنيكات أو التراتيل - ومادامت هذه قد كتبها زرادشت نفسه، فهى - بالتالى - مصدرنا الرئيسى أو بالأحرى الوحيد للعقائد التى دعا إليها.

كُلُّ الأديان الحية عُرضة للتغير والتوسع والنمو، لكن القليل من الأديان هى التى عرفت تقلبات كالتى عرفتها الديانة الزرادشتية، إنه يبدو أن الإنجاز الكبير لهذا النبي

الإيراني أنه أزال كل الآلهة القديمة من الهياكل المكرسة للآلهة الفارسية، ولم يُبق إلا على أمورا مزدا Ahura Mazda «الرب الحكيم Wise Lord» كإله واحد حق، وكان هذا التوحيد هو محور عقيدته. مع أنه بعد موته بوقت غير مديد ظهرت كثير من الآلهة أو الأرباب القديمة متسللة إلى نظامه الدينى، ومع أن هذه الآلهة عندما عادت لم تتحد أبداً تفوق أمورا مزدا وسيادته إلا أنها - مع ذلك - سادت كموجودات معبودة Yazatas - كالأشوكة إن أردت - التي غالباً ما وصلت إلى درجة كادت فيها تحل محل الإله وتسلبه مهامه. ومرة أخرى، عندما أصبحت الزرادشتية هي الديانة الرسمية للإمبراطورية الفارسية الكبرى الثانية (الإمبراطورية الساسانية)، وجدنا نوعين من الزرادشتية جنباً إلى جنب، زرادشتية ثنوية تماماً neatly dualist ترى أن مبدأ الشر مُفصل عن أمورا مزدا، لكنه - أى مبدأ - الشر - مشارك لأهورا مزدا فى الأزلية Ceeternal. والزرادشتية الثانية توحيدية مترددة tentatively monotheistic ظهر فيها زمن لا نهائى كانت فيه الأصول الغامضة لكل الأشياء، ومن هذا الهيولى الغامض انبثق مبدأ الخير والشر. وربما لم يكن أى من هذين النظامين الدينيين يمثل التعاليم الموثقة أو المعتمدة التى نادى بها زرادشت، فما هى إذاً تعاليم زرادشت الأصلية؟

تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله

كان زرادشت نبياً - يتحدث إلى الله، ويصغى بانتباه إلى إجاباته. إنه «النبى الذى رفع صوته فى مهابة ووقار، إنه صديق الحق the friend of Truth» (Yasna, 50,6) «صديق الله» (Yasna, 46, 2) «العدو الحقيقى لأتباع الكذب Lie، القوى الذى يؤيد أتباع الحق» (Yasna 43, 8)، وباعتباره نبياً اختاره الله فى البداية (Yasna, 44, 11) باعتباره مختاراً، لذا فهو يعمل ما يختاره الله له. فقد راح زرادشت يهتف «آه يا ربى الحكيم، زاراتوشترا Zarathushtra هنا يختار المرء لنفسه روحك thy spirit التى هى الأكثر قداسة»، فالعلاقة إذاً بين الله وهذا النبى علاقة فيها حرية، فزرادشت لم يكن مُجبِراً، على نحو ما كان أنبياء العبرانيين فى بعض الأحيان، فالأقرب إلى الفهم أنه رأى قداسة ربه، وحالما رآها، اختارها. فى هذا التبادل الحر بين الله ونبيه تتعكس العلاقة العامة بين الله والجنس البشرى. فالإنسان فى الزرادشتية ليس كما هو الحال فى اليهودية والإسلام خادماً لله أو عبداً له Servant or aslave، وإنما هو إنسان حر، سيد ذو حرية هائلة يختار بمقتضاها بين الخير والشر. هذا هو الموقف الدينى الذى واجه به

زرادشت مستمعيه. وعلى هذا، فإذا كان الإنسان واعياً بحريته فى أن يختار وواعياً بمسئوليته الكبيرة الناتجة عن حريته، فماذا فعل النبي (زرادشت) لي طرح فهمه للخير والشر؟ الإجابة الموجزة عن هذا هى أنه فهم (الخير) على أنه ما أوحاه الله إليه - دين جديد لا يعترف إلاّ بإله واحد هو أهورا مزدا - أما بالنسبة للشر، فالدين الفارسى القديم اعترف بتعدد الآلهة التى استمرت فيما بعد فى الزرادشتية رغم تحذير نبيها، وكذلك استمرت الممارسات الدموية (المقصود تقديم الأضاحى) التى يبدو أن هذا الدين (القديم) كان يشجعها. ولا نعرف عن هذا الدين القديم (السابق على الزرادشتية) إلاّ من خلال التُّهم التى كالتها زرادشت له، وذلك من خلال نصوص البجّ فيدا Big Veda (P. 226) التى كانت هى الكتاب المقدس للفرع الهندى للأسرة الهندية الإيرانية، وأيضاً من قسم الياشتس Yashts فى الأفستا (كتاب الزرادشتية المقدس) نفسها التى ورد فيها أن بعض الآلهة الهندية الإيرانية القديمة قد استُثيرت بسبب الحقيقة التى مؤدّاها أن النبي (زرادشت) إمّا أذناها وإمّا أطاح بها إلى عالم النسيان. ومن أقدم النصوص الهندية والإيرانية يتضح أن الشعوب الإيرانية الهندية المتحدة اعترفت بطبقتين من الآلهة: الأسورا أو الأهورا asuras or ahuras من ناحية، والديفا deras or deevas من ناحية أخرى. هذان النوعان المختلفان من الآلهة لكل نوع منهما قدر أو مصير فى إحدى الحضارتين يختلف عن قدره أو مصيره فى الحضارة الأخرى: ففى حين نجد الأسورا asuras فى الهند قد تم تقليص دورهم بالتدريج إلى وضع الشياطين demons (*)، فإن الديفا devas هى وحدها التى احتفظت بألوهيتها (بقداستها)، فإننا نجد فى إيران الأهورا Ahuras قد احتفظت بالشخصية إلهية (قدسية) والديفا daevas تقلص دورها إلى الشيطنة demonhood. لقد كان زرادشت - نفسه أو هكذا يجب أن نفترض ذلك - هو الذى أنزل الديفا من فوق عرشها تماماً، وهو الذى احتفظ من بين كل الأهورا، بأهورا مزدا وحده - أهورا مزدا الرب الحكيم Wise Lord كإله واحد حق. وعلى هذا فالديفا Devas خاصة التى هاجمها زرادشت ليست أهورا، فقد فضّل تجاهلها جميعاً فيما عدا فى مرة واحدة عندما قال: «الحق Truth» هو الذى يجب أن نتضرّع إليه، والواحد الحكيم The Wise One والأرباب الأخرى Other (الأهورا ahuras) Yasnaa (31, 4)، وبناء على ذلك يمكن أن نصف زرادشت بأنه كان مُوحِّداً رغم أنه بالتأكيد لم

(* ديمون فى القواميس الإنجليزية تعنى: شيطانى أو روح حارس أو نصف إله فى الميثولوجيا اليونانية.

بهز الأرباب الأخرى بعيداً عن الرب الحكيم - وستتناول تَنَوُّيته هذه فيما بعد. وفى كل الاحتمالات فقد كان يعتبرها من مخلوقات الله وأنها تحارب إلى جانبه - أى إلى جانب الله. وفى كل الأحوال ركَّز زرادشت كل ثقل هجومه على الديتھا devas وعلى عابديها الذين يمارسون طقوس أضحيات دموية، وكانوا أعداء للمجتمع الريفى المستقر الذى كان هذا النبى ينتمى إليه.

لقد كان زرادشت نبياً، ويميل الأنبياء إلى رؤية الأشياء إما سوداء وإما بيضاء، فقد كان يرى الحق والصلاح asha فى جانبه وليس عند الآخرين سوى الكذب (druj).

لقد كان مجتمعه مجتمع مزارعين مستقرين يميل إلى نظام العشيرة Kin ويوقِّرها، وكان أعداؤه من غير المزارعين (Yasna, 31, 10). هذا النضال بين مجتمع ريفى يتمثل لراؤه فى الماشية من ناحية، ومجتمع قبلى قائم على النهب يُغير على رعاة قطعان الماشية المستقرين من ناحية أخرى - كَوْن الخلفية الدائمة لدعوة زرادشت، فالمستقرون (المجتمع الريفى مالك قطعان الماشية) يمثل «الحق والصلاح»، والمجتمع الثانى (القبائل المفهيرة) يمثل «أتباع الكذب»: ولم يكن من الممكن أن يحل السلام أو الوفاق بين الطائفتين إلا إذا تخلت إحدى الطائفتين عما هى عليه «فمتَّبِع الكذب مُدان بسبب أعماله ومُستنكر (بفتح الكاف)، وقد يمنع مؤيدى الصلاح من جعل عشيرتهم تنعم بالرخاء فى بلادها أو أرضها، فكل من ينتزعه من سلطانه أو حياته سوف يمهد الطريق للعقيدة الطيبة» (Yasna, 46, 4). وبالنسبة لزرادشت لا مجال لفعل خير مع واحد من الأعداء، فالامر بالنسبة له كما هو بالنسبة لليهود عندما دخلوا (أرض الميعاد) فإذا لم يتحولوا - أى الأعداء - للزرادشتية، فلا بد من مهاجمتهم «فذلك الذى يفعل الشر بالكلمة أو بالفكر أو بيديه مهاجماً أتباع الكذب أو يحوّل رقيقه إلى طريق الصلاح - إنما هو شخص ينفذ إرادة الرب الحكيم Wise Lord ويسُرُّه» (Yasna, 33.2)، فلا بد من مواجهة أتباع الكذب (الضلال) بكل سلاح.

فالأشأ والدروج asha and druj، الحق والضلال، الصلاح وأتباع الشر، والنظام والفوضى - كل أولئك هى المتضادات فى جاثا زرادشت Gathas of Zoroaster، إنها تنطبق على كل مجالات النشاط سواء أكانت بشرية أم كونية أم إلهية (مقدسة). ولم يبتدع زرادشت هذا الفصل الأساسى، طالما أنه أى هذا الفصل - ظهر فى التراث

الهندي القديم أيضاً، ولكنه صحّحه بأن جعله في الواجهة الأمامية لفكره وجعله أساساً لمجمل نظرية للكون. ويتجلّى هذا التناقض الأساسي على الصعيد الاجتماعي الخالص في التناقض بين المجتمعات المستقرة من ناحية، والبدو الذين لا يحكمهم قانون -Law less من ناحية أخرى. وعلى الصعيد الديني يتجلّى في الحاجز الذي لا يمكن عبوره، والذي يفصل بين دين الحق Truth الذي أوحاه الرب الحكيم لنبيه من ناحية والدين التقليدي للجنس الإيراني الذي - كما لا بد أن أتباعه يزعمون - توارثوه منذ عهود سحيقة وأسسّه الجد الأعلى لجنسهم الإيراني - ييما Yima ابن فيثا هقانت Vivahvant - وييما هذا هو ابن الشمس. فهذا الدين القديم دين فاسد، ولم يتوان زرادشت عن مهاجمة حتى هذا الجد الأعلى نفسه - ييما، الذي كان قد أدخل نظام الأضاحي بالحيوانات وما صاحبها من طقوس غير ملائمة، لذا فقد أعلن زرادشت أنه «بين هؤلاء الخطاة كان ييما ابن فيثا هقانت، ييما الذي قدم لشعبنا لحم الثور ليأكلوه، ليسرّ بذلك الرجال الأموات، آه من هذا يا ربي الحكيم. إنني أفوض الأمر إليك» (Yasna, 32, 8) «فأتباع الضلال هم أولئك الذين يحطمون الحياة» وينهبون أقصى ما يستطيعون ليحرموا الزوج والزوجة من ميراثهما وقد يسلبون أتباع الحق العقل (أو المنس) الطيب Good mind (Yasna, 32, 11). وهم من جانبهم اعترفوا بالخطر الذي يمثله هذا النبي عليهم وعملوا جهد الطاقة لتحطيمه، ولهذا الغرض استمروا في تقديم الأساحي من الثيران وما صاحبها من عصير الهوما المتخمر Hoama Juice، وهي شعيرة كانوا يمارسونها من عهود سحيقة. وبالنسبة لزرادشت، كانت الأضاحي الدموية والشراب الطّقسي، حراماً - إنها طقوس تُقدّم لألهة زائفة وبالتالي فهي كذب (ضلال Lie) «إلى متى يتسامح الرب الحكيم مع هذه الممارسات؟ هكذا تساءل زرادشت متعجباً متى» سيأتي المحاربون؛ ليفهموا رسالتي؟ هكذا تساءل «متى يا رب ترطم أواني هذا الشراب الذي يُضِلُّ به الكهنة شعبك، كما يفعل الحكام الشريريون وهم على وعى كامل بما يفعلون من شر؟» (Yasna. 48, 10).

وعلى هذا، فعلى الصعيد الديني نجد أن العدو هو الديانة الوثنية القديمة Old Pa-gan التي يجب أن تُقتلع من جذورها تماماً لصالح الديانة الجديدة، ديانة الحق والصالح.

ولابد أن يختار كل إنسان لنفسه جانباً من هذين الجانبين أو ديناً من هذين الدينين (Yasna, 30, 2) كما فعل النبي وحدد اختياره علناً، بالانتماء إلى أكثر الأرواح قداسة (Yasna, 43, 16) Most Holy Spirit، روح أهورا مزدا.

فالحق والضلال (الكذب Lie) والصلاح وعكسه، والخير والشر، والاختيار الذى لابد أن يمارسه الجميع بين كليهما - نجد أنفسنا عند الحديث عن الزرادشية نعود دائماً إليها. فالله نفسه بروحه ذات القداسة العليا يجب أن يختار، وبهذا نصل إلى أهم قضية هي الثنوية الزرادشية: إلى أى مدى كان زرادشت - فى الحقيقة - ثنويًا؟ وإلى أى مدى سار فى طريق تدعيم فكرته عن الرب الحكيم - أهورا مزدا - إلى الحد الذى جعل الشر لا يمكن أن يطوله؟ دعنا ندرس النصين الثنويين الحاسمين.

النص الأول يصف الروحين البدائيين Primeval (اللذين وجدا منذ البداية) واللذين لا يمكن أن يتفقا أبداً. لقد أعلن النبي زرادشت «إننى سوف أتكلم بوضوح فيما يتعلق بالروحين اللتين - منذ بداية الوجود - تحدث الأقدس Holier وذكر أى منهما شرير: إنه لا افكارنا ولا تعاليمنا ولا إرادتنا ولا اختيارنا ولا كلماتنا ولا أفعالنا ولا إيماننا ولا حتى أرواحنا تقبل (ما هو شرير) (Yasns, 45, 21)، أو كما ذكر النبي فى موضع آخر «فى البداية كانت الروحان التويمان الموقوفتان Well - endowed (٤) معروفتين: روح طيب وروح شرير، فى الكلمة والفكر والعمل، والعاقل يختار الخير أو الطيب ولا يفعل العبى ذلك. وعندما التقت الروحان كَوْنْتا فى البداية الحياة والموت، وفى النهاية كان ينبغي للشر أن يلتقى بالوجود السيئ أو الأسوأ، وأن يلتقى العدل Just بأفضل النفوس the Best Mind ومن هذين الروحين Spirits من كان على ضلال يختار أن يفعل أسوأ الأشياء، ولكن الروح الأكثر قداسة The Most Holy Spint المتدثرة فى السماء المتجهمة اختارت الصلاح أو الحق كما يفعل كل أولئك الذين يعملون بحماس لفعل ما يرضى الرب الحكيم Wise Lovd بإتيانهم أعمالاً صالحة؛ لكن بين هاتين الروحين فإن الآلهة القديمة (الديفا daevas) لم تختار الخيار الصحيح، فقد قهرها الضلال لذا فقد اختاروا أكثر النفوس شراً Most Evil Mind، واتفقت النفوس الشريرة فاندفعت بحماسة فى طريق عقاب الله (فى الطريق الذى يعذب الله من سلكه Wrath) وميزوا (اختاروا) distinguish (٤) وجود الإنسان الميت» (Yasna, 30, 3 - 6). إننا نجد هنا التراجيديا البدائية (الأولى) فى الزرادشية، تقابل (أو تناظر) العقيدة المسيحية فى

الخطيئة الأولى أو الأصلية Original Sin. فالروحان الأوليان (الأساسيان) يلتقيان، روح قُدُس Holy Spirit وروح شرير Evil، بل إننا نرى كما هو ظاهر أن قداسة الروح القدس وشر الروح الشرير كانا بالاختيار Choice أكثر مما كانا بحكم طبيعة nature كل منهما. فالروح القدس هي أكثر الأرواح قداسة في أهورا مزدا (Yasna, 43, 16) لكنها ليست هي نفسه (ليست أهورا مزدا نفسه)، وهذا يعني أن كلتا الروحين: الروح القدس، والروح الشرير قد أنسابا أو خَرَجَا من أهورا مزدا، الرب الحكيم الذى هو الله (*). يبدو إذًا أن زرادشت مؤسس الزرادشتية التى ينظر إليها بشكل عام كنموذج تقليدى للدين الثنوى - لم يكن هو نفسه ثنويًا Dualist إذا كنا نقصد بهذا المصطلح ذلك الشخص الذى يؤمن بمبدأين وُجدا منذ البداية، لا مبدأ واحد، ويجعل مبدأ الشر متداخلًا مع إله ومستقلًا عنه، أو بتعبير آخر متداخلًا مع إله منذ الأزل ومستقلًا عنه فى الوقت نفسه. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد عند زرادشت لم يذهب إلى الحد الذى يُعرف (بضم العين) فيه الشر لله بشكل مباشر، فإنه زرادشت لا يمكن أن يُقال له: «أنا الرب وليس آخر مصدر النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه» (أشعيا / ٤٥/٧)، كما قال يحيى لأشعيا الثانى Second Isaiah، فمثل هذه الفكرة بالنسبة لزرادشت قد تبدو كفرًا أو تجديدًا؛ لأن الله بالنسبة له قد أظهر ذاته كموجود ذى سلطان وأنه خيرٌ خالص Powerful and all good. لقد رأينا أن الروح القدس والروح الشرير يُشار لهما كتوأمين Twins وأن أهورا مزدا يُسمى الأب The father بالنسبة للروح القدس. وبمنطق مباشر مستقيم كان لابد أن يكون هو أيضاً (الله أو الأب) أب الروح الشريرة، إلا أن زرادشت - على أية حال - كان نبياً ولم يكن لاهوتياً، والأنبياء فى فهمهم المباشر للألوهية، يُعولون على ترك كل الأمور المُرنة (غير المحددة) loose لبناؤها اللاهوتيون بعد ذلك بالضبط والحك والترتيب.

وكان اللاهوتيون - حقيقة - أكثر تعاملاً ودراسة لهذه النصوص كما سنرى، ولم يبدو أنهم انفتقوا بشأنها إلا فى أواخر الدولة الساسانية وبداية الحكم الإسلامى. وعلى أية حال، فيبدو أن عقيدة زرادشت كانت هى الإيمان بأهورا مزدا كإله أعلى Supreme God «ولد generated» روحين.

إحدى الروحين اختارت الصلاح، والروح الأخرى اختارت «فعل الأمور المستقبحة»، فكانت الروح الثانية - إذًا شريرة بالاختيار لا بحكم طبيعتها، ومن هنا كان تركيز زرادشت على حرية الإرادة التى لم يستطع حتى الله أن يتجنبها.

(*) أو بالتعبير المسيحى: الأب.

واهورا مزدا نفسه لايد أنه - بفعل الإرادة - اختار - الخير كمنافض للشر.

«الأسرة والقرية والقبيلة، والديثا (The devas) (الآلهة الصغيرة) (Godlet) نفسها،

مثلى، تطلب البركة من الرب الحكيم قائلة:

دعنا نكون رسلك لنحاصر أولئك الذين يكرهونك.

فالرب الحكيم يتحد مع النفس الطيبة Good mind ويكون في صُحبة وثيقة مع الحق Truth ويقدم الإجابة من مملكته: فلنختر ما هو مقدس وطيب، وصحيح النفس. **ذُغ لنا ذلك أيها الرب الحكيم»** (Yasna, 32, 1-2). هنا نجد الله نفسه يمثل وكأنه يقوم **بالمختار** كبير بين الخير والشر، ويتحد مع النفس الخيرة (الطيبة) ويكون على علاقة **وثيقة بالحق أو الصلاح**، فالله يختار الطيب (الخير) ويدين تماماً الدين القديم الذى **يمثره مطابقاً للشر**.

وراح زرادشت بيدي دهشته «لكنكم أنتم أيها الآلهة (غير أهورا مزدا) ومن يضاعف **أضحياته من أجلكم**، فأنتم جميعاً تقومون بدور النفس الشريرة The Evil Mind، **والضلال والغرور**، أشاكُون أنتم فى أن أعمالكم، التى أنتم مشهورون بسببها فى سبع **الأرض**، أنكم قمتم بهذه الأعمال لأن المرء الذى يفعل ما هو الأسوأ، لايد أن يقول إنه **فعل ذلك لإرضاء الآلهة (غير أهورا مزدا)** - فالناس الذين يتركون النفس الطيبة Good Mind **وينشقون** عن إرادة الرب الحكيم وعن الصلاح (طريق الخير) ولذا أترغبون فى **سلب الإنسان حياته الطيبة وخلوده**، تماماً كما سلبتكم الروح الشريرة نفوسكم الخيرة، **وإن كنتم أرباباً (آلهة) فما ذلك إلا بفعل النفس الشريرة Evil Mind** - التى تعدُّ أتباع **الضلال Lie** بالهيمنة والسلطان مستخدمة كلمات شريرة» (Yasna, 31, 3 - 5). إن **الملاقة بين الله**، والروح الشريرة أو الشيطان تبدو هنا واضحة ، لأن الآلهة القديمة de-**مناه** هى نفسها تبدو مقترية منه متضرعة متوسلة، وبالتالي فهى تعرف هيمنته **وسلطانه Supermacy**، لكنها كانت قد اختارت بالفعل وحددت طريقها بأن تكون أرواحاً **شريرة Evil One**، لقد كان الاختيار من البداية خاطئاً. وعلى أية حال، فحقيقة أن هذه **الأرواح أو الآلهة الصغرى لايد أن تقترب من أهورا مزدا** يشير إلى أنها تُدرك أنه الحكَم الأعظم الذى لايد أن تتبعه حتى الروح الشريرة (الروح الشريرة هى أهرمين Ahriman بالنسبة للزرادشتية فى مرحلة متأخرة).

لقد أثرت الزرادشتية بعمق في العقيدة اليهودية كما ظهرت في وثائق البحر الميت Dead Sea Scrolls ويتجلى هذا التأثير بوضوح في Manual of Discipline، فهنا نجد نوعاً من الثنوية يكاد يكون مطابقاً على نحو ما، لفكر زرادشت، أكثر من مطابقته للثنوية الزرادشتية المتأخرة زمنياً. لكن الفكرة - بطبيعة الحال - قد أُلْبِسَتْ لبوساً يهودياً، لكنها مع هذا مطابقة لفكرة زرادشت.

فنحن نقرأ في وثائق البحر الميت أن «الله خلق الإنسان ليسيطر على العالم وجعل له روحين Two spirits ليسير بهما حتى الوقت المحدد لحسابه His Visitation، إنهما روح الحق Truth وروح الضلال أو الخطأ error، ففي مسكن النور توجد أصول الحق، ومن منبع الظلام توجد أصول الخطأ أو الضلال error... وبفعل ملك angel الظلام يكون ضلال كل أبناء الصلاح... وكل الأرواح التي هي من نصيبه تحاول أن تكون من أبناء النور لكنها تُضِلُّ الطريق Stumble لكن رب إسرائيل ومَلِكُ الحق anangel of tuth ساعدا كل أبناء النور. لأنه هو خالق أرواح النور وأرواح الظلمة وأوكل إليهما إيجاد كل عمل، ووفقاً لطريقتهما تجرى الأمور، وأحد الروحين يحبه الله طوال العصور ومنذ الأزل، وبأعماله (الروح) يسر إلى الأبد، أما الروح الآخر فهو مُلتصق به He adhors its company، ويكره كل أعماله إلى الأبد» (انظر: Millar Burrows, the Dead sea Scrolls, 1956, p. 374). هنا نجد في النص أن الموقف اليهودي قد أعاد تكرار الفكرة الزرادشتية عن انبثاق روحين من الله تكراراً حرفياً أو بتعبير آخر تكراراً كاملاً Exact. وعلى أية حال، هناك فرق حاسم واحد، ففي الاعتبار اليهودي نجد الله قد خلق الروح الشرير، ومع أنه خالقه فهو يكره كل أعماله، وهذا تناقض منطقي صارخ. وعلى أية حال، فالامر بالنسبة لزرادشت ينطوي على أن الروح الشرير منبعث من الله، مع عدم وجود نص واضح على ذلك، لكن عند زرادشت فكرة أخرى وهي أن الروح الشرير كان شريراً باختياره ولم يُخْلَق في الأساس شريراً، فكما في المسيحية إنها هبة من الله أن يكون الإنسان حر الإرادة وأنه - أي الإنسان - بإساءته استخدام هذه الحرية جلب الشر للعالم.

كيف - إذاً - فهم زرادشت ربه؟ إنه أهورا مزدا الرب الحكيم: «خالق كل شيء بواسطة الروح القدس» (Yasna, 44,7). لقد التقينا بهذه الروح القدس قبل ذلك ورأينا كيف دخل في صراع مع روح الشر في بداية الزمن - وعلى أية حال، فبالنسبة لزرادشت

فإن الروح القدس ليس هو الرب الحكيم رغم أنه حقيقة كان يُسمى في وقت من الأوقات ابن الرب (3, 47, Yasna)، ومع هذا فالاثنتان على نحو ما واحد كما في التثليث المسيحي، وقد أكدت الزرادشتية المتأخرة (بعد زرادشت) كونهما واحداً. وولادة «The generation» الروح القدس ولادة روحية أو عقلية بالضرورة؛ لأن الله روح خالص ويُدير أمور العالم من خلال أرواح أخرى هي في الوقت نفسه - بطريقة ما - مماثلة له (ربما كان المعنى: من الجوهر نفسه - المترجم)؛ وبالإضافة إلى الروح القدس هناك أيضاً النفس الطيبة أو «العقل الطيب Good Mind» أو الصِّلاح أو الحق وهذا النفس الصحيح Right - Mindedness تُعزى أبوتَه أيضاً للرب الحكيم أي أنه ابن الرب أو ابن الله (2, 47.2, 45.4, 44.3, 31.8, Yasna). وهؤلاء الأبناء لله أو للرب الحكيم هم في الوقت نفسه جوانب aspects منه، أو قوى منه يعمل - أي الرب الحكيم من خلالها (دعنا نقول إنها أقانيم منه فالعنى واحد - المترجم) وتشبههم ثلاث كينونات entities أخرى - الملكوت Kingdom» و «الكلية Wholeness» و «الخلود Immortality» والأخيرتان يُنظر إليهما على نحو أكثر باعتبارهما منحة من الله للإنسان، وفي الزرادشتية المتأخرة زمنًا صارت هذه الكينونات «رؤساء ملائكة archangels» منفصلة عن الرب الحكيم وهي من مخلوقاته، لكن في الجاثا Gatha الآنف ذكرها لا نجد الأمر كذلك، وإنما الأقرب أنها كائنات أو كينونات يعمل الرب الحكيم من خلالها، أو بتعبير آخر يحقق إرادته من هلالها.

والرب الحكيم كُلى القدرة لأنه يحكم وفقاً لإرادته (1, 43, Yasna) وهو خالق كل شيء (7, 44, Yasna) وبواسطته يفكر خلقه في الخلق أو الوجود (11, 7, 31, Yasna) and his Creation is thought by him in to existence. وكما رأينا، لقد اختار الصلاح وادان الشرّ تماماً، لأن الشر - سواء بين الكائنات الروحية أم بين الإنسان - لا يكون إلا بالاختيار، فالله يعاقب مخلوقاته (البشرية والروحية) وفقاً لاختيارها السيئ ويجازى بالخير من يختار الخير (انظر على سبيل المثال 7, 45, Yasna)، ذلك أن الله خلق الخلق حر الإرادة ومستولاً عما يعمل. وفي أسئلة متوالية يوضح لنا زرادشت صورة بهية رائعة لإلهه: «هذا ما أسألك يا إلهي، فأجبنى بما هو حق: من هو الأول، أبو الصلاح الذي ولده - أي الأول الذي (ولد) الصلاح؟ من هو إذا لم يكن أنت الذي من خلاله يتعاطم القمر أو يصبح محاقاً؟ أه أيها الرب الحكيم الواحد Wise one، إننى أعرفك أنت، وأشياء أخرى إلى جانب ذلك.

عن هذا أسألك أنت يا رب، فأجبنى بما هو حق: من جعل الأرض أسفل منّا والسماء
 أعلانا ولا تسقط؟ ما المياه والنباتات؟ Who the Waters and the plants من يكبح
 جواد الريح والسحب؟ من؟ يا أيها الرب الحكيم الواحد Wise One خالق النفس Good
 Mind؟ هذا ما أسألك عنه يا إلهي فأجبنى بالحقيقة: مَنْ الصانع الحكيم الذى صنع
 النور والظلمة؟ والنوم واليقظة؟ من جعل الصبح والظهيرة والليل ليجعل الإنسان حكيماً
 واعياً بعمله؟ هذا ما أسألك عنه يا ربّ فأجبنى بالحقيقة: من خلق النفس الصالحة
 Right - Mindedness موقّرة مع الملكوت Dominion؟ من جعل الابن مطيعاً فى روحه
 لأبيه؟ فلتعترف لى يا رب بهذه العلامات أنك خالق كل شىء من خلال الروح القدس.
 إننى سأساعدك (Yasna, 44.3 - 5,7) I go to help thee.

ولنوجز ما أسلفناه بالنسبة لزرادشت ليس هناك إلا إله واحد خالق السماوات
 والأرض وكل الأشياء، ومن حيث علاقته مع العالم فإن الله (يعمل acts) من خلال
 «كلياته أو كينوناته Faculties» التى يجعلها - فى بعض الأحيان - تتحدّث كموجودات
 وئدها أو بعثها - Engendered - الروح القدس، والصلاح، والنفس الطيبة Good Mind
 والعقل السوى أو النفس الصالحة right Mindedness.

وأكثر من هذا، فهو سيد الملكوت والكلية والخلود التى تشكل أيضاً جوانب من ذاته
 (ذات الله)، فالصلاح أو الحق هو المعيار النمطى أو الموضوعى للسلوك الصحيح
 (السوى) الذى اختاره الله، وهو ضد الكذب Lie أو الضلال أو الشر أو الفوضى التى
 هى - فى المقابل المعيار - الموضوعى لكل من يحارب الله، وهو الخيار الذى اختارته
 الروح الشرير منذ بداية الوجود. والشر يقلد الخلق الطيب؛ لذا فنحن نجد الروح
 الشرير يعمل ضد الروح القدس، والنفس الشريرة أو العقل الشرير Evil Mind يعمل
 ضد النفس الطيبة أو العقل الطيب، ونجد الكذب أو الشر يعمل ضد الصدق والصلاح،
 ونجد الغرور يعمل ضد النفس الصالحة (المطمئنة) والشر مشتق من الاختيار الخاطئ
 من كائن حر هو بمعنى من المعانى مشتق من الله لكن بسبب شره لا يمكن أن يكون الله
 مسئولاً عما يفعله. فأنجرا مانيو أو أهرمين Angra Mainyu or Ahriman - الشيطان -
 ليس حتى أزلياً مع الله؛ إذ إنه لم يوجد إلا فيما بعد، أى بعد وجود الله: إنه - أى
 الشيطان - خصم Adversary للروح القدس وحده، وليس لله نفسه.

تعاليم أخرى

تعكس تعاليم زرادشت الوسط الذى عمل فيه - ذلك الوسط الذى كان فيه المستقرون من رعاة الماشية فى حرب دائمة ضد البدو الذين يقومون بغارات للسلب والنهب. وكان دين زرادشت مرتبطاً بالفئة الأولى (رعاة الماشية المستقرين) ضد الدين التقليدى الذى قدم الأضحيات للآلهة الصغرى أو الديفا Daevas الذى اعتنقته الفئة الثانية، وكان زرادشت فى الأساس مهتماً فيما يبدو بتأسيس مملكة الصلاح والتقوى (ملكوت الصلاح والتقوى) هنا على ظهر البسيطة. ومن هنا أتى تقسيمه للمجتمع البشرى إلى «أهل الحق» و «أهل الكذب» أو «الضلال» ليعكس ما هو موجود فعلاً من أمور المجتمع الذى عاشه، ومن هنا انطلقت أفكاره المتعلقة فيما بعد الحياة من موقف أرضى أو دنيوى متين، ولأن رب زرادشت قد اختار الحق والصلاح منذ الأزل لذا فقد اهتمت زرادشت أن ربه لا بد أن يعاقب على الشر ولا بد أن يجازى خيراً على الخير، بل إن زرادشت آمن أن يوماً سيأتى تقوم فيه مملكة (أو ملكوت) الصلاح والخير هنا على الأرض.

«فلتعلن لى أيها الرب الحكيم الواحد، يا أفضل الكلمات والأعمال. من خلال الصلاح والنفس الطيبة Good Mind نعلن دَيْنَ debt (٩) المديح الذى علينا لك. من هلال مملكتك (ملكوتك) أجعل ما هو ممتاز (فراشا Frasha) وفقاً لمشيئتك» (Yasna, 34. 15). هذا الاكتمال أو التمام أو تجديد الوجود كان زرادشت هو الذى عمل على تحقيقه بنفسه لأنه راح يتضرع «ربما كنا نحن الذين سنجعل الوجود ممتازاً.. عندما ستفق كل العقول على أن التعاليم السائدة فاسدة» (Yasna, 30. 9). وعلى أية حال، فإن هذا الأمل سرعان ما تلاشى وراح النبى يتطلع «لوجود ثان - Second ex-istence» «تقيد فيه قدرة» أتباع الضلال Lie» (Yasna, 45. 1)، وفى هذه الأثناء يكافأ الصلاح بالخلود وسينال الشر عقاباً أبدياً. وأعلن النبى بلا غموض:

«سأعلن الكلمة التى أعلنها الواحد القدوس لى Most Holy One - سأعلن أفضل كلمات سمعها بشر: «كل من سيصغى إليه (إلى نبىي) من أجلى يصل إلى الكمال والخلود بإنجاز أعمال النفس الطيبة Good Mind (هكذا قال) الرب الحكيم.. الذى منه كل البشر الذين هم فى قيد الحياة الآن والذين كانوا قبل ذلك، والذين سيكونون

فيما بعد، سيتلقون نصيبهم من الويل (أو المحنة) لأنه وزع كليهما (جعل لكل واحد نصيباً منهما) قوة الخلود ستكون لأرواح أتباع الحق، والعذاب الأبدى سيكون من نصيب أولئك الذين يشقون طريقهم إلى الكذب (الضلال) هكذا فعل الرب الحكيم وجرى قضاؤه من خلال قوته المهيمنة» (Yasna 45.5.7).

فالإنسان إذاً يواجه الحكم الصادر له أو عليه بعد الموت: فالصالح يُكافأ بالفردوس Heaven «حيث الحياة الفضلى» وبالخلود والكمال متحداً مع النفس الطيبة أو العقل الصالح Good Mind (Yasna 28.8, 46.12.14) حيث ينعمون في «بيت الإنشاد House of song» (انظر على سبيل المثال Yasna 51.15)، أما الأشرار - من ناحية أخرى - فسيحقيقُ بهم «العذاب الدائم» يُطعمون طعاماً كريهاً (Yasna 13.20.49, 11) في بيت الضلال (Yasna, 49.11, 51.14). والحياة بعد الموت إذاً تبدو امتداداً للحياة على الأرض أى تنطوي على نوع من الجسد، لأنه بالنسبة لزرادشت وأتباعه تعنى حياة الروح والجسد، ولكى يكون هذا الإحياء حقيقة تطلّع أتباع زرادشت لإحياء الجسد فى نهاية الزمان. وعلى أية حال، فالمحاكمة الفردية الفعلية بعد الموت، قد ذكرها زرادشت نفسه. وموضعها على «جسر المحاذاة Bridge of Requitter» (*); (Yasna, 46.10 - 11) (51.13)؛ حيث تُمتحن الأرواح بمعدن مصهور ونار (Yasna, 51.9) - ربما كان شكلاً من أشكال التعذيب تعرض له أتباع زرادشت الأوائل (Yasna 32.7) وبعد المحاكمة يلاقى كلُّ مصيره، الأولى للنعيم الدائم والثانية للشقاء الباقي. لقد تقررت هذه المحاكمة منذ البداية، ويبدو أن زرادشت نظر إليها باعتبارها خاتمة المطاف لأن جوهر رسالته للبشر قائمة على المسئولية التى اناطها الله به، وأن إساءة استخدام هذه الحرية والمسئولية لا يمكن أن تؤدي إلاً إلى عذاب مقيم. ولنقتبس أخيراً فقرة من فقرات نبينا الذى نحن بصدده: «الآن تحققت، أيها الرب الكريم من أنك كنت قدوساً، عندما رأيت ذلك فى البداية عند ميلاد الوجود. فأنت قضيت أن الأعمال والكلمات المنطوقة سوف تلقى جزاء عادلاً. الشر بالشر، والخير بالخير فى نهاية هذا العالم المخلوق وإلى حيث يمتد سلطانك» (Yasna 43.5).

(* نلّه الصراط. المترجم).

الزرادشتية بعد زرادشت

الأخرويات (الإيشاتولوجيا)

يبدو أن مثل هذه الأفكار هي المعتقدات الرئيسية التي أعلنها زرادشت نفسه، فأحدى التعاليم الرئيسية التي أصبحت فيما بعد جزءاً متمماً للدين الزرادشتي، كانت عقيدة لم يُشر إليها زرادشت إلا بشكل واهن، أو بتعبير آخر كان لها مجرد ضلال في إشاراته ونعنى بها عقيدة إقامة الأجساد وإعادة الحياة إلى الأبد، وتحلقت هذه الفكرة حول شخص السوشيانان Soashyant - وهي كلمة عادة ما تُترجم إلى الكلمة الإنجليزية «Saviour أى المخلص» لكن ربما كان من الأفضل أن نترجمها إلى «ذلك الآتي بالحظ السعيد He who will bring good fortune». وفي الجاثا Gathas ترد الكلمة عدة مرات لكن يبدو أنها تشير إلى زرادشت نفسه (انظر على سبيل المثال، Yasna 45.11، 48.9)، أو إلى حاكم دنيوى سيرسخ دينه (أى دين زرادشت) على الأرض ومملكة أو ملكوت الحق والصلاح على الأرض لم تتحقق على أية حال، وبالتالي أصبحت منوطة بالمخلص (السوشيانان) الذى تطلع الناس إلى مجيئه فى آخر الزمان عندما يتم دحر سلطان الشر نهائياً.

هكذا سيجعل المخلص (السوشيانان) وأتباعه العالم أكثر امتيازاً وسيجعله دائماً، وهب هاسد، لا يتعرض للفضوى وسيعيش إلى الأبد فى رخاء، وسيعمل كل إنسان وفقاً لإرادته وسيقوم الأموات وسينعم الأحياء بالخلود.. لن ينتهى عالم المادة... وسينتهى الضلال Lie إلى غير رجعة (90 - 19.89 Yasht). هذه العقيدة الأخروية التى تتطابق مع الزرادشتية ربما نشأت فى العصر الأخيميني Achaemenian، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك - وتطورت تطوراً كبيراً فى الكتابات التى أتت بعد ذلك. إنها - أى هذه الفكرة - أدخلت عنصراً جديداً فى تعاليم زرادشت، حيث تنتهى القصة بإطلاق كل الخطاة من جهنم وتقديمهم إلى حيث البركة الأبدية (The teachings of Magi, by Zaehner, 1956 pp. 139 - 150).

فالفرشكارث Frash Kart أو إصلاح الخلق أو إعادة تأهليه - Rehabilitation - على أمة حال - لا ينطبق على يوم الحساب فى المسيحية، فالأرواح تُحاسب كلُّ على حدة عند الموت، ثم يتم إرسالها إلى الجنة أو إلى جهنم وفقاً لما تستحقه. وعندما يتم إصلاح

الخلق وإعادة تأهيله أخيراً، في نهاية العام الكوني ١٢,٠٠٠ يولد المخّص (السوشيانت) من بذرة زرادشت بشكل إعجازي ويظهر ويحيى أجساد الموتى، وتلتحم بها أرواحها من جديد، ويتم عمّر الجميع في بحر من معدن مصهور يُطهرهم مما تبقى من خطاياهم وبعد هذا التطهير النهائي يدخل كل البشر الفردوس وينعمون فيه إلى الأبد «وسيصبح كل البشر وهم يمدحون بصوت جهير الرب الحكيم والخلود السخي Bounteous 1 (Ibid, p. 148) «وسيصبح العالم المادي خالداً إلى الأبد» (I bid, p. 150)، وسيخلد أهرمين Ahriman (الشیطان) وأتباعه في الجحيم ليهلكوا أو ليصبحوا مسلوبي القوة إلى الأبد.

اللاهوت

لقد رأينا بصدد رأينا بصدد حديثنا عن النبي زرادشت أنه اعترف بوجود روحين، روح مقدس، وروح شرير، اختار كل منهما منذ البداية اختياراً حراً لا نهائياً (لا يُسَخ أو يُغَيَّر) بين الخير والشر. أما أهورا مزدا الذي هو الله، فقد كان بمعنى من المعاني مطابقاً للروح القدس Holy Spirit وأعلن نفسه ضد روح الشر Evil One. وعلى أية حال، فمن أصل الروح الشرير، صمّت زرادشت. حقيقة أن عنصري الثنوية كاملة A total dualism) وجدا في أصل أو بذرة Germ في الجاثا Gathas، مادام أهورا مزدا قد ارتبط دائماً بالروح القدس والصلاح، وأعلن إدانته المطلقة للضلال (الكذب Lie) وكل ما يقترفه من أعمال. وعلى أية حال، فهذا لا يعني أن زرادشت اعتقد في وجود مبدئين منفصلين مسئولين عن العالم (الكون)، وإنما يعني فيما يرى أن الله رفض الشر وأدانه في اللحظة نفسها التي نشأ فيها (أي الشر). وعلى هذا ففي الجاثا Gathas نجد أهورا مزدا، والروح القدس مرتبطين بشكل جوهرى لكنهما ليسا شيئاً واحداً Identical، حقيقة أن في فقرة واحدة تمت الإشارة إلى أهورا مزدا كأب Father للروح القدس. فما علاقة الأب (أهورا مزدا) بالروح الشرير أنجرا مانيو Angra Mainyu أو أهرمين Ah-riman كما سُمى في فترة لاحقة؟ هذا هو الموضوع الذي كان على اللاهوتيين الزرادشت أن يعطوه حقه من البحث حتى الفتح الإسلامي للإمبراطورية الفارسية وبعد ذلك بفترة طويلة. وتعدّد الموقف بالحقيقة التي مؤادها أنه في فترة باكرة تم اعتبار الروح القدس مطابقة تمام المطابقة لأهورا مزدا (الله)، بل وأصبحت ببساطة اسماً آخر له. والآن فإننا نجد في الجاثا Gathas أن الروح القدس والروح الشرير توأمان. وإذا كان الروح

القدس مجرد اسم آخر لأهورا مزدا (الله) فهذا يعنى أن الله والشيطان أو أهورا مزدا، وأنجرا مانيو أو أهرمازد وأهرمن كما سُميا بعد ذلك - كانا أخوين توأمين وإذا كانا كذلك فلا بد أن لهما أصلاً واحداً (أباً واحداً) Progenitor مشتركاً، وعلى هذا وضع اتباع النبي فوق أهرمازد وأهرمين أو فى الزمن اللامتاهى (or Zurvan akanarak Infinite Time) - وهكذا أصبح هذا هو المبدأ الأول الذى خرج منه روح الخير وروح الشر. لكن الأمر غير ذلك، ففقرات الجاثا Gathic passage إما تم تجاهلها أو أُسيئت ترجمتها، ومن هنا تمت إذاعة الثنوية الخالصة (ولم تكن الزرداشتية الأصلية فى حقيقتها كذلك)، وبناء على هذه الثنوية أصبح أهرمازد Ohrmazd وأهرمين Ahriman - أى الله والشيطان - مبدئين أزليين مشتركين، أحدهما (الله) خير خالص والآخر (الشيطان) شر خالص. وعندما تم إحياء الزرداشتية كدين للدولة الساسانية (٢٢٦ - ٦٥٢م) أصبحت الثنوية الخالصة فى النهاية هى العقيدة الرسمية للدولة، وأصبح يُنظر إليها باعتبارها العقيدة الأصلية (الأورثوذكسية) وربما كان ذلك فى عهد خسرو الأول Khusraw I (٣٥١ - ٥٧٨)، وبعد الفتح الإسلامى ظلت هذه الثنوية الجامدة تمثل العقيدة الأورثوذكسية للزرداشت: إنه الدين الذى انتقل من خلال ما يُسمى بالكتب البهلوية pahiaui التى رغم أنها كُتبت فى غالبها فى شكلها الحالى فى القرن التاسع للميلاد - إلا أنه من المؤكد أنها تمثل وجهات نظر اللاهوتيين فى القرن الأخير من حكم الإمبراطورية الساسانية.

وهكذا أصبحت الزرداشتية والثنوية كلمتين مترادفتين (ولم يكن الأمر كذلك كما أشار المؤلف قبل ذلك، وإنما هذا من سوء فهم الرسل (الدعاة) واللاهوتيين - المترجم)، ولم يحدث إلا فى خلال القرن الأخير أن تم إحياء بقايا عقيدة النبي فقد فكّر الفرس فى الهند فى أنه من المناسب إعادة بحث هذه الثنوية الجامدة. ولا يكاد يكون هناك إلا القليل من الشك فى أن هذا التغيير كان بتأثير المسيحية كما فهمت فى الهند، كما كان أيضاً نتيجة عدم شعور الزرداشت أنفسهم بعدم الارتياح للثنوية التى بدت لهم غير محترمة كل الاحترام. وعلى نحو ما كانت الثنوية رحمة لأن الثنوية الكلاسيكية Classic dualism كما وردت فى الكتب البهلوية، ربما كانت هى أكثر الحلول عقلانية لمشكلة الشر. وعلى أية حال، فبالنسبة للزرداشت الأورثوذكس (الأصوليين) فى الدولة الساسانية وبداية الفترة الإسلامية كان هناك منذ البدء مبدآن لا مبدأ واحد، ففى كتبهم التى

تحتوى خلاصة عقيدتهم نقراً «لا بد ألا يتطرق إلى الشك في وجود مبدئين أوليين أحدهما خالق Creator والآخر مدمر Destroyer، الخالق هو أهرمزد وكله خير ونور، والمدمر أو المخرب هو أهرمين الملعون الممتلئ شراً وموتاً وضلالاً (كذباً) وخداعاً» (Idib, pp.22.23). وكان هذان المبدآن وفقاً للتصور السائد يوجد أحدهما في السمو (العلو) في النور، ويوجد الآخر في الدنو (إلى الأسفل) في الظلمة، ويفصل بينهما الفراغ Void (Ibid, pp. 34 - 35).

وأهرمزد الذى هو الله أو مبدأ الخير تحقق من أن عدوه عرف بوجوده وأنه سيهاجمه «لأن إرادته هي أن يؤذى ويقتل To smite» (Ibid, p. 36)؛ لهذا خلق العالم الروحى والعالم المادى كوسائل لحماية نفسه، فبضربة واحدة حلت الشوية الزرادشتية «التقليدية Classical» تلك المشكلتين العويصتين العتيقتين أصل الشر وسبب الخلق، بل وفرغتهما من كل ما فيهما من أسرار وغموض.

فإذا كان الشر بدأ منفصلاً فإن أصله لم يعد غامضاً، والخلق لم يعد - بهذا التفكير- انسياباً غامضاً من الله وإنما أصبح - ببساطة - وسيلة يحمى بها نفسه من عدوه الأزلئ. فالله يخلق لأنه يجب أن يفعل ذلك أو يجب أن يخلق بصرف النظر عن اهتمامه بالخلق، وأكثر من هذا فهناك نوع من العدالة المعينة ذات الطابع الشعرى -Poetic Justice فى الأمر كله: لأن الواحد الشرير The Evil one بحكم طبيعته النزاعة للفوضى والغباء - تكمن فيه أداة تدمير نفسه، فهو يغزو العالم ويسبب الموت والمرض والخطيئة ويحلها جميعاً فيه أى فى العالم. ورغم قدرته على إيذاء خلق الله إيذاء هائلاً، فإن الإجبار الداخلى (الكامن فيه) على تحطيم ذاته يظل موجوداً بشكل أكبر، لأنه منذ أن دخل العالم أصبح سجيناً فيه كسائمة وقعت فى شرك فراحت تدور مندفعة حول الخراب الناتج من اندفاعها. وقد جرى التعبير عن هذا المأزق، أو البرهان المتناقض بالكلمات التالية: أهرمزد «مثل مالك بستان» أو مثل بستانى حكيم، قصدت البهائم والطيور المؤذية والمخرية أن تلحق الضرر بأشجار بستانه وثمارها، فقام البستانى الحكيم ليقى نفسه المتاعب وليجعل هذه السوائم وتلك الطيور المضرة خارج بستانه، بتدبير وسائل لاصطيادها كالفخاخ والشراك... حتى إذا ما رأت هذه الشراك والفخاخ وحاولت الإفلات منها، وقعت فيها وهى لا تعرف طبيعتها. إنه من الواضح أنه عندما وقعت البهيمة فى الشرك، فإن ذلك لم يكن بفعل قوة الشرك فى حد ذاته، وإنما بفعل

قوة صانع الشرك (الذى نصبه). ويعرف مالك البستان وناصب الشرك بحكمته مدى قوة البهيمة ومدى الفترة التي يمكن أن يظل الشرك ممسكاً بها، فالقوة والطاقة اللتان توجدان في جسد البهيمة تمت معادلتهما بالمقاومة ضد الشرك؛ ونسبة القوة اللازمة لوطء الشرك ونزعه، وتحطيمه. ومادامت قوة البهيمة غير كافية، فإن طاقتها ستستنفد وتُصبح قوتها غير ذات مفعول. وهنا يكون البستاني الحكيم وقد وضع خطته مؤّضع التنفيذ، ويعلم بنتائج عمله إذ يقود البهيمة خارج الشرك، فيبقى جوهر البهيمة كما هو، لكن أثرها أو فاعليتها المدمرة يكون بغير مفعول، ويُعيد البستاني شراكه كما كانت لم تتحطم إلى مخزنها ليعيدها بعد إصلاحها مرة أخرى» (Ibid, PP. 49 - 50). فعملية الخلق - إذًا - هي شرك وقع فيه الشيطان، ويقف الإنسان في المقدمة مواجهًا له في المعركة. وعلى أية حال، فإن الملائكة الأقوى من الإنسان هي الأكثر اهتماماً بهذه المعركة الكونية Cosmic Battle، فالملائكة Angels والأرباب Goods مخلوقات روحية تشبه كثيراً الملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وستة من هذه الملائكة وردت في الجاثا Gathas حيث نجدها - على أية حال - أقرب ما تكون إلى قدرات Facults اللّهُ الواحد، وهي: النفس الطيبة The Good Mind، والصلاح Right - eousness، والملكوت King-dom، والتفكير الصائب Right - mindedness، والكمال والخلود. وفي الزرادشتية اللاحقة (المتأخرة زمنًا) أصبحت هذه القدرات كينونات منفصلة Separate entities على نحو يمكن أن نطلق على كل منها رئيس ملائكة archangels، وأصبح لكل منها وجود شخصي أو ذاتي كامل، وبالإضافة لهذا، فبعض الآلهة القديمة - على أية حال - التي كان زرادشت قد أنكرها أو جعلها شيطانية، عادت للظهور كملائكة ذوات سلطان تحارب إلى جانب (أهورا مزدا أو أهرمز)، وأعظمها هو مترا Mithra الذي كان يقوم بمثل هذا الدور المدهش في بداية الإمبراطورية الرومانية. هذه المخلوقات الروحانية تشن حرباً لا تنتهي ضد أهرمن وكل المخلوقات الشيطانية.

وكان على الإنسان أيضاً أن يؤدي دوراً في الحرب ضد الشر، وقد أدى هذا الدور في الأساس بالتزامه التفكير الطيب ونطقه بالكلمات الطيبة وأدائه الأعمال الطيبة بالتنازل وفلاحة الأرض لتكون مثمرة؛ لأن الحياة لكونها خلق اللّهُ (أهرمز Ohrmazd) لا بد من حفظها ضد الموت الذي جلبه للعالم عدو اللّهُ أهرمن Ahriman. والعالم المادي - أيضاً - هو خلق أهرمز لذا فهو طيب، ولهذا فلم يكن في الزرادشتية في أي وقت من

الأوقات تُظم نسك أو تمشف (صوفية) Asceticism، مادام احتقار الحياة المادية يُعتبر بالنسبة لهم نوعاً من الكفر أو التجديف على الله. وبالنسبة للزرادشتية، لا يعتبر الشر مرادفًا للمادة وليس الأمر كذلك بالنسبة لأتباع ماني (المانوية Manichees)، بل إن الزرادشتية يعتبرون المادة خيراً، وأن الشر مبدأً روحياً معاداً للخلق المادي كما أنه معاد لله، ومن هنا جاء احترام الزرادشت للأشياء المادية - خاصةً في شكلها الأكثر بساطةً، كالعناصر الأولى، ومن بينها النار والماء على نحو خاص.

القدرة وحرية الإرادة

لقد رأينا أن حرية الإرادة البشرية ربما كانت هي العقيدة الأساسية التي أعلن عنها النبي زرادشت نفسه، وهذه العقيدة استمرت في الأساس في العصور «الوسطى» وهي من سمات هذا الدين؛ إذ تقضى بأن الله لم يجعل الإنسان في هذا الكون World ليحارب الشر Evil One دون أن يحصل على موافقته الحرة His Free Consent، بل وأكثر من هذا فقد «تشاور مع أرواح البشر الواعية منذ الأزل وغرس فيها الحكمة الكلية قائلاً لها: «أنتم وما ترونه ملائمةً أو مريحاً لكم أأعدكم في شكل مادي ومعنى هذا أنه يجب أن تكافحوا متجسدين ضد الضلال Lie وتحطموه، وأن نبعثكم (نقيمكم) في النهاية لتكونوا كاملين خالدين، ونعيد خلقكم في شكل مادي لتكونوا أبديين خالدين أزيلين بلا أعداء - أو أن نجعلكم محفوظين من الباغي Aggressor؟ ورأت أرواح البشر الأزلية أو الموجودة قبل الوجود بما أوتيت من حكمة العلم الكلي أنها لا بد أن تعرف الشر من الضلال Lie وأهرمن Ahriman في هذه الدنيا World، لكن بسبب الآخرة End التي سيُعثون فيها أحراراً من عداوة الضد Adversary - ليكونوا كاملين خالدين، فقد وافقوا أن يُجْعَلوا في شكل مادي» (Ibid. p. 41). كل الأديان - عاجلاً أم آجلاً - لا بد أن تخوض في الجدل حول الاختيار والجبر، أو بتعبير آخر حرية الإرادة والجبرية أو بتعبير ثالث القضاء والقدر المفروض من الله، وتشكيل الإنسان لقضائه وقدره بنفسه، وقد أخذ زرادشت موقفه بثبات إلى جانب حرية الإرادة المطلقة؛ لكن هذا لم يمنع تسرب الجبرية إلى دينه في فترة الحكم الساساني وما بعدها. والمثال الصارخ على ذلك يمكن عرضه من النص التالي: «عندما يساعد القدرُ الرجلَ الشريرَ الكسولَ ذا العقل غير المستقيم، فإن كسله يصبح كالطاقة ويُصبح عدم استقامة عقله حكمةً ويصبح شره كالخير، وعندما يعاندُ القدرُ الحكيمَ المهذبَ ذا العقل الراجح، تنقلب حكمته إلى بلاهةً وغباءً وينقلب أدبه وتهذيبه إلى سفه ولا يجدي علمه وأدبه ورجولته» (Menoke I Khrat. 51).

وعلى أية حال، فهذا انحراف خطير عن تعليم زرادشت النبي، والنظرة السلفية (الأورثوذكسية) تظهر أكثر صدقاً في النص التالي: «تنقسم الأشياء في هذا العالم إلى خمسة وعشرين قسمًا: خمسة من خلال القدر، وخمسة من خلال العمل، وخمسة من خلال الطبيعة، وخمسة من خلال الشخصية وخمسة من خلال الميراث (الوراثة): هالحياة والزوجة والأطفال والسلطة والثروة قَدْر، والعضوية في إحدى طبقات رجال الدين والمقاتلين (الجند) والمزارعين، والفضيلة والرذيلة عمل، ومباشرة الزوجة وإرضاء الحاجات الطبيعية، والأكل والشرب والمشى والنوم، كل ذلك من خلال الطبيعة. والصداقة والاحترام والكرم والصلاح والتواضع، كل هذا من خلال الشخصية. والجسم والمكانة والفهم والذكاء والقوة، كل هذا عن طريق الوراثة» (Pahlavi texts, p. 82).

الأخلاق

تلخص الكلمات الآتية المبادئ الأخلاقية الزرادشتية: «أفكار طيبة، وكلمات طيبة، وأعمال طيبة» وإذا كانت الزرادشتية البكرة قد أصبحت ثنوية Dualist فذلك راجع إلى أن إله زرادشت متطابق تمامًا مع الطيبة والصلاح، لدرجة أنه لم يكن هناك مجال للتفكير في أن يكون حتى بشكل غير مباشر مسئولاً عن الشر. لقد رأينا أن أكثر الجوانب «Aspects» بروزًا أو هيمنة في أهورامزدا في الجاثا Gathas - النفس الطيبة، والصلاح والملوكوت والعقل السوي والكمال والخلود - قد أصبحت في زمن لاحق رؤساء ملائكة Archangles. وعلى أية حال، فهي كصفات أو مزايا جيدة مشتركة بين الله والإنسان، لأن الكمال والخلود هما القدر الذي من أجله قصد الله الإنسان حيث الصلاح وطيبة النفس والقصد من الصفات الإلهية التي يجب على الإنسان أن يحذو حذوها. وعلى أية حال، ففي العصور الوسطى جرى تفسير «الصلاح» بمعنى التوسط «The Mean» ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن هذه الفكرة مستعارة من أرسطو، وقد تشربها الإيرانيون لدرجة زعمهم أنها فكرتهم، فنحن نقرأ أن «إيران كانت دائماً مستودعاً للتوسط تنتقد المبالغة أو الإسفاف والعجز والنقص، وفي الإمبراطورية البيزنطية وجدنا الفلاسفة، وفي الهند وجدنا المتعلمين وفي أماكن أخرى وجدنا الاختصاصيين كلهم - بشكل عام - يمتدحون الشخص إذا أظهرت حجته حدة ذهن وكياسة، لكن في مملكة إيران لا يُبدون موافقة إلا على الحكمة الحقيقية» (Denkart, Madan p. 429). لقد صارت الأخلاق الزرادشتية مُتقنة بشكل كبير خلال الفترة

الساسانية، عندما أصبحت دين الدولة الرسمي. وليس مما يدعو للدهشة إذًا أن نجد فيها بصمة أرسطية. فالأخلاق الزرادشتية فى الأساس هى أخلاق الشخص المهدّب (الجنّتلمان). وحتى بعد القضاء على الإمبراطورية الفارسية على يد المسلمين وحلول الإسلام تدريجيًا محل الزرادشتية وانتشاره فى الأرض الإيرانية، ظلت الأخلاق الأرسطية (المعزّوة إلى أرسطو) مرسخة وجودها فى المناخ الدينى الجديد وظلت باقية فترة طويلة قبل أن تتفتت ديانة النبى (زرادشت) قبل اجتياح أتباع نبى آخر (يقصد محمّدًا ﷺ)، القادمين من شبه الجزيرة العربية حيث البداوة (النص: barbarious Ara-bia، أى شبه الجزيرة العربية المتبربرة).

ومن المتوقع من الزرادشتى أن يتناسل reproduce himself معتبرًا ذلك واجبًا دينيًا، وأن يجعل الأرض خصبة. ويجب أن يرضى بنسبة، وأن يعمل دائماً ما هو طيب ولا يجازى بالشر شرًا (Ibid, p. 113)، والمبدأ السلوكى الأساسى الذى يجب أن يتبعه المرء هو أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه «وهو مبدأ صحيح أيضاً بالنسبة للمسيحى والبوذى والكونفوشيوسى».

فالأخلاق الزرادشتية يمكن مقارنتها بالأخلاق فى سفر الأمثال وسفر الجامعة. إنها فى الأساس أخلاق التوسط أو الاعتدال، إنها أخلاق مهذبة مصقولة Urbane. فالشرب (المقصود شرب الخمر) باعتدال يلقى استحسانًا، أما الإسراف فى هذا الشئ الطيب فمرفوض وموضع توبيخ. والعالم لا هو أسير ولا هو منفى كما فى كثير من الأديان، إنه مسكن انتقالى فيه كثير مما هو طيب وباعث على البهجة، ويُعد تراجعاً عن الخطيئة أن يقوم المرء بعمل أفضل الأشياء على هذه الأرض «اعمل فى القداسة أى شئ ترغبه» تلك قاعدة سلوكية ذهبية، وتمتقت الزرادشتية العبارات الموهمة بالتناقض؛ لذا فلن نجد فيها أيًا من هذه العبارات المتناقضة ظاهراً Paradoxes التى تزخر بها المسيحية والبوذية (*).

وليس هناك حاجة للتوضيح بالنفس على نحو بطولى أو ضرورة لأن يحب المرء عدوه وأن يبارك لاعنه، مادام هؤلاء الأعداء لا بد أن يكونوا على أية حال «أتباع الضلال Lie» والضلال أو الكذب هو رأس كل خطيئة، وأكثر من هذا «فلا تتخذ من عدو الأمس

(* لم يذكر الإسلام مع وجود أحاديث كثيرة عن الرسول ﷺ بالمعنى نفسه. (المترجم).

سديقاً: لأن العدو القديم كالحية السوداء لا تنسى الجروح القديمة لمئات السنين». حقهبة أن نار النبي (زرادشت) لم تعد متوهجة في الأخلاق التي تطورت حاملة اسمه خلال فترة الحكم الساساني؛ لكن الحكمة الدنيوية التي أبداهها الزرادشتيون ظلت جزءاً من الموروث الإيراني حتى يومنا هذا، بينما زرادشت الذي هو ابن إيران الأعظم، لا يمثل بالنسبة للإيراني العادي إلا ما يزيد قليلاً عن كونه مجرد اسم.

القربان المقدس

الطقس المحوري للزرادشتيين هو الياسنا Yasna، وهي كلمة تعنى حرفياً «تقديم الأضاحي». وكما رأينا، لقد هاجم زرادشت بعنف طقس الأضحيات القديم الذي كان يعلى ذبح ثور، وتقديم شراب متخمّر من نبات يُسمى الهوما Haoma، مع أن تناول شراب الهوما هذا كان منذ وقت سحيق يشكل محور الطقس الزرادشتي. وسواء كان هذا الطقس - بشكل ما - قد تسامح زرادشت بشأنه حقاً، أو أنه طقس قد دخل الزرادشتية بعد ذلك على عكس ما كان يريد، فإنه - أي هذا الطقس - لم يكن أبداً موضوع خلاف في أي وقت من الأوقات، ومن أية جماعة زرادشتية. لقد وعد زرادشت أتباعه بالخلود، وفي طقس عصير الهوما Haoma juice يوجد الإكسير Elixir الذي يهب الخلود، والهوما ليس مجرد نبات (انظر على سبيل المثال: The Indian Somna, p. 226). إنه أيضاً رب God (بمعنى مَلَك كما سبق واتضح من المقال - المترجم) وابن أهورا مزدا، وفي الطقس النبات الرب The Plant God يتم سحق النبات في الهاون، إنه بهذه الطريقة - كما يُقال تتم التضحية بالرب (النبات) ويقدم نفسه إلى أبيه السماوي، ويُعتبر الهوما - كلاسيّاً - كاهناً وأضحية في الوقت نفسه - ابن الله إذًا يقدم نفسه لأبيه السماوي. وبعد ذلك يقدم الشراب فيشرك الكاهن والمؤمن في الشراب السماوي وبذلك يشترك الجميع مع الله في الخلود، وهذا القربان المقدس هو عربون الحياة الأبدية التي سهرتها البشر روحاً وجسداً في الأيام الأخيرة. والفكرة شبيهة بشكل مدهش بفكرة القدّاس الكاثوليكي Catholic Mass.

لقد تلاشت الزرادشتية عملياً من عالم اليوم، لكن كثيراً مما دعا إليه النبي الإيراني مازال يعيش اليوم فيما لا يقل عن ثلاثة أديان كبرى - اليهودية والمسيحية والإسلامية. إنه يبدو من المؤكد تماماً أن تعاليم زرادشت الأساسية كانت مدونة لليهود في الأسر

البابلي، وعلى هذا فقد حدث في هذه القرون الحيوية - رغم غموضها - السابقة على قدوم المسيح أن تشربت اليهودية في شرايينها وأوردتها كثيراً من تعاليم زرادشت، أكثر مما كانت - أي اليهودية - تستطيع تقديمه. ويبدو من المحتمل أن اليهود أخذوا من تعاليم زرادشت أو تعاليم أتباعه المباشرين فكرة خلود الروح وقيام الجسد، والشيطان الذى لا يَأتمر بأمر الله وإنما هو عدو له. بل ربما أيضاً فكرة المَخْصَّص Savoir الذى سيظهر في نهاية الزمان. كل هذه الأفكار - بشكل أو بآخر - قد انتقلت للمسيحية والإسلام. هناك عقيدة واحدة في الديانة الزرادشتية تم رفضها - تقليدياً - رفضاً تاماً، إنها العقيدة التى أصبحت حجر الزاوية في كل النظام الزرادشتى، وإن كانت فيما يبدو مُقحمة على تعاليم زرادشت نفسه أو دخيلة عليها - وهى فكرة الوجود الأزلى المشترك لمبدأى الخير والشر. هذه الفكرة رغم اتفاقها مع العقل إلا أنها ضد الغريزة الدينية المتعمقة في الإنسان، ورفضها اليهود والمسيحيون والمسلمون على سواء، بل ووفقاً للفرس المحدثين الذين راحوا يوازنون الأدلة، فإن هذه الفكرة كانت مرفوضة من زرادشت نفسه على الأقل بشكلها الجامد الذى ظهر فيما بعد.

لقد كان زرادشت واحداً من أعظم العباقرة الدينيين في كل العصور، إنه النبي الذى اعتقد أنه أجرى حديثاً مع الله. لقد غمطه من أتوا بعده حقه. إنهم الذين لم يكتفوا بإدخال آلهة غير الإله الواحد على الدين الذى أتى به، تلك الآلهة التى كان زرادشت قد أنزلها من فوق عروشها، وإنما حوّلوا دعوته النبوية إلى ثنوية جافة حطمت فكرته في الله كموجود قدسى صالح وطيب. لكن الزرادشتية في عهد الدولة الساسانية وإن كانت قد شوّهت دعوة النبي (زرادشت)؛ إلا أنها ارتبطت - رغم هذا - بالتعليم الأساسى للنبي (زرادشت)، أعنى أن الله هو خير Good تام بكل ما فى الكلمة من معنى رغم كل الظواهر المعاكسة لهذه الفكرة.

(٥)
الهندويّة

بقلم
أ. ل. بأشام
أستاذ تاريخ جنوب آسيا
مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
جامعة لندن

السمات الأساسية

ربما زاد عدد مُعتنقى الهندوسية (الهندوكية) في عالمنا هذا على ٣٠٠ مليون نفس، معظمهم في الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم في أنحاء أخرى من آسيا وهي أفريقيا وفي جزر الهند الغربية.

ورغم أن الهندوس يُشكلون إحدى أكبر المجموعات الدينية وأكثرها أهمية في العالم، إلا أن عقيدتهم يصعب تحديدها في كلمات قلائل. فمن الممكن تعريف المسيحي بأنه الشخص الذي يُحاول أتباع ما يعتقد أنه تعاليم المسيح، وكذلك من الممكن تعريف المسلم بأنه الشخص الذي يحاول السير على وفق سنة محمد (ﷺ)، أما الهندوسية فليس لها مؤسس واحد على نحو ما هو واضح في الديانتين الأخرى. وقد عرف بعض علماء الاجتماع المحدثون المسيحيين والمسلمين بأنهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أتباعاً للمسيح ومحمد(*) على التوالي، لكن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الهندوس، بل ربما لم يسمع أى هندوسى أبداً عن كلمة الهندوسية (أو الهندوكية) تلك، وليس عندهم اسم لدينهم.

وقد قيل في وقت من الأوقات إن أى شخص يحترم البراهمان Bráhmaṇa والبقرة، ويُراعى قواعد الطبقة المتحجرة (المغلقة) يُعتبر هندوسياً، لكن هذا التعريف قد يستثنى الكثيرين من الهندوس المحدثين ممن هم متمسكون بدينهم وأكثر جدية في تناوله، كما أن

(*) المسلمون يعتبرون أنفسهم أتباعاً لمحمد (ﷺ) وأيضاً للمسيح وموسى (عليهما السلام) بل ولكل الأنبياء السابقين على محمد (ﷺ)، ويؤمنون بكل ما نزل من الوحي قبل محمد (ﷺ).

هذا التعريف يستثنى أيضاً عدداً من المجموعات الهندوسية غير السلفية (غير الأصولية unorthodox) في عصور الهندوسية المبكرة.

وربما أمكننا وصف الهندوسى وصفاً جيداً - كأحسن ما يكون - بأنه الشخص الذى يُقيم معتقداته بشكل أساسى، وكذلك أسلوب حياته، على هذا النظام المركب الذى يشمل العقيدة والممارسة، الذى تطور فى شبه القارة الهندية وارتبط بها ارتباطاً عضوياً (لا فكاك منه) طوال أكثر من ثلاثة آلاف سنة.

وعلى هذا فالهندوسية ديانة قديمة جداً، ظلت جوانب أساسية أصلية منها باقية فيها، جنباً إلى جنب مع نظم فلسفية متطورة تطوراً كبيراً. وبشكل عام فهى دين ذو طبيعة إثنية (عرقية). إنه يختلف عن ديانات الدعوة التى ظهرت بعده: البوذية والمسيحية والإسلام. إنها مثل اليهودية، فالهندوسية عقيدة لوحدة ثقافية واحدة (أو بتعبير آخر إنها دين لمجموعة بشرية بعينها). فليس فى ماضى الهندوسية (ولا ماضى اليهودية) أية محاولة لدعوة الناس من خارج الوحدة الهندوسية (أى لم يبذل الهندوس - وكذلك اليهود - أية جهود لدعوة غيرهم لدينهم)، وتنظر البوذية واليانية للهندوسية، على نحو ما، كما ينظر الإسلام والمسيحية لليهودية.

وتتميز الهندوسية - بشكل حاد - عن دينى الغرب(*) بعقيدتها فى «التناسخ» أو «التقمص» transmigraton. ويمكننا أن نقسم أديان العالم تقسيماً عريضاً إلى قسمين أساسيين على وفق هذا المعيار (تناسخ الأرواح أو تقمصها)، والهندوسية هى أقدم مجموعة الأديان الشرقية وأكثرها ديمومة (بقاء) القائلة بأن الروح تسكن (تتقمص) أجساداً عديدة فى رحلتها خلال النظام الكونى Cosmos حتى تصل إلى هدفها النهائى، ذلك الهدف النهائى الذى وصفته المذاهب الهندوسية المختلفة بمصطلحات متباينة.

والنتيجة الطبيعية لعقيدة التناسخ أو التقمص هذه هى أن كل الحياة سواء أكانت فوقطبيعية أم إنسانية أم حيوانية أم حشرية أو حتى نباتية (على وفق ما تقول به بعض المذاهب الهندوسية) تحكمها قوانين واحدة، أو بتعبير آخر هى خاضعة لقانون واحد (أو تجرى عليها السنن نفسها).

فبينما تقول الأديان الغربية - بشكل عام - إن الإنسان مخلوق ذو وضعية أو طبيعة خاصة، له روح خالدة ليست كروح الحيوان الأدنى مرتبة، فإن الهندوسية متمسكة بأن

(*) المؤلف يعتبر الإسلام هنا ديناً غربياً Western. (المترجم).

كل ما هو حي له روح، وأنَّ أرواح الأحياء متساوية، وأنها لا تختلف إلا من خلال الكرما Karma، أى تأثير ما قامت به من أعمال سابقة (أو بتعبير آخر ما أسلفت من عمل) يحددها الفلاف (الجسد) المادى الرقيق الذى يسجن الروح، وبالتالي يؤدى هذا إلى توالى التقمص فى أنواع مختلفة من الأجساد. إن عقيدة السَّامسارا Samsara هذه قد جعلت لكثير من الفلسفة والفكر الهندوسيين ملامح مميزة جداً.

وثمة ملامح آخر للهندوسية أكثر تحديداً وأشد وضوحاً - على الأقل فى تجلياتها الأسمى - وهو ميلها إلى توحيد كل الاختلافات الظاهرة فى مبدأ أو كلٍّ واحد أو كينونة واحدة. وليس صحيحاً ذلك القول الذى مؤداه أن الأحديَّة monism (القول بوجود مبدأ غائى واحد أو القول بأن الحقيقة كلُّ عضوى واحد) مهيمنة على الفكر الدينى الهندى، فهناك مذاهب تذهب إلى القول باختلاف المادة عن الروح وأن كلاً منهما منفصل عن الآخر، وهناك مذاهب أخرى تقول بأن الروح لا يمكنها أبداً أن تتحد مع الله أو بتعبير آخر لا يمكنها أن تكون هى والرب كياناً واحداً Can never become one with God - لكن الأحدية (بالمفهوم الآنف ذكره) هى التى تعطى الفكر الهندى كثيراً من مذاقه المميز، كما نجد أن الأفكار الأحدية Monistic ideas تظهر باستمرار فى كثير من المظاهر فى فكر الهندوس وكتاباتهم، كما هو واضح على سبيل المثال فى حكمة راماكْرِشْنا Ramakrishna الشهيرة: «كل الأديان دين واحد».

التطور

كان لأقدم حضارات الهند التى انتعشت فى وادى السند منذ أُلْفَى عام قبل المسيح - دين ذو ملامح مختلفة عاودت الظهور مرة أخرى فى الهندوسية التى ظهرت فى وقت لاحق. فأهل المدن الهندية الأولى وقرروا ربةً أمًّا a mother goddess، على نحو ما كانت هذه الربة الأم تُعبد فى كثير من الحضارات القديمة، وقد عرفوا أيضاً تأليه الذكر كما هو موصوف - أى هذا الإله الذكر - لدى أصحاب الاتجاهات النمطية فى اليوجى Yogi الهندية التى ظهرت بعد ذلك، إله تحيط به حيوانات. ومن المفترض أنَّه الإله الهندوسى شيفا Siva فى أحد جوانبه. وقد قرروا رموز أعضاء الذكورة (ما يتعلق بالقضيب)، واعتبروا بعض الحيوانات، كالثيران، مقدسة ووقروا أشجارا بعينها، كأشجار البيبال Pipal التى لا تزال أشجاراً مقدسة فى كل من الهندوسية والبوذية. ويبدو أن الهندوس قد ركزوا كثيراً على الطهارة الطقسية. ليس لدينا إلا القليل مما يمكن أن نقوله هنا عن

دين شعب السند، ذلك الدين الذى تناوله كثير من الباحثين ومع هذا فمعلوماتنا عنه قليلة جدا فى الحقيقة لأن النقوش الموجودة على الأختام، والتي تكاد تكون هى كل ما تبقى من البقايا المكتوبة لهذه الحضارة، لا يمكن قراءتها. وبدون المصادر المكتوبة لا يمكننا إلا رسم خطوط عريضة صماء لأى دين منقرض. وعلى أية حال، فلدينا ما يكفى لإظهار أن دين السند هذا قد بقى بعد الغزو الأرى Aryans وعاود الظهور فى الهندوسية التى ظهرت بعد ذلك.

وفى حوالى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد اختفت حضارة السند؛ إذ اجتاحتها غزاة يركبون عجلات حربية قدموا عبر ممرات الشمال الغربى. وكان من بين مجموعات الغزاة هؤلاء - إن لم يكونوا جميعا - آريون Aryans وكانوا يتحدثون لغة قريبة من لغات أوروبا الكلاسية. وكان هؤلاء الغزاة أبيضين (النسبة فيهم للأب، والسيادة فيهم للرجل) مثل الإغريق الأوائل والرومان والتوتون وكان معظم آلهتهم ذكورا. لقد عبدوا أربابهم (آلهتهم) بنحر الأضاحى الكثيرة، وعند تقديم هذه القرابين تُعصر السوما Soma المقدسة ويشربون عصيرها المُسكر (السوما هى التى أشارت إليها الأفسستا باسم هوما Haoma - انظر ص ٢٢٢ / الزرادشتية). وكان الآريون Aryans متبريرين محاربين وإن كان فيهم طبقة مهمة من رجال الدين Priests كانوا ماهرين فى وضع الألحان والترانيم التى يتم ترديدها عند تقديم الأضحيات (أو القرابين)، كما كانوا ماهرين فى عزف الألحان التى وضعها آخرون. ولم يكن رجال الدين هؤلاء يعرفون الكتابة إلا أنهم كانوا يتحلون بذاكرة قوية، حتى إن الترانيم القديمة ظلت باقية دون أخطاء تُذكر حتى أيامنا هذه فى الرَجّ فيدا Rig Veda أقدم الكتب الدينية الهندوسية، وأكثرها - من الناحية النظرية - قداسة.

والنسق الدينى فى الرَجّ فيدا Rig Veda ليس هو النسق الدينى الهندوسى، فقد نسى الهندوسى العادى كثيرا من أكثر أرباب (آلهة) الرَجّ فيدا أهمية، فإله الحرب الكبير الذى كان الآريون يوقرونه وهو إندرا Indra قد تقلص ليصبح مجرد إله للمطر لا يحظى إلا بالقليل من العبادة. أما فارونا Varuna الملك الذى كان فى وقت من الأوقات يتبوأ فى قصره مكاناً علياً ويُشرف على كل أفعال البشر ويُعاقب الآثم، فقد أصبح مجرد نبتون Neptune على الطريقة الهندية، وقلما يذكره الآن أحد. أما سوريا Surya أو إله الشمس فمازال يحظى ببعض التكريم، لكن أصبح اسمه أجنى Agni إله

الدار والأضحيات. ومن ناحية أخرى، يوجد إلهان أقل أهمية نسبياً من الآلهة التي وردت في الراج فيدا قد أصبحا ربّين أساسيين في الهندوسية؛ وهما فيشنو Vishnu الإله الذي ارتبط اسمه بكل من الشمس والأضاحي، ورودرا Rudra الذي عُرف بعد ذلك باسم شيوا Siva (والكلمة تعني الميمون أو السعيد أو المبشّر بالفلاح).

وليس هناك إجماع بين الباحثين حول تاريخ وضع تراتيل الراج فيدا، أما بالنسبة لجمعها فإن ذلك ربما يكون قد حدث في حوالي سنة ٩٠٠ ق.م. ففي الترتيلة الأخيرة هي الراج فيدا ما يدل على تطور في النظرة الدينية. فبعض الآلهة الأقدم عهداً راح بالعمل يبدأ في السقوط في خضم من الظلال أو بتعبير آخر اختفت في الخلفية، وظهرت مسحة من التأمل الصوفي (الباطني) أصبحت من خواص كل الأديان الهندية التي ظهرت بعد ذلك. لقد كان مؤلفو التراتيل الأخيرة مهتمين اهتماماً كبيراً بمسألة أصل الكون. لقد افترضوا أن الكون ظهر من جنين ذهبي golden embryo في بداية الزمان (الراج فيدا، ١٠، ١٢١). لقد أعلنوا أن الدافع الأول البدائي (primevalurge) الذي سموه الرّغبة (Kama كما) قد عمل عمله في الهيوولي Chaos (حالة اللاتكوّن) فخلق الكون عن فعله هذا (الراج فيدا، ١٠، ١٢٩، ٤) ويقررون أنهم يأسفون لأن أحداً لا يعرف على سبيل اليقين كيف تم الخلق، حتى الآلهة (الأرباب Gods) أنفسهم لا يعلمون ذلك (الراج فيدا، ١٠، ١٢٩، ٧) ومن بين أهم هذه التراتيل التي تتناول الكون في السفر الأخير من الراج فيدا، ترتيلة أو ترنيمة الإنسان الأصلي أو الإنسان الأول pri-meval Man (پوروشا - سوكتا Purusha - Sukta) التي تذكر أن العالم كله ظهر نتيجة هربان (اضحية) هائل قُدّم في بداية الزمان، وذلك عندما ضحّى الأرباب (الآلهة) الأقل درجة بالشخص البدائي الهائل (پوروشا) الذي قام على نحو باطني بإحياء أعضائه الممزقة، وجعل من أعضاء جسده المختلفة الملامح المختلفة للكون بما في ذلك طبقات المجتمع الأربع - تلك الطبقات التي يرد ذكرها هنا للمرة الأولى (الراج فيدا، ١٠، ٩٩).

وتحدد ترتيلة الإنسان الأصلي (أو الأول) مرحلة انتقالية جديدة في الدين الهندي. بعد كانت الأضحيات دائماً من بين أكثر عناصر الديانة الآرية أهمية، وقد تضاعفت أهميتها الآن مئات المرّات. وظهرت كتب هندوسية مقدسة أخرى New Vedas، فالسّما فيدا Sama Veda وهي مجموعة من الأشعار مأخوذة من الراج فيدا وأُعيد ترتيبها ليطمئن قلبها أو إنشادها عند تقديم الأضحيات. والياجور فيدا Yajur Veda وهو مجموعة

من الأقوال النثرية المتضمنة وصايا ليتلوها الكهنة عند ممارستهم الطقوس، والأثارفا شيذا Atharva Veda، وهى أشعار فى الأساس وتستخدم لتحقيق غايات مختلفة كعلاج الأمراض، وإبعاد الضرر (الزوجة المنافسة) والانتصار فى الحرب وكسب القضايا. وقد اتسعت هذه الكتب المقدسة (القيادات Vedas) بإضافة ملاحق مطوّلة يسمونها البراهمانات Brahmanas التى تشرح بالتفصيل طقوس الأضحى وإضفاء الرمزية Symbolism على كل ملامح من ملامح الإجراءات الطقسية مهما صغر.

والحقيقة أنّ الأضحيات أصبحت الآن - كما هو معتقد - ما هى إلا إحياءً لذكرى الأضحية الأولى الكبرى التى نتج عنها خلق العالم (الكون)، وأنه بتنفيذ هذه الأضحية بشكل منظم تتكرر عملية الخلق بشكل رمزى، وبذا يتجدد العالم (الكون)، والآلهة (الأرباب) نفسها تعتمد على الأضحية، والأضحية تعتمد على رجال الدين Priests الذين هم وحدهم القادرون على تقديمها بشكل صحيح، فإذا لم يتم تنفيذ كل شعيرة rite بشكل صحيح تماما، لم ينتج عنها سوى الضرر، إذ تحل الكوارث والنكبات بمن شاركوا فيها، أما إذا جرى تنفيذها بشكل صحيح فإنها تُطيل بقاء الكون Cosmos وتحقق الفائدة للمجتمع كله. والتركيز على الأضحى (القرايين) فى المرحلة الشيدية Vedic period المتأخرة (من ٩٠٠ إلى ٥٠٠ ق.م. تقريبا) نتج عنه - كلازمة طبيعية - زيادة كبيرة فى نفوذ طبقة رجال الدين وعلو مكانتهم، فهم - أى رجال الدين - الذين يدعون لأنفسهم حق الاستثناء من كل قوانين بشرية (أو بتعبير آخر من كل القوانين الزمنية أو غير الدينية)، ويدعون لأنفسهم الحقّ فى أن يطيعهم الآخرون ويحترمهم. وهناك من الأدلة ما يكفى لإثبات أنّ مثل هذه الطاعة (التي يطالبون بها) لم تكن دائما فى متناولهم، وأن كثيرا من الفقرات الطنانة (عريضة الدعوى) فى البراهمانات (الملاحق التى تم إلحاقها بالقيدا) تكاد تكون نتيجة أمنيات (وليس تعبيرا عن واقع)، لكن يمكننا القول بشكل عام إن هذه الفترة كانت بالتأكيد إحدى الفترات التى بدأ فيها رجل الدين يمارس نفوذا هائلا فى المجتمع الهندى.

وهكذا كان نظام الأضحيات فى ظل الشيدا نظاما عديم الجدوى، فالأضحيات الكبيرة التى يشير لها التراث المكتوب للبراهمانا كان مكلفا جدا لا يقدر عليه سوى الملوك والزعماء القبليين، وكان الناس العاديين فى حاجة إلى طريقة أقل، تكلفه لتفنيذ واجباتهم الدينية. وأكثر من هذا، فقد كانت الثقافة الآرية قد انتشرت أكثر فأكثر فى

الهند. لقد بدت الرّجّ فيدا Rig Veda وكأنّها قد وُضعت أساسا لمن يسكنون البنجاب والدين لا يعرفون سوى القليل عن وادي الجانج Ganges، فالقيّدات (جمع فيدا Veda) الماخرة زمتا وملاحقها (البراهمانات) رُكّزت (بضم الراء) في المناطق الواقعة بين نهريّ الجمنا Jumna والجانج Ganges (الدوآب Doab) والمنطقة الواقعة إلى الغرب من الجمنا حول دلهي الحالية. وفي الطور التالي - ونعنى به طور الأوبانيشادات Upan- ishuda - ذلك الطور الذي تداخل مع طور البراهمانات (ملاحق القيّدات)، تغلّغت المتخافة الآرية أكثر فأكثر نحو الشرق حتى وصلت إلى ما يُعرف الآن باسم البنغال (بنغالاديش). لقد ظهرت الآن عقائد جديدة، ربما تكون مجلوبة من السكان المتوطنين هي سهل نهر الجانج، وأكثر هذه العقائد الجديدة أهمية هي عقيدة التناسخ أو التقمص. لقد ظهر هناك في البداية عقيدة أن المرء يكون عُرضة للموت حتى في السماء. ثم ظهرت فكرة أنه حتى الأرباب يموتون أو لا بد أن يموتوا في خاتمة المطاف، وذلك لإفساح مكان لآلهة (أو أرباب) جديدة، وأنه لا بد لكل موجود أن يولد من جديد هي دورة لا نهائية، أو بتعبير آخر: إن عملية الموت والتقمص (الميلاد الجديد) ثم الموت ثم الميلاد الجديد.. وهكذا عملية لا نهائية.

وقد جلبت عقيدة التناسخ أو التقمص معها اتجاها فكريا جديدا. فالأضحيات في الرّجّ فيدا - رغم ما يحيط بها من أمور باطنية (صوفية) ورهبة - تبدو بشكل عام ذات ابعاد طقسية جذّابة، إذ تتناول الأرباب (الآلهة) الطعام مع الإنسان، وتجازيه خيرا برهابة مواشيه، وتهبه أبناء أقوياء، وتحقق له النصر في المعارك. فدين البراهمانات (ملاحق القيّدات) رغم أنّه مثقل بأفكار سحرية سرّية، إلا أنه لا يزال مهتما - وبشكل اساسي - بالحياة على هذا الجانب من القبر، فهدف شعيرة الأضحى في هذه الحقبة ١٩ - في جانب منه - تأكيد إعادة الميلاد (الولادة من جديد) في السماء لرعاتها (رعاة المعقيدة أو رعاة شعيرة الأضحى)، لكن هذه الشعيرة تحقق لهم أيضا منافع مادية (انيموية)، والأهم من كل هذا أن شعيرة الأضحى تحفظ نظام الكون وتقويه من الاحتملال. لكن المرء يشعر أنه مع ظهور عقيدة التناسخ أو التقمص أن أهداف الدين السلفي (بشكله الأصولي) بوضعه الموجود عليه إنما هي أهداف انتقالية. فما فائدة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) في السماء إذا كان مجرد حلقة سلسلة لا نهائية؟ ما النمطة المرتبطة بحفظ الكون إذا كانت لا تعنى سوى مجرد التكرار الرتيب (المُمل) التكوينات نفسها بشكل لا نهائي؟ إننا في حاجة إلى ما هو أكثر، في حاجة إلى شيء

يحمل الروح خارج دائرة التناسخ (التقمص) هذه، ليجعلها في حالة أمان كامل. لقد كان هناك في البداية شعور بالحاجة إلى الانعتاق أو التحرر أو الخلاص for release (موكشا moksha) من ارتباطات الوجود الدنيوي، ومن الارتباطات بالوجود السماوي أيضا.

لقد تم إيجاد المخرج، فقد رضيت طائفة من الهندوس أن تعيش حياة الزهد والتقشف. ومع انتشار عقيدة التناسخ راح المتأملون (كان غالبهم من البراهمانات Brahmins وإن كان هذا لا يمنع وجود آخرين من مختلف الطبقات) يتركون منازلهم ويعيشون حياة التقشف الشديد في أكواخ داخل الغابات، يتأملون في مسائل الكون ويستغرقون فيها، ويختلف الواحد منهم مع الآخر حول هذه المسائل، وغالبا ما كان الواحد منهم يُخضع نفسه لعملية إماتة قاسية للذات (المقصود يعرض نفسه لحرمان شديد)، اعتقادا منه أنه بهذه الطريقة يعتق نفسه (يخلصها) من سلسلة الموت والحياة ثم الموت ثم الحياة.

وهكذا، أو بتعبير آخر التخلص من حلقة إعادة الميلاد بشكل دائم. وراح متقشفون آخرون يهيمنون في الأرض يتسولون خبزهم ويلقون تعاليمهم ويتجادلون إن سنحت الفرصة. وهذه الطبقة الأخيرة التي يُطلق عليها اسم «الجوالون» (الباريثرأچاكيون Pa-rivrajakes) ظهر منها كثير من الرعاة (المعلمين) المبتدعين (أى من أهل البدع أو الخارجين عن أصول الديانة الهندوسية التقليدية) الذين أنكروا إلهامات الشيدا كما أنكروا صحة الدعاوى البراهمانية، وادعوا أنهم اكتشفوا نظما (أو أنساقا) تتجاهل الشيدات vedas والأضاحى بل والبراهمانات لتشق طريقها مباشرة للحقيقة النهائية، ولتحقيق الخلاص الكامل، هؤلاء الهراطقة (المقصود: الخارجون على الأسس التقليدية الأنف ذكرها) كان منهم بعض أعظم الدعاة الدينيين الذين أنجبتهم الهند مثل يودا Buddha (انظر المبحث الخاص بالبوذية 279 ff) وماهاڤيرا Mahavira (P. 291) مؤسس اليانية.

ومن ناحية أخرى، وجدنا نساك الغاية الأكثر أصولية (سلفية) (أى الأكثر تمسكا بما هو قديم في الهندوسية) قالوا بالأهمية النسبية للأضحيات وإلهامات الشيدات vedas رغم زعمهم أنهم وصلوا لمرحلة روحية تسمو فوق كليهما. وبالتالي فقد كان لهم مكان في رحاب التعاليم البرهمية، كما أن عقائدهم الباطنية قد أصبحت بالتدريج جزءا من

الديانة الهندوسية. وقد وردت تعاليمهم ومناقشاتهم في سلسلة من النصوص عُرفت بالـأوبانيشادات Upanishads. وهذه النصوص الجميلة رغم اختلافها في كثير من التفاصيل - تتناول موضوعا واحدا أساسيا هو توحيد الروح الفردية (الأتمان atman) مع روح العالم World - Soul (أو روح الكون)، هذا الروح المطلق غير المشخص الذى أطلقوا عليه اسم براهمان^(١) Brahman الذى يعم الكون ويتغلغل فيه ويهيمن عليه ويحفظه prevades and underlies the cosmos. ومنذ الأوبانيشادات الأولى (ربما كان هذا هو إلى سنة ٦٠٠ ق.م.) حتى الوقت الحاضر كانت هذه هى العقيدة الأساسية لأكثر مدارس الفلسفة الباطنية الهندوسية: وحدة كل الأشياء فى الموجود الواحد المجرد the One Absolute Being، وضرورة التحقيق الكامل لهذه الوحدة من خلال روح الفرد حتى يتم الخلاص من السمسارا Samsara، أى الخلاص من دورة الميلاد والموت والميلاد الجديد، ولتحقيق أسنى درجات السعادة والنعيم التى يذوب فيها الشخص أو التى يفقد فيها ذاته ليسمو بها ويهيمن عليها. ومنذ هذا الوقت أيضا أصبحت التجربة الباطنية مسألة جوهرية فى الدين الهندى. لقد وجد كل دين مكانا فى رحابه للباطنيين (المُتصوفة) وإن تباينت أهميتهم من دين إلى دين ومن فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى. وفى الهند نجد أنه منذ زمن الأوبانيشادات فصاعدا، أصبحت الصوفية (الباطنية) أساسية لكل النظم الدينية، وتم وضع برامج مفصلة للتدريبات العقلية (أو النفسية) والبدنية للتقدم بالتجربة الباطنية (الصوفية). وقد قامت على المعلومات التى قدمتها هذه البرامج كثيرٌ من المدارس الفلسفية.

وفى القرون الأخيرة من الألف الأولى قبل الميلاد، راحت الأضحيات الكبرى التى شهدتها العصور السابقة تقل شعبيتها شيئا فشيئا بسبب معارضة الدينين الجديدين؛ البوذية واليانانية^(*)، اللذين انتشرا جنبا إلى جنب مع تطور طبقات جديدة بين السكان.

(١) لا يجب أن يخلط القارئ بين البراهمان Brahman روح الكون غير المشخص وهو محايد (لا ذكر ولا أنثى) بالبراهما Brahama الرب الخالق أو خالق المادة الذى هو مذكر، أما البراهمانا Brahmana فتعنى النص المدرس أو المنتمى إلى طبقة رجال الدين فى الهندوسية، والكلمة بهذا المعنى الأخير أصبحت على هذا النحو Brahman (براهمان).

* ملحوظة من المترجم: وجرى العرف على كتابتها بالنسبة لهذا المعنى الأخير فى الكتب العربية، على هذا النحو: برهمان. لكننا أثناء الترجمة التزمنا بالصياغة الإنجليزية لعدم اختلاط المعانى.

(*) أو الجانية Janism. (المترجم).

لقد أرادت طبقة التجار الصاعدة شكلاً من أشكال الدين لا يتضمن طقوساً مبالغاً فيها، ويتيح لها مكاناً في نظامه يتناسب مع أهميتها. وكان الدينان الجديان (البوذية واليانية) يواجهان جزئياً هذين المطلبين، ولكن الطبيعة المتغيرة للحضارة الهندية، بالإضافة إلى عوامل أخرى، أفرزت بالتدريج كثيراً من التعديلات في دين الآريين. وبحلول القرن الثاني قبل الميلاد فقدت الآلهة القديمة، مثل إندرا Indra وفارونا Varuna أهميتها - إلى حد كبير - لآلهة أخرى كانت عبادتها لا تتطلب كثيراً من الأضاحي الحيوانية، بقدر ما تتطلب التوقير الشديد. وكان الإله فيشنو Vishnu والإله شيفا Sival هما الإلهين الرئيسيين الجديدين، ولقد لعب كل منهما دوراً في الطقوس القديمة للشيدا، وإن كان دورهما فيها صغيراً.

ولأسباب لم تتمكن حتى الآن من تأكيدها تغيرت طبيعة هذين الإلهين تغيراً جوهرياً وأصبحا هما الإلهين الرئيسيين في الديانة الهندوسية، واستوعبا في ثناهما ملامح ديانات أصولها غير آرية. وبحلول القرون الأولى للحقبة المسيحية، بدأت ما يمكن تسميتها بالهندوسية الكلاسيكية تترسخ متخذة إلى حد ما شكلها الأخير، وظهرت العبادة داخل معابد واتخذت معظم خصائصها البارزة كدين للهند، وهي الملامح والخصائص التي كانت موجودة عند تأسيس المحطات الأولى لشركة الهند الشرقية البريطانية.

والنصوص التي تظهر لنا هذه الهندوسية الباكرا متعددة. وأقدم هذه النصوص وأكثرها أهمية هما: المهابهاراتا Mahābhārata والراماياتا Ramayana. أما المهابهاراتا - التي تفخر بأنها أطول قصيدة في العالم، وإن كان هذا أمراً مشكوكاً فيه - فتقوم على حكاية معركة عسكرية كبرى قديمة تجرى وقائعها بين الهانداف Pandavas والكوراف Kauravas وهما عائلتان بينهما صلة قرابة وهما من قبيلة الكورو Kuru، لكن هذه القصة الأسطورية تشير إلى أحداث غامضة ربما تكون قد حدثت قبل ميلاد المسيح بألف سنة، وجرى بعد ذلك التهويل في وقائعها بإقحام قصص وحكايات عرضية فيها، وبإضافة كثير من الأجزاء التعليمية المطوّلة، التي تتناول تعاليم في مجال السياسة والأخلاق والدين. وعلى هذا فقد أصبحت حقاً موسوعة الهندوسية الأولى. وأما الراماياتا فقد تطورت على النحو نفسه حول حكاية من حكايات البطولة القديمة، لكن الحكاية نفسها هنا قد تغيرت تغيراً أساسياً، كما أن ما هو مقحم فيها أقل على نحو ما. وفي كلتا هاتين الحكايتين يظهر الإله فيشنو Vishnu في مظهر إنساني (بشرى)

واحد من الشخصيات الرئيسية. فقد كان فينشو صديقا وناصحا مخلصا للأبطال (الإهومة البنداف الخمسة)، تماما كما كان كريشنا في المهابهاراتا. لقد كان هو الأمير الشجاع الذي عانى من النفى الاختياري مطيعا في ذلك أمر أبيه، وأعاد بكياسة ولطف زوجته المخلصة سيتا Sita من ملك سيلان الشيطان الذي كان قد أسرها، وأخيرا جاء ليحكم مملكة آبائه وأجداده بحكمة وإحسان. إنه في ذلك مثل راما Rama (في اللغات الهندية الحديثة: رام Ram) بطل الرامايانا. إن عقيدة الإله المتجسد أصبحت الآن جزءا من الهندوسية، وأصبح التعبد وفقا لشعائرها يتعمق. وقد تطورت ميثولوجيا الهندوسية الكلاسيكية تطورا أبعد في الپورانات Puranas وهي سلسلة من النصوص الشعرية المطولة تعود للحقبة الوسطى (العصر الوسيط)، وفيها تم صقل كثير من الحكايات الأسطورية القديمة، كما تم تطوير قصص أسطورية أخرى، وتم الإعلان عن لاهوت الهندوسية وممارساتها الدينية (طقوسها) ونظرتها للكون (كوزمولوجيتها).

وشهدت العصور الوسطى ممارسات مختلفة غريبة ولا تدعو غالبا للمسرة، تم إلهامها في الهندوسية السلفية (الأصولية)، فراحت بعض المدارس (الاتجاهات) لمارس طقوسا سحرية سرية يُظن أنها تؤدي للتوحد مع الله، وقد ظهرت هذه الممارسات في كثير من أنحاء الهند خصوصا في البنغال وأسام Assam. وفي وقت لاحق حدث تطور كبير في التوحيد الصوفي (الباطني) التَّقَوَّى (أى القائم على العبادة الشخصية والتأمل الباطني) متزامنا مع ظهور المنشدين الدينيين، الذين راحوا ينشدون بوجد شديد أناشيد (أو ترانيم) تتناول تجلّي (أو ظهور) إلههم الأثير، وكانت هذه الأناشيد (الترانيم) تُؤلف وتُؤدى باللغات المحلية السائدة بدلا من اللغة السنسكريتية التي هي لغة المتعلمين والمثقفين، تلك اللغة التي كُتبت بها الملاحم (الپورانات) Puranas وهنأ القانون (الشريعة) dharmásatras والتعليقات الفلسفية bhashyas.

لقد كان في كل لغة محلية في الهند مجموعة كبيرة من هذه الترانيم والتراتيل التي تستخدم في العبادات، وكثير منها ذو قيمة أدبية كبيرة وذو معانٍ روحية عميقة. وربما كانت هذه الأغاني الجميلة هي الآن أكثر الآداب الدينية الهندية تأثيرا، فالكل يعرفها، والكل يرددها. ويبدو أن هذا النوع من الإنشاد الديني قد بدأ في بلاد التاميل Tamil حيث تطورت اللغة المحلية لتصبح لغة أدبية، قبل تطور اللغات المحلية في شمال الهند لمترة طويلة. ومازال كثير من التراتيل المسماة نايانارات Nayanars شائعة في جنوب

الهند، وهى - أى هذه التراتيل - تتناول مدح الإله شيفا Siva، وكذلك تراتيل ألقارات Alvars المخصصة لمدح الإله فشنا وإظهار الولاء له. وربما تعود أقدم هذه التراتيل إلى القرن السابع الميلادى. وفى العصور الوسطى ظهر فى كل لغة من لغات الهند شعراء دينيون ومنشدون، كان أعظمهم كبير Kabir، وتولسى داس Das وسور داس فى الهندية Hindi، والبعيدون من أتباع المصلح الكبير شيتانيا Chaitanya فى البنغالية، ونام ديف Nam Dev وتوكارام Tukaram فى الماراثية Marathi وفيمانا vemana فى التيلوجو Telugu. إن طبيعة الدين الذى نشره هؤلاء المغنون (المرتلون) كانت بشكل عام نوعا من التوحيد البسيط العميق (المقصود توحيد هذا الإله المقصود بالأغنية وليس التوحيد الخالص المعروف فى الأديان السماوية)، بالإضافة إلى عنصر أخلاقى قوى. لقد تغنى معظم هؤلاء المنشدين بالأخوة البشرية وبعثية الفصل بين الطبقات، وبعثية الخلافات المذهبية التى تفرق بين الناس، لكن تأثيرهم كان قليلا فى أحوال المجتمع، حيث كانت الأفكار القديمة متأصلة.

وبهذه الترانيم أو التراتيل نكون قد وصلنا إلى آخر مرحلة من مراحل الهندوسية قبل أن تبدأ فى إصلاح نفسها بفعل تأثيرات وفدت إليها من خارج الهند. لقد ظلت ملامح الطبقات الكثيرة التى تتبناها فى الهند حتى اليوم، وظل كثير من هذه الطبقات باقيا بشكل غير محدد (على نحو غامض) وعلى هذا فإننا نصف الهندوسية الأصولية (السلفية) قبل التطورات الأكثر حداثة التى سرعان ما غيرت طبيعة هذا الدين.

النظرة للكون وآلهة الهندوسية

تختلف فكرة الهنود التقليدية عن الكون، اختلافا كبيرا عن فكرة اليهود والإغريق القدماء التى قامت عليها فكرة المسيحية الأولى. فبينما نجد أن الأديان الغربية - على الأقل حتى وقت حديث نسبيا - تقول بأن الكون كان ذا مركز geocentric، وهذا المركز كان صغير الأبعاد نسبيا، ولم يدم إلا قليلا، إلا أن الهنود ظلوا طوال ما يزيد على ألفى عام يعتقدون أن الأمر لم يكن كذلك، وأن الكون لم يكن له مركز was not geocentric، وأنه كان ضخماً ضخامة هائلة (متسعا اتساعا هائلا)، وأنه قديم قديماً هائلا، وسيبقى طويلا طويلا، إن لم يكن إلى الأبد (بقاء لا نهائياً)، وتتفق أديان الهند الثلاثة - الهندوسية والبوذية واليانية - على هذه الافتراضات، رغم اختلافها فى كثير

التفاصيل. هنا نجد نقطة أخرى فارقة بين الأديان الشرقية وأديان الغرب(*) كان لها دور في اختلافات معينة بين نظرة الشعب الهندي ونظرة الأوروبيين.

فالهندوس التقليديون (المتمسكون بالقديم) لم يتأثروا بعلم الفلك الحديث، إذ لا زالون يعتقدون أن الكون على شكل بيضة كبيرة - «بيضة برهما Brahma»، وهي ممتدة إلى إحدى وعشرين منطقة تحتل الأرض منها المكان السابع من ناحية قمة الـ «الهبضة»، ويوجد فوق الأرض سبع سماوات، أما تحتها فسلسلة من سبعة عوالم منخفضة (باتالا patala) حيث تسكن أرواح الحيات (ناجس nagas) وموجودات أخرى غير طبيعية. وهذه العوالم السفلية ليست أماكن للعذاب (أو بتعبير آخر ليست هي جهنم)، وإنما الأقرب إلى تفكيرهم أنها ممالك للغموض والسحر وبها كثير من الكنوز المخبأة (المدفونة)، وإلى الأدنى من هذه العوالم السبعة السفلية توجد سبعة تلال (نركا narnka) أو - وهو الأقرب للمعنى - أعراف أو مَطَهَّر purgatories حيث تعاني المخلوقات فترة طويلة من العذاب تكفيرا عما اقترفت من آثام في المناطق الوسطى من الكون.

ويعتقد أن الكون World يمر خلال دوائر داخل دوائر خلال أبعديته (وجوده الأبدي eternlty)، وهذه الدوائر وفقا للرؤية الهندوسية الشائعة للخلق، مرتبطة - كما يُقال - بحياة الإله فيشنو vishnu. والدائرة الأساسية هي الكلپا Kalpa (يوم برهما day of Brahma) وتدوم ٤,٢٠٠ مليون سنة من سنواتنا المعروفة على الأرض. ويقال - باستخدام المصطلحات الميثولوجية - إنه عند بداية كل يوم كوني Cosmic day يخبر فيشنو نائما فوق أفعى كوبرا Cobra ذات ألف رأس هي شبيها Seha رمزا لزمين بلا نهاية، وهذه الأفعى بدورها تتخذ لها من المحيط الكوني الأوتلى مهادا. ومن سرّة فيشنو ينمو اللوتس Lotus، ومن بتلات (تُوَيَّجات) اللوتس المتفتحة يولد الإله (الرب) برهما Brahma خالق الكون (المدادى) the demiurge. إنه برهما هو الذى يخلق الكون the world ويستيقظ فيشنو ويحكمه أينما نُوئى فى الكلپا Kalpa. وبنهاية الكلپا ينام فيشنو مرة أخرى ويتشرب جسده الكون (يصبح الكون جزءا من بدنه) (المعنى: إله هالق، وإله حاكم، يستمر فى حكم الدنيا (الكلپا).. إلخ والليل الكوني مساوٍ فى طوله للمهار الكوني. ويتكون «يوم برهما» من ثلاثمائة وستين يوما وليلة، أما حياة فيشنو

(*) مفهوم أن الكاتب يعتبر الإسلام دينا غربيا western. (المترجم).

فتدوم مائة عام. والاعتقاد أنه الآن في الخمسين عاماً الأولى من حياته. وعندما يكتمل العام المائة من حياة برهما، سيندمج فيشنو والكون الكامن فيه مع برهمن Brahman الموجود المجرد غير المشخص الذي هو الوجود النهائي للكون، حتى يقوم روح العالم world - soul مرة أخرى بتطوير كينونة أخرى، فيولد فيشنو جديد، وتكرر العملية مرة أخرى.

وداخل الدائرة الأساسية «ليوم برهما» توجد دوائر أصغر، أهمها «الدهر أو اللانهائية aeons or mahayugas» ويوجد ألف منها في الكلبا Kalpa الآنف ذكرها، وينقسم كل منها إلى أربعة دهور (أو أربع يوجات yugas)، هي: كرتا Krta وتريتا treta ودفاپارا dvapara وكلّي Kali على التوالي. وكل منها تُعد علامة على مرحلة من مراحل الانهيار التدريجي في أخلاق الناس وأعمارهم وسعادتهم. ونحن الآن في دهر الكلبي - يوجا Kali - yuga الذي يُعتقد أنه بدأ في سنة ٣١٠٢ قبل الميلاد عند نهاية حرب المهابهاراتا الكبرى Mahabharata، والدورة النهائية لهذه الفترة هي ٤٣٢ ألف سنة. وفي نهاية هذه الفترة - وفقاً لما ورد في النصوص الهندية الباكرا - سيتدمر العالم بالنار والفيضان، لكن جرى وضع رؤية مغايرة (بديلة) تفيد الشكر الجزيل لتدخل (وساطة أو شفاعة) فيشنو بشكله المجسد (أى بعد تجسده in incarnate form)، إذ إنه سيتيح فترة انتقال جميلة لعصر ذهبي جديد a new age of gold. وغالباً ما لاحظ الباحثون هذا التماثل بين العقيدة الهندية في اليوجات الأربع، والعصور الأربعة التي وردت في الميثولوجيا الكلاسية.

إن الكون يُشرف عليه ربٌّ سامٌ a High God يحكمه ويهيمن عليه بالاستعانة بكثير من الأرباب الأقل درجة، يعتقد اللاهوتيون الهندوس أنهم (أى هؤلاء الأرباب الأقل درجة أو الأصغر) ظهورات (تجليات) لهذا الرب السامى تمثل جوانبه المختلفة، أو أنها انبثاقات من وجوده، أو بتعبير آخر فيض من فيوضاته emanations. وعلى هذا، فالهندوسية هي في الأساس ديانة توحيد من وجهة نظر المثقفين الهندوس، فهذه الآلهة الصغرى تشبه كثيراً القديسين والملائكة في المسيحية الكاثوليكية. وعلى أية حال، فالمؤمن الهندوسى العادى يعتقد أن هذه الآلهة الصغرى ذوات استقلالية بدرجة كبيرة، بمعنى أنها تتصرف من تلقاء نفسها وليس بتوجيه من الرب السامى، والحكايات الأسطورية تجعل هؤلاء الآلهة يختلفون معاً كما هو الحال عند آلهة الأولمپ كما وصفها هوميروس.

ويمكن تقسيم الهندوس إلى ثلاث مجموعات عريضة على وفق وجهات نظرهم في اسم الرب السامي the High God وطبيعته. وهذه المجموعات هي: القيشنافا Vaish- nava التي تؤمن بهيمنة فيشنو وتفوقه، والشيفا Saiva التي تؤمن بتفوق شيفا Siva، والشاكتا التي تؤمن بتفوق شاكتي Sakti التي هي الجانب الأنثوي والفعال في شيفا Siva. وعاش أفراد كل هذه الجماعات جنبا إلى جنب - بشكل عام - دون نزاع، ورغم أن عقائدهم وممارساتهم غالبا ما كانت تختلف اختلافا بيّنا إلا أنها كانت تكاد تكون متساقطة (أو بتعبير آخر: متناغمة معا). لقد كانت كل مجموعة من هذه المجموعات (الأنف ذكرها) تعتقد في خطأ وجهتيّ نظر المجموعتين الأخرين في عزوهما للظهورات (التجليات) الثانوية للإله the Deity، وظائف (أو مهام أو أعمال) الواحد الرئيسي (الإله الأساسى the chief one)، لكن هذا الخلاف لا يوجب اضطهاد أى مجموعة للمجموعتين الأخرين. حقيقة، لقد كانت هناك حالات اضطهاد غير مُفرطة مارسها أتباع الإله شيفا Saivites، لكن الهندوسية بشكل عام ذات سجل جيد يُظهر حل خلافاتها اللاهوتية بروح التسامح. وتوجد هذه الجماعات أو الطوائف معا في كل أنحاء الهند، لكن بعضها ذو قوة عددية في بعض الأقاليم. فمناطق التاميل في الجنوب، وكشمير في الشمال ظلتا لفترة طويلة معاقل للشيقية Savism (عَبْدَة شيفا أو الذين يؤمنون بهيمنته على الآلهة الأخرى). أما القيشنوية (نسبة للإله فيشنو) في شكل أو آخر من أشكالها، فهي أكثر أشكال الهندوسية شيوعا في غالب أنحاء الهند الأخرى. وأما الشاكتية(*) Saktism فلا تسود الآن في أى مكان، لكنها أقوى ما تكون في البنغال وأسام.

وتدعم الأسر المختلفة - بحكم التقاليد المتوارثة منذ زمن طويل - مذهباً أو آخر، لكن هذه المذاهب لا تسبب انقساماً حاداً أو فصلاً حاداً بين معتنقي المذاهب المختلفة، على العكس من النظام الطبقي المغلق الصارم Caste. فالشخص من الأسرة الششنافية Vishnava يتعبد في المناسبات عند نُصب شيفا Saiva shrine والعكس بالعكس، دون أن يشعر بأنه خان تراثه (الدينى). وإذا كانت الهندوسية - في جانبها الاجتماعى - مالت في الماضى للتقسيم والفصل والاستبعاد، فإنها في أمور العقيدة جنحت للتوفيق والمواءمة. ولم يكن المتعبد الهندوسى يرى أى تناقض فى أن يعبد فيشنو كخالق للكون (*) نسبة إلى شاكتي أو الجانب الأنثوي الفعال في الإله شيفا. (المترجم).

وراع له، ثم يعزو الصفات نفسها بين الحين والحين إلى شيفا Siva. وبالنسبة للهندوسى المثقف، فإن الإلهين ليسا سوى طريقين أو سبيلين للنظر إلى الإله (الرب) نفسه. أما الفلاح البسيط فيرى فيهما إلهين منفصلين، قد يكون أحدهما أعظم من الآخر، لكن كليهما قوىٌ وخيرٌ، وبالتالي يستحق أن يُعبد.

والتوحيد الأساسى فى الهندوسية لم ينشأ باستيعاد كل الآلهة للإبقاء على إله واحد كما كان الحال فى اليهودية، وإنما باستيعاب وتمثُّل كثير من الأرباب المحليين فى واحد أو آخر من الأرباب (الآلهة) الكبيرة. وبالتالي فقد كان من الممكن - من خلال نظام أو نسق يطوق الجميع - للعقائد التى تبدو متعارضة أن توجد جنباً إلى جنب، بل وأمكن حقبته أن يعتد شخص واحد هذه العقائد المختلفة ظاهراً. فالتركيب أو التوليف جزء من العبقرية الهندية. وهذا الوضع يعبر عنه خير تعبير المَلَك (بفتح الميم واللام) هيشناهى فى البهاجاغاد جيتا Bhagavad Gita (22 - 7/21) وهو النص الذى سنرجع إليه مراراً، فهنا نجد كريشنا متجسداً فى هيشنو نفسه يعلن:

«إذا تعبد متعبد بإيمان

لأى إله مهما كان

وتَمَّتْ إيمانه (عقيدته)

وبهذا الإيمان يوقر إلهه (ربه)

ويحقق رغباته (رغبات المتعبد)

ذلك لأننى أنا الذى أهبهما (العابد والمعبود)« والشئ نفسه نقرؤه فى النص الأساسى للشيشية التاميلية (الشيفاناناسيدهيار Sivananasiddhiyar) (١ / ٤٧):

«- اعبد من شئت، فمن تعبده ليس إلا شيفاً.

- فالآلهة الأخرى تموت وتولد وتعانى وتخطئ

- ولا تستطيع أن تكافئ،

- لكنه (أى شيفاً) سيرى وسيكافئك على عبادتك».

وليس هذان النصان هما الوحيدين، فمن وجهة نظر الهندوسى نجد أنه فى التحليل النهائى فإن شيفاً واحد مع هيشنو، وهيشنو واحد مع شيفاً، وبالتالي فكلاهما حق. وفى

هندوسية العصور الوسطى كان هناك إله مركّب أو ملفّق اسمه هاريهارا Harihara تم تركيبه أو تلفيقه من خواص إلهية. وظلت معابد هاريهارا يرتادها المتعبدون في تيلوجو Telugu وكناري في شبه القارة الهندية، لكن هاريهارا لم يصبح أبداً ذا شعبية حقيقية، إذ راح الهندوس يقبلون الإلهين بشكل منفصل دون محاولة الدمج بينهما.

وفيما يتعلق بالآلهة (الأرباب) الرئيسيين، فإن فيشنو بشكل عام تتم عبادته في شكل إحدى تجلياته (أو ظهوراته أو تجسّداته incarnations)، فبعد استيقاظه من النوم، وقيام برهما Brahma بخلق الكون، أقام فيشنو - على وفق الاعتقاد السائد - في هيكونثا Vaikuntha وهي السماء التي يُشرف عليها، حيث جلس مُجدداً بجانب زوجته الربّة أو الإلهة لاكشمى Lakshmi أو شِريّ Seri راعية الحظ الحسن والبركات الدنيوية. لكن هذا الإله كان ينزل بين الحين والحين متجسّداً (في هيئة مجسّدة أو بشرية - أفاتارا avatara) لفرط اهتمامه بأمور العالم. وتجسّد فيشنو incarnations قد يكون كاملاً أو جزئياً، وهذا النوع الأخير من التجسّد (الجزئي) يحدث تباعاً. والحقيقة أن أي رجل عظيم أو صالح غالباً ما يعتقد الناس في أنه تجسيد جزئي للإله، ويعبد الناس أيضاً الدعاة الدينيين ذوى القداسة الخاصة. ولا بد أن هناك مئات من اليوجيين Yogis والزاهدين في مختلف أنحاء الهند هذه الأيام يعتقد مريدوهم (أتباعهم) أنهم تجسيد جزئي للإله، أو بتعبير آخر يمثلون تجسداً جزئياً للإله، لكن التجسّد الكامل للإله فيشنو هو الأكثر أهمية وإن كان نادر الحدوث جداً. وعلى وفق التصنيف العام، فلم تكن هناك إلا تسعة من مثل هذه التجسّدات في هذه المهايوجا mahayuga، بالإضافة إلى تجسّد آخر سيأتي بعد ذلك.

وفي كل حالة من هذه الحالات كان الإله ينزل إلى الأرض عندما يتعرض العالم لخطر ماحق - خطر التعرض لفوضى مذهلة أو خطر الفناء بسبب هجوم الشياطين. وكانت حالات التجسّد السّت الأولى قد أصبحت غير ذات قيمة دينية كبيرة هذه الأيام، رغم أن الأساطير حولها مازالت شعبية متداولة. إنها حالة التجسّد في السمكة Fish وفي السلحفاة Tortoise وفي خنزير Boar، وفي كل حالة من حالات التجسد هذه ظهر الإله في صورة حيوان هائل لإنقاذ العالم من الفيضان، وحالة الرجل الأسد - Man Lion وحالة القزم Dwarf حيث أنقذ الإله العالم من الدمار على أيدي الشياطين، وحالة الباراسوراما Parasurama التي يتجسد فيها الإله في صورة بطل من البشر لهطم طبقة المحاربين التي أصبحت عدوانية ومغرورة وليفرض هيمنة البراهمانات.

والأكثر أهمية من هذه التجسّدات الستة للإله، هما التجسّد السابع والتجسّد الثامن، ففي التجسّد السابع نزل فيشنو في هيئة البطل راما Rama. وفي التجسّد الثامن نزل في هيئة البطل كريشنا Krishna، وهو - أى الإله - يُعيد الآن في طول الهند وعرضها في صورتيه الجسديتين هاتين (راما وكريشنا). وقد رأينا أن هذين التجسدين قد بدءا في قصص ملحمة على هيئة بطلين. أما القصة الأسطورية لراما Rama فلم تتطور أبداً وظلت كقصة في ملحمة سنسكريتية، رغم أنه قد جرت إعادة كتابتها بكل اللغات المحلية الكبرى في الهند مع تركيز على العناصر الدينية فيها تركيزاً يفوق التركيز في الأصل السنسكريتي.

أما بالنسبة لحكاية كريشنا - من ناحية أخرى - فقد تمت إضافة الكثير من الحكايات الأسطورية التي حوّرت من الآداب الشائعة، إلى الحكاية الأصلية. وفي الشكل النهائى لأسطورة كريشنا يظهر البطل كأمرير لقبيلة اليداها Yadavas من ماثورا Ma-thura. وغالباً ما يُعبد (بضم الياء) كطفل؛ لذا جرى وصفه بالصبي الكامل يحبو على أطرافه الأربعة، ولذا كان شعبياً ومحبوباً جداً لدى النسوة الهند اللاتي يروين قصصاً كثيرة عن المعجزات المدهشة لهذا الإله الطفل ومداعباته المحببة المتّسمة بخفة الظل (الشقاوة). أما في شبابه فقد هرب من ابن عمه الشرير كامسا Kamsa حاكم ماثورا (Mathura)، واختبأ وسط رعاة بقر شرنداڤانا Vmdavana (في اللغات الحديثة بريندaban Brindaban)، فأسعد قلوب الزوجات والبنات (gopis) وراح يعزف لهن على مزماره (فلوته his flute) وهن يرقصن في ضوء القمر. وربما كان هذا الجانب من جوانب كريشنا - كعازف مقدّس - هو الأكثر أهمية وشعبية، فقد كان مُلهماً لكثير من الأشعار الجنسية والرسوم، لكن كثيراً من قصص غراميات كريشنا وعلاقاته بخليلته رادها Radha كان الهندوس يفسّرونها دائماً بمعانٍ وتفسيرات دينية وباطنية (صوفية)، بالطريقة نفسها التي فسّر بها اليهود والمسيحيون نشيد الإنشاد في العهد القديم (*). وأخيراً يظهر كريشنا كبطل قوى وشخصية قيادية في قصة المهابهاراتا Mahabharata يبشر صديقه أرجونا Arjuna بالبهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita قبل المعركة الكبرى وتدمير الشياطين والملوك الشريرين في مختلف أنحاء الهند. إنه بأوجهه الثلاثة الأساسية هذه لا يزال هو المعبود الأساسى لجماهير الهند العادية. إنه إله كامل من

(*) القسم الأول من الكتاب المقدس المسيحي، أو ما يسمى أسفار موسى الخمسة والأسفار الأخرى الملحق بها. (المترجم).

الناحية السيكلولوجية، فهو بالنسبة لعابديه أب وصديق وأخ أكبر، وليس هذا فحسب، بل هو أيضا العاشق والزوج بل حتى الابن.

أما التجسد التاسع لفيشنو Vishnu وهو تجسد لم تجر إضافته إلا فى العصور الوسطى، فهو تجسد مدهش، ونعنى به تجسد الإله فى بودا Budda، فلأن الديانة الهودية كانت تتدهور فى الهند، فقد بدأ الدعاة لها يعلنون أن بودا لم يكن فى الحقيقة إلا تجسيدا للإله فيشنو. لكن كان هناك بعض الاعتراض لأن بودا أنكر القيدات Ve-din، بل وأنكر حتى الطبيعة السامية للأرياب (تسامى الآلهة)، فكيف يتجسد الإله فيشنو فيه؟! وكان أحد التأويلات الباكراة هو أن فيشنو تجسد فى بودا ليضع حدا للأضحيات الحيوانية(*)، لكن قيل فى وقت لاحق إنه تجسد فيه ليقود الأشرار إلى إنكار القيدات، فيحق عليهم الدمار.

وأصبح هذا التأويل هو الذى حظى بالقبول العام. وعلى أية حال، فإن تجسد الإله فى بودا لم يكن أبدا مهما على الأقل فى إطار الهندوسية الأصولية (السلفية).

أما التجسد الأخير للإله والمعروف باسم كالكين Kalkin فلم يحن وقته بعد. وفى نهاية هذا العصر الأثم المظلم سيهبط الإله فيشنو مرة أخرى، لكنه هذه المرة سيتجسد فى صورة مقاتل قوى على صهوة حصان أبيض وسيفه البراق فى يده ليذمّر الشر ويعيد العصر الذهبى the age gold (الكرتا - يوجا Krita - yuga). والمسيحيون أيضا يؤمنون بهذا التجسد (الأخير)، وبالتالي ليس من المستبعد أن تكون عقيدة الكالكين Kalkin متأثرة بالمسيحية النسطورية، لكن ربما كان احتمال انتقالها من الزرادشتية مساويا لاحتمال انتقالها من المسيحية النسطورية أو أقوى، لأن فكرة الكالكين هذه متفقة مع فكرة السوشيانت Saoshyant فى الميثولوجيا الفارسية القديمة.

أما الإله شيئا وهو الإله الثانى الكبير فى الهندوسية فله طبيعة مختلفة عن طبيعة فيشنو، فهذا الأخير خير خالص أما شيئا ففى طبيعته جانب مظلم ومقيت. فهو مشتق من نحو ما من إله الجبال والزوابع الشرس الوارد فى القيدا والمسمى رودرا Rudra، و غالباً ما يوصف بأنه يكمن فى الأماكن المرعبة كساحات القتال وأماكن إحراق الموتى، وأحيانا يصور فى الأعمال النحتية وهو مكلّل بالجماجم وتحوطه الأرواح الشريرة وهو يرفس رقصته المقيتة التى يتم بها دمار العالم فى نهاية الكالبا Kalpa. وهو بهذه

(*) أو بتعبير آخر ليفدى الحيوانات التى كان الهندوس يضحون بها. (المترجم).

الصورة ملازم لزمان الدمار مُنهياً كل شيء - ويُعتقد أيضا أن شيئا زاهد كبير مستغرق فى التأمل على منحدرات جبل كيلاسا Kailasa فى الهملايا، وقد غطى رأسه شعر متلبّد ثبت فيه الهلال وينساب منه نهر الجانج Ganges. وبفضل استغراقه فى التأمل يستمر العالم (الكون)، وبالتالي فهو فى نظر المؤمنين به يتولى مهمة حفظ الكون التى هى من مهام فيشنو. ومن الواضح أن خصائص إله الزراعة والرعى قد تم دمجها فى كيان الإله شيئا، لأنه غالبا ما يُعرف برب البهائم Lord of Beasts (باسوياتي Pas-upati) راعى الإنجاب فى الإنسان والحيوان. كما تتم عبادة صورته، وغالباً ما تتم عبادته من خلال رمزه أو شعاره وهو اللينجا Linga، وهو عمود أسطوانى ذو رأس مكور من الواضح تماما أنه يعود فى الأصل إلى محاكاة عضو التذكير، رغم أنه يقال إن عابد شيئا العادى لا يفكر فيه على هذا النحو (لا يضع فى عقله ذكر الرجل عند النظر لهذا النُصب).

الإله شيئا - على عكس الإله فيشنو - لا يعتقد الهندوس فى تجسّده لتحقيق رخاء العالم، وإنما يعتقدون فى تجلياته المؤقتة فى كثير من الهيئات لیساعد المؤمنين به أو لأغراض أخرى جديرة بتدخله. ورغم جوانبه الحقودة المؤذية السائدة فى الميثولوجيا الشعبية، إلا أن كثيراً من الأشعار الهندية قد مجّده تمجيدا شديدا. ومن المؤكد أن طقوس عبادته قد تطورت فى بعض الأحيان ليكون لها ملامح غير سارة كالأضاحى الحيوانية، وعمليات إماتة الجسد والتشّيف الشديد التى يمارسها بعض الزهاد، مما جعل اسم الهندوسية مكروها عند أولئك الذين لا يفهمون هذه الطقوس، لكن معظم المذاهب التى يؤمن أصحابها بالإله شيئا تنظر إليه كإله للحب والرحمة. فأداب الشيقية التاميلية تصفه بعبارات تم عن تجليل شديد مع تركيز بالغ على الجوانب الأخلاقية:

«- فى حبه يعاقب الإله the Lord

- لأن الآثم قد يتوب

- ويسير على طريق الصواب

- فكل أفعاله تنساب من حبه

- الصلاح والحب والنعمة واللطف،

- والأمانة والتكفير عن الخطايا، والطهارة.

- والإحسان والاحترام والتوفير والصدق

- والطهارة وضبط النفس

- والحكمة والعبادة،

- كل هذه معا هي الفضيلة الكاملة

- كلها كلمة الرب المحبوب the loving word

(شيفاناناسيدهيار Sivananasiddhiyar ٢/١٥/٢٣).

وفي الشكل النهائي للشيقية التاميلية Tamil Savism نجد أن كل العناصر العنيفة الغاسية والأخرى الدالة على التقلب والتي كانت موجودة في شيقا القديم قد اختقت من الناحية العملية، ليصبح شيقا إلها رحيما كأب رؤوف لكل ما هو حي، يرضى كل مخلوقات بحبه وعدله ويدراً عنهم الشر. وتزعم بعض المراجع أن الشيقية التاميلية هي أسس أشكال الهندوسية.

وزوجة شيقا (دورجا Durga أو پارفاتى Parvati) أكثر أهمية من زوجة فيشنو (لاكشامى Lakshami)، التي عادة ما كان دورها متواضعا نسبيا إلى جوار زوجها. إذ يعبد الهندوس السلفيون زوجة شيقا كإلهة ثانوية (فى المقام الثانى)، ويعبدها أصحاب المذاهب الساكتية Sakta كإلهة عظيمة (كبرى)، وهذه الإلهة معروفة بشكلها الشرس الغاسى باسم دورجا Durga أو كالى Kali، وبوجهها اللطيف المعتدل باسم پارفاتى Parvati أو أوما Uma وغالبا ما يُشار لها ببساطة «بالأم». لقد تطورت طقوس عبادة «الربة الأم» فى وقت متأخر نسبيا فى الهندوسية الأصولية أو السلفية (الأورثوذكسية). ولم يتم التصديق عليها حتى القرن الخامس الميلادى، لكن جذورها قديمة جدا. ومن المؤكد أن الناس البسطاء عبدوا الربة الأم طوال ألف سنة قبل هذا التاريخ فى أطراف المجتمع الآرى، حتى وجدت هذه العبادة أخيرا مكانا لها فى النسق العقائدى الرحب للهندوسية.

لقد تطورت عقيدة لاهوتية شائقة لتضفى الاحترام على طقوس عبادة الربة الأم. مع ازدهار الساكتية Saktism تم الإعلان أن الإلهة الأسمى High God كان فى الحقيقة متعاليا ساميا غير فعّال، لكنه قبل الخلق طور «الإرادة» ليكون فعّالا، وهذه العلاقة الفعّالة (ساكتى Sakti) للإلهة تم تجسيدها أو تشخيصها Personified فى كيان

زوجة له. ويُعتقد أن عملية الخلق تمت من خلال الإله وزوجه، وقد أدى هذا إلى كثير من التماثيل والأيقونات والتخيلات الجنسية، بل وغالبا إلى طقوس جنسية متسمة بالتحلل في بعض المذاهب الساكتية sects of Saktas.

وبالتالى فقد أصبحت الإلهة دورجا Durga - باعتبارها الجانب الفعال فى الإله - موضوعا للعبادة من الناحية العملية أكثر من شيئا. فمن وجهة نظر الساكتيين the Sakta، فإن الإله فى جانبه الذكورى لا يحتاج إلى عبادة وليس فاعلا مؤثرا فى العالم (الكون) ومن هنا، فإن الإلهة الأم هى الإله الأعلى الذى يحقق كل النوايا والأغراض، وهى التى يجب أن تكون موضوعا للعبادة. وهذه الإلهة فى جانبها القاسى توصف غالبا بأنها مدار مقزّز أو كربه مقيت، أحيانا تحمل مجموعة متنوعة من الأسلحة فى أيديها الكثيرة وهى تطفأ شيطانا. وهى فى شكلها الأكثر اعتدالا تظهر كامرأة شابة جميلة. ومن وجهة نظر المؤمنين بها، فهى - على أية حال - لا تُوقع عقابها إلا على الآثمين، والتفكير فيها - بشكل عام - أنها إلهة محبوبة مُحسنة، لكن عبادتها هذه الأيام مصحوبة غالبا بتقديم الأضاحى من الحيوانات، وفى أزمنة باكرا كانت الأضاحى البشرية تقدم لها أيضا.

وبالإضافة لهذه الآلهة الثلاثة الكبرى يعبد الهندوس أيضا أربابا أقل درجة، وهؤلاء الأرباب الأقل درجة ارتبطوا فى غالبهم بالإله شيئا. وفى كل الهند نجد أن ابن شيئا وهو جاناش Ganesh الذى له رأس فيل (جانيشا Ganesha بالسنسكريتية) موضع توفير كجالب للحظ السعيد، ويلجأ إليه الناس بالدعوات عند بدئهم فى أى عمل جديد. وقد أصبحت صورته معروفة تماما فى مختلف أنحاء العالم بسبب شعبيته الكبيرة وشكله الحيوانى اللطيف، وبالنسبة لهؤلاء الذين لا يعرفون الهندوسية، فإنهم يتخيلون أن عبادة جالب الحظ الذى لا يلحق ضررا بأحد هى أفضل وأسمى ما يقدمه الدين. أما ابن شيئا الآخر فهو كارتيكيا Karttikeya ويُسمى أيضا سكاندا Skanda وسُبراهمانيا Subrahmanya، وعادة ما يُوصف بأن له ستة رؤوس وإثنتا عشرة ذراعا، ويركب طاووسا. ومن الناحية النظرية فهو إله الحرب الذى يقود جيش الآلهة ضد الشيطان، ويبدو فى المناطق الجنوبية - وهى مركز عبادته - أنه اكتسب ملامح إله خصوبة الأرض، وربما تكون هذه الصفة قد استُعيرت من موروجان Murugan الإله التاميلي المحلى الذى كان مماثلا للإله الشمالى كارتيكيا فى الشمال فى تاريخ مبكر جدا.

أما سوريا Surya إله الشمس الذى يعود تاريخه إلى الرَّجّ فيدا(*)، فما زال محل توفير. وما زال هناك ربة مهمة هى سارسفاتى Sarasvati الجميلة، راعية الفنون والعلوم التى يتعبّد لها الطلبة والمدرسون فى بداية كل فصل دراسى فى المدارس والكلليات. وهانومان Hanuman الإله القرد ربط ارتباطا وثيقا بتجسّد فيشنو مثل راما Rama، وبعظى بتوفير شديد من الفلاحين خاصة فى مناطق الهند الشمالية. أما سيتالا Sitala ربة الأسلاف غير المؤكدين Uncertain ancestry الذين أتوا متأخرين (فى وقت متأخر) للبانثيون (مَجَمَع الآلهة)، فتعبدها الأمهات كحامية للأطفال تقيهم مرض الجُدْرَى. وهناك أيضا الآلهة العديدة التى شهدتها الهندوسية فى أيامها الأولى - برهما، وأندرا، وفارونا، وغيرهم كثيرون، إذ لا تزال هذه الآلهة أعضاء فى مجمع الآلهة (البارثيون) لكنها لا تلعب سوى دور قليل فى ديانة الهندوسى العادى، وهى فى الحقيقة هى حالة كسوف طوال عدة قرون.

وعلى أية حال، فما زالت هناك أعداد كبيرة جدا من الآلهة وأنصاف الآلهة تلعب دورا كبيرا فى حياة الفلاحين والناس البسطاء، فالآلهة الكبيرة - كما يُعتقد - مشغولة بالأمور المهمة وعبادتها غير متاحة إلا فى المعابد، أما الآلهة الصغيرة فهى على استعداد لمساعدة ابن القرية على حل مشكلاته فى كل الأوقات. وأكثر من هذا، فإن القداسة لُحل فى كثير من الموجودات والأشياء المادية. فالبقرة - على سبيل المثال - هى حقا مقدسة فى حد ذاتها وهى أكثر الآلهة شهرة فى الهندوسية. ويبدو أن شعيرة عبادة البقرة قد تطورت فى الهند منذ وقت باكر لكننا لا نستطيع تتبع تاريخ ذلك بوضوح. والمدافعون عن العقيدة الهندوسية يقولون، إن البقرة أصبحت مقدسة لا تُنتهك حرمتها بسبب قيمتها الاقتصادية الكبيرة كمنتجة للحليب والزبد ومنجبة للعجول التى تجر الأثقال. وهذا التفسير - بطبيعة الحال - تفسير عقلى. لكن الحقيقة أن البقرة لا تُوقَّر لقيمتها الاقتصادية وإنما للاعتقاد فى أنها ممثلة للأرض الأم نفسها Mother Earth herself، ولذا فلا يجب إيذاؤها أو قتلها وإنما لابد من تدليلها وإسعادها وملاطفتها فى كل الأحوال. والثور أيضا مقدّس لأنه أداة من أدوات شيخا الذى يركب ثورا ذلولا هو باندى Nandi الذى يوجد له فى معابد شيخا ضريح مخصص له. وعلى أية حال فهناك الإلهة البقرة، فهى مقدسة فى حد ذاتها والزائر لبينارس Benares أو كلكتا - على نحو خاص - حيث توجد المواشى المقدسة بأعداد كبيرة، سيدرك كم هى عميقة شعيرة توفير (*). أقدم الكتب المقدسة الهندوسية. (الترجم).

البقرة في حياة الهندي، وبالنسبة للهندي العادي المعاصر، فرغم أنه قد تحلّى عن كثير من المحرّمات (الطاپو tapoos) القديمة وأخذ بكثير من أساليب الغرب، إلا أن قتل ماشية كُبرت سنها يبدو له تماما كقتل إنسان كبير السن أو مريض.

وهناك أيضا كثير من المخلوقات الحية تُعد مقدسة بدرجات مختلفة، فالقروود هي التمثيل الحي لهانومان Hanuman والتي ساعدت الإله المتجسّد راما Rama في تلبية احتياجاته ولا يجوز قتلها رغم ما تسببه من دمار كبير للمحصولات الزراعية. والحيّات أيضا مقدسة، وإذا اضطّر هندوسى لقتل أفعى دفاعاً عن نفسه لزمته كفارة. وهناك أيضا كثير من الأشجار والنباتات المقدسة. فأشجار الأثاب (المعروف بين البنغال باسم بنيان banyan) والبيبال - على نحو خاص - تحظى بالتوقير. وفي كل قرية توجد شجرة مقدسة على الأقل لا يجوز قطعها أو إلحاق الضرر بها. ومن بين النباتات الأصغر حجما يُعد التولاسى Tulasi (أنواع مختلفة من الرياحين) مقدسا جدا باعتباره شعارا للإله فيشنو. ويجد المرء في كثير من البيوت الهندية نباتات التولاسى الجميلة تحظى بعناية فائقة وتوقير شديد. وكل الجبال والأنهار مقدسة على نحو ما، وإن كانت قداسة بعضها تزداد زيادة كبيرة كما في حالة نهر الجانج Ganges. والأحجار الضخام أو ذوات الأشكال الغريبة يوقرها القرويون القاطنون بالقرب منها. والحقيقة أن القداسة توجد في كل مكان وليس في إله واحد سام فحسب أو في عدد من الآلهة أو الكائنات الأعلى من الإنسان، وإنما في البشر وفي الحيوانات، وفي الأشجار بل وحتى في الصخور والأنهار. فالمفهوم الهندوسى للقداسة أقرب كثيرا للمفهوم الأوروبى الكلاسى من مفهوم اليهودية الأولى التي أثّرت تأثيرا كبيرا في المسيحية والإسلام(*)، تلك الأديان التي تنظر للإله كواحد متوحد سام متعال، وبالتالي فهو قدسى يوحى بالخشية لدرجة عدم ذكر اسمه. والهندوسى يحك كتفيه برأس الإله في كل حقل وكل شارع، فهو - أى الهندوسى - متآلف - نسبيا - مع إلهه، سواء في ظهوراته الودودة، أم ظهوراته التي تدعو للخشية. وسيستخدم الهندوس الكلمة پوجا Puja ليعنى بها العبادة التي يؤديها للآلهة، ويعنى بها أيضا احترام والديه ومعلميه. وحقيقة الأمر أن الوالدين والمعلمين هم أيضا آلهة (أرباب) بالنسبة للطفل أو الشاب، تماما كما أن الزوج رب لزوجته. وغالبا ما يُشار للبراهمانيين والزهاد بأرباب على الأرض بوديشا bhudevas. ونقرأ في باجاڤاد جيتا

(*) المشترك بين الإسلام وكل من المسيحية واليهودية راجع إلى أن المصدر واحد، وهو الوحى، ولا يعنى بالضرورة أن ديناً نقل عن الآخر. (المترجم).

Bhagavad Gita على لسان كريشنا Krishna :

- أنا نردّ (زهر) اللاعب (المقامر)،

- أنا عظمة العظيم،

- أنا النصر، أنا الشجاعة،

- أنا صلاح الفاضل،

- أنا قوة الحكّام،

- أنا فن الإدارة الذى يمتلكه الذين يسعون للفتوح،

- أنا ستر السرّ،

- أنا معرفة العارفين

- وأنا بذرة كل مولود

- لا شىء يوجد بدونى،

- لا نهاية لطاقتى القدسية،

- فكل من هو (أو ما هو) عظيم أو محظوظ أو قوى، إنما هو يستمد هذا كله من

هزة من جلالى وبهاتى».

فالإله موجود فى كل ما فيه شىء من جدارة أو قوة أو قيمة. وهذا **الاجتلب** من الهندوسية فى ذروته يؤدى إلى ذوبان فى الطبيعة (صوفية تتخذ الطبيعة محورا لها)، أو إلى وحدة الوجود pantheism التى تذكّرنا بأفكار ووردزورث Wordsworth الشاعر البريطانى ذى الشعبية الكبيرة لدى المتعلمين الهنود، أو إلى الفلسفة الصوفية (الباطنية) التى أخذ بها أساتذة الهندوسية الكبار. والهندوسية فى مظهرها الأكثر تواضعا - بين الفلاحين والأميين - فيها كثير من الأرواحية البدائية، ترى الأرواح وراء كل شجرة وترى كل حدث غير عادى من فعل قوى غير طبيعية. لكننا نجد أنه حتى بين أهل القرى البسطاء عقيدة مؤداها أن الأرواح وأنصاف الآلهة فى هذا الكون ما هى إلا مجرد خدم وظهورات أو تجليات للإله الأسمى High God مهما كان اسمه.

الفلسفة والأهوت

راينا أن التأمل الفلسفى والدينى بدأ فى الهند فى تاريخ باكر جدا، ربما حتى قيل ان يظهر فى بلاد الإغريق وبلاد الصين. ففى الأويانيشادات الباكراة التى لا تزال من بين

أهم نصوص الهندوسية، نجد كثيرا من الأفكار عن العلاقة بين الروح والحقيقة الأسمى the highest reality التي يجرى وصفها بمصطلحات غير مشخصة ويجرى شرحها بالتمثيل by analogy لتقريب المعنى:

«ضع هذا الملح فى الماء، وفى الصباح كُن عندى» فنفذ الصبى ما طُلب منه. قال الأب: «أين الملح؟». بحث الصبى عنه فلم يجده لأن الملح ذاب فى الماء. قال الأب: دُق سطح الماء، ما مذاقه؟ قال الصبى: مالح. فقال الأب: أنت لم تدرك أن الحقيقة الوحيدة the one Reality موجودة فى جسدك يابنى، لكنها بالفعل موجودة فيه. هذا الجوهر الرقيق موجود فى كل موجود. إنه الحقيقة Reality. تلك هى الروح Soul ، وأنت هذا الشفيتكتيتو Svetaketu» (شانودجيا أويانيشاد Chandogya Upanishad / ١٣،٦).

وعلى أية حال، فغالبا ما نرى فى الأويانيشادات الأكثر حداثة أنه يجرى التعبير عن الحقيقة Reality بعبارات تجعل منها إلها شخصا:

- هو يحيط بكل شىء، مُشع وبلا جسد

- لم يؤذه الشيطان ولم يَمَسَّه

- غنى عن كل شىء، حاضر فى كل مكان، بالغ الحكمة

- خالق كل شىء دائما أبدا، وقد أحسن خلقه».

(إيزا أويانيشاد / ٨ Isa Upanishad).

ونجد واحداً من هذين الاتجاهين - تقريبا - فى سائر الفلسفات والتأملات التى ظهرت فى الهند بعد ذلك، وأعنى بهما القول بإله مجرد أى موجود غير مشخص، أو القول بإله مُشخص Personal deity (أى إله قائم بذاته). وقد أفرزت كلتا العقيدتين عديداً من المذاهب الفلسفية المحددة التى كانت تُدرّس وتُستوعب جنباً إلى جنب طوال قرون دون حدة غير ملائمة، إذ كان كل اتجاه يقدم الحقيقة الملائمة للاتجاهات الأخرى. ومن وجهة نظر المنطق الغربى، لا بد أن تكون إحدى العقيدتين خطأ - فالمُهمين على الكون - فى حالة وجود هذه القوة المهيمنة - إما أن يكون كيانا Personality فوقبشرى وإما أن يكون كيانا غير مشخص، ولا يمكن أن يكونا موجودين معا (أى لا يمكن أن يكون مشخصا وغير مشخص فى الوقت نفسه). هذا من وجهة نظر المنطق الغربى. أما الهندوسية بنزوعها الطبيعى إلى استيعاب الأفكار المتباينة، فلم تجد أبدا صعوبة كبيرة

في الموازنة بين العقيدتين، فالنسبة للأحدِ nonist الصارم (القائل بالأصل الواحد للخلق) نجد الإله الموجود المشخص Personal هو المظهر الأسمى للموجود غير الشخصي Impersonal Entity، بينما نجد الموحد theist غير قادر على استيعاب أن الإله الشخصي (المقصود الإله المحدد بمعالم وصفات) يمكن أن يكون هو نفسه الموجود غير الشخصي Impersonal Entity.

لقد رأينا أن القضية الروحية الأساسية بالنسبة للعقل الدينى الهندى طوال ٢٥٠٠ سنة على الأقل كانت هى السمو على دائرة التقمص (التناسخ) وتحقيق وحدة مع الموجود النهائى Ultimate Being أو تحقيق صلة وثيقة به. فعلى وفق ما قال به معظم حكماء الأوبانيشاد وكثير من الفلاسفة الذين حذوا حذوهم، فإن هذا يؤدى إلى اندماج كامل بحيث تذوب ذات الشخص ذوبانا كاملا فى الإله، لكن هناك مذاهب كثيرة ترفض وجهة النظر هذه. وربما أمكن تحقيق هذا الهدف بطرائق مختلفة. وهناك اتفاق عام على أن الأضحيات والعمل الصالح ليسا كافيين، فهذا لا يؤدى إلا إلى تهيئة مقام طويل فى إحدى السماوات. وهو هدف يكتفى به المتعبد العادى، لكنه لا يحقق الحقيقة المطلقة النهائية finality التى تنشدها الروح الحقة. وقد ركزت مدارس (مذاهب) فلسفية متعددة على طرائق مختلفة لتحقيق الهدف الأعلى، وقدمت تفسيرات مختلفة لتجارب الصوفية قامت عليها كل نظرية الخلاص Salvation. ووفقا للمرويات، فإن هناك ستاً من هذه المدارس (المذاهب) كانت موجودة بحلول الحقبة المسيحية. وبعض هذه المدارس يصعب تصنيفها ضمن المدارس (المذاهب) القائلة بفكرة الخلاص Salvation، لكنها جميعا - على نحو ما - ملائمة لتناولها فى هذا الموضوع. وهذه المدارس هى:

١. نيانا Nyana (التحليل Analysis)، مدرسة المنطق الهندوسى، التى تقول بنسق من القياس المنطقى بشكل مستقل عن المنطق الأرسطى كما هو واضح. ورغم أنها تدخل فى سياقنا هذا بعقيدة تدعو للإعجاب بوضوحها وتفكيرها المنطقى، بحيث أنها تمهيد أساسى لتناول فكرة الخلاص، إلا أن معظم خصائص تعاليمها من وجهة نظرنا علمانية (دنيوية) أكثر منها دينية، وبالتالي فلن نعالجها هنا.

٢. فيزشيكا Vaiseshika «مدرسة الخصائص الفردية»، وهى مدرسة ذات صلة وثيقة بالمدرسة السابقة (نيانا Nyana) وهى جديرة بالملاحظة بخواصها الذرية atom-ism (القول بأن الكون مكون من ذرات) فهى غير الثيدانتا Vedanta؛ إذ تفترض ثنائية

المادة والروح، وتقول بأن الخلاص يعتمد على تحقيق الروح للانفصال الكامل بينهما (أى انفصال الروح انفصالا كاملا عن المادة). فالمادة فى الكون مكونة من ذرات لا نهائية (أبدية) من خمسة عناصر: التراب والماء والهواء والنار والفراغ (المساحة)، وأن الروح منطوية داخل الذرات بطريقة تصبح بها متجسدة تكون فيها عرضة للميلاد الجديد (الميلاد وإعادة الميلاد) والمعاناة.

فبتحرر الأرواح من المادة، وبتحقيق استقلالها التام عنها - بهذا وحده تستطيع الأرواح أن تجد البركة النهائية الدائمة بالتوحد مع الإله. إن هذا لا يكون إلا بانفصالها انفصالا كاملا واعتمادها على ذواتها (ذوات الأرواح)، على أن يكون الانفصال كاملا وليس مؤقتا. وهذه المدرسة مدرسة توحيدية فى الأساس وعقائدها الأساسية تتفق مع كثير مما هو فى الديانة اليبانية. ونصوص الشيزشيكيا Vaiseshika الآن هى إلى حد كبير قطع متحفية وليس لها إلا تأثير قليل، إن لم يكن منعدما فى الحياة الدينية فى الهند.

٣. السانكھيا Sankhya («العد أو الإحصاء the Count») هى على النحو نفسه ثنوية وإلحادية، فتعاليمها بشكلها الكلاسى تقول بأن الكون يضم نوعين من الوجود entity - المادية (پراكرتى Parkrti) وأرواح (پوروشا Purusha)، وكلاهما مستقل استقلال تاما عن الآخر، لأن الكون لا ينطوى على تداخلهما (تفاعلهما) وإنما يقوم على الطبيعة المتأصلة للمادة وحدها. ففى بداية الكالپا the Kalpa طورت المادة - دون تدخل الإله - داخلها ذكاء ووعيا ذاتيا نشأت عنه العناصر الخمسة (الأنف ذكرها) وأعضاء الإحساس والعمل، وأخيرا لتظهر فى عملية تطور الكون متمثلة فى العقل mind الذى يُعتقد أنه أيضا مستقل عن الروح. وعلى وفق فروض السانكھيا Sankhya يمكن تصور الكون وقد نشأ بشكل كامل كما هو الآن (دون مراحل أو تطور) بل وخاليا من أى روح مهما كانت، ذلك لأن الشخصية personality والعقل (الذكاء) إنما هما من صفات المادة وليس الروح. بل إنه رغم أن الروح منفصلة تماما عن المادة، إلا أنها أصبحتا مرتبطتين. ومن المفترض أن العلاقة بين الروح والمادة تشبه العلاقة بين رجل كسيح ورجل أعمى، فالمادة تحمل الروح وتتيح لها فرصة التجارب المختلفة. وعلى أية حال، فإن وحدة union المادة والروح جرى شرحها بتضليل الروح أو خداعها لإيقاعها فى شرك (شبكة) التناسخ (التقمص)، وبالتأمل فإن الفصل بينهما يمكن أن يتحقق تحقفا كاملا فى الموجود

الأعمق inmost being، وعلى هذا لا تكون الروح أسيرة للمادة؛ إذ تتحرر (تنعتق) فى النهاية.

وثمة جانب شائق فى السانكهيا وهو عقيدة الخواص الثلاث (جونات gunas) - الفضيلة (ساتفا Sattva) والعاطفة (Passion راجا rajas) والتبلد أو الكآبة (تامات tamas). إن هذه الخواص بمختلف أوجه تبدلها وتداخلها وتغيرها هى التى تعطى للمادة طبيعتها. ورغم أن المصطلح المستخدم لهذه الخواص عادة ما يترجم بالكلمة quality، فإن هذه الجونات gunas يجرى التفكير فيها على أنها جواهر Substances (جمع جوهر) تكون مادة، أو بالأحرى يجرى التفكير فيها كذرات لعناصر مختلفة تكون هزئيات مركب كيميائى. فالفضيلة التى تسود فى كل شىء هى الحكمة wise وهى فى كل ما هو جميل وصالح، أما العاطفة فموجودة فى كل ما هو فعّال أو عاصف، وأما التبلد أو الكآبة ففى كل ما هو مظلم وغبى وكئيب. وقد وردت عقيدة الخواص الثلاث هذه فى شكلها الباقى الأقدم فى البهاجاڤادا جيتا Bhagavad Gita، ورغم أن مدرسة السانكهيا قد جعلتها على نحو خاص من لزمياتها إلا أنها موجودة فى كثير من جوانب الفكر الدينى فى المدارس الأخرى.

وعلى النحو نفسه، فإن عقيدة السانكهيا الأصلية فى الروح والمادة قالت بها معظم المذاهب التوحيدية فى العصور الوسطى، لكن السانكهيا أضفت عليها نظرة جديدة. فالروح غير الفعالة (پوروشا Purusha) أصبحت هى الإله، والمادة (الپراكتى Prakti) مع الربة الأم الفعالة (زوجة الإله). إن أفكارا من هذا النوع كانت شائعة على نحو خاص بين مذاهب الساكتا Sakta فى العصور الوسطى.

٤ - يوجا Yoga. هذا المصطلح المشهور فى الغرب له معنى ضيق وآخر واسع. وإنه فرب من الكلمة الإنجليزية "yoke" التى تعنى رباطا أو صلة أو زواجا. إنها تعنى الإذعان للنظام والإذعان للتوحد union. وربما كانت «التدريبات الروحية Spiritual» discipline هى أفضل ترجمة لهذا المصطلح (يوجا)، وهى بمعناها الضيق تشير إلى مدرسة (منهج) فلسفية أسسها - وفقا للروايات التقليدية - الحكيم پاتانجالى Patanjali، الذى وضع نصا معروفا باسم اليوجا سوترا Yoga Sutras أصبح مهما فى الهندوسية. أما بالمعنى الواسع فتعنى ممارسات وتدريبات دينية، وبالتالى فهى مرتبطة بكل المدارس والمذاهب الهندوسية. والتعاليم الميتافيزيقية (الفوقطبيعية) لمدرسة اليوجا

قريبة جدا من التعاليم الميتافيزيقية للسانكهايا لكنها تسمح بوجود إله للأنواع God of Sorts، وهو روح متسامٍ على نحوٍ خاصٍ لم يقع أبداً في شَرَك (المادة)، وإنما هو قدوة للآخرين أو بتعبير آخر مثال يُحتذى. لكن الملمح الأساسي للمدرسة اليوجية هو تدريباتها الروحية المتقنة والمتدرّجة التي أصبحت الآن ملمحاً شائعاً في كل الهندوسية بمظاهرها الأسمى. وليس لدينا الآن المساحة الكافية لمناقشة اليوجا بمعناها الواسع، ولا الطرائق الهندوسية في التأمل ولا الممارسات البدنية الشاذقة ذوات البعد العقائدي التي غالباً ما ارتبطت بها.

٥ - ميمامسا Mimamsa («التساؤل Enquiry»). كان في الأساس مدرسة التفسير الفيدي Vedic يدافع عن الموثوقية الكاملة للفيديات Vedas ضد الهراطقة (المقصود غير المؤمنين بصحتها) وغيرهم ممن يوجهون نقداً لها، زاعمين أن نصوص الفيديات وُجدت بنفسها (لم يوجد لها أحد وإنما أوجدت نفسها بنفسها) وأنها أبدية. وقد طُوّر دعاء الميمامسا نظريات شائعة في المنطق ونظرية المعرفة وعلم دلالات الألفاظ. لكن هذه المدرسة فقدت كثيراً من أهميتها بتطور المدرسة الفلسفية السادسة (التي سنتناولها فيما يلي) والتي أصبحت إلى حد كبير أهم مدرسة في وقتنا الحالي.

٦ - فيدانتا Vedanta («نهاية الفيديات The End of the Vedas»). لقد كانت هذه المدرسة هي التي أعطت شكلاً نظامياً متسقاً لتعاليم الأوبانيشادات Upanishads. بينما المدارس الأخرى في معظمها - أو حتى كلها - منقرضة، فلا تزال الفيديانتا Ve-danta حية تماماً، لأن كل الدعاء الهندوس الكبار تقريباً في القرون الحديثة كانوا فيديانتيين على نحوٍ أو آخر. والنص الأساسي لهذه المدرسة هو برهما سوترا Brahma Sutra؛ وهو نص شديد الإيجاز وصفه الحكيم باداراينا Badarayana لكن الضوء المبهر للفيديانتا هو السانكارا (أو الشانكارا Sankara) التي يُشار لها غالباً بالشانكارا شيرا (أو الأستاذ شانكارا) وهو براهماني، من المالابار، دعا لمذهبه في بواكير القرن التاسع. لقد كان شانكارا قادراً على التوفيق بين كثير من مقولات الأوبانيشادات التي تبدو متناقضة، حيث صاغها في نسق متناغم. وكان إسهامه الأساسي في الفلسفة الهندوسية هو فكرته التي ربما يكون قد استقاها من البوذية، وهي أن الحقيقة ذات مستويين. وهو كبراهمان أصولي (سلفي) مُتدين لم يستطع إنكار قداسة التراث الفيدي Vedic وصحته، بما في ذلك النصوص الأولى التي تركز على الأضاحي. لكن صحة

الفيديات Vedas كانت في الأساس صحة على المستوى البرجماتي العادي. إذ كانت صحيحة مع التأكيد على أنها "كأشجار تنمو وتتمدد فروعها بينما جذورها في الأرض". وعلى هذا المستوى Level من الحقيقة جرى النظر للفيديات - على وفق ما يقول شانكارا - فإن الكون نشأ من كيان مقدس divine Personality عن طريق نسق (أو نظام) من التطور مشابه للنسق الذي قامت به السانكها Sāṅkhye، ثم استمر الكون في دوائر لا متناهية على وفق تعاليم الهندوسية بشكل عام. لكن على المستوى الأعلى للحقيقة المتسامية، فإن الكون (أو العالم) لم يكن حقيقة Was not real وذلك ما تقوله الأوبانيشادات.

ويُظهر التحليل النهائي أن كل معارفنا عن النسق (أو النظام) البرجماتي العادي (المشار إليه آنفا) قد سقط في تناقضات عديدة، فما يبدو حياً قد يُظهره الفحص الدقيق عن قرب حبلا، ومن يستطيع القول إن كل مدركاتنا عن العالم ليست خادعة على النحو نفسه؟ والحقيقة أن العالم (أو الكون) هو في أقصى درجات الحقيقة لا يختلف إلا قليلا عن الحلم أو هو شيء مختلط من الخيال . إنه مثل المظاهر الخادعة التي يُحدثها ساحر أو مشعوذ أحدثتها (أو سببها) المايا māyā، التي هي الفن السحري للكائن (الموجود) الأسمى المجرّد Absolute. فهذا المجرّد الأسمى هو حقيقة كُليّ وحقيقي الوجود - إنه براهمان Brahman المحايد (لا هو ذكر ولا هو أنثى neuter) الذي يتغلغل في الكون كله، فهو بالنسبة للكون كالروح ātman بالنسبة للفرد. وهو بهذا التماثل حقيقة كاملة وليس مجرد فرض منطقي، وإنما هو حقيقة كحقيقة أعمق أعماق الوعي لدى الفرد، فالروح تسمو فوق الشراك الخادعة لهذا العالم (الكون) المرحلي (الانتقالي)، لتذوب للأبد في الحقيقة النهائية الخالصة Truth.

ويصف شانكارا Sankara - مثله في ذلك مثل حكماء الأوبانيشاد - هذا الموجود (الكائن) المطلق النهائي بصفات سالبة (لا بصفات موجبة). إنه بلا خواص أو أجزاء، وبلا فعل ، ولا تحده حدود، وليس لديه وعى بالأننا I أو بالأنث Thou، أبدي، لا يتغير. وليس له إلا خواص (معالم) ثلاث (لاحظ أن فكرة الثلاثة أو التثليث تكرر غالبا في الكتابات الدينية الهندوسية): الوجود (السات Sat) والوعي أو الإدراك (ست Cit) والبركة (أناندا ananda). وتوجد حول الروح - على المستوى الأدنى للحقيقة - سلسلة من الأغلفة Sheaths، الغلاف الخارجي هو الجسد المادي للفرد. وهذه الأغلفة تعدلها أو

Amyl

نهضة العرب

تكيفها الكارما Karmal (نتائج الأفعال فى هذه الحياة أو فى حياة أخرى سابقة)، وهنا تظهر فكرة الفردية individuality والشبكة الخادعة اللتين أدتَا إلى القول بأن الكون خُلِقَ made up مما لا يحصى من موجودات وأشياء منفصلة. وعندما تتهاوى هذه الأغلفة واحدا إثر واحد، ويتم نزعها كما تُنزع طبقات (لفافات) البصلة طبقة طبقة - نتيجة ممارسة الفضيلة والتقوى والتأمل - يُهيمن الواحد One Entity الموجود الحق والمدرَك والمبروك الذى هو الروح الأسمى، ويصبح هو الموجود بحق.

لقد كان شانكارا Sankara مجادلاً بارعاً، وسرعان ما أصبحت تعاليمه هى الفلسفة المعتمدة للهندوسية المثقفة. فهناك إذًا من الأسباب ما يجعلنا نقول إن أعماله بالنسبة للهندوسية تشبه أعمال القديس توما الأكويني Aquinas بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية. ومع هذا فقد كان هناك من اعترض على نظامه الفكرى الدينى، إذ رفضته كثير من المدارس (المذاهب) الفرعية فى القيدانتا Vedanta. لقد كانت الأحديّة monism فى القيدانتا الصارمة - رغم تأثيرها الشديد - غير خالية من الإشكاليات المنطقية والنتائج غير المحددة التى يصعب شرحها. فإذا كان الموجود Being الواحد النهائى كُلى الوجود وواعيا مدركا مبروكا، فليس من المفهوم لِمَ جعل من جوهره هذا الخليط من الخداع والوهم ما دام هو كاملاً وتاماً فى ذاته ولا يحتاج لما سواه؟ وأكثر من هذا، فإن وصف هذا المطلق Absolute بالوعى يخلق مشاكل. فإذا كان واعيا فلا بد أن يكون هذا الوعى بذاته أو بغير ذاته. فكيف هذا ونحن نقول إن المطلق (المجرد الكامل) Absolute هو وحدهُ الموجودُ وجوداً حقيقياً؟ وعلى هذا فلا بد أن المقصود هو وعيه بذاته. لكن إن كان الوعى المقصود هو وعيه بذاته فلا بد فى هذه الحال أن يكون بمعنى من المعانى ذا شخصية have personality، وأكثر من هذا فإن القول بأنه واعٍ بذاته (مدرَك لذاته) لا يكون مقبولاً تماماً بدون القول بوعيه بما هو خارج ذاته.

لقد استخدم مثل هذه الأدلة المنطقية عدد من الفلاسفة الموحديين فى العصور الوسطى لمهاجمة الأدثيتا Advaital (أى الأحدية الصارمة أو المُعارضَة للثنوية- Non dualism) التى قال بها شانكارا Sankara. وعلى أية حال، فليس هناك إلا القليل من الشك فى أنه قبل الأدلة المنطقية لهذه المدارس التوحيدية يأتى الاضطراب السيكلوجى الشديد الذى اعترى شانكارا عندما أقحم الجانب العقلى فى التجربة الدينية. مما أدى به إلى التصديق بالبهاكْتى bhakti، أى تكريس العبادة لإله

مشخص personal deity ، ما دام الإله الأعلى The High God على وفق النسق الدينى الذى قال به شانكارا ليس إلا مجرد تجلٍ أو ظهور للمطلق Absolute؛ وبالتالي فإن هذا الإله الأعلى ليس حقيقيا real إلا أعلى المستوى البرجماتى (العملى) أو المستوى الأدنى من مستويات الحقيقة. فالنسبة لشانكارا ليس الإيمان والتقوى سوى الدرجات الأولى فى السلم الروحى؛ إذ لا يمكن تحقيق الخلاص الكامل إلا بالمعرفة المنبثقة عن التأمل.. وعلى أية حال، فقد عارضه فلاسفة آخرون معارضة شديدة.

وكان رامانوجا Ramanuja أكبر الفلاسفة القائلين بالتوحيد، وهو براهماتى تاميلى (من التاميل)، دعا لمذهبه فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. وبينما أعلن شانكارا الطريق إلى المعرفة (چنانا مارچا Jnana - marja) وجدنا رامانوجا يعلن طريق الإيمان Devotion (بهاكتى - مارچا bhakti - marja). معلنا أن طريق شانكارا يؤدي إلى حالة من البركة أو السعادة دون الحالة القسوى ولا يمكن الوصول إليها إلا بالتكريس (العبادة) الشديد لله God؛ حتى يتحقق المتعبّد تحقّقا كاملا أنه ليس إلا قطعة من الإله وأنه معتمد عليه اعتمادا كاملا. والخلاص لا يتحقق إلا بأن ينكر المرء نفسه إنكارا كاملا يوضع نفسه بين يدي الإله منتظرا بتواضع نعمته ورحمته. ويرى رامانوجا Ramanuja أن المجرد (المطلق الكامل) Absolute له شخصية (هو مشخص أيضا).

وبالنسبة لشانكارا، فإن الخلق Creation يمكن تصوّره كنوع من الرياضة (Lila) Sport من جانب انكامل المطلق Absolute. وبالنسبة لرامانوجا فهو (أى الخلق) تعبير عن شخص الإله وعن حاجة الإله الأولى للحب وحاجته لأن يكون محبوبا من قبل أولئك الذين هم - بمعنى من المعانى - غيره. ورغم أن روح الفرد قد كملت من جوهر الإله نفسه، إلا أنها ليست أبداً، هى الإله نفسه أو بتعبير آخر ليست مرادفة له.

وفى حالة تحقيق البركة القسوى أو أقصى درجات السعادة فإنها - أى الروح - تكون متصلة بالإله God لكنها لا يمكن أن تشكّل معه كلاً واحداً، وعلى هذا فإنها تحتفظ ببعض درجات الوعى الفردى (الوعى الشخصى) لأنها إن فقدت وعيها بذاتها لم يعد لها وجود كروح فردية، كما أنه لا يمكنها أن تَفَنّى لأنها جزء من الجوهر القدس وتسهم فى أبدية الإله، وعلى هذا فالروح المحرّرة (المُعتّقة) تشكل مع الإله God كيانا واحداً، ومع هذا تظل منفصلة، وعلى هذا فإن النسق الفكرى الذى قال به رامانوجا يُعرف بالأحدية المعدّلة qualified monism (فيزيشتادفيتا Visishtadvaita). Amly

وهناك كثيرون من اللاهوتيين الآخرين طوّروا أنساقاً فكرية دينية على نسق ما قال به رامانوجا، وكانت تعاليمهم تقضى بأن الوجود النهائى ليس هو "الكامل المطلق غير المشخص impersonal Absolute"، ولكنه الإله أو الرب God المملوء رحمة ونعمة وحباً لخلّقه، والذي يمكن أن تجد الروح السلام الدائم بعبادته والإخلاص له. هنا نجد أن المساحة المتاحة لنا لا تسمح إلاً بذكر واحد من هؤلاء اللاهوتيين، ونعنى به مادهافاً Madhava اللاهوتى الذى عاش فى القرن الثالث عشر، والذي حظى نسقه الفكرى الدينى باهتمام خاص من الدارسين الغربيين. لقد خطا هذا المعلم خطوة أخرى أبعد مما خطاه رامانوجا Ramanuja وحافظ على عقيدة الثنوية (دڤيتا dvaita). فالإله God والروح والمادة - فيما يقول مادهافاً - كيانات منفصلة انفصلاً أبدياً. وهو لايفسّر الخلاص بأنه الاتحاد مع الإله وإنما بالاقتراب منه والعيش معه دوماً بتأمل عظمته (أن يكون دوماً فى حالة تأمل فى عظمته). والإله God ينقذ الأرواح - بكل ما فى الكلمة من معنى - بفضل منّته ورحمته، فبدون منّته ورحمته لا يُجدى حتى الإغراق فى الإيمان والالتزام الأخلاقى الصارم. لكن منّة الله ورحمته لا تكونان إلاً للصالحين، ولا يمنحهما الإله إلاً لمن يستحقهما.

أما الأرواح الشريرة التى تشدها الكارما Karma إليها، فلا تستطيع تسامياً فسيتم طردها من الكون لتكون ملعونة دائماً ويُعتقد أنها تصبح دوماً بعيدة عن الإله بعداً دائماً. ومثل هذه العقيدة تعد أمراً استثنائياً فى الهندوسية، فهى - أى الهندوسية - بشكل عام تقول بأن كل الأرواح - حتى أكثرها فساداً وشرّاً - لديها الفرصة لتنهض من جديد. وثمة ملامح أخرى كثيرة أقل أهمية فى لاهوت مادهافاً Madhava تظهر أنه متأثر بالمسيحية، ولا شك أن هذا التأثير أتى من كنيسة مالابار. ويوجد فى لاهوت مادهافاً أيضاً كثير من القصص ذات الطابع المسيحى. ولاهوت مادهافاً هو اللاهوت الوحيد - فى نطاق الهندوسية القديمة - الذى أثرت فيه المسيحية تأثيراً كبيراً. ويزعم كثير من الباحثين وجود تأثيرات مسيحية فى كل الأديان الهندية، لكن هذه المعالم ضاربة فى القَدَم (أى قبل ظهور المسيحية).

ورغم أن مذهب (مدرسة) شانكارا ما زالت حية فى هذه الأيام، وما زال الهنود يحترمون ذكراها، إلاً أننا نعتقد أن نسق التوحيد الذى قال به رامانوجا وأخلافه أكثر

تأثيراً بكثير على المدى الطويل من أحدية monism شانكارا.

ويقول معظم الهندوس المثقفين إنه لا صراع بين هذين النسقين من الفكر الدينى الهندوسى، وإنما هما متكاملان (يكمل أحدهما الآخر)، لكن الحقيقة هى أن التوحيد theism كان هو الإلهام الحقيقى للإصلاحيين الدينيين الهندوس ومازال هو ملهمهم. لقد حمل اللاهوتيون الذين وجهوا كتاباتهم للمثقفين، باللغة السنسكريتية، وكذلك المنشدون الذين أنشدوا أناشيدهم الدينية باللفات الدارجة، رسالة الإيمان إلى الجماهير. وربما لا يكون الفلاح الهندوسى البسيط قد سمع فى أى وقت من الأوقات باسم شانكارا، وربما لم يفهم فهما حقيقيا الأنساق (النظم) الميتافيزيقية المتكلفة التى حاكها شانكارا، ولكنه يفهم عقيدة الخلاص من خلال الإيمان، تلك العقيدة التى سمعها وهو على ركة أمه من خلال الأغاني الدينية الجميلة بلغته المحلية الدارجة. لقد كان المنشدون - وليس شانكارا - هم الذين مهّدوا الطريق للتغيرات الكبرى فى الهندوسية، تلك التغيرات التى أخذت مكانها فى المائة سنة الأخيرة.

ويقال إن رمانوجا - مثل شانكارا من قبله - راح يلقي تعاليمه الدينية فى مختلف أنحاء الهند. وكان من بين أعظم أخلافه رمانادا Rāmānada الذى بشر فى بنارس فى بواكير القرن الخامس عشر. لقد عارض هذا المعلم بشدة النظام الطبقي المغلق الصارم وأسّس طريقة فى الزهد والتشف لا تزال موجودة. وهو موقر على نحو خاص فى أثار برادش Uitar Pradesh. وكان كبير Kabir من بين أتباعه. وكان كبير هذا فيما تقول الروايات نَسَاجًا فقيرا وكان أحد الشعراء الدينيين الكبار فى الهند بل والعالم. وقد عاش كبير فى الوقت الذى كان فيه المسلمون يسيطرون على معظم الهند الشمالية، وكان المسلمون ينظرون باشمئزاز شديد لكثير مما هو موجود فى الهندوسية الأصولية، وكانوا يحتقرون على نحو خاص عبادة الصور. وبدا أن هدف كبير الأساسى هو إقناع الهندوس والمسلمين أنهم أبناء أب واحد وأنهم إخوة فى الإنسانية. ولهذا السبب فإن أناشيده الدينية تحط من قدر كثير من الممارسات فى الدينين الهادفة إلى الفصل بين المعتقدين - الطبقة الجامدة، عبادة الأوثان، الحج، توقير المباني المقدسة، الطقسية والتقيّد الحرفى بالشريعة. ولا تزال أناشيد كبير Kabir الدينية تتردد فى الهند الشمالية، بل إن مسلمين ومسيحيين كثيرين يرددونها لعدم مخالفتها كثيرا لعقيدة التوحيد، ودعوتها للثقة فى الله والحب الأخوى. والحقيقة أن كبير لم يكن متعصبا متمذبا لدرجة أن كثيرين من المسلمين زعموا أنه ليس هندوسيا على الإطلاق، بل إنه

مسلم غير سلفية (المقصد: درويش Pir):

- آه، أيها العبد ! أين تبحث عنى ؟
 - إننى إلى جوارك
 - إننى لست فى معبد أو مسجد: إننى لستُ،
 - فى الكعبة^(١) ولا فى الكيلاش Kailash^(٢).
 - ولستُ فى الشعائر والطقوس ، ولا فى اليوجا أو الزهد.
 - إن أحسنت البحث عنى فسترانى: ستلقانى من لحظة زمن.
 - كبير يقول: أيها الزاهد، الإله هو نَفْس كل نَفْس.
 - ليس هناك سوى الماء فى الأماكن المقدسة للسباحة، وأنا أعلم أنه لا جدوى منها لأننى قد سبحتُ فيها.
 - والصور (والأصنام) كلها بلا حياة، إنها لا تتطرق، أنا أعرف ذلك فقد صرختُ فيها ولم تُجب.
 - والپورانا Purana والقرآن ليسا سوى كلمات^(*)، ارفع السّتر، إننى أرى.
 - إن كبير يهمس لك بكلمات الخبرة، وهو يعرف جيداً أن كل ما سوى ذلك زائف.
 - إننى أضحك عندما أسمع أن السمكة عطشانة مع أنها فى الماء. إنك لا ترى أن الحقيقة the Real موجودة فى بيتك، بينما أنت تبحث عنها متنقلاً من غابة إلى غابة، وأنت فاتر الهمة.
 - هنا توجد الحقيقة! اذهب كما شئت! اذهب إلى بنارس أو إلى ماثورا Mathura، فإذا لم تجد روحك، فالعالم إذاً زائف بالنسبة لك.
 - إن كان الإله داخل المسجد، إذاً فمن لهذا الكون؟
 - وإن كان رام Ram فى الصورة أو الوثن، فمن بعيداً عن الوثن ليعرف ما يجرى.
 - هارى Hari (فايشنو) فى الشرق، والكريم^(٣) (أى الله) فى الغرب.
 - انظر فى قلبك فضيه الكريم (إله المسلمين) وفيه رام.
 - فكل رجال العالم ونساؤهُ هم أشكاله الحيّة.
 - إن كبير هو ابن الله (الكريم) وابن رام. إنه جورى my Guru (معلّمى) وهو پيرى my Pir.
 (ترجمة رابندرناث طاغور: مائة قصيدة ألفها كبير، ١، ٤٢، ٤٣، ٦٩)**).

(١) المبنى المعروف ذو الحجر الأسود.

(٢) جبل الهملايا الذى يُعتقد أنه مقر شيفا Siva (P. 232).

(*) من الواضح أن المسلم يؤمن أن القرآن ليس مجرد كلمات، وإنما هو كلام الله. (المترجم).

(٣) صفة من صفات الله الحسنى عند المسلمين.

ومن بين الذين تأثروا كثيرا بتعاليم رامانادا Rāmānada وكبير Kabir المنشد الدينى البنجابى، نانك Nānak الذى وُلد فى سنة ١٤٦٩، الذى دعا إلى أن الإله لا ينظر لمسلم أو هندوسى (فكلاهما عنده سواء). وشكّل نانك تنظيمًا من أتباعه أطلق عليهم اسم السيخ sicks أى التلاميذ، واستمرت هذه الجماعة بقيادة أخلافه من الدعاة Gurus، وزاد عدد السيخ فى القرن السادس عشر. وفى القرن السابع عشر، دخل السيخ إلى حد ما فى الأمور السياسية فسخطت عليهم الأسرة المغولية الحاكمة بسبب دعمهم لمناوئين لها يطالبون بالعرش. فقد أمر الإمبراطور المتعصب أورنجزيب (١٦٥٩ - ١٧٠٧) بسجن أحد دعاة السيخ وإعدامه بغير وجه حق. ونتيجة هذا الاضطهاد أعاد السيخ تنظيم "كنيستهم" (المقصود تنظيمهم الدينى)، وكانوا قد أصبحوا طوال عدة أجيال ذوى طبيعة عسكرية بالإضافة لتشكيلهم روابط اجتماعية قوية. لقد أعطى المرشد (المعلم) العاشر - وهو الأخير - للسيخية طابعا عسكريا واضحا، ومازال هذا الطابع قائما. أما هذا المرشد فهو جوفند سنغ Govind Singh.

لقد شهدت الهند طوال العصور الوسطى كثيرا من المنشدين الدينيين، وكان هؤلاء المنشدون من مختلف الطبقات، بل لقد شهدت منشدات مثل ميرا باى Mira Bāi فى راجثان Rājasthan، ولال دد Lāl Ded فى كشمير. ورغم الاختلافات فى قصائد هؤلاء المنشدين الثلاثة (من حيث درجة التركيز على فكرة دينية دون سواها) إلا أن المشترك بينهم كبير، فكلهم يدعون للانجذاب الباطنى (الصوفى) كأفضل وسيلة للخلاص. وكانوا - فى الأساس - موحّدين thistic رغم إشارات هنا وهناك تشير إلى أخذهم بالأحدية monism والمايا māya (P. 238)، وعادة ما جرى إهمال أحدية شانكارا المتشدّدة، بل وجرت معارضتها إذا أُتيحت مناسبة. فالإله الذى قال به هؤلاء المنشدون الدينيون موجود منفصل عن الإنسان، وإن كان قريبا منه دائما. لقد كان لاهوت هؤلاء المنشدين أقرب إلى لاهوت رامانوجا منه إلى لاهوت شانكارا.

ولم يشجع هؤلاء المنشدون الصرامة فى تطبيق نظام الطبقات المقفلة إن لم يكونوا قد عارضوه تماما على نحو ما فعل كبير Kabir. وعلى هذا، فإن فيمانا Vemana المؤلف الغامض الذى كتب أشعار حكمة جميلة معروفة باسم تيلوجو. Telugu، كانت تحذو حذو أشعار عصره. كتب يقول: "لماذا نحن دوما نسبّ المنبوذ Pariar؟ أليس هو من لحم مثل لحمنا، ودم مثل دمنا؟ ثم من أية طبقة هذا الذى نشر المنبوذين؟" (L.D Barnell. the

وبالإضافة للتركيز على الحب الأخوى، فإن الشعر الدينى فى العصور الوسطى يتناول تجارب دينية مختلفة غالباً ما تذكرنا بكثير من التجارب الدينية للباطنيين (الصوفيين) المسيحيين . وربما كان الأقرب شبيهاً بالباطنية (الصوفية) المسيحية موجوداً فى قصائد مرتلى (منشدى) الماراثا Marātha الذين بدوا فى حالات كثيرة وقد أحسوا إحساساً حياً شديداً بالإثم والعجز أكثر مما فى حالة شعراء معظم أنحاء الهند الأخرى، إذ كانوا يشعرون غالباً شعوراً مؤقتاً بالوحدة واليأس من رؤية الإله وانفصالهم عنه، وهى الحالة التى يشير لها الصوفيون (الباطنيون) الإسبان بأنها "ليلة الروح السوداء" وهذه الخصائص توضحها بجلاء أنشودة توكارام Tukārām فى القرن السابع عشر، وهو واحد من أعظم شعراء الهند :

«- أقف ويدى فوق رأسى أمام باب دارى،

- أجلس وأنتظر بلا جدوى،

- على طول الطريق إلى باندارى Pandhari،

- أجهد قلبى وعينى».

- فمتى سأرى إلهى my Lord.

- متى أراه يأتى،

- الأيام والساعات تمر متناقلة.

**

- عيناي ترتجفان لطول الحملقة.

- أطرافى اعترها التعب،

- لكن قلبى الولهان ينسى

ما بجسدى من إرهاق.

- لم يعد النوم حلواً بالنسبة لى

- لقد سلوتُ مخدعى

- لم أعد ظمآن ولا راغباً فى الطعام

- فقد فقدتُ دارى وموطنى.

- يقول توکا Tuka، سيكون بلسـت Blest هو اليوم.

- آه ربما حدث كل شيء فى لحظة
- عندما سيأتى المرء من باندارى
- ليعود إلى عروسه".

(Nicol Macnicol, Psalms of Marātha Saints. PP, 58 - 9)

لكن النعمة السائدة بين هؤلاء المنشدين كانت هى نعمة السعادة والثقة والحب. وكانوا قادرين على التعبير عن هذه المشاعر ببساطة كبساطة الأطفال تذكّرنا أحيانا بأشعار وليم بلاك William Blake الأقل غموضا. نعود مرة أخرى لأشعار توكارام Tukāram :

- " - ممسكا بيدي فأنت تقودنى.
- يا رفيقى إلى أى مكان،
- فأنت تحمل عنيّ حملى
- بينما أنا سائر ومتكئ عليك.

- إذا أنا فى مِحْنَتِي،
- وجدت كلمات مُفْعَمَة أقولها
- فأنت تهدينى إلى سواء السبيل وتقدنى من غبائى.
- وتُزِيح عنيّ عارى.

- فأنت لى أمل جديد
- وعالم جديد
- فالآن أرى كل الناس أصدقاء،
- وأرى كل من قابلتُ من عشيرتى،

- لذا فأنا أَلْعِبُ كطفل سعيد،
- فى عالم عزيز يا إلهى.
- وحينما ذهبْتُ أقول أنا وتوكا Tuka
- إن بركاتك منتشرة عامة.

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم فى عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفاً، إذ كان بعضهم ذا قيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحدا مهماً. إنه فلابهاشاريا Vallabhāchārya. الذى ولد فى سنة ١٤٧٩ وبشّر بعقيدة بسيطة مُؤدّأها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشنا Krishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجاً كاملاً فى كل المسرّات الدنيوية. وقد أسس فلابهاشاريا ما يشبه "كنيسة" منظمة تنظيمياً كاملاً فى نطاق الهندوسية وجعل من نفسه رأساً لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية فى ماثورا Mathurā. والمهرجات Mahārājas - وهو الاسم الذى يُطلق على فرقة الثلابها Vallabha sect - لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد كلما يوجد مثله حتى فى الهند نفسها التى تقضى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفى ascetic)، وفى وقت من الأوقات كان حق المهرجا أن يستخدم كل ممتلكات كلّ الناس العاديين التابعين للمذهب (الفرقة) بمن فى ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله فيشنو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فضائح مخزية، مما أدى إلى إحداث إصلاح فى مجتمع الثلابها Vallabha.

لقد ظهر فى الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهروا فى الثلابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين - سواء كانوا دجالين مشعوذين بكل معانى الكلمة أو مخلصين جذبتهم الكبرياء الرّوحية. وعلى أية حال، فقد كان دعاة العصور الوسطى قوّة كبيرة تدعو للإصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير فى بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقي المتحجر القديم وخلق نظام عالمى (كونى) للخلاص، ومع هذا فقد وضعوا أسس الإصلاحات العظيمة التى حدثت فى القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم فى التوحيد، تلك العقائد التى كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوى والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال - أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا - استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأسس التى تتكيّف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة فى قارة آسيا.

الجوانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضاً عمل، فالهندوسى التقليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهتم كثيراً ما إذا كان المرء

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم فى عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفاً، إذ كان بعضهم ذا قيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحدا مهماً. إنه فلاهابشاريا Vallabhāchārya. الذى ولد فى سنة ١٤٧٩ وبشّر بعقيدة بسيطة مُؤدّأها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشنا Krishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجاً كاملاً فى كل المسرّات الدنيوية. وقد أسس فلاهابشاريا ما يشبه "كنيسة" منظمة تنظيمياً كاملاً فى نطاق الهندوسية وجعل من نفسه رأساً لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية فى ماثورا Mathurā. والمهرجات Mahārājas - وهو الاسم الذى يُطلق على فرقة الثلابها Vallabha sect - لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد كلما يوجد مثله حتى فى الهند نفسها التى تقضى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفى ascetic)، وفى وقت من الأوقات كان حق المهرجا أن يستخدم كل ممتلكات كلّ الناس العاديين التابعين للمذهب (الفرقة) بمن فى ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله فيشنو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فضائح مخزية، مما أدى إلى إحداث إصلاح فى مجتمع الثلابها Vallabha.

لقد ظهر فى الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهروا فى الثلابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين - سواء كانوا دجالين مشعوذين بكل معانى الكلمة أو مخلصين جذبتهم الكبرياء الرّوحية. وعلى أية حال، فقد كان دعاة العصور الوسطى قوّة كبيرة تدعو للإصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير فى بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقي المتحجر القديم وخلق نظام عالمى (كونى) للخلاص، ومع هذا فقد وضعوا أسس الإصلاحات العظيمة التى حدثت فى القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم فى التوحيد، تلك العقائد التى كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوى والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال - أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا - استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأسس التى تتكيّف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة فى قارة آسيا.

الجوانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضاً عمل، فالهندوسى التقليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهمله كثيراً ما إذا كان المرء

يعتقد في إله واحد أو في عدة آلهة، أو حتى لا يؤمن بأى إله، وإنما ما يهمه حقا هو أن يؤمن بطريقة الحياة الهندوسية وأن يُراعِيها بكل جهده. فحياة الهندوسى كلها تتخللها أفعال طقسية تضغط عليه إن هو حاول الاحتفاظ بالذارما الآرية *Āryan Dharma* وهى المصطلح الذى يُشار به غالبا لأسلوب الحياة الهندوسى التقليدى. ولا يمكننا هنا سوى تقديم موجز للطقوس والقرايين والعادات الاجتماعية فى الهندوسية، رغم أنها تمثل أهم جوانب الهندوسية فيما يرى بعض الباحثين.

فالطقوس القُديية Vedic القديمة التى لم يكن فيها صور أو تماثيل قد اختفت إلى حد كبير إلاّ فيما يتعلّق بطقوس الزواج وإحراق جثث الموتى. فقد توقف نظام الأضحيات الحيوانية فى البراهمانات *Brāhmanas* تماما، رغم أن بعض الأسر البراهمانية لا تزال تحاول الاحتفاظ بالعادة القديمة جدا، تلك العادة المرتبطة بالأضحيات الخمس التى يقدمها صاحب البيت والتى لا تتطوى على قتل الحيوانات وإنما - فقط صب السمن *ghee* على النار مع تلاوة الأشعار القُديية Vedic. وفى موضع تقديم الأضحيات القديم (المتمثل فى العبادة القديمة) تُقام طقوس مرتبطة بصورة (أو تمثال) أو رمز، تجرى عبادته فى شكل بشرى (يجعلون له هيئة بشرية) وذلك فى شعائر (طقوس) *Pūjā*. وتُعامل الصورة المقدسة فى المنزل كضيف عزيز مكرّم، أما فى المعبد فتعامل كملك عظيم. وفى المعابد الأكبر - حيث يوجد عدد كبير من الكهنة - يتم إيقاظ الإله فجرا فى غرفة نومه إذ يكون (أى الإله) مستغرقا فى النوم مع زوجته، حيث يتم اصطحابه - طقسياً - إلى عرشه فى غرفة المقام (الضريح) *Shrine - room* ، وتغسله وتجفيفه وإلباسه، واسترضائه بالورود والبخور والطواف حوله بالنار وإطعامه وهو (أى الإله) يأكل الجزء غير المادى (*immaterial*) من الوجبة، والباقى يوزّع على المتعبدين، وفى كثير من المعابد توزّع على الفقراء. وينعم الإله طوال النهار بحضور الزائرين وبالموسيقا التى تُعزف أمامه. وفى الماضى، إن كان الإله (المقصود وثن الإله) فى معبد كبير، خُصّصت له فرقة الراقصات الشابات يرقصن أمامه، ويهبُ هذا الإله (الوثن) أحيانا أحد المتعبدين الذكور إحدى الراقصات (*devadasi* ديقاداسى)، تماما كما يفعل ملك حقيقى من ملوك الأرض إذ يهب أحيانا إحدى الراقصات لأحد المترددين على البلاط، ويدفع المتعبد الذى منحه الإله (الوثن) إحدى الراقصات مبلغا مناسباً لقاء ذلك. وهذا النوع من البغاء الدينى كان معروفاً تماما فى الشرق الأوسط القديم. وكان سائدا منتشرا فى وقت من الأوقات خاصة فى جنوب الهند، لكن تمّ إبطاله الآن.

وربما كان الدور الذي لعبه المعبد في الهندوسية ليس تماما بمثل أهمية الكنيسة في المسيحية والمسجد في الإسلام والكنيس في اليهودية. ففي الهندوسية السلفية (الأورثوذكسية) ليس هناك عبادة جماعية (مشتركة) أو ليتورجية (قدّاس) يشترك فيها المجتمعون للعبادة.

وربما مورست شعيرة الهوجا Pūjā بشكل فردي في المعبد، وفي أيام المهرجانات الدينية قد تشارك تجمعات كبيرة من المتعبّدين في متابعة الطقوس التي يقوم بها پوجارى Pūjārī محترف (رجل دين متخصص)، إلا أننا نجد أن بعض المذاهب الهندوسية الإصلاحية قد طوّرت نوعاً من العبادة الجماعية على نحو ما هو موجود في الإسلام والمسيحية. ومع هذا، فإنه من الممكن نظرياً أن يكون الهندوسى تقياً وسلفياً (أورثوذكسياً) دون أن يدخل المعبد ولو مرة واحدة في حياته، فمعظم الشعائر الدينية المهمة في الهندوسية تتم في المنزل وليس في المعبد. ومع كل هذا، فإن غالب الهندوس ينظرون لمعبدهم باعتباره مركزاً للحياة الدينية.

وتضم المعابد الكبرى كثيراً من الأضرحة Shrine - rooms والقاعات تغص بالرسوم والتماثيل. فليست هذه المعابد أماكن للعبادة فقط وإنما هي مراكز للحياة الاجتماعية أيضاً، وبعضها يحج إليه الهندوس قادمين من مختلف أنحاء الهند، وفي الماضي كانت المعابد تضم في داخلها مدارس ومازالت إلى الآن تقدم برامج دراسية في الدين.

ورغم أن تقديم الأضحيات الحيوانية بأعداد كبيرة على النسق الفيدي Vedic قد اختفى منذ زمن طويل، إلا أن شكلاً آخر من أشكال الأضحيات قد ظهر في العصور الوسطى وما زال معمولاً به، إلا أن كثيراً من المتعلمين الهنود يذمّونه ولا يأخذون به. وعملية التضحية تعنى عادة قطع عنق الضحية التي غالباً ما تكون عنزاً أو ديكاً أمام صورة مقدسة أو تمثال مقدّس، بحيث تسقط بعض دماء الضحية على الصورة أو التمثال. وغالباً ما لا تزال الأضاحي الحيوانية تُقدّم على النسق المذكور آنفاً لدورجا Durga وشيفا Siva. ولا تُقدم أضاحٍ حيوانية للإله فيشنو في تجسّداته المختلفة. وغالباً ما يأكل المتعبدون لحم الحيوان الذي قدموه أضحية، ويقدمون الدم للإله، ويختارون قطعة من اللحم لتقديمها للپوجارى Pūjārī (رجل الدين)، وبهذه الطريقة يمكن للهندوسى أن يأكل اللحم بين الحين والحين دون أن يخرق قاعدة اللاعنّف non - violence، لأن روح الحيوان المُضحّى به في هذا الحال تتجه مباشرة للسماء حسب الاعتقاد السائد، فتحظى ببركة كبيرة، وهذا يختلف عن مجرد ذبح

الحيوان (أو قتله) بغرض تناول لحمه. والذي لا شك فيه أن تقديم الأضحية البشرية كان يتم في الماضي، وفي هذه الحال كان المضحى بهم - في العادة - مجرمين أو متطوعين نذروا أنفسهم لهذا أو راحوا يتطلعون إلى أمل دخولهم الفردوس (أو عالم الخلود heaven).

إن أهم الطقوس الدينية يمارسها الهندوسى في داخل منزله، فحياة الهندوسى محاطة بالطقوس من كل الأنواع ليس فقط من المهد إلى اللحد (القبر)، وإنما أيضا منذ أن تحمل به أمه إلى ما بعد مماته بفترة طويلة، ذلك لوجود طقوس وشعائر تُؤدى بينما الطفل لا يزال في رحم أمه وذلك لضمان سلامته، كما أن المتوفى ينعم بطقوس دينية معينة يؤديها نسله بعد موته، وثمة حوالى أربعين شعيرة (طقس) مقدسة (سامسكارا Samskāras) لا بد أن يقوم بها الهندوسى الأورثوذكسى (أو يقوم بها آخرون نيابة عنه) من الطبقة العليا في مختلف مراحل حياته. وكثير من هذه الطقوس لم يعد يُمارسها أحد الآن إلا بعض الأسر البرهمنية القليلة المتمسكة بالقديم. ومعظم هذه الطقوس ذوات أصل موغل في القدم، وكثير من ملامح هذه الطقوس قد تكون شبيهة بطقوس مماثلة لدى الإغريق القدماء وكذلك الرومان، فظلت - فيما يبدو - حية منذ عصور ما قبل التاريخ قبل أن تنقسم الشعوب الهندو أوروبية.

وهناك ما لا يقل عن ثلاثة طقوس تُنصح الأم بممارستها أثناء فترة الحمل. وبعد ميلاد الطفل مباشرة وقبل قطع الحبل السرى يقوم أهل الطفل بطقس قصير. وثمة طقس آخر بعد الميلاد بعشرة أيام عندما يصبح الطفل وأمه - من الناحية الطقسية - طاهرين (لا يصبحان نجسين impure) حيث يصبح للطفل اسم (يُطلق عليه اسم)، وعندما يبلغ الطفل شهره الرابع يرى الشمس لأول مرة، فتلك مناسبة طقسية أخرى، وفي هذه المناسبة يتناول لأول مرة طعاما يابسا (غير السوائل). أما الطقس المصاحب لحلق رأس الصغير في الثالثة من عمره (وهو حلق طقسى أى يتم كشعيرة دينية)، فلا يكون (أى الطقس المصاحب) إلا في أسر الطبقات العليا.

وطقس الدخول في الهندوسية (أوپانايانا upanayana) طقس مهم جدا في الهندوسية التقليدية، وهو شبيه جدا بطقس العماد (أو التعميد أو المعمودية) Confirmation في المسيحية، فهو يجعل الطفل عضوا كامل العضوية في المجتمع الأرى Aryan Community. وعادة ما يرتبط هذا الطقس بالأبناء الذكور للطبقات الثلاثة العليا، رغم أنه كان يطبق أحيانا على البنات في فترة قديمة أما هذه

الأيام فقلماً يُطبق هذا الطقس إلاّ البراهمة (البراهمانيين). والملمح الأساسى لهذا الطقس هو تحلية الطفل (تزيينه) بخيط مقدس (ياجنوبافيتا Yajnopavita) يعلّق على كتفه اليمنى ليمتد تحت ذراعه اليسرى ويجب أن يظل هذا الحبل عليه طوال حياته، وعليه أن يحافظ عليه بعيداً عن أى دنس (تلوث). ومن الناحية النظرية، لا يصبح الطفل مؤهلاً لسماع الفيدات Vedas وتعلمها وتلاوتها إلاّ بعد إجراء هذا الطقس. وفى هذه الأيام أصبحت الفيدات منشورة ومتاحة لكل الناس بصرف النظر عن طبقاتهم وجنسهم (ذكورا كانوا أم إناثا)، ومع هذا فربما كان بعض البراهمة (البراهمانيين) المتمسكين بالتقاليد (فى القرى) يحاولون الاحتفاظ بالنصوص المقدسة بعيداً عن العيون والأذان. وفى هذا الطقس يتم تعليم الطفل أيضا الجاياترى Gayatri وهى جزء من الرجّ فيدا، يُعتقد فى قداسته على نحو خاص، ويتم ترتيل هذا النص فى كثير من المناسبات، وهذا النص يلعب دوراً فى الهندوسية يشبه إلى حد ما يلعبه فى المسيحية نص دعاء الرب Lord's Prayer، أو سورة الفاتحة فى الإسلام (P. 179)، ويشير هذا النص الشعري إلى السافيتير Savitr أو البهاء الشمسى المقدس، لكنه يُفسّر على إنه إشارة للإله الأعلى Supreme Deity:

- دعنا نتأمل فى بهاء الرب سافيتير

- حتى يلهم نفوسنا وعقولنا.

. (Rig Veda, III, 62, 10)

وطقس "الدخول فى الهندوسية" أو "التدشين" يجعل الطفل عضواً كامل العضوية فى المجتمع الآرى، وبه يدخل فى أول مرحلة (آشراما asrama) من مراحل حياته الآرية كدارس غير متزوّج (براهما كارين brahmacharin).

ووفقاً للمرويات التقليدية القديمة جداً، فإن طقس الدخول فى الهندوسية أو التدشين لا بد أن يكون وعمر الطفل بين الثامنة والثانية عشرة، ومن المفروض أن يبدأ الطفل بعد هذا الطقس فى تلقى برنامج دراسى طويل عند قدمى معلّمه (الجونو gunu)، وأن يترك والديه وينتقل إلى منزل معلّمه هذا حيث يعيش حياة مُتَشَفّة صارمة، ويتعلم كيف يمارس خدّمة البراهمانيين، ويدرس الفيدات وبعض العلوم المساعدة على فهمها. ويبدو أنه من المتوقع أن أطفال الطبقات الدينية والمحاربة والتجارية لا بد أن يتدربوا من خلال هذا البرنامج الطويل على فهم الفيدا، وذلك على وفق ما ورد فى الدّارما - ساسترا Dharma - Sastras (نص قديم عن أسلوب الحياة الآرى)، لكن من المؤكد أن هذا لم يكن يحدث بدقة حتى بين البراهمة (البراهمانيين)،

وعلى أية حال، فالفضل يعود لنظام التعليم البرهمي (البراهماني) في انتقال النصوص الشيدية من جيل إلى جيل، شفاهة، دون أن يلحقها تحريف خطير، ورغم أن الهند عرفت الكتابة طوال ألفين وخمسمائة سنة، إلا أنه لم يكن يُسمح بكتابة الشيدات في العصور القديمة.

وعندما يكمل الطالب برنامجهُ الدارسي الأنف ذكره، يكون قد أصبح شابا، فيعود إلى بيت والديه ويتزوج. ورغم أن العزوبة الدائمة (البقاء بلا زواج) موجودة في طبيعة الهندوسية، إلا أنه - بشكل عام - يُعد الزواج وإنجاب ابن أو أكثر، من الواجبات الدينية، وحتى هذه الأيام لا يوجد في الهند إلا القليل من العوانس العذراوات والرجال الذين رفضوا فكرة الزواج إلا الذين سلكوا طريق الزهد منذ وقت باكر في حياتهم. وفي الهندوسية تُعد الأسرة هي الوحدة الأساسية (أكثر من اعتبار الفرد هو هذه الوحدة)، والزواج مسألة ضرورية ليس لضمان استمرار الأسرة فقط. وإنما أيضا لضمان سعادة الميت في العالم الآخر. لذا؛ فإن طقوس الزواج تعد من أكثر الطقوس في الهندوسية وقارا وأكثرها تعقيدا.

وتفاضل بعض النصوص الهندوسية التي تتناول شرائع الزواج بين الزواج الديني والزواج العلماني (المدني)، لكن الهندوسية الأورثوذكسية (السلفية) تعتبر الزواج كله دينيا. وجوهر حفل العرس هو طواف العروسين بالنار المقدسة وقد أمسك كل منهما بيد الآخر على أن يخطوا معا سبع خطوات. ورغم أن قانون الزواج الذي قدمته الحكومة مؤخرا يسمح بالطلاق الذي كان - بالتأكيد - مسموحا به في بعض الأوقات، في الزمن الماضي، إلا أن الزواج الهندوسي من وجهة النظر الأورثوذكسية (السلفية) لا يمكن فكّه (نقضه) منذ خطأ العروسان الخطوات السبع الأنف ذكرها. فطقوس الزواج تربط - بشكل سحري - العروسين معا رباطا لا تستطيع أية قوة في الأرض فكّه (أو نقضه) بل إن هذا الرباط يستمر فيما بعد الحياة إن كان الزوجان مخلصين تماما أحدهما للآخر. والهندوسية في هذا الصدد تغلو أكثر من الكاثوليكية التي تذهب شرائعها إلى أن الزواج لا يكون تاما إلا بعد دخول الزوج بزوجه، أي أن الزواج يمكن رفضه إذا لم يحدث التعايش بين الزوجين، أما الهندوسية فتعتبر الزواج قد انعقد بمجرد انعقاد الطقوس. وفي الأيام التي كانت تُعقد فيها طقوس الزواج في فترة الطفولة كان هذا يؤدي إلى كثير من التعاسة والشقاء، إذ كان هذا يؤدي أحيانا إلى أن تصبح البنت أرملة قبل سن البلوغ فتقضى بقية عمرها زاهدة صائمة داعية لتتعم روح زوجها الذي لا تكاد تتذكره.

نهضة العرب

والمجتمع الهندوسى التقليدى مجتمع أبوى Patriarchal بشكل قوى، رغم وجود استثناءات فى بعض الطبقات، سواء كانت طبقات مفتوحة أو مغلقة (متحجرة)، ونجد هذا الاستثناء على سبيل المثال فى طبقة النيار Nayyar المغلقة فى الملابار Malbār حيث يسود النظام الأمومى فى الوراثة، بل وحتى السماح بتعدد الأزواج، حيث يكون من حق المرأة اتخاذ أكثر من زوج فى وقت واحد، وقد ظل هذا النظام منتشرًا حتى وقت حديث جدا. والحقيقة أنه قد ورد فى أكثر من نص مقدس أن المرأة لا يمكن أن تكون مستقلة فى أية حال، فهى تابعة لأبيها فى طفولتها ولزوجها فى نضجها (بلوغها) ولأبنائها فى شيخوختها. ولا يمكن أن تمتلك شيئا سوى مجوهراتها ومتعلقاتها الشخصية. ومن واجبه أن تهض أمام زوجها وأن تذهب لتسريير بعد أن يذهب، فحتى الزوج المهمل أو الشرير لا بد من أن تطيعه. وفى المناطق الشمالية من الهند، نجد أن المرأة من الطبقات العليا غالبا ما تُحجب ولا تظهر أمام الناس إلا محجبة ومعها من يحرسها، ولم تختف هذه العادة - بعد - تماما. ورغم أنه كان من المتوقع فى كل العصور أن تكون الزوجة الهندوسية رقيقة الحاشية جدا ومتواضعة فى علاقاتها مع الرجال الغرباء (غير زوجها وأقاربها)، إلا أننا لا نملك الدليل على أن انعزال النساء وتحجبهن كان موجودا قبل دخول المسلمين للهند فى نهاية القرن الثانى عشر، وبالتالي فلا بد أن نعزو حجاب النساء وابتعادهن عن الغرباء إلى تأثيرات إسلامية. وفى الجنوب الهندى - حيث التأثير الإسلامى أقل - لا يُفرض الحجاب على المرأة، ولا نجد تقييدا لحركتها.

وتسمح الهندوسية بتعدد الزوجات إلا أن القانون الهندى منعه مؤخرا. وكان أعضاء الأسرات الحاكمة، يحتفظ الواحد منهم دائما بعدد كبير من الزوجات والمحظيات، وكان الأثرياء يُعدّدون الزوجات. لكن - بشكل عام - لم يحظ تعدد الزوجات بالقبول إلا فى حالات خاصة. ونجد العلاقات الزوجية بشكلها الأمثل فى القصة الأسطورية الشهيرة التى تتناول راما Rāma وسيتا Sita اللذين يتبادلان الوفاء. ويقطب المجتمع جبينه للرجل الذى يتخذ زوجة ثانية بلا سبب معقول. لكن إن كانت زوجته الأولى عقيما أو لا تلد البنين أصبح من واجبه أن يتخذ زوجة ثانية، حتى يضمن استمرار الأسرة وحتى يقوم أولاده بطقوس تضمن سعادته بعد مماته.

ومع أن المرأة أدنى من الرجل من مختلف الوجوه إلا أنها لا تعدم مكانة وتشريفا. فكل الشرائع الهندوسية تحث على معاملة المرأة برقة ولطف - خاصة الزوجة. وتحظى

المرأة كأم بتكريم على نحو خاص.

نهضة العرب

وعندما يكمل الرجل تدريبه الديني (الأنف ذكره) ويتزوج، يكون بذلك قد دخل المرحلة الثانية ليصبح رب بيت grhastha. وهو يقضى حياته فى هذه المرحلة لمتابعة أهداف ثلاثة: الجدارة الدينية، والثروة، والمسرة. وترد هذه الأهداف الثلاثة فى كتب الشريعة الهندوسية Lawbooks كثيرا، وتوصى هذه الكتب أن يكون الهدف الأول سابقا على الهدف الثانى، وأن يكون الهدفان الأول والثانى مقدّمين على الهدف الثالث. لكنها جميعها أهداف مشروعة ومرغوبة للرجل العادى. وعلى أية حال، فإن الرجل إذا بلغ مرحلة الشيخوخة لا بد أن يقضى حياته زاهدا متقشفاً.

فالمرحلة الثالثة، وهى مرحلة التنسك (فانابراثا Vanaprastha) يجب أن تبدأ عندما يتحول شعره إلى اللون الرمادى وعندما يرى أحفاده. هنا لا بد للهندوسى المثالى أن يهجر بيته ويصحب زوجته ليقوم فى كوخ فى الغابة ويقضى عمره مكفراً عن ذنوبه متعبداً لإبهاج روجه. أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى الأكثر صرامة وقسوة، فالرجل الشيخ - عندما يفصل عن كل ارتباطاته الدنيوية - فإنه إن كان هندوسيا مثاليا يصبح بلا بهت ويتحول إلى متسول متدين (درويش أو سانياسى Sannyāsi)، ويجوب طول البلاد وعرضها، ولا يمتلك شيئا ولا يرتبط بشيء (يتخلّى عن كل شيء):

- يجب ألا يتمنى الموت
- ويجب ألا يأمل فى الحياة
- وإنما عليه أن ينتظر الوقت المحدد
- كعبد (أو كخادم) ينتظر أجرته.

- ويجب ألا يبدي غضبا
- بل يجب ألا يواجه غضبا بغضب
- يجب أن يبارك لاعتنه
- ويجب ألا ينطق بهراء.
- يجب ألا يهتم بشيء، ويكون هادئا. ويبتهج بكل ما له روح.
- وليلمّتع عن المسرات الحسية
- ولا يعتمد إلا على نفسه
- إنه يعيش فى هذه الدنيا
- على أمل الوصول للبركة الدائمة.

(شرائع مانو Laws of Manu "6, 45 ff") .

ولم يلتزم غير نسبة ضئيلة من الهندوس طوال عصور التاريخ بهذا الأسلوب فى الحياة والمتعلق بالمرحلة الرابعة، لكن هذا النسق على أية حال يُقدّم لنا الهيكل العام للمثّل التى عاشها الهندوسى العادى طوال ألوف الأعوام. وحتى اليوم، فإن كبار السن يركنون إلى حياة الدين مكرّسين ما تبقى من حياتهم للعبادة والتأمل، بعد أن يكونوا قد قضاوا حياة حافلة بالعمل والانشغال بأمور الدنيا.

ومنذ زمن الرّجّ فيدا Rig Veda نجد الميت العادى يُحرق بشكل عادى، أما الزهّاد والأطفال الصغار فيجربى دفنهم. وبعض أفراد الطبقات الدنيا المتحجرة (المغلقة) (أى التى لا يدخلها أفراد Caste من طبقات أخرى) يدفنون أيضاً موتاهم (لا يحرقونهم). وتُعتبر جثة الميت وكذلك كل أقاربه من رجال ونساء نجسا (غير طاهرين من الناحية الطقسية). وطوال عشرة أيام بعد الجنازة، يُعزل أهل الميت عن المجتمع، وتُقام طقوس يومية ليصبح للروح العارية Naked Soul للميت جسد روحى جديد ليتمكن به من الاستمرار فى حياته التالية، وإذا لم تتم هذه الطقوس بشكل صحيح تصبح الروح معرّضة لأن تكون شبحا ghost وتدور بأئسة فى الأماكن التى كانت تتردد عليها فى حياتها السابقة، وتسبب المتاعب لأقارب الميت الذين لا يزالون فى قيد الحياة، وتشمل هذه الطقوس الأنف ذكرها تقديم كُرات من الأرز (پندا Pinda) وأطباق من الحليب. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) يرغب فى أن ينجب ولدا، فالأولاد وحدهم هم الذين يمكنهم القيام بهذه الطقوس. ومع هذا فهناك نظريا وسائل يستطيع بها من لم يُنجب أن يحظى بميلاد سعيد جديد (بعد موته)، لكن الهندوسى الأورثوذكسى يعتقد أن هذه الوسائل البديلة ليس لها نتائج مؤكدة، فإذا تبنى المتوفى ولدا ليقوم له بهذه الطقوس بعد موته، فإن الأمر لا يستوى مع قيام ابنه الفعلى بهذه الطقوس. وبعد انقضاء الأيام العشرة، فإنه رغم أن الروح أصبحت تستطيع الآن شق طريقها فى حياة جديدة، فإن أهل الميت (المحتدّين) عليهم مرة أخرى أن يتطهروا من تأثير الجثة، فيتم تقديم المزيد من القرابين بشكل دورى، وهى قرابين يُعتقد أنها طعام الأرواح الأجداد فى حياتهم الأخرى (بعد الحياة - life - after).

وكانت الهندوسية قد اشتهرت فى الماضى بممارسة سيئة وهى ممارسة سُميت على نحو خاطئ ساتى Sati أو ستى Suttee، وهى كلمة تعنى فى الحقيقة "المرأة الفاضلة". فعالبا كان يتحتم على المرأة (الأرملة) من الطبقة العليا الهندية فى العصور القديمة والوسطى - أن تُحرق حية فى المحرقة نفسها التى تُحرق فيها جثة زوجها. ورغم أن هذه

تتضح كانت من الناحية النظرية تطوعية، ولم تُطبق أبداً على الأم التي ما زال أولادها صغاراً، إلا أن حقيقة الأمر أن ضغط الأسرة والمجتمع - غالباً ما لا يترك للأرملة فرصة حقيقية للاختيار. لقد كان حثُّ المرأة (الساتي) على إحراق نفسها في محرقة زوجها ذا تأثير هائل، إذ كان يُقال لها إنها يموتها على هذا النحو فإنها تمحو ثامها (ذنوبها) وأثام زوجها، لتتعم معه مليون عام مليئة بالبركة والخيرات في الفردوس heaven. ومن ناحية أخرى، فإن الأرملة التي لا تموت في محرقة جثة زوجها لا تنتظر بعد موته سوى اليأس، إذ لا تنعم في حياتها إلا قليلاً، فالعادات الهندوسية المقدسة تتوعدها بقضاء ما بقي من حياتها في حالة زهد وتقشّف، حليقة الرأس لا تعلق مجوهراتها ولا تتجمل ولا ترتدى الملابس الجميلة التي تنعم بها الهنديات، وإنما عليها أن تكون في صلاة دائمة لطمأننة روح زوجها المتوفى. وهى - من الناحية العملية - تقضى وقتها غالباً في أعمال المنزل الشاقة، كما أنها تُعتبر منحوسة (جالبة للنحس) نكل من يقترب منها، لذا فالكل يهملها. وقد ورد في بعض كتب الشريعة الهندوسية الباكورة جداً، تزويج الأرملة ثانية بعد وفاة زوجها في حالات بعينها، وفي حالة الأرملة ثلاثي ليس لهن أولاد قد يتم تزويج الواحدة منهن من أخى المتوفى. لكن منذ ما قبل الحقبة المسيحية لم تكن الأرملة المنتمية لطبقة طيبة تستطيع الزواج مرة أخرى، وليس لها أن تتطلع لشئ آخر في الحياة. فليس غريباً إذاً أنه كان يوجد عدد كبير من الساتي Satis قبل إبطال حرق الأرملة في القرن الماضى.

من خلال هذا العرض الموجز لحياة الهندوسى يتضح أن كل مرحلة من مراحل حياته عامرة بالطقوس والشقاء. فطقوس الآرى Aryan استمرت تذكره بأنه ينتمى إلى مجتمع منظم بشكل مقدس، لكل فرد فيه دور عليه أن يؤديه. ولأن الأسرة أكثر أهمية من الفرد، إذ لا يُعد الفرد رجلاً كاملاً إلا كجزء من أسرة، فإن الأسر صُنفت في طبقات مغلقة، في إطار الطبقات الأربع الكبرى التي يشملها المجتمع الآرى ككل. فالمجتمع ونيس الدولة هو الأساس. وتعترف الهندوسية الكلاسيكية بوجود الدولة، بل وتضفى على ملوك قداسة، لكن - من الناحية النظرية على الأقل - نجد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حفظ المجتمع من الفوضى. أما اللاحكومة - فهي حالة ظلامية كان لا يمكن تجاوزها في المراحل الأولى لتطور العالم. وبالنسبة للهندوسية، فإن المجتمع هو الذى يسمو بالحكومة، فما الحكومة إلا خادمة للمجتمع. وتقوم الأخلاق العامة للهندوسية على الاحتياجات لما هو أساسى للانضباط الاجتماعى الذى تتعدى أهدافه الأغراض

الثلاثة الأنف ذكرها - الجدارة الدينية والرخاء والمسرة: إذ إن هذه الأهداف الثلاثة تابعة بدورها لهدف بعيد المدى يفوقها جميعا، ونعنى به تحقيق الخلاص (موكشا Moksha) من قيود التقمص (التناسخ). وعلى هذا، فكل النشاطات الاجتماعية والنشاطات الحكومية - بل كل ما يقوم به الفرد - إنما هي أنشطة دينية فليس هناك أى جانب من جوانب الحياة ينفصل عن الدارما Dharma.

وهذا المصطلح لا يمكن حقا ترجمته، لكنه بشكل عام يتضمن فكرة مستوى سلوك ثابت ومقدس بلا نهاية - فكرة شريعة (قانون) مقدسة لا تتغير أبدا وإنما يمكن فقط تفسيرها بالتشريعات أو الإصلاح الاجتماعي. إن كل ذلك لحفظ دارما الثارنات Dharma of the Varnas وحفظ نظام الطبقات الأربع الكبرى فى المجتمع، وحفظ الأسرّامات asrāmas أى مراحل الحياة الأربع التى وصفناها آنفا، وليستمر المجتمع وتقوم الدولة، بل إنه لأمر حقيقى أن المجتمع الأرى يحتفظ بهذه الدارما فى نقاء بحيث يجعله متميزا عن المجتمعات النجسة (غير الآرية) أى مجتمعات البرابرة (كل من كانوا غير آريين) ويطلقون عليهم اسم الملكهاش Mlecchas. وهناك دارما عامة مفروضة على كل الناس، لكن هناك دارمات dharmas خاصة بكل طبقة على حدة. فعلى سبيل المثال، فمن صالح البراهمانى أن يدرس القيدات ويكررها، بينما لو فعل ذلك شخص من طبقة منحطة فإن هذا إثم كبير. وقد يشرب الشخص من الطبقة الدنيا المُسكر، بينما شرب المسكر إثم كبير بالنسبة للبراهمانى. ومن هنا، فإن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظائفها المنوطة بها ومعايير السلوك المتمشية معها.

إن فكرة أن كل الناس سواء، موجودة فى البوذية وفى أناشيد منشدى العصور الوسطى، لكنها فكرة غريبة تماما فى الهندوسية الكلاسيّة. فالمجتمع الأرى ينقسم بشكل حاد إلى أربع طبقات نشأت مع بداية خلق العالم، وهى طبقات ثابتة غير قابلة للتغير. فعلى رأس النظام الاجتماعى يوجد البرهمى (البراهمانى) يدرس ويدعو ويؤدى الطقوس الدينية وينصح أفراد الطبقات الأدنى ويحذرهم. والنبيل (كسهاتريا Kshatriya) يلى البرهمى (البراهمانى) فى المكانة، يحافظ على القانون والنظام ويحمى البلاد من الأعداء القادمين من الخارج، ومن الاضطرابات الداخلية. أما الطبقة الثالثة فهى الشيزيا Vaisya التى تتكون نظريا من التجار والفلاحين، وأما الرابعة وهى السودرا Sudra فتتكون من العمال والخدّم ومهمة أفرادها خدمة الطبقات الثلاث الأعلى. وتقسيم المهام على هذا النحو عادة ما يكون مثاليا لا حقيقيا موجودا على أرض

الواقع، فقد وُجد ملوك من بين طبقة السودرا (الطبقة الرابعة)، ومع هذا فنظام الطبقات الأربع قد صبغ المجتمع الهندوسى لفترة ربما تصل إلى ثلاثة آلاف سنة. ويُعظر لأفراد كل طبقة من الطبقات الأربع على أنهم أصناف مختلفة، لا يتزوجون ولا يتناولون الطعام معا، وتختلف حقوقهم وواجباتهم، وهذه الطبقات تشكل نسقاً هرمياً داخل المجتمع، ويعترف أفراد كل طبقة بمكانهم فى المجتمع ويقبلونه عن رضا. ولم يدرك المساواة المعتدلة التى بشر بها بعض المنشدين فى العصور الوسطى سوى الأثر الضئيل حتى على المعجبين بهم، وحتى القرن الأخير لم تقم أية جماعة هندوسية بتوجيه انتقاد جاد للنظام الطبقي فى المجتمع الذى فرض نفسه حتى على المجتمعات الدينية الأخرى فى الهند مثل المجتمعات الإسلامية والمسيحية، وهى مجتمعات تقول بالمساواة. وهذه الطبقات ليس لها الدرجة نفسها من الانغلاق، رغم أنه يُشار لها تجاوزاً على أنها كذلك. ويُقال وفقاً للروايات إن آلاف الطبقات المغلقة (الطوائف المغلقة Castes) فى الهند نتجت عن تمازج أجناس الطبقات الأربع، وبالتالي فهى قسم فرعى منها، لكن يبدو أن نظامى الطبقات العادى Clases والطبقات المغلقة Caste (أو الطوائف المغلقة) ذوا أصلين مختلفين، وأن نظام الطبقات العادى Classes قد فرض نفسه على النظام الأظهر بقصد استقلاله. وربما كان نظام الطبقات العادى قد وُجد بين القبائل الآرية هلى قبل دخولهم الهند، أما الطبقة المغلقة (الطوائف المتحجرة) فهى - من ناحية أخرى - قد ظهرت فى الهند نتيجة احتكاك كثير من المجموعات القبلية وغيرها بتراث المجموعات التى تأخذ بالزواج الداخلى (اقتصار الزواج على أفراد القبيلة نفسها، أو بتعبير آخر الزواج من الأقارب أو من داخل العشيرة، أو القبيلة نفسها)، وتأخذ أيضاً بنظام المهن المغلقة أى التى لا يدخلها سوى أفراد القبيلة أو العشيرة أو المجموعة التى يمارسها - أى تمارس هذه المهنة. وتحديثنا النصوص الهندوسية المقدسة كثيراً عن الطبقات الأربع لكنها لا تذكر إلا قليلاً عن الطوائف المغلقة (الطبقات المتحجرة ١١١٣٩). وعلى أية حال، فعلى مستوى الرجل العادى تلعب الطائفة المغلقة Caste دوراً مهماً جداً، أما نظام الطبقات الأربع العادى فلا يؤدي إلا إلى القليل من الفوارق بالنسبة لاهل البرهمنيين (البراهمانيين).

ويوجد فى كل منطقة من مناطق الهند نظام معقد من الهرمية فى الطوائف أو الطبقات المغلقة، كل منها تأخذ بنظام الزواج الداخلى، وتبتعد ابتعاداً نسبياً عن الطوائف (أو الطبقات المغلقة) الأخرى. إلا أن احترام هذا التقليد وغيره قد تعدل

جزئياً، بحكم المهنة وأيضاً بحكم العادة. فبعض الحرِّف والمِهَن مثل مهنة الكنس والتطظيف، وصناعة المصنوعات الجلدية وعصر الخمر والجزارة، وغيرها، يُعتقد أنها مهمة نجسة على نحو خاص.

ومن هنا، فإن أفراد الطائفة Caste التي تمارس مثل هذه المهن لا يجب مسُّهم (لنجاستهم). ولا بد أن يتحاشى أفرادها الاقتراب من أفراد الطوائف العالية المقام، وفي بعض أنحاء الهند لا تزال العادات الاجتماعية تقضى بأن أفراد الطوائف النجسة (التي لا يجب مسّها) عليهم أن يكونوا بعيدين - بعدد معيّن من الخطوات - عن البراهمة (البراهمانيين)، مخافة تنجيسهم باقترابهم منهم. وعلى أية حال، فمهما كانت نظافة المهنة، فإن الطائفة Caste التي تحتفظ بالعادات القديمة - كالأرملة التي تزوجت مرة أخرى بعد وفاة زوجها، وأكلى اللحوم، والبنات اللاتي تزوجن بعد البلوغ، كل أولئك ليس لهم إلاّ مكانة منخفضة في المجتمع. ومن ناحية أخرى، فمن المعروف أن الطوائف المغلقة (أو المتحجرة) قد تنشأ باتخاذ عادات أقرب ما تكون إلى معايير الطبقة الأعلى. ويبدو أنه طوال الألف سنة الأخيرة وحتى بدأت الأفكار الجديدة تؤثر في الوضع الاجتماعي في الهند، راح نظام الطوائف المغلقة Castes ينحو نحو مزيد من الصرامة، وأن مزيداً من المحرّمات (الطابو taboos) الهندوسية أصبحت أكثر صرامة، بل وزاد عددها. ومع هذا لا يجب أن تُسرف في الحط من قدر النظام الاجتماعي الهندوسي التقليدي، وذلك لأن كل ما يبدو غريباً في نظام الطبقة ونظام الطائفة المغلقة Caste كان كثير منه شائعاً في النظام الاجتماعي في أوروبا في العصور الوسطى، الذي كان طبقياً كما كان يدعى الفصل على أسس معزّوة إلى الله. ومن الخطأ أن نحكم على نظام اجتماعي قديم بمعايير القرن العشرين مهما كنا مؤمنين بهذه المعايير (معايير أو مقاييس القرن العشرين). وأكثر من هذا، فإن المجتمع الهندوسي بكل ما فيه من مظاهر عدم العدالة ليس في فظاظة كثير من المجتمعات القديمة.

لقد كان نظام الرّق معتدلاً في الهند القديمة، وكان عدد العبيد قليلاً نسبياً. وكما كان الحال في أوروبا في العصور الوسطى، كان لكل الناس مهما كانت طبقاتهم أو طوائفهم مكان في المجتمع، وكان تنظيم الطوائف Castes المغلقة يُعطي درجة من درجات الأمان الاجتماعي، على نحو ما كان نظام الطوائف guilds في أوروبا في العصور الوسطى، إذ كان مجلس الطائفة المحلية (أو الطبقة المغلقة Caste) يرقى أعضائها إن حلت بأحدهم ضائقة، ويرعى أرامل من ماتوا في ظروف صعبة، وكذلك

اطفالهم. والولاء في الهند للطوائف المغلقة Caste، بينما هو في معظم المجتمعات الأخرى للأمة أو للدولة. ومن هنا، فقد احتفظ المجتمع الهندي بتكامله وسلامته في مواجهة الغزاة المتعاقبين، فالطوائف المغلقة Castes لا تعتمد على أية حكومة وإنما تركز على كونها منبوذة اجتماعيا، لذا فقد نجحت في الحفاظ على النظام الاجتماعي حتى في مواجهة الحكومات الأجنبية التي كانوا يعارضونها بشدة. لكن النظام القديم يتغير الآن بسرعة، وربما يصبح نظام الطبقات Classes والطوائف المغلقة Castes بعد وقت يسير شيئا من الماضي، لكننا نخطئ إن أكدنا أنهما لم يحققا هدفا مفيدا.

لا بد أن نقرأ الباجاڤاد جيتا Bhagavad Gita في إطار النظام الاجتماعي الهندوسي - الأسرة، والطائفة المغلقة Caste والطبقة، والباجاڤاد جيتا واحد من أكثر النصوص الهندوسية تأثيرا. والموضوع الأساسي لهذه القصيدة الدينية الطويلة هو الصراع بين القيم الخلقية.. فأرجونا Arjuna هو الأخ الثاني من بين الإخوة الخمسة من أسرة بانداڤا Pandava الواردين في قصة مهابهاراتا Mahābhārata، وقد وقف أرجونا في عريته في انتظار المعركة الكبيرة التي هي الموضوع الرئيسي للمحكمة. وقد وقف إلى جواره صديقه كريشنا الذي وافق أن يقود العربة، ولم يكن أرجونا يعلم أنه هو نفسه الإله فيشنو في صورته المتجسدة. وفي المعسكر المقابل كان هناك رجال كثيرون وطيبون وأقارب للإخوة البانداڤيين ومعلمون ودعاة وأصدقاء. وظن أرجونا أن رفع السلاح ضدهم حتى ولو كان هناك سبب عادل - إنما هو عمل خاطئ. لقد وجد أنه من الأفضل أن يترك أبناء عمومته ليحتفظوا بعرش المملكة مع أن هذا ليس من حقهم، وذلك اتقاء للمذبحة. واستدار أرجونا إلى كريشنا وأخبره بهواجسه (بما يدور في عقله). والقصيدة (المحكمة) في غالبها تتناول رد كريشنا الذي يحوى كثيرا من اللاهوت والفلسفة وإن كان موهرا أخلاقيا. لقد بدد كريشنا شكوك أرجونا أولا بأن شرح أنه هو كشاتريا Ksha- triya (رجل الطبقة العسكرية أو المحاربة)، ومن ثمّ فمن واجبه أن يحارب في معركة مادلّة. فالحرب هي وظيفته وبالتالي فلا بد أن يحارب:

- لأنه هناك كثير من البهجة في أن يفعل المرء

واجبه - ولو بشكل سيئ، من أن يؤدي

واجب امرئ آخر، بإتقان.

- إنها لبهجة أن يموت المرء في سبيل واجبه،

أما القيام بواجبات امرئ آخر فتجلب الفزع.

"فأنت مرتبط بالأعمال لا بنتائجها" (Ibid, 2, 47) هكذا يقول كريشنا . وهذا هو فحوى القصيدة (الملحمة) كلها . وهناك صلاح (فضل) جوهرى فى بعض الأفعال، وهناك خطأ فى بعضها الآخر وهذا ليس مرتبطا بنتائجها، فالنتيجة لا تبرر الوسائل. فالمبدأ الأساسى لكل عمل يجب أن يكون هو الذارما Dharma - الشريعة المقدسة (الإلهية) الخالدة التى تقضى بأن على المقاتلين أن يُقاتلوا تماما، كما أن على البراهمة أن يدرسوا، وتاماما كما أن على السودرا أن يخدموا أسيادهم (مَنْ هم أفضل منهم). فالإنسان - إن كان يتبع بجدية هذا القانون الإلهى (الذارما) - يترك نتائج عمله للإله God. إنها بيده. فكما أن الإله يعمل بلا توقف لحفظ الكون بل ويسمو فوقه، فهو أى الإله - ليس - فى الأساس - جزءا من الكون، كذلك الإنسان يجب أن يعمل دون ارتباط، عاملاً على ترسيخ النظام فى العالم (Ibid, 3, 25) فليست هناك جدوى ولا فضيلة فى حياة بلا عمل. لا جدوى من حياة التنسك والتوحد (البعد عن العالم)، فالأفضل أن يعمل المرء باستمرار لرفاهية الناس غير مكثف بخدمة نفسه، بل يعمل كل ما فى وسعه لتحقيق عظمة الإله God بتحقيق شريعته (قانونه) التى هى إرادته.

هذا أسمى ما وصلت إليه القيم الأخلاقية الهندوسية، وهذا هو الذى أصبح إلهاما لكثير من المصلحين فى الهندوسية الحديثة. لقد تأثر المهاتما غاندى بنص البهاجاڤاد جيتا، أكثر مما تأثر بأى نص آخر يدعو للمساواة والسلام (اللاعنف Pacifist) رغم أنه بدا وكأنه يدعم النظام الطبقي وسيطرة العسكريين. لقد كان هذا النص رسالة يمكن أن تأخذ بها كل الأنظمة وكل الإيديولوجيات. إنها رسالة لكل زمن ذات قيمة لا تفتنى، مما جعلها من أعظم الملاحم الدينية فى العالم:

- أَدِّ الْعَمَلَ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْكَ الْقِيَامَ بِهِ

- فَالْعَمَلُ أَفْضَلُ مِنَ الْبَطَالَةِ .

- فَأَنْتَ لَا تَسْتَطِيعُ حَتَّى الْإِبْقَاءَ عَلَى بَدَنِكَ حَيًّا

. إِنْ أَمْتَنَعْتَ عَنِ الْعَمَلِ تَمَامًا ...

- أَدِّ الْعَمَلَ الْمَنُوطَ بِكَ

- أَدِّهِ دُونَ اِرْتِبَاطٍ بِشَيْءٍ .

- لِأَنَّ الْمَرْءَ إِذَا عَمَلَ لِلْعَمَلِ ذَاتَهُ

- وَصَلَ لِمُرْتَبَةٍ سَامِيَةٍ .

- لا شيء فى العوالم الثلاثة أحتاجه،
- لا شيء لا أملكه
- لا شيء لا بد أن أحصل عليه
- لذا فسأظل أعمل دوماً .
- فإذا لم أعمل دوماً بإخلاص .
- قد يقتدى بى الناس
- فأكون سبباً فى عودة الفوضى (اللاتكُون) من جديد
- فأكون بالتالى سبباً فى معاناة كل الموجودات...

* * *

اطرح خوفك وحارب
أتلقى كل أعبائك علىّ
بهنما أنت محتفظ بنفسك بين جنبيك
محتفظ بأنانيتك ورغباتك؟
لا . اطرح خوفك وحارب .

. (Ibid, 3, 8, 19, 22 - 24, 30)

التطورات الحديثة

نسق العقائد والأفعال (الكلمة تشمل الطقوس) الذى وصفناه آنفا هو النسق الذى لا يزال الهندوس يتبعونه فى معظم أنحاء الهند . فالپوجا Pujā (أى الشعائر والطقوس التى تُمارس فى المنزل) ونظام الطوائف المغلقة (أو الطبقات المتحجرة Castes) كلها لا تزال باقية إلى اليوم، وما زال الآلاف يحجون إلى نهر الجانج المقدس ليغتسلوا فيه، وما زالت المواشى المقدسة تجتر فى أركان شوارع المدن الكبرى . لكن فى المائة سنة الأخيرة ظهرت روح جديدة، ومن الخطأ أن نعتبر الهندوسية الحديثة ليست سوى ما ذكرناه فى الصفحات السابقة . فالملامح الأساسية للهندوسية الحديثة هى الشعور العميق بالهدف الاجتماعى والميل إلى ما يمكن تسميته بالتطهيرية Puritanism، فكثير من الجوانب العقيمة (المضرة) فى الهندوسية فى سبيلها لزوال، وبعضها زال بالفعل - التضحية بالساتى (أى تقديمها قرباناً) انتهى منذ ما يزيد على القرن، وأصبح تزويج الأملفال غير قانونى، وتم إلغاء البغاء فى المعابد، وتحريم لمس بعض أفراد الطبقات (المطوائف) النجسة قد يختفى قريباً، وكذلك التضحية بالحيوان . والحكومة الهندية

الحالية قادرة على عمل الكثير للطوائف (الطبقات المغلقة) المنبوذة (التي لا يجوز لمس أفرادها أو السماح لهم بالاقتراب من أفراد الطبقات الأخرى) وهو إثم وظلم عميق الجذور لم يجسر الإنجليز أثناء حكمهم للهند على انتهاكه. لقد أصبحت المعابد والمحلات مفتوحة الآن بحكم القانون لهؤلاء المنبوذين، رغم أن الضغط الاجتماعي ضدهم ما زال قائماً في بعض أنحاء الهند، ولا تزال الحملة الحكومية مستمرة لتأكيد حقوقهم. وتم تحريم تعدد الزوجات الآن، كما أُبيح الطلاق، وأصبح من حق الأرملة أن تتزوج مرة أخرى. واختفت كثير من المحرّمات taboos القديمة، وكذلك اختفت أفكار متعلقة بالنجاسة (عدم الطهارة) من الناحية الطقسية.

وقد وُجدت بعض السوابق (الإرهاصات) لهذه التطورات في هندوسية الأيام الخوالي (الهندوسية الأقدم). فالبهاجا فاد جيتا Bhagavad Gita - كما رأينا - تطبع في الأذهان ما لا حد له من الأفكار المتعلقة بضرورة العمل لتحقيق ازدهار العالم ورخائه، رغم أن هذا من وجهة نظر مؤلفها مرتبط بالحفاظ على الذارما (*). القديمة ancient Dharma، وبعض الأشعار الدينية في العصور الوسطى دعت لخدمة الفقراء والتعرض للمعاناة كوسيلة للتقرب إلى الإله God. والإصلاحى البنغالى العظيم شيتانيا Chaitanya يُقال إنه كان يرمى المرضى وكبار السن من الطوائف المنبوذة، رغم أنه هو نفسه كان برهميا (براهمانيا)، لقد فعل كل هذا حتى قبل أن يترك بيته ليمارس حياة الزهد والتقشف (المرحلة الرابعة الألف ذكرها) التي تنتهي فيها كل الفواصل مع الطبقات المنبوذة، وكل الطابوos taboos. وكانت المعابد الكبرى تقدم الطعام دائماً للجوعى، كما كانت تهتم بالمرضى إلى حد ما. لكن المثير الكبير الذى أحدث التطور الكبير فى الوعى الاجتماعى فى الهندوسية إنّما أتاها من الغرب.

فرغم أنّ عدداً قليلاً من الإرساليات الكاثوليكية والبروتستنتية كانت تبشر في الهند في القرن الثامن عشر، إلا أن شركة الهند الشرقية البريطانية منعت في البداية كل النشاط التبشيري (الإرسالي) في المناطق التي تديرها، خوفاً من إغضاب رعاياها من الهندوس والمسلمين. إلا أنه في سنة ١٨١٣ أُجبر الوعى الإنجليكاني المتزايد شركة الهند على السماح للإرساليات التبشيرية بدخول الهند. لقد كان متاحاً بالفعل في المدن الكبرى تسهيلات لعدد قليل من الهنود لتلقى تعليم ابتدائي على النسق الغربى، أما من

(* أى التعاليم الدينية).

الآن (١٨١٣) فصاعداً فقد راح عدد المدارس الإرسالية يتضاعف. وعينت شركة الهند الشرقية البريطانية بعض الهنود ممن يعرفون الإنجليزية بشكل جيد في مناصب ذات مردود مالى عالٍ نسبياً، وكان التجار يرون أنه من المفيد معرفة شيء من لغة الإنجليز واساليبهم في الحياة. ومن هنا، فإن بعض الهنود من الطبقة الوسطى راحوا يرسلون أبناءهم لمدارس تعلمهم موضوعات إنجليزية باللغة الإنجليزية. وظهرت مجموعة صغيرة جداً من المفكرين الذين أخذوا بنسق الحياة الغربية على نحو ما في كلكتا وبمباي، وبين هذه المجموعة بدأت الأفكار الجديدة تستقر.

وكان رام موهان روى (١٧٧٢ - ١٨٣٣) Ram Mohan Roy، هو أول زعيم إصلاحى ظهر في هذه الطبقة الوسطى الجديدة، وكان من أسرة برهمنية في كلكتا. ونتيجة لدراسته للاهوت المسيحى والإسلامى، خلَّص رام إلى أن الهندوسية الأصلية كانت من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الأوثان، وأن الشرك (تعدد الأوثان) الذى عرفته المصور المتأخرة ضلال مبین يحرف الهندوسية عن رسالتها الحقّة. وعارض تعدد الزوجات وحرق الأرامل، بل وقام بدور مهم في إبطال هذه الممارسة الأخيرة (حرق الأرامل). وفى سنة ١٨٢٨، أقام أول "كنيسة Church" هندوسية إصلاحية حديثة هي البراهما سماج the Brahma Samāj، رفضت عبادة الصور (الأيقونات أو التماثيل) وكانت تؤمن بالتوحيد الخالص، واتبعت شكلاً من أشكال العبادة الجماعية على النّسق المسيحى. وكان لاهوت رام غريباً عن الهند تماماً - لقد كان توحيداً بارداً (غير مثير للعواطف) من نوع التوحيد الذى أخذت به البروتستانتية في القرن الثامن عشر. وهلى أية حال، فقد كان الراعى الثانى "لكنيسة" البراهما سماج هو ديبندرا نات طاغور Debendra Nāth Tagore والد الشاعر المشهور، وكان رجلاً ذا بصمة مختلفة (أثر في هذا المعبد أو الكنيسة تأثيراً مختلفاً)، فبينما كانت فكرة رام عن الله أنه أقرب ما يكون إلى التعالى والتسامى، نجد أن إله ديبندرا حالٌّ باطنى immanent، وأدخل الدعوات والصلوات والمشاركة الروحية في البراهما سماج - وهكذا أصبحت أكثر اقتراباً من الشخصية الهندية.

وكان الإمام الإصلاحى الثالث لهذا المعبد أو هذه الكنيسة هو كيشاب شاندرنا سنّ Sen، إلا أنه انفصل عنها ليؤسس في سنة ١٨٨١ ما أسماه "الشريعة الجديدة the new Dispensation"، وهى كنيسة أو معبد تألّف فكره من عناصر دينية مختلفة، وله كتاب مقدس مؤلف من مقتطفات من كل الكتب المقدسة للديانات الكبرى. وسرعان ما أضرّ

الانقسام بالفعل بالبراهما سماج فراحت أيامها - الآن - تولى . وما زالت بعض فروعها المختلفة موجودة، لكنها فقدت معظم تأثيرها الذي كان لها في القرن التاسع عشر. لقد انتقلت دوافع الإصلاح إلى أماكن أخرى. لقد أصبحت الانتقائية، والتشبه الظاهري بالمسيحية اللذان أخذت بهما البراهما سماج غير كافرين لمواجهة احتياجات طبقة المثقفين الهندوس الصاعدة، الذين أصبحوا الآن مستعدين لاستقبال أنبياء تتوغل تعاليمهم توغلا شديدا في التراث الهندوسى رغم تأثيرها بالأفكار الجديدة.

وكان دياناند سارافاتي Dayānand Saravati (١٨٢٤ - ١٨٨٢) أول معلّم مهم من هذا النوع - سانياسى الجوجاراتى (الكُجراتى) a sannyāsi of Gujarāt . ويعد أن تعرّض دياناند لأزمة روحية عميقة انتهى إلى أن الهندوسية كلها ضلال (انحراف)، وأن تعدد الآلهة فيها (ما فيها من شرك) وعبادة الصور (والتماثيل)، كل ذلك فساد يضاف إلى فساد، فالدين الهندوسى الصحيح كما يتجلى فى الشّيدات الأربعة Vedas براء من ذلك كله. وقد رفض كل النصوص الدينية الأخرى ولم يؤمن إلا بالشّيدات الأربعة لأنها أقدم النصوص وأكثرها قداسة، وقد فسّرهما بأكثر طرق التفسير غرابة معلنا أن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة ليست فى الواقع إلا أسماء للإله الواحد، وأن كل الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليست إلا رموزا. حقيقة لقد عرفت الهند طوال قرون مفسّرين فسّروا النصوص الدينية تفسيراً غير عادى، لكن تفسير دياناند للشّيدات كان هو الأكثر جسارة من أى تفسير آخر قال به اللاهوتيون الهندوس. وقد صرّح معارضوه أنه هو نفسه غير مقتنع بتفسيراته فى قرارة نفسه وقتئذ. جذبت مؤسسته الدينية (آريا سماج) كثيرين من الأتباع، ومازالت موجودة كقوة دينية. ولقد كانت على مستوى التعاليم الاجتماعية ثورية تماما بالنسبة للعصر الذى نشأت فيه، فمنعت نظام الطوائف المنبوذة ومنعت زواج الأطفال وسمحت بزواج الأرامل مرة أخرى. لكن من الوجهة التاريخية فإن أكثر ملامح الآريا سماج أنها كانت عدوانية، فبينما كانت البراهما سماج تحترم الأديان غير الهندوسية فإن الآريا سماج هاجمت كلاً من الإسلام والمسيحية، وكذلك المذاهب الأورثوذكسية (السلفية). وكان دياناند ساراسقاتى مقاتلا باسلا مدافعاً عن قضية "الكنيسة" (أو المعبد) الجديدة التى أسسها، وراح يلقي خطباً لاهوتية هجومية عنيفة. إنه لأول مرة - طوال قرون - تتعرض الهندوسية لمثل هذا الهجوم.

وبحلول العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، نمت فى الطبقة الوسطى الهندوسية روح التمسك بالتراث الهندوسى ومقاومة انتشار التأثير المسيحى المباشر. ولاقى هذا

الاتجاه الجديد تشجيعا كبيرا من امرأة بارزة هي مدام هيلينا بلافاتسكى-Helena Blavatsky مؤسّسة الجمعية الثيوصوفية، والتي أتت للهند مع مساعدتها المخلص الكولونيل أولكوت Olcott في سنة ١٨٧٧، وبعد أن جابت شبه القارة الهندية، أسست بعد خمس سنوات من وصولها مقرا لجمعيةها بالقرب من مدراس حيث بقيت هناك حتى وفاتها في سنة ١٨٩١. وبشكل عام نظر الغرب لهذه الشخصية الجذابة القوية على أنها دجالة مشعوذة، وكان أفضل التفسيرات سماحة معها هي أن الرسائل التي زعمت أنها تلقتها من مهاتمات mahātmās أخوة (جماعة) البيض العظماء Great White Brotherhood إنما هي ناتجة عن حالة دون الوعي في عقلها. لكن سواء أكانت تعتقد فعلا في صدق الوحي (أو الإلهام) الذي أتاهها أم لا، فقد كان تأثيرها في الهند كبيرا جدا. لقد راحت هي أسفارها في الهند تبذل قُصارى جهدها في إقناع الهندوس الذين قابلتهم بعظمة دينهم (الهندوسى). حقيقة أن عددا قليلا من الباحثين الغربيين كانوا بالفعل قد بدعوا بـمترفون علانية بسمو جوانب من الفكر الهندوسى، ولكن أحدا منهم لم يمتدح الهندوسية بمصطلحات قوية كالتي استخدمتها مدام بلافاتسكى، التي قالت للهنود إنهم يمتلكون الحكمة القديمة بشكلها النقى، التي افتقدها الغرب أو وصلته مشوّهة. ورغم أن كتاباتها الأولى كانت تعتمد في الأساس على القبالة(*) (PP. 41, ff)، إلا أن أفكارها الآن أصبحت هندية الطابع بشكل واضح، والرسائل (الوحي) التي تلقتها من المهاتمات mahātmās ربما تكون مختارات من الكتب المقدسة الهندوسية والبوذية.

ولا بد من النظر للجمعية الثيوصوفية كأول مذهب من مذاهب الهندوسية الجديدة neo - Hindu يكون له دعاية خارج الهند، لكنه الآن أصبح أقل أهمية، فهذه الجمعية الثيوصوفية خاصة في ظل رئيستها الثانية السيدة أنى بيسانان Mrs. Annie Besant، وهي امرأة ذات شخصية قوية مؤثرة لا تقل عن شخصية Blavatsky وكانت مستقيمة غير مجرّحة، وقد لعبت دورا كبيرا جدا في الإحياء الهندوسى، لكن دورها لم يلق الاهتمام الكافى.

أما راما كريشنا پاراماهاامسا (١٨٢٤ - ١٨٨٦) Rāmākrishna Paramahamsā فإن تأثيره أكثر أهمية، وهو برهمى (براهمانى) فقير كان مخلصا في عبادة الرية الأم Mother Goddess في معبد شهير في ضواحي كلكتا. وفي حوالى سنة ١٨٧١، بدأ هذا الصوفى المترهين في دراسة الأديان الأخرى، وراح يضع نفسه - بشكل مؤقت -

(*) الاتجاهات الباطنية السحرية في التراث اليهودى. (المترجم).

مكان المؤمن شديد الإيمان بالدين الآخر (أى تعبد كالمسيحيين مرة وكالمسلمين مرة أخرى...)، وراح يقرأ النصوص المقدسة الملائمة فى الأديان الأخرى، وراح يردد الصلوات والدعوات المناسبة، واتبع النظام الروحى المناسب. وانتهى من كل هذا بنتيجة يمكن تلخيصها فى هذا الشعار:

"كل الأديان واحد"، فوفقا لما توصل إليه راما كريشنا،

فإن المسيحية والإسلام والزرادشتية، كلها تدعو

للشئ نفسه، وكلها تعيدنا إلى الحقيقة نفسها

التي يمكن أن يتلقاها الصوفى (المستغرق فى التأمل الباطنى)

.. توحد كل شئ فى الروح الكونى Universal Spirit.

وتجمع حول راما كريشنا مجموعة من الأتباع الأكفاء الذين نشروا رسالته، وحاولوا أن يعيشوا حياة الروح التى دعا إليها. لقد كان هذا الهندوسى الزاهد المذهب نصف المتعلم واحدا من الشخصيات النادرة الذين ملئوا بطاقة روحية كبيرة أثرت فى كل من اتصل به. وقد قابله كل من كيشاب شاندراسين Keshab Chandra Sen ودياناند ساراسفاتى Dayānand Sarasvati واستفادا على نحوٍ ما منه. وذاعت شهرته فى مختلف أنحاء الهند، ولم يكن تراثه مجرد مذهب هندوسى حديث حمل اسما بعده، ولكنه عمل أيضا على تعميق الوعى الدينى الوطنى، وكان مدعاة للفخر فى التراث الدينى الهندوسى.

وكان أهم أتباع راما كريشنا هو نارندراناث دتا Narendranath Datta، وهو شاب بنغالى تلقى قدرا طيبا من التعليم، أصبح بعد موت أستاذه داعيةً a sannyāsi، وكرس نفسه لنشر تعاليم راما كريشنا، وحمل اسما دينيا هو فيشكاناندا Vivekānanda. وكان ذا شخصية قوية وأخلاق، وكان متحدثا لبقا جدا، كما كان كاتباً يملك ناصية الإنجليزية. وفى سنة ١٨٩٢، زار الولايات المتحدة ليحضر مؤتمرا لغويا فى شيكاغو. وكانت أمريكا دائما مستعدة لقبول أفكار جديدة، وكان عدد من الكتاب الأمريكين قد كتبوا بتعاطف عن الهندوسية، لذا فقد رحبت بفيشكاناندا ترحيبا حارا. وكان كثيرون من الأمريكين يحضرون محاضراته، وكان يؤثر فيهم تأثيرا كبيرا، فتأسست عدة جمعيات فيدانتية Vedanta Societies فى المدن الأمريكية الكبيرة لمواصلة ما بدأه. وعند عودته للهند - بعد أن ألقى محاضرات أيضا فى بريطانيا العظمى - أسس إرسالية راما كريشنا Rāmākṛishna Mission. وكان الهندوس قد أسسوا جمعيات، ومنظمات للعمل

الاجتماعى، وبذل البراهما سماج جهدا للتخفيف من وطأة المجاعة. وقد كانت مرحلة مهمة من مراحل نمو الوعى الاجتماعى الهندوسى. والأكثر من هذا، فقد أدى نجاح فيثيكاناندا فى الغرب إلى مزيد من رفع شأن معنويات الهندوسية، فبعد أن كانت الهندوسية عرضة لغزو تبشيري إسلامى أو مسيحي، طوال سبعمئة سنة، أصبح الدين الهندى القديم، الآن، يدعو لنفسه فى بلاد معارضيه. أخيرا نهض الهندوسى الآن لهتمسك بدينه كما يتمسك الآخرون بأديانهم، بل واستطاع أن يحوّل عددا من أتباع الديانات الأخرى للهندوسية.

ومع هذا، فإن موجة الحماس العارمة التى حيا بها الهندوس فيثكاناندا عند عودته من الغرب، وكذلك تأسيس الإرسالية راما كريشنا، لم ينتج عنهما تغيير مؤثر فى الطبيعة العامة للهندوسية. فلم تكن الإرسالية إلا منظمة أو مؤسسة صغيرة نسبيا، ولم تكن جهودها فى الإغاثة سوى قطرة صغيرة فى محيط الفقر والمعاناة فى الهند، لكن فيثكاناندا قد استعاد العقيدة الهندوسية المثقفة التى نادى بها مصلحون سبقوه لكنهم لم ينجحوا فى إقناع الناس بها. وعندما مات بمرض البول السكرى فى سنة ١٩٠٢ كانت الحياة الجديدة التى تمور فى الهندوسية قد أصبحت واضحة المعالم تماما. وكان فيثكاناندا من الشديدين (المؤمنين بالقيادات) من مدرسة (مذهب) شانكارا، وهى مدرسة سلفية (أورثوذكسية) تماما. لقد راح يدعو إلى أن كل أفكار المسيحية ونظمها وتطبيقاتها حسنة إلا أن بعضها قد اعتراه التشويه أو سوء الفهم. وراح يردد ما قالتها مدام بلافاتسكى من أن الهندوسية هى أقدم أديان العالم وأكثرها نقاء، وأن الهند هى اقثر الأمم روحانية. فكل ما كان جيدا فى أديان العالم القديم إنما أتاها من الهند. والآن تفوق الغرب على الهند باتجاهه العملى والمادى. وعلى الهنود أن يتشربوا من الغرب كل ما هو مفيد فى العلوم والتكنولوجيا، وأن يعلّموا العالم كما علموه من قبل. يهدف يعيشون حياة الروح فى مجتمع يدعم حياة الروح ويجعلها هدفاً له. إن أسطورة إهراق الهندوسية فى القدم وكون كل الأديان مدينة لها والزعم بأن الثقافة (أو الحضارة) الهندوسية حضارة روحية فى الأساس، بينما حضارة (ثقافة) أوروبا مادية فى الأساس - غالبا ما تتردد فى الهند حتى الآن. ولم تعد الاتجاهات التوفيقية القديمة فى البراهما سماج ذات قوّة. أما الهندوسية الجديدة التى قال بها فيثكاناندا وما احسها من تطورات كثيرة، فهى ذات التأثير الأكبر فى الهند الحديثة وقد كيّفها عبقرية المهاتما غاندى، فأصبحت إيديولوجية لحركة الاستقلال الهندية.

لقد عقد المؤتمر الوطنى الهندى أول اجتماع له فى سنة ١٨٥٥، وكان أعضاؤه الأوائل - فى الأساس - من الهنود المتتورزين نصف المتتغريين (الأخذين بأساليب الغرب إلى حد ما)، ومن المؤيدين للبراهما سماج وغيرها من المؤسسات الدينية الأصغر، (وذات المذاهب الإصلاحية)، والتي كان عددها كبيرا فى ذلك الوقت. وعلى أية حال، فسرعان ما ظهرت وطنية صلبة عنيفة أدت - غالبا - إلى أعمال شغب وقذف بالقنابل. وكان الزعيم الوطنى الكبير فى بواكير القرن العشرين هو ب. ج. تيلاك Tilak براهمانى Brāhman أورثوذكسياً (سلفياً) راجباً فى الدفاع عن نظم الهندوسية الأولى وأفكارها حتى زواج الأطفال، لكن أتباع فيثكاناندا لعبوا أيضا بدورهم دورا فى هذا التمرّد الوطنى، ذلك لأن تعاليمه لم تدعم الوعى الاجتماعى الهندوسى فحسب، وإنما دعمت أيضا الوطنية الهندوسية.

لقد كان للهندوسية الجديدة - إذا - تأثير قليل خارج الطبقة الوسطى فى المدن الكبيرة. وفى بداية هذا القرن (العشرين) لم تتأثر جماهير الهندوس بتعاليم المصلحين إلا بالكاد (بقدر قليل)، إذ لم يسمع بها إلا القليلون، بل إن الثنلاحين - الأميين لم يكادوا يسمعون بأسمائهم. لكن بعد هؤلاء المصلحين الكبار، أتى مهنداس كارمشاندر غاندى Mohandās Karmchandr Gāndhi (١٨٦٩ - ١٩٤٨) الذى نجح أخيرا فى تقديم الإصلاحات للجماهير، وكيفّ الأفكار الجديدة مع حاجات الحركة السياسية التى أدت إلى إخراج البريطانيين من الهند دون نزف دماء كثيرة.

ويميل الغربيون إلى اعتبار غاندى زعيما سياسيا ذا إيمان دينى راسخ، ويبدو غاندى فى بعض الأحيان ملائما لهذه الصفة، لكن الأقرب للصحة أنه زعيم دينى ذو قناعات سياسية راسخة، لأن كل نشاطاته السياسية كانت دائما ناتجة عن إيمانه الدينى العميق وتجاربه الدينية المتوغلة. وثمة مغالطة أخرى شائعة مؤداها أن غاندى نجح فى بث الوعى السياسى فى الهندى الأمى العادى، لأنه بدا كمؤيد لكل ما هو مقدس وأورثوذكسى (سلفى). هذا خطأ صراح. فمن وجهة النظر الدينية نجد أن غاندى مصلح دينى قوى، تماما كما يقول هو عن نفسه. فتطرته للجوانب العقيمة فى الهندوسية مثل الفصل بين الطبقات والطوائف، والطوائف النجسة (التي لا يجوز مسّها) والتلوث الطقسى (النجاسة الطقسية)، كانت نظرة معادية. لقد كان ينظر لكل هذا باعتباره إضافات غريبة أفسدت الهندوسية النقية التى شهدتها فى أيامها الأولى. وكان الكثير من عقائده الدينية المميّزة مستقى من مصادر غير هندية. فالمساواة الاجتماعية التى قال

بها هو مدين بها لچون ستيوارت مل Mill والاتجاه العام فى الفكر الأوروبى، أكثر من كونه مدينا بها لأى فكر هندی. والنباتية (أن يعيش المرء على تناول النباتات فحسب) فى الهندوسية وُضِعَت فى الأساس للطبقات العليا، أما تجنب العنف بشكل كامل non - Violence فقد دافع عنه غاندى باعتباره أمرا خاصا بالزهاد (والمتصوفة)، وفى الكتابات التى تناولت الدارما dharma الخاصة بالرجل العادى يحق للمرء أن يقتل - حتى أخاه - دفاعا عن نفسه عند الضرورة، أما الحرب العادلة (دفاعاً عن الحق) التى هى أبعد ما تكون عن كونها مجرّمة، فتجرّمها الدارما باعتبارها تضحية بالمحارب. وقد قدّم رجال الدين الياثيون Jain الذين عرفهم غاندى فى شبابه - قدموا له إلهامهم الذى أكد اتجاهه نحو عدم العنف non - Violence، لكن ربما كانت أقوى التأثيرات فى هذا المجال أتته من عظّة الجبل Sermon on the Mount (*) وكتابات تولوستوى.

أما كوّن غاندى غير مشجع للصناعات الكبيرة وإصراره على نبالة العمل اليدوى فليس له سوابق حقيقية تؤيده فى الكتب المقدسة الهندوسية، ولا بد أن نعزوه إلى تأثيرات متداخلة أتته من تولوستوى ورسكين ووليم موريس Morris. وهناك سوابق هندوسية لأسلحة غاندى الرئيسية (الكفاح السلبي أو عدم العنف non - Violent Weapons) ونعنى بها الهارتال hartal (الامتناع عن تسلم الأجرة the rent - strike أو ترك العمل كنوع من الاحتجاج السياسى)، والجلوس عبر الطريق لإعاقة، والصوم حتى الموت، لكننا حتى هذا نجد غاندى مدينا بشيء منه للثورو Thoreau البريطانىة، وللوطنيين الإيرلنديين. إن غاندى مصلح ومتحرر وليس محافظاً، بل أكثر تحررا من هؤلاء المحافظين الذين ظهروا فى الإطار العام لتاريخ الدين فى الهند.

ونجاح غاندى فى إقناع الهنود العاديين يعود فى المقام الأول إلى أنه ظهر أمامهم كسانياسى Sannyāsi كَيْفَ أفكاره الجديدة مع احتياجاتهم وطبيعتهم، لدرجة أن أفكاره الجديدة هذه بدت طبيعية تماما. لقد كان غاندى - بالنسبة للرجل الشعبى البسيط - هديساً عظيما، ارتبط بالله (الإله) ارتباطا وثيقاً، ومن ثمّ بدت كلماته وحيا يوحى، وكان هذه الاختيارى وفقره التطوعى، اللذان حدا حدوه فيهما كثير من تلاميذه، دليلا على اإحلاصه. واعتقد أناس كثيرون أنه تجسيد للإله فيشنو Vishnu مثل الأبطال الأسطوريين كراما Rāma كريشنا. وكان فى لاهوته أقرب ما يكون إلى المنشدين الدينيين، العصور الوسطى منه إلى الفلاسفة، لقد كان قيّماً نادياً بارعاً فى تحويل ميثافيزيقا

(*) (١٠)، الأناجيل. (المترجم).

شانكارا إلى أشعار، وآمن بأن وراء الإله المشخص the personal deity الذى يتعبد إليه رجاله يكمن روح العالم غير المشخص the impersonal World - Spirit. هذا الروح هو كلى الحقيقة ولا يمكن التحقق منه إلا بالتأمل. ويبدو أن غاندى لم يكن مهتما بهذه الفكرة السامية، أو لم يُعربها إلا اهتماما قليلا. لقد كان بالتأكيد زاهدا (متصوفا) وقادرا على خوض تجارب دينية ذاتية، لكنها كانت فى غالبها لإله مشخص أكثر منها للموجود المطلق مجرد impersonal Absolute. وكان لاهوته بسيطا متحررا يشبه لاهوت كبير Kabir. فالله (الإله) هو الأب المحب وكل الخلائق أطفاله (عياله). وقد استقى غاندى - مثله فى ذلك مثل راما كريشنا - الكثير من النصوص الدينية غير الهندوسية. لقد أحب الكتاب المقدس المسيحى كما أحب القرآن، وكان من مصادر إلهامه الأثرية لديه الترنيمة الهروتستنطية "When I Survey the Wondrous Cross". وكان من أصدقائه المقربين وأتباعه مسيحيون ومسلمون. وكان الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) المتعصب (الذى كان عضوا فى حركة هندوسية سلفية) الذى اغتاله، على وعى كامل بما يقوم به غاندى من عملية إصلاح جذرية للهندوسية.

لم يكن المصلحون قبل غاندى سوى واضعى أسس، أما المهندس الحقيقى للهندوسية الجديدة فهو غاندى، فعندما مات كانت الهندوسية قد أعادت توجيه نفسها إلى حد كبير. لقد ظلت حتى الآن الطبقية المغلقة وأفكار النجاسة الطقسية التى لازمت الهندوسية دوما، لكن هؤلاء الهندوس المتعلمين الذين لا يزالون يحتفظون بنظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة، هذا النظام الأثم والواضح إثمه، إنما يتصرفون بشكل مخجل بما يناقض الحكم السليم. إن غاندى لم يكن داعيا للمساواة فحسب وإنما مارسها بالفعل، إذ طلب من أتباعه أن يقوموا بالأعمال الدنيا لأنفسهم دون اعتماد على الطبقات المنبوذة. بل لقد طلب منهم نزع دورات المياه. لقد أعلن وفاة نظام النجاسة (الطبقات النجسة التى لا يجوز مسّها) وكل نظام الطبقات (أو الطوائف) المتحجرة (المغلقة).

وما زالت روح الزعيم الكبير حية جدا فى الهندوسية وسقطت عباءته على فينوبا بهاف Vinoba Bhāve (وُلِد سنة ١٨٩٥) فأصبح أكبر زعماء الهندوس تأثيرا فى هذه الأيام (نشر الكتاب فى منتصف القرن العشرين). إنه يعيش عيشة سانياسى Sannyasi على نسق طريقة حياة أستاذه (غاندى). لقد راح فينوبا يجوب من قرية إلى قرية مشيا على الأقدام حائثا أصحاب الأراضى على التنازل طوعا عن جانب كبير من ممتلكاتهم لمن لا يملكون أرضا. وقد حققت معركة التنازل عن الأراضى (وهيها) (بودان Bhūdan)

التي بدأها فينوبا بهاثانا نجاحاً ملحوظاً في كثير من أنحاء الهند، وهي جزء من حركة الهندوسية الجديدة التي أطلقت على نفسها اسم سارڤودايا Sarvodaya (النهوض العالمي Universal Uplip) التي راجت عبر الهند كلها لرفع مستوى العامل والفلاح على الأصعدة الثقافية والأخلاقية والمادية، ولم تكن هذه الحركة تعتمد على الحكومة في شيء، وإنما كانت حركة مستقلة.

وقد أنجبت الهندوسية الحديثة فلاسفتها ولاهوتيينها ورجالها المنقذين، وربما كان أشهر هؤلاء جميعاً هو أرافندا جوز Aravinda Ghose (١٨٧٢ - ١٩٥٠) الذي يُعرف بشكل عام باسم سري أوردينبو Sri Aurdbindo وفقاً لطريقة النطق البنغالية لاسمه. هذا المعلم استقر في بونديشري Pondicherry التي كانت آنئذ مستعمرة فرنسية، وأصبح راهبة دينياً، بعد أن قضى فترة شبابه زعيماً وطنياً متمرداً، وكانت الفيدانتا - Vedānta التي أخذ بها سري أوردينبو هي فيدانتا شانكارا Sankara لكنه طوّر فيها، وهو مدين بشيء من أفكاره المتطورة الجديدة لبيرجسون Bergson. وحاول سارڤيللي راداكريشنان Sarvepalli Rādhakrishnan في كتاباته أن يفسّر عقائد الهندوسية القديمة بمصطلحات القرن العشرين كما فعل الشاعر المشهور رابندرانات طاغور، وآخرون كثيرون أقل درجة ويصعب ذكرهم جميعاً في هذا السياق.

ومنذ مائة عام - أي على وقت التمرد Mutiny - كانت هناك كثير من الإرساليات التبشيرية في الهند، وكانت هذه الإرساليات تعتقد أنه في غضون أجيال قليلة ستحول الهند كلها للمسيحية. لقد بدا للمرء الذي لا ينظر إلى ما دون السطح أن نظام المحرّمات (الطابو) والقيود الطقسية العنيفة اللذين هما أكثر مظاهر الهندوسية وضوحاً له، سيزولان ولن يصمداً في وجه الإبداعات الغربية ممثلة في السكك الحديدية والعلوم والطب ومحو الأمية، فهذا كله سيترك فجوة لن يملأها سوى دين المسيح. حقيقة أن نظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة والنزعة الطقوسية يخفيان سريعاً، لكن هذه الفجوة بتطورات جديدة في الهندوسية نفسها (وليس بدين جديد). لقد تركت المسيحية بصمتها في الهند لكن عن طريق غير مباشر. لقد تم تلقيح الهندوسية بكثير من الأفكار التي أتتها من الغرب، فأبدت إمكانات تطويرية غير متوقّعة. لقد رأينا أن الهندوسية كانت تميل دائماً للاستيعاب لا للاستبعاد، وقد تمثلت في الأعوام الخمسين الأخيرة مبادئ المساواة والخدمة الاجتماعية بدرجة كبيرة. لقد كانت

الهندوسية عبر أجيال متتالية تترك الكثير مما فقد قيمته. فبالنسبة للمجتمعات القبلية وشبه القبلية التي كانت موجودة زمن الشيديات (العصور الشيدية)، كانت التضحية بأعداد كبيرة من الحيوانات مسألة ضرورية ربما لأسباب اجتماعية، أما مؤخرا فقد اختفى نظام الأضحيات بهذا الشكل إذ لم يعد مجديا (انتهت فوائده)، ومع هذا فإن النصوص التي تصف مثل هذه الأضحيات مازالت مقدسة في نظر الهندوس، لكنها أصبحت عتيقة لا يؤخذ بها. والأمر نفسه انطبق على كثير من الممارسات في الهندوسية الكلاسيكية. فرغم أن كل النصوص القديمة مقدسة، إلا أنها مجال لإعادة التفسير أو تفسيرها بشكل رمزي (مجازي). وهذا ليس اتجاه الإسلام أو المسيحية البروتستنتية التقليدية، أما الهندوسية فلا تمسك أبدا بحرفية كتبها المقدسة. ومن هنا فكل الإمكانيات متاحة أمامها لتكييف نفسها مع كل المتغيرات السريعة في القرن العشرين دون أن ترفض - رسميا - أي جزء من تراثها الماضي.

لقد أصبحت الهندوسية الآن قوة عالمية. ومع استقلال الهند التام، فإن أفكار الرجال الذين ربّتهم الهندوسية وسياساتهم قد أصبحت ذات أهمية حيوية لكل الأمم. ومنذ الزيارة الأولى التي قام بها فيثكاناندا لأمريكا راحت الهندوسية الجديدة تنتشر ببطء خارج الهند. لقد ضم فرع جمعية فيدانتا في لوس أنجيليس مفكرين معروفين مثل ألدوس هكسلي Aldous Huxley وكريستوفر إشرود Isherwood. ويوجد في كثير من المدن الأوروبية والأمريكية جمعيات مشابهة، كما يوجد فيها أيضا معلّمو اليوجا. لقد بذلت الهندوسية عن طريق فلسفتها جهودا لإحداث تأثير في الغرب. لقد كان تأثيرا رقيقا لكنه حقيقي، رغم أن الأحادية monism الهندوسية تبدو الآن أقل شعبية لدى الفلاسفة الغربيين مما كانت عليه في القرن الماضي.

لا يجب أن ننظر للهندوسية كدين قديم عفا عليه الزمن. حقيقة إن الهندوسية القديمة ما زالت موجودة لكنها أفسحت الطريق للجديد ليس عن طريق ثورة دينية، وإنما عن طريق تكيّف هادئ مستمر. والمثال النمطي للهندوسية الجديدة هو معبد لاکشميناريان Lakshmināryan في نيودلهي المعروف بين العامة باسم بيرلا ماندير Birla Mandir على اسم رجل الصناعة البارز الذي أوقف عليه أموالا. وهذا المعبد ليس عملا فنيا بارعا، فعمارته وتماميله تقليدية، لكن يضم في قاعاته خليطا أو مزيجا مدهشا من الحيوية البالغة والهدوء الصوفي (الباطني) كما هو ممثّل في أفضل الفنون

الدينية في الهند، ولا مجال لمنع المنبوذين أو غير الهندوس، فأبواب المعبد مفتوحة لكل من يرغب في الدخول. ففي هذا المعبد لا يُعبد أرباب الهندوسية فحسب وإنما توجد به فاعات لأصحاب العقائد الأخرى - المسيحيين والمسلمين والكنفوشوسيين، وهناك فاعات لكل من لاوتسو Laozu (الفيلسوف الصيني مؤسس الطاوية) وأفلاطون وأرسطو. بل إن الأرض نفسها التي كانت أمًا للملايين الذين شيّدوا حضارة الهند طوال أكثر من أربعة آلاف سنة، يتم تبجيلها في ضريح تحل فيه خريطة شبه القارة الهندية محل التماثيل المعتادة. إن هذا المعبد (بيرلا ماندير Birla Mandir) هو رمز للهندوسية الجديدة - الإيمان القوى مع الوعي الاجتماعي العميق والحماس التبشيري القوى (الحماس للدعوة لمبادئه). إنه معبد يعمل على قبول كل ما يُعتبر جيدًا بصرف النظر عن مصدره.

وكان على الهندوسية أن تتصدى للكثير، لكن المسيحية والإسلام لم يعودا يشكلان لها تهديدًا قويًا، لكن الإنسانية العلمية Scientific humanism والشيوعية تتجمعان بقوة في الهند، وقد تخسر العقيدة القديمة المتعلقة بالأرض رغم إحيائها من جديد في الخمسين سنة الأخيرة - قد تخسر لصالح أشباه الأديان في عالمنا المعاصر (يقصد بأشباه الأديان الشيوعية...). ومع هذا ستبقى الهندوسية تغير نفسها مع الظروف المتغيرة، فمرونتها تسمح لها بتكييف نفسها مع الأوضاع الجديدة وأن تبقى في الوقت نفسه مخلصه للحكمة القديمة بمعنى من المعاني - وكلمات المهاتما غاندى بما فيها من تناقض ظاهري وروح هندية نمطية والتي تنطوي على تقدّم حقيقي وتعود في الوقت نفسه إلى نقطة البداية، هذه الكلمات قد تكون أيضا هي كلمات الهند الأم نفسها Mother India herself: "اعتبر مغزلي، فدورة المغزل الكاملة ثورة. فتورة النجوم هي ثورة الضوء (النور)، كثورة مواسم الإثمار والإزهار. فالثورة في تاريخ الإنسان يجب أن تكون لتحقيق العدل والصلاح والخير.

أقول لهؤلاء الذين يسخرون مني ومن مغزلي قائلين إنك تريد أن تعيد عقارب الساعة للوراء: لا يا أصدقائي، إنني ثوري أكثر من الثوريين، أنا لا أريد للساعة سوى أن تستمر لأنها في استمرارها ستعود لنقطة البدء برغبتها.

فالثورة هي العودة للمبدأ الأول First Principle، إنها العودة لما هو خالد أبدى. وبعض الناس يتعلّقون بأشكال الماضي وذكرى الميت ويعيشون كالموتى، وآخرون يندفعون للحقايق ببدع

غبيّة حتى يضيعوا فى الفراغ. إننى أمضى قُدماً للأمام دون أن يضيع منّى الطريق؛ لأننى دائماً أعود لأكثر التقاليد قِدماً (لترائى القديم) من خلال ثورة كاملة. إنها عودة كلية ولكنها طبيعية - عودة يريدّها الرب God لتأتى فى ميقاتها المحدّد".

(Lanza del Vasto, Gandhi to Vinoba, p.33) .

(٦)
البائنة

بقلم
أ. ل. باشام

رغم أن دين اليانية لا وجود له إلا في الهند، إلا أنه عقيدة منفصلة عن الهندوسية بقدر ما أن البوذية كذلك. فهو - كالبوذية - قائم على عقائد قال بها صوفى (باطنى) مهرطق، بشر بتعاليمه في مناطق تُسمى بيهار Bihar وأُتار برادش Uttar Pradesh في النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد. إنه **فاردهامانا ماهافيرا Vardhimana Mahavira** مؤسس اليانية الذى كان معاصرا لبوذا، ويرد اسمه غالبا في الكتابات البوذية المقدسة: **نيجانثا ناتاپوتا Nigantha Nataputta** «الزاهد العارى من عشيرة اليناتريكا Jnatrikas». ويقال إنه المعلم الكبير لليانية في هذه الفترة من الانهيار الكونى Cosmic decline، فكان هو آخر هؤلاء المعلمين العظماء (تيرثانكارات Tirthankaras) والكلمة تعنى مُشيدى الحصن. ويقال إن المعلم الثالث والعشرين هو بارشفا Parsva عاش قبل ماهافيرا بمائتين وخمسين عاما فقط، وربما كان شخصية تاريخية اعتمد ماهافيرا على تعاليمه وطورها وأصبح الزهاد التابعون لجماعة ماهافيرا هم أول تلاميذه.

وكان ماهافيرا - مثل بوذا - ابنا لزعيم إحدى القبائل الأوليجاركية (أى التى يتم اختيار زعيمها من بين أقلية تسيطر على أمور القبيلة) تعيش إلى الشمال من نهر الجانج. ومن بين الأساطير الكثيرة التى تُروى عنه، هناك أساطير تدلنا على حقائق عن هذه القبيلة، ونحن نعرف على الأقل أنه غادر بيته وهو فى حوالى الثلاثين من عمره ليصبح زاهدا (صوفيا) باحثا عن الخلاص، أى الخلاص من تلك الدورة الكئيبة: ميلاد مموت فميلاد جديد مموت... إلخ، تلك الدورة التى بدت مرعبة وغير مستساغة للعقول والنفوس الأكثر حساسية فى تلك العصور. لقد راح طوال اثنى عشر عاما يتجول فى الأرض متخلصا من كل ملابسه ليكون متحررا بقدر الإمكان من قيود الحياة الأرضية، ولهمانى قسوة الحر والبرد وليتخلص من حمل الكارما Karma الثقيل (P. 225) الذى

يُثقلُ روحه. وظل لعدة سنوات مرتبطًا بجوشالا Gosala مؤسس مذهب مهرطق آخر،
ويعنى بهذا المذهب الأجييكا Ajiviikas ذا التاريخ الطويل الحافل والذي بقى حتى
القرن الرابع عشر.

لكن الفرقتين الباطنيتين (الصوفيتين) تنازعتا وشق ماهاثيرا طريقا مستقلا، وراح
يميت جسده إلى أن بلغ الثانية والأربعين تقريبا فوجد تنويرا كاملا، على الأقل فيما
أحس ورضى. ويتعبير أتباعه، فإنه أصبح «روحا كاملا Perfected Soul» (كيثالين Keval-
in)، وأصبح فاتحا (صاحب فتوحات) (بينا Jiina)، ومن هذا المصطلح الأخير أخذ
أتباعه اسمهم «اليانيين Jainas» (تُتلق هذه الأيام عادة بدون حرف a) أو أتباع الفاتحين
(أصحاب الفتوحات). ومثل بوذا - سرعان ما بدأ ماهاثيرا يلقي الدعم لعقيدته
الجديد حول الخلاص، فجمع رهطا من الباطنيين (الصوفيين) وتلقى التكريم
والصدقات من كثيرين من المؤمنين بأفكاره الدينية، وحدث ما حدث في البوذية إذ كان
أتباعه من الطبقات المشغلة بالتجارة. وظل يبشر طوال ثلاثين عاما داعيا إلى تخليص
النفس التطوعى (الاختياري) وهى الشعيرة التى أسماها سالكهانا Sallekhana والتى
تعمل على إماتة الجسد، وكان تبشيره فى قرية پاڤا Pava وهى قرية غير بعيدة عن باتنا
Patna المعاصرة، وهى مزار كبير يحج إليه اليانيون حتى اليوم. وتجمع معظم المصادر
على أنه مات فى سنة ٤٦٨ ق.م. رغم أن التراث السلفى (الأورثوذكسى) اليانى يجعل
موته قبل هذا التاريخ بحوالى ستين عاما. ورغم أن تاريخ اليانية شائق بما فيه الكفاية
بالنسبة للمتخصص، إلا أنه أقل إبهارا وحيوية من تاريخ البوذية. ورغم أن رجال الدين
اليانيين يحاولون فى مناسبات مختلفة نشر تعاليمهم خارج بلادهم إلا أنهم لم يتركوا
أبدأ أثراً مهماً خارج نطاق الهند، فقد ظلت اليانية دائما دينا هنديا خالصا.

وقد عانت اليانية من انقسام كبير مثلها فى ذلك مثل البوذية، فأصبح لكل قسم من
أقسامها نصوصه المقدسة الخاصة به. وكان أعضاء كل فريق يدخلون فى مناقشات
حادة، لكن هذا الانقسام لم يؤدِّ إلى تطورات كبرى فى العقيدة أو الفلسفة، كالتطورات
الكبيرة نسبيا التى حدثت بين ثيرافادا Theravada وماهايانا Mahayana فى البوذية،
ذلك لأن أسلوب الدعوة اليانى لم يكن قائما على تعاليم أساسية وإنما على أساليب
تقشفية (باطنية). فتعاليم الفرقتين اليانيتين ظلت - حقيقة - تعاليم واحدة، وربما يشير
هذا إلى حقيقة أن كليهما قديمة، وربما تعودان معا إلى أيام ماهاثيرا نفسه، مع

تطورات أو تطورات طفيفة حدثت بعد ذلك. وقد فصل الفلاسفة اليانيون الكبار في العصور الوسطى العقائد اليانية القديمة واكتسبوا كثيرا من المهارات الجدلية لتعريفهم هي دفاعهم عنها، لكن الأسس بقيت كما هي لم تتغير. وكان في اليانية كثير من الخلافات والشك تماما كما كان في تعاليم بوذا، ومن ناحية أخرى فمن المؤكد تماما أن رسالة ماهافيرا Mahavira الأساسية ظلت هي ما يدعو إليه اليانيون - بطائفتهم - حتى يومنا هذا.

وفي بعض الفترات نعمت اليانية بحماية ملوك أقوىاء وكانت حقا هي دين الدولة في بعض أنحاء الهند. إلا أن أهميتها راحت تتدنّى مع نمو الإيمان بالتوحيد الهندوسي Hindu - devotional theism في العصور الوسطى، ولكنه - عكس ما حدث في الهندوسية - لم تحاول اليانية أبدا الاقتراب من التوحيد الهندوسي أو التكيف معه، عاشت في موطن ميلادها. وبينما اعتمدت الهندوسية في لقاءها على نظام الزهد (المتصوف) في الأساس الذي تأسس في المعابد والأديرة الثرية التي سرعان ما دمرها الغاتحون المسلمون، فإن اليانية كانت معتمدة على جهاز منظم من العوام الطبيعيين يسهلهم رجال الدين اليانيون برعايتهم، بالإضافة إلى إحساس قوى بالتضامن الإيماني (وجود رابطة عقدية قوية بينهم). هذه الجماهير اليانية المؤمنة هي التي جعلت الديانة اليانية حية حتى يومنا هذا. واليانيون أكثر ما يكونون في كُجرات (جوجارات) حيث يسود مذهب (فرقة) ششيتامابارا Svetamabara، أما في ميسور Mysore فتوجد مقار الديجامبارات Digambaras - وأسس الانقسام قائمة على مسألة: هل يجب على رجل الدين الياني أن يرتدى ملابس أم لا؟ ويقال إن هذا الانقسام نشأ بعد المجاعة الكبرى في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، عندما هاجر عدد كبير من رجال الدين اليانيين إلى الدكن هاربيين من شروخ تلك الأزمنة، وعند عودتهم وجدوا أن معظم أتباعهم الذين كانوا قد تركوهم قبل هجرتهم، قد نسوا قسّمهم وارتدوا الملابس.

لقد كان كل من المذهبين يقول بأن رجل الدين الياني المثالي يجب أن يكون عاريا، ولكن طائفة الششيتامابارا «ذوو الكساء الأبيض White - Clad» آمنوا بأن العري لم يعد ممكنا نظراً لانحطاط العالم في العصر الحالي، أما الديجامبارا Digambaras «المكتسون بالفراغ - Space - clad» فقد ظلوا متمسكين بأن العري الكامل هو الصحيح

بالنسبة للراهب اليانى، لكن فى القرون الأخيرة بدأت هذه الطائفة تضر اللباس، على الأقل أمام الناس. وهناك خلافات أخرى بين الطائفتين لكنها غير أساسية.

لقد كان الدعاة غير السلفيين (غير الأصوليين unorthodox teachers) فى عصر بوذا وماهاڤيرا mahavira مهتمين فى الأساس بتقديم وسائل الخلاص من دورة التقمص أو التناسخ البائسة، لكنهم قدموا أيضا عقائد فلسفية أو شبه فلسفية لتكون سندا لنظامهم فى الممارسة أو تدريباتهم النفسية Psychic Training. مثل هذه العقائد كان عليها أن تكافح بشدة لتوصيل مبادئها الأولى وشرائعها الطبيعية الأساسية إذا قارنًاها بما وجد فى عالم البحر المتوسط فى الفترة نفسها، ويمكننا أن نجد نظائر هندية لكثير من النظم الفلسفية عند الإغريق. فالبودية الأولى تتفق مع هرقليط (هرقليطس) فى القول بالمبدأ الأساسى، وهو أن كل شىء فى حالة تدفق (أو انصهار) دائم، لكن البودية - على عكس هرقليط - احتفظت أيضا - كنتيجة طبيعية - بالقول بأن الانسان يعانى من كل الآلام والكروب الناتجة عن التناسخ أو التقمص نظراً للمحاولات غير المجدية التى يبذلها لدعم دوام الكون أو استمراره، بينما لا وجود لهذا الدوام أو الاستمرار. وأن النظام (أو النسق) المفصل للتدريبات النفسية والعقلية والروحية، تم ابتداعه بغرض إيجاد نهاية لهذه السلسلة الطويلة التى يمر بها الفرد المخدوع.

وإذا كان قلق البودية نفسيا فى المقام الأول، فقلق اليانية فسيولوجى. فاليانية كانت فى كل الأوقات تؤمن بعقيدة أساسية وهى أن الفرد يتكون من روح أوقعتها المادة فى شراكها، وعلى هذا فالخلاص لا يكون إلا بتحررها من المادة كى تنعم - أى الروح - ببركة الاعتماد على النفس (التخلص من المادة) لتكون كلية المعرفة خالدة، وهذه النظرة شبيهة تماما بنظرة الفلسفة الهندوسية كما يقول بها شانكارا (P. 237)، ومن الممكن تماما أن يكون لكل من الهندوسية وشانكارا أصل واحد مشترك فى الأفكار القديمة جدا التى تعزو نشاطا حيا للمادة Living activity to matter.

إن التراث الأساسى لليانية واضح تماما مع كل ما فى عقائدها من تفاصيل دقيقة. لقد احتفظت بخصائص مرحلة من مراحل تطور الفكر الهندى عندما كان لا يمكن إدراك أى موجود إلا بقياسه بالمادة الجامدة، وعندما كان كل شىء يتحرك، وكل ما يبدو على قدر من التنظيم - لا بد من التعامل معه كموجود حى. وعلى هذا، فالروح بالنسبة

للبناني وهي معادلة للحياة (جيفا Jiva): موجود غير محدد (Finite، متقلب (متغير)، رغم أن له وزنا محددًا وحجمًا محددًا. وأكثر من هذا، فإن أفكاراً أرواحية بدائية animistic لا بد أنها ألهمت اليانية في الأساس إيمانها بأن لكل موجود أو شيء روحًا، حتى بالنسبة للموجودات أو الأشياء التي تعتقد الفرق الهندية الأخرى أنه لا روح لها. فالروح في كل شيء، ليس فقط في الأرياب والبشر والشياطين والحيوانات والحشرات، وإنما هم يعتقدون أيضًا بوجودها في النباتات من كل الأنواع، وفي التراب والأحجار، وكل ما خرج من الأرض، والأنهار والبرك والبحار وقطرات المطر، وفي اللهب والنيران والغازات والرياح بمختلف أنواعها. وعلى هذا، فالكون كله ملئ بالحياة. ففي كل هبة ربح وقبضة لراب توجد أرواح مسجونة. وعندما نشعل عود ثقاب ربما تصبح روح النار الخارجة منه في يوم من الأيام روح إنسان يولد، وهو لا يولد إلا ليموت مرة أخرى عندما ينطفئ عود الثقاب. وفي كل حجر ملقى في الطريق روح محبوسة تعاني في صمت، غير قادرة على الهروب من القدم التي تقذفها غير مكترثة، وغير قادرة على الصراخ مما تعانيه من ألم، إن الروح تعاني لافتقادها نقاءها الأصلي بسبب تجسدها، وآلامها تزداد كلما أحكمت المادة تغليفها في شكل من أشكال الحياة الدنيا، وفي دورة الموت والحياة التي لا نهاية لها : ميلاد فموت فميلاد جديد في كرب لا نهاية له :

«بلا عون، أيل واقع في الشباك: اصطادوني وعقلوني وقيدوني، وغالبًا سيقتلوني.»

.. سمكة : اصطادوني بالصنابير والشباك، لقد قتلوني مرارا وحكوني وشقوني ومزقوني وأخرجوا أحشائي.

.. طائر : أوقعوني في الشراك أو الشباك، أو وضعوا مادة لاصقة لألتصق بها وأبقى بلا طعام، لقد قتلوني مرات عديدة.

شجرة : أسقطتني مرات عدة معاول النجارين، مرات كثيرة لا نهاية لها. نزعوا امانتي، قطعوني وشقوني ألواحًا.

كالحديد طرفتي الحداد ما لا يحصى من الطرقات.

في كل نوع من أنواع الوجود أعاني الآلام التي لا تتوقف لحظة.»

(uttaradhyayana Sutra 19. 63-7, 74).

وعلى هذا، فالكون (العالم) بالنسبة لليانى مكان للبوّس والأسى، وربما كان اليانى فى هذا أكثر من البوذى، ولحظات السعادة القليلة لا مناص من تعويضها بالوجود الذى هو فى حد ذاته رعب، إن التشاؤمية فى النظرة اليانية لا نجد لها تعبيراً أفضل من الحكاية الرمزية التى عنوانها «الإنسان فى البئر»:

كان هناك مسافر يعبر غابة كثيفة موحشة عندما واجهه فيل مجنون هدده بخرطوم، وعندما استدار مولئياً ليهرب ظهرت أمامه شيطانة مرعبة وبيدها سيف استلته وسدت عليه طريق الهرب، وكانت هناك شجرة ضخمة بالقرب من المجاز فأراد تسلقها على أمل أن يجد بين فروعها ملاذاً، لكنه لم يجد فى جذعها الناعم موضعاً لقدمه يعينه على التسلق، فلم يجد له ملجأ إلا بثراً قديمة غطتها الحشائش والأعشاب تحت هذه الشجرة، فوثب فيها، وبينما هو يسقط أمسك بمجموعة من القصب (البوص) ينمو فى جدار البئر وتعلق بها فى منطقة بين قاع البئر وفتحته العلوية، فلما نظر إلى أسفله وجد أن قاع البئر لا ماء فيه وإنما كان فيه حيّات راحت تفتح فحيحاً مرعباً وهى تنظر إليه، وكان فى وسط هذه الحيات ثعبان ضخّم كبير مرعب فاتحاً فمه منتظراً سقوطه ليبتلعه. فلما رفع الرجل رأسه مرة أخرى رأى على مجموعة القصب البوص (التي يتعلق بها) فأرّين، أحدهما أبيض والآخر أسود يقرضان جذور البوص (الغاب). وفى هذه الأثناء أتى الفيل إلى فوهة البئر ثائراً لضياح ضحيته وبدأ يهاجم ساق الشجرة، فأسقط أقراص عسل النحل المعلقة على الشجرة فسقطت على الرجل المتعلق فى منتصف البئر، فراح النحل يدور حول رأسه ويلدغه، لكن سقطت قطرة عسل على جبهة الرجل ونزلت حتى وصلت إلى شفّتيه، وسرعان ما نسى الرجل ما هو فيه من خطر ولم يعد يفكر إلا فى الحصول على قطرة عسل أخرى.

إن مغزى هذا المثل واضح تماماً، لكن اليانى يجد مقابلاً لكل ما لاقاه هذا المسافر البائس من عذابات.

أما المسافر فالمقصود به بطبيعة الحال هو الروح، ورحلته عبر الغابة هى السامسارا Samsara. وأما الفيل فيمثل الموت، والشيطانة هى الشيخوخة، والشجرة هى الطريق إلى الخلاص الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يصل إليه (لم يستطع هذا المسافر تسلق الشجرة).

وأما الجدار فهو الحياة البشرية، والحيّات هي الانفعال، والأصلّة (الثعبان الكبير) هي جهنم. ومجموعة البوص (الغاب) هي المساحة المتروكة لحركة الإنسان، أما الفأران الأبيض والأسود فهما شطرا النهار - الشطر الأسود (المظلم) والشطر المنير. والنحل هو الأمراض والمتاعب، إلا أن عسل النحل - بطبيعة الحال - يمثل ملذات الدنيا التافهة (30- 55, 2, Samaraicca - Kaha). وسواء ذاق المزيد من قطرات عسل النحل القليلة أم لا، فإن الفأرين سيتمان عملهما ليسقط الرجل في النهاية في فم الأصلّة (الثعبان الكبير)، لكننا نجد هنا أن التشبيه ينقطع، ذلك لأن الثعبان الكبير سيتقيأ مرة أخرى الرجل ويقذف به إلى الغابة (غابة العالم)، لا لشيء إلا ليذوق مزيدا من العذابات على النحو الآنف ذكره.

إن كل فكرة وكل كلمة وكل فعل عُرْضة لأن يكون انسيابا (أو تدفقا) جديداً للمادة لإرباك نقاء الروح الطبيعي، تلك الروح التي إن تحررت من غلافها المادي أصبحت كلية القدرة تعكس الكون كله، مثل فكرة الجوهر الفرد التي قال بها ليبنتز (أحد عناصر الوجود الأساسية في فلسفة ليبنتز Leibniz).

إن النسيج الذي يغلف الروح ليس مادة من النوع العادي، وإنما هو نوع رقيق من المادة يقال له في اليانية كَرْمَا Karma. إنه نوع من المادة وكيف حياة الموجود ويجعله يلتصق بها ويؤدي به إلى ميلاد جديد في ظروف ملائمة لأفعاله السابقة. إن عقيدة اليانى في الكرما Karma مثال آخر لبقاء المادية البدائية (أو بتعبير أوضح، مثال على أن المادية materialism البدائية لم تمت وإنما تُبعث من جديد)، فدورة التقمص أو التناسخ تتم بشكل تلقائي (أوتوماتيكي) تماما، دون حاجة إلى تدخل قوة فوقطبيعية من أى نوع. فالأنانية اللامبالية والأفعال العنيفة اللتان ينطوى عليهما تدفق الكرما Karma وانسيابها، تلك الكرما ثقيلة الوطأة جدا هي التي تؤدي إلى التعاسة القصوى للفرد الذي يتلقاها.

وعلى أية حال، فالكرما Karma الناتجة عن الأفعال الصالحة سرعان ما تشتت ولا تصبح لها آثار جادة. وأكثر من هذا، فإن المعاناة الاختيارية لها القدرة على تشتيت الكرما Karma التي تجمعت فعلاً (حول الروح)، فلتحقيق الخلاص لا بد أن تصبح الروح متحررة من كل أنواع المادة، عندها سترتفع إلى ذروة الكون من خلال التنوير الطبيعي natural Lightness وتسكن هناك في بركة خالدة لا نهائية. أما أرواح الحكماء العظماء

مثل روح ماهافيرا Mahavira، فتحقق الخلاص الحقيقي وهى لاتزال داخل الجسد، فتمثل هذه الأرواح تنعم بالبركة والسلم الكلى اللذين تنعم بهما الروح المحررة (التي تخلصت من غشاء المادة)، لكن جزءا من الكرما Karma يظل عالقا بها ليتمكن هؤلاء الحكماء من البقاء فى عالمنا الأرضى، وعندما ينتهى هذا الجزء العالق بالتوبة والصوم يموتون، فتصعد أرواحهم الخالصة فورا لمملكة السلام المقدس (الذى لا يوصف لفرط قداسته) فوق دُرَى سماءات الأرباب.

فإذا أراد الإنسان الخلاص فعليه أن يبدأ بتعريض نفسه للمشاق الشديدة، وللآلام؛ ليتخلص من الكرما الموجودة عنده بالفعل، وأن يبذل قصارى جهده بالغاً غاية الحذر مخافة أن تغلفه الكرما مرة أخرى بمقادير كبيرة. فحتى قتل نملة بشكل غير مقصود قد تكون له نتائج خطيرة على الروح، أما إلحاق الضرر بقصد فأكثر خطورة من إلحاق الضرر بدون قصد. وعلى أية حال، فإن كل شخص لابد أن يلحق بعض الضرر - بطريق مباشر أو غير مباشر، على الأقل بالنسبة لأشكال الحياة الدنيا، إلا أن أخلاقيات اليانى تتجه نحو أن يكون ذلك بأقل قدر ممكن. ولا يوجد مذهب هندي آخر يتشدد فى الأخذ بعقيدة الأهميسا ahimsa (اللاعنف non - violence) بمثل هذا التشدد. وإلحاق الضرر بأشكال الحياة الأعلى (الأرقى) أكثر خطورة من إلحاق الضرر بأشكال الحياة الدنيا، ومع هذا فحتى التعامل مع الماء والنار بطريقة غير لائقة يُعد مجلبة لإلحاق الضرر بالروح، لذا لابد من تحاشي ذلك بقدر الإمكان. وحتى اليانى العادى (الذى ليس رجل دين) لابد أن يكون نباتيا تماما.

وطرائق حياة اليانى (كيفية معيشته) محددة بحدود كثيرة. إذ لا يجب عليه أن يكون فلاحا وألا يلحق ضررا بالأرض نفسها، ومن الأفضل أن يأكل أرزا زرعه آخرون حتى يتحملوا هم وحدهم إثم تعريض النبات للأذى، وإثم تعريض الآفات للأذى، وإثم إيذاء الأرض نفسها عند زراعتها. بل إن معظم الأعمال والحرف التى تنطوى على إضرار بالموجودات الحية محرمة على اليانى؛ فالحديد يعانى على سندان الحداد ولوح الخشب يعانى من منشار النجار. لذا فإن أفضل مهنة لليانى هى التجارة، لذا فمنذ أيام اليانية الأولى كان معظم معتقيها من طبقة التجار فى الهند.

وإذا كانت حياة اليانى العادى قد نُظِّمت بصرامة لمنع إلحاق الضرر بأشكال الحياة، فإن حياة رجال الدين منهم أكثر صرامة وتشددا، إذ لايجب أن يمشى الواحد منهم فى

طريق دون أن يحمل معه مكنسة من ريش أو غيره ليبعد عن طريقه برفق الحشرات التى قد تعبر طريقه. ولا يجب أن يسير فى الظلام خشية إلحاق الضرر بالحشرات الضعيفة. ويجب أن يغطى فمه بحجاب صغير كمأسك mask الجراح مخافة أن تدخله بعض الحشرات فيتسبب فى إلحاق الضرر بها، ليس لهذا فحسب وإنما أيضا مخافة أن يلحق الضرر بحياة الهواء نفسه. ولا بد أن يصفى الماء الذى يشربه مخافة أن يؤذى بعض الكائنات الدقيقة الموجودة فيه. ويجب ألا يشعل نارا أو يطفئها. والاستحمام محرم عليه لأنه يضر الماء نفسه كما يضر الحشرات الموجودة فى جسد الرجل المقدس. ولا يجب استخدام المصابيح فى الأديرة اليانية مخافة إيذاء الفراشات التى تحوم حول الضوء وغيرها من الحشرات، واحتراما للمخلوقات النارية الموجودة فى اللهب. فسااعات الظلمة لابد من قضائها فى التأمل وفى النوم. وحتى اليوم نجد أن الحياة القاسية التى يعيشها رجل الدين اليانى غالبا ما تنتهى بسبب الكفارات القاسية (نظام التوبة القاسى المعروف باسم سالكهانا Sallekhana) أو الصوم حتى الموت.

وعندما يحس رجل الدين اليانى أن قدراته بدأت فى الانهيار وأن دوره فى هذه الحياة قد اكتمل، يُوجّه إليه النصح بالاستمرار فى هذا الطريق ليتخلص من كثير من شرور الكرما. والرجل اليانى شديد التقى (من غير رجال الدين) إذا كبرت سنّه وندهورت صحته قد يموت بهذه الشعائر (الطقوس) نفسها لأنه ليس هناك فاصل حاد بين الرجل العادى ورجل الدين فى اليانية. ليس هناك فاصل بين اليانى الجاد (من غير رجال الدين) الذى يظل نباتيا، ويظهر ولاءه بين الحين والحين للتيرثانكارا Tirthankara عند معبد يان Jain من ناحية والسادهو Sadhu الأشعث الأغبر القدر، هناك درجات كثيرة من الرجال الأتقياء (ممن ليسوا رجال دين) يندرون نذورا زائدة عن المطلوب (نوافل).

وإذا أخذ اليانى العادى عقيدته مأخذ الجد واستطاع أن يدبر وقت فراغ من عمله وأشغاله، فإنه يقضى الأيام التى يكون فيها القمر بدرا، وأيام بزوغ القمر الجديد فى الدبر (المعبد) حيث يعيش عيشة الرهبان (عيشة رجال الدين اليانى). وفى هذه الأيام يصوم عدد قليل من اليانيين من غير رجال الدين الصوم المعروف بصوم البوسادا Posadhu أكثر من مرة فى العام، وهذه الشعيرة تربط رجال الدين بالعوام. ويقوم اليانى - مرة واحدة على الأقل فى العام اليانى الذى يبدأ من شهر أغسطس - سواء كان هذا

اليانى رجل دين أم لا - بالامتناع تماما عن الطعام والشراب، ويقوم بالاعتراف بكل آثامه وخطاياها التى ارتكبها بقصد أو بدون قصد خلال الاثنى عشر شهرا المنصرمة، ويتوب عنها، ويدفع كل ديونه ويطلب السماح ممن أساء إليهم. وتُسمى عملية التوبة الكبيرة هذه باسم پاريوخانا Paryushana ويعقبها يوم من الفرح الصاخب والبهجة. وهذا اليوم أهم عيد فى العام اليانى. ولاشك أن هذه الآداب السامية لليانى كانت أحد أهم أسباب بقاء العقيدة اليانية.

ومن الناحية السطحية الظاهرية، تتداخل اليانية على نحو ما مع الهندوسية. فاليانيون يعبدون الأرباب الهندوس، ويُستدعى البراهمة لعقد طقوس الزواج والجنائز. ورغم أن تماثيل الأرباب تظهر فى المعابد اليانية فى أوضاع تجعلها ثانوية بالنسبة لتماثيل التيرثانكارات Tirthankarat، فإن هذه الأرباب مجرد كائنات (موجودات) محدودة قادرة على منح البركة المؤقتة على المتعبدين لها. إن التيرثانكارات البالغ عددها أربعة وعشرين (الأرواح العظيمة التى بشرت بالعقيدة الصحيحة فى الماضى البعيد) أصبحت الآن غير قادرة على منح أى بركات مهما قلت، لأنها انفصلت تماما عن المادة ولم يعد لها صلة بالكون من تحتها، فهى تراقب الكون بوعيا الكلى غير المرتبط بالزمان. لكن توقير هذه التيرثانكارات مصدر عظيم للجدارة الروحية، فهى الإلهام الحقيقى لليانى مهما ارتبط بالدينا. ولم تحاول اليانية أبدا أن تتواءم مع التوحيد The-ism، وظلت اليانية فى جوهرها طوال ألفى سنة خلت نظاما منكرا للتوحيد، متسما بالزهد، له قيمه الأخلاقية وتدريباته الروحية، مع نظرة مفرقة فى التشاؤم لهذا الكون.

وقد طور اليانيون عقائد كوزمولوجية (متعلقة بالكون والخلق) لها عدة ملامح شائقة، يعتقد اليانيون أن فى الكون ما لا يُحصى من الأرواح كلها وقعت فى شرك المادة، ويظهر أن هذه الأرواح ذات بنية (أو تكوين) ذرّى atomic (وهذا يماثل ما هو موجود فى مذهب فيشيشيكا Vaiseshika فى الفلسفة الهندوسية، ولأن عدد الأرواح غير محدد (لانهاية له) فإن معظمها ستظل تُتناسخ (تُتقمص) إلى ما لا نهاية، وعلى أية حال، فلأن كثيرا من الأرواح ستجد فى النهاية خلاصها، فإنها سوف تنفصل عن باقى الأرواح ليبقى عدد مطلق (غير محدد) فى السامسارا Samsara (عالم الميلاد والموت، والميلاد ثانية فالموت، فالميلاد... إلخ). وهذا يتم من خلال عملية ثابتة من التقدم

والنكوص دون حدوث جانحة دورية (كطوفان أو زلزال) كما هو وارد فى الليالى الكونية للكوزمولوجيا الهندوسية. ونحن الآن فى الفترة الخامسة، من الفترات الست للنكوص (الأفاشارپيني avasarpini).

فى الفترة الأولى من هذه الفترات يُترك الناس سُدى (دون رعاية) لأن كل حاجاتهم تُقدم لهم بلا طلب وبلا عمل من خلال «أشجار راغبة» (Wishing trees) كالبافركشا -kaikal-pavrkshu) تنمو فى مختلف أنحاء العالم، ولأن الناس كانوا يتحلون بانفضائل بشكل تلقائى فلم يكونوا فى حاجة إلى قيم دينية أو دين. وكانت أجسادهم ضخمة ويعيشون أعمارا مديدة. وفى الفترة الثانية قلت البركة شيئا ما. وفى الفترة الثالثة انتشرت الآثام بشكلها المعتدل فبدأت «الأشجار الراغبة» تذبل. وهنا بدأ الناس يحسون بالحاجة إلى الإرشاد والتوجيه، فبدعوا أولا يتطلعون إلى قادة (زعماء) طبيعيين. إنهم الآباء المؤسسون (كولا - كارا kula - kara) الذين حظوا بالاحترام والطاعة المطلقة بسبب حكمتهم السامية. هؤلاء الحكماء القدماء هم الذين علموا العالم مختلف فنون الحضارة التى أصبحت ضرورية بشكل متزايد طالما أن دولة السعادة التى شيدتها الطبيعة قد تركت مكانها لعصور أكثر شرا. وكان آخر هؤلاء الآباء المؤسسين هو رشابهاديشا Rshabhadeva - وكان هو أيضا أول التيرثانكارات، والكلمة تعنى أول المعلمين للدين الهيانى (أول الداعين إليه)، فى أيامه غلب الشر لدرجة أن تعاليم الأخلاق والدين أصبحت ضرورية لكبح جماح هذا الشر.

أما الآن فالناس آثمون جدا لدرجة أنهم غير قادرين على العيش فى سلام فى مجتمع دون أن يجبرهم أحد على هذا، لذا فقد عين رشابهاديشا ابنه بهاراتا Bharata إمبراطورا فكان أول إمبراطور. وبذا بدأت الدولة فى الظهور - إنها شر لا بد منه فى عصر تكاثرت فيه الآثام. وحدث نكوص آخر فى الفترة الرابعة التى شهدت التيرثانكارات الثلاثة والعشرين الآخرين، وكان آخرهم ماهاشيرا Mahavira. وبدأت الفترة الخامسة مباشرة بعد موته وهى الفترة التى نعيشها الآن، وستستمر ٢١ ألف سنة. وفى هذه الفترة سيستمر حال الناس فى التدهور؛ ستقل متانتهم وتتضاءل أجسادهم وتقل أعمارهم وفضائلهم، وسيختفى الدين الحق بالتدريج. وفى الفترة السادسة والأخيرة من فترات التفسخ والانهيال التى ستستمر أيضا ٢١ ألف سنة سيصل الإنسان إلى الدرك الأسفل nadir، فلا يزيد عمر الواحد من البشر على عشرين عاما ولن يزيد طوله عن ذراع.

أما الحضارة - تلك الظاهرة التي لم تنتشر إلا في الفترات الوسطى من الدورة الكونية (الكوزمية) - فستُنسى ليعيش الناس كالسوائم العجماء غير قادرين حتى على بناء كوخ أو إيقاد نار. وفي نهاية هذه الفترة سيبدأ عصر جديد لتتحسن الأمور بعد ذلك ببطء، وستتكرر الفترات الست بشكل عكسي حتى نصل إلى عصر الذهب the age of gold مرة أخرى. وعلى هذا، فالكون يكرر نفسه باستمرار بانتظام كامل تكررًا لا نهاية له.

وعلى أية حال، فالإيانية ليست نظامًا أو نسقًا جبريًا (حتميًا أو قَدَرِيًا Fatalistic)، فالفلاسفة الإيانيون يعارضون «الجبرية» بشدة، أما جبرية أو حتمية الكوزمولوجيا الإيانية فيتم تأويلها من خلال نظرية معرفة محددة وواضحة تُعرف نسيبًا باسم «عقيدة الجوانب المتعددة mansideelness» (أنكاتافادا anekatapada). وتفصيل هذا النظام (النسق) تنطوي على غموض وعمق مما يصعب معه تناوله هنا. لكن جوهره الأساسي هو أن حقيقة أي قضية أو فرص متصلة بوجهة النظر المنبثقة عنها. فالجَزْر والمدُّ في العملية الكونية إنما تتم من «وجهة نظر» جبرية بشكل صارم، أما من منظور الفرد فإن لدى الإنسان الحرية لتحقيق خلاصه. فحرية الإرادة والجبر (القضاء والقدر) كلاهما صحيح نسيبًا، والروح المحررة وحدها التي تدرك الزمان كله والمكان كله كوحدة معرفية واحدة من خلال موقعها الخالد (السرمدى) فوق الكون، هي وحدها التي يمكنها أن تعرف الحقيقة الكاملة المطلقة.

وإجمالي عدد الإيانيين في الهند اليوم ربما لا يزيدون إلا قليلا على المليونين. وهم كما كانوا منذ ما لا يقل عن ألفي عام منقسمون إلى فرقتين (مذهبتين) رئيسيتين: شيفيتامبارا Sevetaambaras وديجامبارا Digambaras، وإن كان هناك مذهب ثالث قليل الذُكر، ونعني به ثاناكفاسي Sthanakvasi الذي انبثق عن الشيفيتامبارا في كوچرات في القرن السابع عشر. والملمح الأساسي لهذه الفرقة الصغيرة هو رفضها لعبادة الصور والتماثيل. وربما تكون صادقة في زعمها أن إيانية ماهافيرا الأولى لم تعرف عبادة الصور والتماثيل، إلا أننا يجب أن نعزو للتأثير الإسلامي السبب الأكبر في رفضهم هذا. كما أن هذه الفرقة الصغيرة ترفض عددا من الممارسات السلفية لطائفة شيفيتامبارا باعتبارها تأثيرا هندوسيا سيئا، ولا تسمح إلا بالقليل من التغيير في

النظام الصارم الوارد فى الكتب المقدسة اليانية، رغم أنهم لم يعودوا يلتزمون بالعرى الكامل الذى التزم به ماهاثيرا .

ورغم قلة عدد اليانيين فى الهند إلا أنهم لم يكونوا بلا تأثير، بسبب ثرائهم ورقبهم فى مضمار التعليم، وحرصهم على عدم الذوبان فى الكيان الهائل للهندوسية. وكانوا منذ فترة طويلة فعالين فى أعمال الصالح العام خاصة بناء المستشفيات لرعاية البشر والحيوانات، وتأسيس المدارس. وإصرارهم الصارم على الأهمسا ahimsa ربما كان له تأثير أعظم على الهند الحديثة، فمن بين التأثيرات الكثيرة التى يمكن تتبعها فى فلسفة المهاتما غاندى، تأثير اليانية الذى لم يكن هو أقل هذه التأثيرات، لقد ولد غاندى فى كاثياوار kathiawar حيث كانت اليانية قوية.

وقد تأثر غاندى كثيراً بداعية يانى قابله فى شبابه، وكان تأثيره على نحو خاص بالمعلم اليانى فى القرن الماضى، ونعنى به رايشاند بهاي Raichand Bhai الذى ذكره باحترام شديد فى سيرة حياته. ولا شك أن عقيدة غاندى فى الكفاح السلبي (اللاعنف) مستقاة إلى حد كبير من اليانية.

(٧)

البرنية

(أ) البوذية: الثيرافادا

بقلم: آى . ب. هورنر

سكرتير جمعية دراسة النص البالي (*).

مقدمة

كما أن المحيط الهائل ليس له إلا طعم واحد، ألا وهو طعم الملح، كذلك الذاما (**).
Dhamma والمعرفة وضبط النفس Discipline، ليس لها إلا مذاق واحد، ألا وهو مذاق الحرية (***) .

البوذية اسم أطلقه الغربيون حديثاً على مجموعة كبيرة من التعاليم تعود إلى ٢٥٠٠ سنة مضت، تُعزى إلى جوتاما Gotama (بالسنسكريتية جوتاما Gautama) البوذا، وهو حكيم من عشيرة شاكيان Sakyans، وقد نشأ بعيداً عن عشيرته في وقت لاحق لأنهم كانوا ينتشرون تاركين الهند ليقيموا في مناطق أخرى. وكانت تعاليمه معروفة في أيامه باسم الذاما Dhamma (بالسنسكريتية ذرما Dharma) (انظر: ص ٢٥٢)، وتعنى ما هو حق وما يجب أن يكون، أو بوذا أسانا Buddha asana، أو رسالة بوذا وتعاليمه وشريعته. وقد حققت هذه التعاليم نجاحاً وانتشاراً كبيرين منذ ظهرت حتى يومنا هذا، وأصبح أتباعها الآن من حيث العدد هم الأكثر - خاصة في جنوب شرق آسيا - من أتباع أي دين آخر. وتركز تعاليمها على السلام الداخلى والخارجى of peace; inner & outer.

(*) النص البالي: كلمات بوذا كما كُتبت باللغة البالية (إحدى لغات الهند).

(**) هى الذرما أو الذارما بالمعنى الوارد في هذا المقال. (الترجم).

(***) المقصود بالحرية هنا الخلاص عن الدنيا كما يتضح من سياق البحث. (الترجم).

وربما كان مصطلح «الدين» ليس ملائماً لوصف البوذية ما دامت البوذية لا تؤمن برب أو ربوبية، ولا تؤمن بأى إيشافارا Isavara أو براهمان Brahman بالمعنى الذى ورد فى الأوبانيشاد (اليوبانيشاد) (*). والحياة فى البوذية ليست مقدمة أو إعداداً لحياة الخلود، وإنما هى نظام أو نسق للسيطرة على تعامل الإنسان مع الظروف الحالية (هنا والآن)، والتي لو حدث ونفذها بإتقان، فإن هذا سيؤدى بالتأكيد لما هو أفضل وإن كان على نحو تدريجى، وهذا - أى الإتقان فى التحكم فى الظروف الحالية - هو أسمى درجات الصلاح the highest good.

أما «الآخرة أو العالم الآخر Beyond» التى هى الهدف الذى سيصل إليه ويقطن فيه، فهى حقاً «ما فوق الوعى» المعروف بالفعل لدى اليوجيين Yogis. وعندما يحقق المتأمل أو المتصوّف (المستغرق فى التأمل الروحى) هذه الحالة النفسية أو العقلية حتى تستغرقه بعمق وبشكل تام، تتسامى الأشياء المادية تماماً فلا تصبح جاذبة أو مستعصية أو حتى تعوق الحواس، فلا توجد ردود أفعال إزاءها، وهذه هى الحرية، وهذا هو السّلام «فالأشياء غر المادية (الروحية) أكثر سلاماً من المادية، والانقطاع Cession أكثر سلاماً من الأشياء غير المادية (الروحية)». (Itivuttaka, p. 62).

وبين الزمن الذى دخل فيه المؤسس أو المؤجد Founder فى النهاية الأخيرة لدورة الميلاد والموت وإعادة الميلاد (Parinirvana) التى دار فيها وانطلق تاركاً (الأساس) أو (القوام) حتى لا يبقى مجال لميلاد جديد - ومنذ تدوين هذه (الأقوال Sayings) و(المناقشات Discourses) و(الأحاديث Utterances)، انقضت أربعة قرون. وهذا يعود فى جانب منه إلى أنّ الهند فى ذلك الوقت لم يكن لديها مواد معروفة مناسبة للكتابة، وإنما مواد يحضرون عليها بيانات شديدة الإيجاز، كما يعود فى جانب آخر إلى أن العادة القديمة التى كانت موجودة بالفعل كانت تُعوّل على الذاكرة البشرية لحفظ كلمات الأديان المنطوقة شفاهة ونقلها عبر الأجيال. لذا ظلت أقوال بوذا يتناقلها الناس شفاهة من ذاكرة تلاميذه وتلاميذ تلاميذه (تابعيهم).. فى سلسلة طويلة وبتتابع من الأساتذة إلى التلاميذ، طوال الأربعمئة سنة الأولى.

(* راجع الهندوسية.

حتى عندما كان بوذا حيا لم تُبذل محاولات لنزع الزعامة منه فحسب، بل كانت هناك انقسامات وخلافات في صفوف رجال الدين monks، رغم وجود آلية للحفاظ على الوحدة وتحقيق التناسق بينهم (من الذين حاولوا نزع القيادة من بوذا ابن عمه Devadatta الموهوب الخائن). ويمرور الزمن وغياب توجيه البوذا واهب الشريعة (أو القانون) والذي كان يفسر كلماته بنفسه، ظهرت الخلافات في الرأي وظهرت ١٨ مدرسة أو مذاهب، بل وظهرت من المذاهب فرعية طوال القرنين الثاني والثالث بعد وفاته. ولأن عددا من هذه المدارس (المذاهب) رأت جوانب معينة من التعاليم Teaching والنظم من جانب، بينما رأتها مدارس (مذاهب) أخرى من جانب آخر، ولأن قلة منها ركزت على نقاط بعينها، وراحت كل منها تُطور مسائل غير التي تطورها الأخرى - فقد ظهرت مراكز عبادة (مؤسسات ديرية) مختلفة وولاءات محلية متباينة، رغم أنها جميعا تعترف بولائها لبوذا وتعاليمه.

وتنبه ٥٠٠ أرهانت Arhants (الذين تدرّبوا تدريبا كاملا على تطوير قواهم العقلية ومطابقتهم النفسية) للأخطار المحدقة بالذرما (*Dharma الحقّة، فاجتمعوا في راجاجها Rajagaha في المجلس الأول الذي عقد بعد رحيل المعلّم Teacher من هذا العالم، بهدف أن يتلوا علنا ذرماه His Dharma ونظامه الديري (Monastic discipline) ليضمنوا أنهم يفهمها جيدا وأن الذاكرة لم تخنهم، وليصلوا للنص الصحيح واعتماده كنص معتمد يحفظونه ويعلموه ويبجلوه ويتبعوه. وكانت عقيدتهم المرشدة ودعاتهم هي أن «الذرما Dharma قد علمها فأحسن تعليمها البهاجافان Bhagavan» (واحد مبارك، واحد مجيد Exalted one, Blessed One). إنها - أي الذرما - تُحقق نفسها، ونتائجها (ثمارها) عاجلة. إنها شيء يدفع للأمام العامل بمقتضاها لأن يدمر الكرب anguish تدميرا كاملا. إن الرجل (أو المرأة) يكتسب ثقة كاملة فيها. ليس هذا فحسب فهو (أو هي) قد يضعها موضع التنفيذ، بل ويعيشها.

وكان رجل الدين أوپالي Upali هو واسطة عقد هؤلاء الأرهانتات Arhants الذين صدروا المجمع الأول First Council، إذ أجاب عن كل الأسئلة التي طرحها أمامه كاسابا Elder Kassapa فيما يتعلق بتنظيم رجال الدين والراهبات. لقد تم الآن تكوين سلّة Pitaka (بيتاكا Pitaka) تضم قواعد السلوك في الحياة الديرية - حياة رجال الدين

(٥١) أو الدما أو الذارما. (المترجم).

(هينايا Vinaya) . وبعد قراءة قواعد السلوك الديرية Vinaya Pitaka سأل كاسابا Kassa، سأل آناندا Ananda الموقر عن الذرما . إن الذرما الآن موجودة في سلّة المناقشات (ستّا بيتاكا Sutta Pitaka) التي تتكوّن من خمس مجموعات من التعاليم يُعتقد أنّ بوذا قال بها، بالإضافة إلى تعاليم قال بها رفاقه في الحياة الديرية من رجال ونساء، لكن التعاليم الأساسية هي تعاليمه هو. وبالإضافة لهذا كانت هناك سلّة ثالثة، وهي سلّة الأبهيدهاما Abhidhamma (بالسنسكريتية: Abhidharma) وفيها تحليل لأكثر المصطلحات النفسية والفلسفية اتصالا بالذرما مصنّفَةً ومشروحةً. وهذه السلال الثلاث معاً تضم التيتاكا Tipitaka (بالسنسكريتية Tripitaka) أو سلال النصوص الشرعية الثلاث. وهذه المجموعة المتعددة المجلدات - التي تُعرف أحياناً بالشرائع البالية Pali Canon لأنها كتبت بهذه اللغة - هي المصدر المعتمد للتعاليم بالنسبة لأولئك الذين يتمسكون بالبوذية في شكلها السلفي (الأورثوذكسي) والأقدم. هذه البوذية الأورثوذكسية تُعرف باسم الثيرافادا (بالسنسكريتية Stiviravada)، والكلمة تعني عقيدة الحكماء القدماء أو تعاليمهم - والمقصود بالحكماء القدماء رفاق بوذا وأتباعه القدماء، وقد كان بعضهم موجوداً في المجمع الأول لتقوية الذرما، أي إبعاد ما هو دخيل عليها.

وتجمع الروايات أنه بعد حوالي قرن من موت Passing بوذا راحت مجموعة من رجال الدين البوذيين (الرهبان) تبحث تسهيل الأمور في عشر مسائل في نظام (الرهبان ورجال الدين). أما المجمع الثاني فتم عقده في فيسالي Vesali للتعامل مع هذا الموقف (النظر في أمر التيسير)، لكن الأقايم المتمردة، رفضت الإذعان لقرار الأغلبية الأورثوذكسية وانشقت عنها، فأصبحت هذه المجموعة المنشقة معروفة باسم ماهاسانجيكما Mahasanghikas.

كان هؤلاء أول منسحين، وخرج منهم مذهب فرعي آخر (الماهافاستو Mahavastu) وهم الذين وضعوا عدداً من التفسيرات المختلفة على الستا Sutta والفينايا Vinaya، ورفضوا أجزاءً بعينها من «الشرعية البالية Pali Canon» التي أقرها المجمع البوذي الأول.

ويقولهم بوجود كامل فوق العالم Supermundane ولا يظهر فوق الأرض إلا بجسد شبحي (سرابي أو كالخيال)، يكونون سابقين بعقيدة التثليث Trikaya (الأجساد أو

الكائنات الثلاثة) التي أخذت بها الماهايانا Mahayana. ومن بين المدارس (المذاهب) الثماني عشرة كان السارفاستيفادين Sarvastivadin هم الأكثر التصاقاً بالثيرافيدا، وهم القائلون بأن كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل، يوجد من خلال إنكار أى جوهر دائم في موجود فرد، بل وأيضا إنكار الطبيعة السامية المطلقة لبوذا.

وعُقدت مجامع بوذية مختلفة على فترات غير متتالية، وكان هدفها دائما هو تنقية المدونات الدينية، وإعادةتها إلى أصولها التي كانت شفاهية ثم كُتبت بعد ذلك، وعُقد المجمع السادس من هذه المجمع في رانجون Rangoon تخليدا لذكرى القرن الخامس والعشرين من العصر البوذي، وقد انتهى هذا المجمع مؤخرا (نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩).

ورغم أن أعضاء المجمع الأول كانوا قد أولوا عناية فائقة للاحتفاظ بكلمات بوذا ومناقشاته the Discourses كما يتذكرونها ، فإن بوذا نفسه لم يعتبر كلماته على هذه الدرجة المفرطة من القداسة ولا اعتقد أن تعاليمه يجب الإيمان بها ككل متكامل، ولا اعتقد أنه يجب ترديدها كنص دون أى خطأ. إن رأيه في هذا يختلف عما يؤمن به البراهمانيون المعاصرون الذين يسخطون إذا وقع أحد رجال الدين عندهم في خطأ لفظي عند تلاوة الصيغة الخاصة بالأضحية .

لقد دعا بوذا إلى أن يقوم كل شخص بدراسة التعاليم لنفسه وتجريبها بنفسه . لكن النقطة الشاملة في هذا هي أنه لا يوجد إلاّ طريق واحد Sole Way لتطهر الموجودات وقهر الشهوة (الاشتهاء أو الرغبة فيما لدى الغير) والاكْتئاب، وهي المصدر الذي منه يستقى عالم الحواس، أو إبعاد الرغبة الملحة والجهل اللذين يعوقان الموجودات الحساسة ويربطانها بعجلة عدم الاستقرار والفنائية، وهما الأمران اللذان تدعو البوذية لتتحرر منهما، وترسم الطريق لذلك. إن (الطريق the Way) الذي تحتمّ البوذية على أتباعها سلوكه للهروب escape (أو للخلاص) ليندرجوا في سلك الأبدية (اللاموت) والاستقرار (الاتغير)، هو طريق ضيق (محدود) ومستقيم. ورغم أن رجال الدين البوذيين أشاروا لهذا (الطريق)، فإن على كل فرد أن يستكشفه لنفسه من جديد «حتى نوجهه الجهد» (Dhammapada, 276) للوصول إلى النهاية لينبذ (الطريق) كما يترك عابر النهر طوافته بعد وصوله للشاطئ الآخر. وإذا التزم الطمّوح برغباته وسار

على وفق هواه وانحرف عن (الطريق the way) ولم يسخر طاقته كلها في المعركة (النضال)، فإنه سرعان ما يضيع منه الهدف «فالكسول يعيشُ حزينا، فالكسل شرُّ كامن في النفس غير الماهرة. وبالحسرتة فالهدف الذي لم يستطع تحقيقه كان عظيما! لكن الذي يحفز طاقته يعيش سعيدا بعيدا عن حالة الخمول والكسل التي تُغلف النفس (العقل)، وعظيم هو الهدف الذي حققه، فالوصول لما هو أسمى (أو تحقيق الكمال) لا يأتي من خلال الدنيَّة (ما هو منحط What is Low) وإنما من خلال ما هو سام، يتحقق السموّ. لذا احفز طاقاتك للإنجاز.. تفوق لتصل لِمَا لم يتحقق بعد.. تفوق أو تحقق (Samyutta - Nikaya, 2,29) ... ودرّب نفسك بالتفكير: «سوف لا نتقلص أو نتراجع وإنما سوف نناضل... فهذا النضال قد نصل إلى دوامة الطاقة (ذروتها)، وبوصولنا إليها نكتسب قوة بشرية وطاقه بشرية ونضالا بشريا من النوع الذي لم نكن قد اكتسبناه من قبل» (Anguttara - Nikaya 1, 50). لكن طالما أن فردا ما لا يستطيع تطهير Purify شخص آخر، فإن على كل طمّوح - بنفسه وبطاقته وجهده وكفاحه واجتهاده - أن يسلك (الطريق) Way ويتبعه، ذلك الطريق المؤدّي إلى (البركة) أي بركة الانعتاق (الخلاص) من الكُليّة الوجودية Ubiquity، والمؤقتيّة (اللأدوامية Impermanence) أو الفناء الذي هو ضد الخلود.

والمعرفة المتعلقة بهذا الانعتاق (التحرر) تُسمّى أنا Anna. إنها معرفة روحية عميقة gnosis. إنها مساوية «للكهانة البوذية النقية arhantship» أو «الكمال». إن المرء لا يصل إليها فورا أو بشكل عاجل وإنما بالتدريب الطويل التدريجي وبالممارسة، وبالتقدم الحثيث (Majjhima - Nikaya 1, 469 etc). فغالبا ما تكفى الكلمات والعبارات ذوات المعانى العميقة والكاملة، والتي ينطق بها شخص وصل (للحقيقة Reality) أو وصل للأشياء كما هي عليه حقيقةً - غالبا ما تصل سريعا لفهم من هم أقل درجة منه (أتباعه) بعد أن يقوم المعلمون والدعاة بشرحها وتفسيرها لهم، وبذا يمكن تطويرها وتطويرها وتحريرها لتوضع موضع التنفيذ. إن هذه العملية أصبحت أكثر تعقيدا بالنسبة لنا هذه الأيام. لقد طال عليها العهد وأصبحت بعيدة زمنا لأننا أصبحنا بعيدين زمنا أيضا عن عالم البوذية الهندية القديمة، لأننا لم نعد نعلم المعنى الدقيق لهذه الكلمات والعبارات بل ولا حتى ظلال معانيها دعك من دلالاتها الكاملة، فلا شك أنها

(أى هذه الكلمات والعبارات) كانت تحوى روابط أوسع وفوارق دقيقة لا تكاد تُدرَك كان يدرکہا الناس المستمعون لبوذا، أكثر مما ندرکہا نحن الآن.

وأكثر من هذا فالذرما Dharma - غالبا - ما كانت تُقدَّم للناس مختصرة، ولم يكن مقدموها يستخدمون عبارات مطوّلة شارحة، وإنما كانوا يقدمونها كما علّم بها بوذا (Majjhima Com. v. 60) لكنهم كانوا يفعلون ذلك (يقدمون الشروح) إذا رغبوا، وإذا وجّه لهم أحد سؤالا، وكان ماها كاسانا Maha - Kaccana من بين أكبر ذوى القدرات على تفسير أقوال بوذا المختصرة. وهكذا يُظن في بعض الأحيان أن «الشرائع البالية Pali Canon» كما نعرفها الآن ليست إلاّ تجميعا للشروح والتفسيرات لكلمات بوذا ومحاوراته. والذرما متاحة للناس كافة أى لكل من يريد سماعها، سواء أكانوا رجالا أم نساء، وسواء أكانوا من هذه العشيرة - أو القبيلة - أم تلك، وسواء أكانوا من هذه الطبقة أم تلك، ومهما كانت المهنة التى يمتنونها أو الأسرة التى ينتمون إليها. وعلى النحو نفسه يمكن تعليمها لغير البوذيين أو لأى فرد من أفراد المذاهب الأخرى، ذلك لأن فهمها أو حتى فهم جملة واحدة منها قد يكون مصدر سعادة لهم لفترة طويلة» (Samyutta - Nikaya 4, 314 - 6).

ليس فى البوذية القبضة الشديدة للمعلم البرهمى (معلم البرهمان فى الهندوسية) (Digha - Nikaya, 2, 100)، ولا معارف للخاصة وأخرى للعامة، أو بعبارة أخرى ليس فيها ما هو مقصور على فئة أو طبقة دون أخرى. فالذرما متاحة ليفهمها كل شخص على وفق مقدرته. إنها تعاليم عامة يعتبرها كل شخص موجّهة له (Majjhima Ni-kaya, 1, 249)، فبوذا كان قادرا على التكيف مع المستوى العام لفهم من يستمعون إليه: «الآن، إننى أعرف جيدا عندما أكون على وشك الالتقاء بجماعات من الناس، أعرف حتى قبل أن أجلس إليهم أو أتحدث إليهم أو أعلمهم أى نوع من الناس هم، لأكون من هذا النوع ذاته، لتكون لغتى هى لغتهم، ولأبهم بالحديث عن الذرما بطريقة تجعلها مقبولة منهم تثير فيهم الطاقة، وتبهمهم (Digha - Nikaya, 2, 109). ومع هذا كان يوجد أحيانا بعض الرجال مثل أريطها Arittha الذى كان صائد صقور، وساتى Sati الذى كان صائد أسماك، وذلك قبل أن يصبحا من رجال الدين البوذيين، إلا أن أيا منهما لم تلمع فى عقله ومضات الذرما ولا النظام الذى وضعه بوذا، رغم كل المحاولات التى بُذلت لتفهيمهما (Majjhima - Nikaya 1, 132, 258).

البوذية المرتبطة بالإيجاز ارتباطا وثيقا والتي انتشرت في الهند في ذلك الوقت، أخذت بالقول بأن الموجودات الحساسة مرتبطة بعجلة السامسارا Samsara، أى الارتباط بدورة الميلاد بعد الميلاد أو الحياة التى تتلوها حياة، وذلك بفعل كرما Karma لا تنتهى (Pali, Kamma, 225, 283 ff.) بمعنى حك (من الحياكة) لعملية الصيرورة be-coming أو الاستمرار برغبة شديدة (Anguttara - Nikaya 3, 400) فالموت ليس هو النهاية وإنما ولادات جديدة حتى تكون الأعمال الاختيارية التى تم إنجازها، سواء فى ميلادات سابقة أو فى الميلاد الحالى (الحياة الحالية)، حاملة آثارها لميلادات مستقبلية (حياة مستقبلية) حتى تنتهى إلى الكرما «Karmic» end. عندئذ يتوقف التأثير.

والنتيجة الطبيعية المرتبطة بهذه العقيدة هى أن الجنس البشرى يتسم بوجود فروق فردية فى الإمكانيات العقلية والتطور الخلقى (بضم الخاء) رغم عدم وجود فروق فى الأجساد (التكوين انبيولوجى)، بينما بقية الموجودات الطبيعية مختلفة «طبيعيا» (Suttanipata, 600ff)، وهذا معنى لم يكن هو نفسه الذى يفهمه كل من سمع الذرما - رغم أنها قدمته بالطريقة نفسها - فليس كل من سمع هذا المعنى بضادر على فهمه وتقديره والتوغل فى أعماقه ودقائقه، بالدرجة نفسها التى قد يعيها آخرون.

لقد كانت الهند فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد قد وصلت بعد أعوام طوال من المناقشات، والتعاليم والممارسات، إلى مرحلة هياج (أو سعار) دينى تأملى كبرى. مرحلة كبرى تتسم بالاعتماد على التجريب والخبرات الذاتية، مرحلة كبرى قوامها حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة، وامتزج كل هذا باتجاه ملحوظ نحو التسامح، وكانت الهند مستعدة دائما للزرع (بذر البذور) والحصاد ومستعدة للتأمل، وقبول (أو رفض) بعض المحاصيل الجدى فى الفكر الروحى والفكر التنظيمى. وكانت الظروف ملائمة لمنظم يمكنه أن يجمع على نحو ما ما تفرق، ويوحد على نحو ما بعض العناصر معا على نحو متماسك ومثمر، ومناسبة لزعيم (قائد) مشهود له بطاقاته وقدرته على نشر تعاليمه، زعيم يطبق ما يدعو إليه، ويدعو لما يفعله (يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول) ليجد للناس مخرجًا من التشوش الفكرى، وليقدم تعاليم بديلة يمكن اختبار قيمتها ومدى قابليتها للتطبيق من خلال مسيرة الحياة نفسها. لقد كان هناك لعدة سنوات جماعة من البهيكشوش Bhikshus (أى رجال يحملون أوانى يتلقون فيها

سدقات من فُتات الأطعمة وبقاياها)، وكان هناك نساءً ومتقشّفون يمشون في الغابات بميدين عن الناس، وكان هناك رجال ونساء جَوَّالون، كما كان هناك من ينخرطون في منافسات أثناء تجوالهم، وكان هناك زهاد يمارسون أنواعاً مختلفة من التقشّف الشديد وينحرون الأضاحي للقمم والنار وغيرهما، وكان هناك تلاميذ يتحلّقون حول الدعاة (المعلمين)، وكان عددهم يختلف من معلم إلى معلم وربما اختلفت أيضا درجة تنظيمهم.

وباختصار، لقد كانت هناك اثنتان وستون فرقة مهرطقة (من الزنادقة) أشارت إليها الشرائع الهالية Pali canon، بالإضافة إلى عدد كبير من المذاهب عن عقائد الزعماء الدينيين الستة الكبار الذين كانوا معاصرين لبوذا: بورانا، وكاسابا، وماكاهالي جوسالا Makkhali Gosala زعيم الزهاد العراة (أجيثاكا Ajjivakas)، وأجيتا Ajjita الذي يغطى راسه بغطاء (غُترة أو شال)، وپاكودا كاسايانا Pakudha kaccayana، وناتابوتا الزعيم الهاني (الجانى) ورئيس جماعة منظمة ومزدهرة من الرهبان والراهبات وغيرهم من أرباب البيوت وريّاتها ممن لهم وجود في الهند حتى الآن، رغم أن عددهم بدأ يقل وهذا مما يدعو للأسف (See P. 261). وأخيرا، كان هناك سنجايا بيلاتثيپوتا Sanjaya Belatthiputa «المتلوّى كسمكة الأنكليس» وقد أطلق عليه هذا الوصف لأنه لم يذم إجابات قاطعة شافية للأسئلة التي شغلت عقول الناس، مثل تسألهم: هل الكون محدد أم لا نهائى؟ أم هل هو محدد ولا نهائى معا؟ أم أنه لا هو نهائى ولا هو لا نهائى؟ وهل هناك حياة أخرى أم لا؟ أم أنه لا عالم آخر؟ أم أن العالمين لا وجود لهما (هالما الذين نحن فيه والعالم الآتى)؟

لقد كان ناتابوتا Nataputta اليناي (الجانى) وماكاهالي جوسالا أكبر منافسين لبوذا. هذان المفكران المعاصران له، كانا يبحثان عما يمكن أن نسميه «الحقيقة»، وكان بوذا مختلفا معهما غالبا سواء في وجهة نظرهما أو طريقتهما في طرح القضايا التي قد يكونون متفقين عليها (وإنما الخلاف في طريقة الطرح)، ومع هذا فلا شك أنهما هما في صياغة البنية الهائلة للرهبان البوذيين والراهبات البوذيات، التي أخذت فيهما تدريجيا. لقد راح بعض هؤلاء الرهبان والراهبات على سبيل المثال يرتلون قواعد الپاتيموكها Patimokkha، أى التراتيل التي يجب تكرارها عدة مرات في الشهر، وقد اهتم في هذا البوذيون بتريديهم لنظام الرهينة البوذية (السامجا Vinaya) (Samgha) Pitaka I, 101). وآخرون واطبوا على البقاء في مكان واحد لا يتحولون عنه طوال

الشهور الثلاثة أو الأربعة المطيرة. إنهم لا ينتقلون ولا يسافرون في هذه الشهور مخافاً. إلحاق الضرر بالنباتات الغضة أو إيذاء الكائنات الرقيقة أو الحياة الحيوانية بشكل عام. لقد أصبح الرهبان البوذيون ملتزمين بهذه القواعد الديرية أسوة بأصحاب المذاهب الأخرى، لا يغادرون مكانهم في الموسم المطير إلا للضرورة القصوى على ألا تزيد مدة الارتحال (أو البعد عن محل الإقامة) على أسبوع. فاليانى (الجانى) والبوذى (خصوصاً اليانى) يؤيدون بشدة تعاليم الأهمسا Ahimsa الهندية القديمة (لا تلحق ضرراً، لا تلحق أذى) وهى تعاليم مغرقة فى القِدَم ضاعت بداياتها فى غياهب الزمن. فحتى الأشكال الجينية للحياة، بل وحتى الكائنات الدقيقة كالنمل، يجب على المتمسك، بعقيدة الأهمسا عدم إيذائها.

ومهما كانت تأثيرات المؤسسات الخارجية (غير البوذية) على السامجا Samgha البوذية من حيث التنظيم والاستمرار، فإن قواعدها الكثيرة وتنظيماتها، وما هو مباح فيها وما هو محظور، كل هذا يُعزى إلى عبقرية بوذا نفسه، فهذه العبقرية كانت ذات تأثير لا يقل عن السلطات التشريعية التى راحت تدريجياً تؤثر فى السامجا البوذى. ورغم أن الراهبات البوذيات لم يعد لهن وجود الآن، فقد ظل الرهبان البوذيون بأعداد كبيرة يدعمهم الأتقياء البوذيون من الجنسين (رجالاً ونساءً) بالهبات: ملابس، طعام، ومأوى ودواء للمرضى من هؤلاء الرهبان. وفى المقابل، فإن هؤلاء الرهبان يقدمون لجمهور المؤمنين بالبوذية أفضل الهدايا، ونعنى بها الذرما Dharma. ورغم أن جمهور البوذيين من غير رجال الدين لا يجتمعون معاً بالتنظيم نفسه الذى يحكم اجتماع اليبانيين من غير رجال الدين أو اجتماعات الرهبان البوذيين، إلا أن البوذيين يتحلّقون حول إيمان محورى يجمعهم جميعاً وهو إيمانهم بصفات بوذا السامية وحكمته وعظمتهم وإيمانهم بالذرما التى علّمها ودعا إليها، وإيمانهم بسامجا الرهبان Samgha of arhants التى هى مستودع الذرما.

ورغم أن هذا الفصل يتناول فى الأساس بعض التعاليم (الدينية) الرائدة الواردة فى وجه خاص فى السوتا - بيتاكا Pitaka - Sutta للبيبيتاكا اليبالية Pali - pepitaka، التى هى مجموعة الشرائع الوحيدة التى وصلتنا كاملة، فثمة مجموعات أخرى موقرة من السنسكريتية والصينية والتبتية. وبالنسبة لبوذية البوذا - كما تُسمى أحياناً - وما يتصل

بها من أعماق وذرى ودقائق، وبما فيها من تضامن وتماسك، وبإشارتها الواضحة لشيء أكثر مما يمكن أن يُقال بالفعل أو أكثر مما تتحملة الكلمات - إنما هي تترك مجالاً هائلاً للشرح والكشف، والدراسات المفصلة، وإعادة البناء، دون أن يعوقها جذب أو هتم. إنَّ متانتها وإمكاناتها الإبداعية هي المسئولة عن تكوين المدارس أو المذاهب الأولى، وهي المسئولة عن الانقسامات التي حدثت لاحقاً وبقائها حية وانتشارها فيما وراء الهند، وتعمقت جذورها في بلاد آسيوية غير هندية فكانت مصدر إلهام لكثير من الفنون. فالبيوديون في سيلان وبورما وكامبوديا ولاوس ينظرون للبييتاكا البالية لا كمصدر للسلوك السوى الماهر في الحياة، وإنما كمصدر للإلهام «الديني» والروحي الذي ينمو ليقرب من إنجاز، يودون إنجازهم في حياتهم مما هو أكثر صحةً وحكمةً.

وقد وصلت هذه التعاليم أيضاً إلى الصين. وترسّخت فيها، وكان وضعها في الصين موضعها في اليابان والتبت ومنغوليا. وقد تحقق المفكرون والفلاسفة من أن الذرما Dharma (أو الذما Dhamma) في الشرائع البالية Pali Canon المتسمة بالعمق ظاهراً وباطناً، قد اتخذت أشكالاً مختلفة؛ في كلماتها وعناصرها أو أفكارها، وعلى هذا الأساس قامت كبناء هائل على قاعدة عريضة؛ معمارياً وتأملياً وإيمانياً وميتافيزيقياً بل وفكرياً وفلسفياً، وكان لها في بعض الأحيان أساطيرها، ومقولاتها التي يمكن البرهنة عليها، إنه الكيان الهائل الذي أُطلق عليه اسم الماهايانا Mahayana (المجال الأعظم أو الأداة العظمى Great Vehicle) التي هي وسيلة للتقدم والتوغل فيما وراء الأشياء.

وكثير مما هو في الماهايانا شائع - في الأساس - في الثيراخادا - الحقائق الآرية الأربع، والطريق ذو الشُعَب الثماني والنيرفانا Nirvana (نيبانا Nibbana) - هناك مسألة واحدة أود ذكرها هنا إذ يبدو أن توجُّهها مختلف. وأعنى به ذلك النوع من الموجودات المعروف باسم بوذيساتفا Bodhisattva (بالية: بوذيساتتا Pali, Bodhisattva) وهي كلمة قد يمكن ترجمتها بـ «الكائن الحاث على التنوير» Being seton Enlightenment. وعلى هذا فبعض الماهايانا Mahayana Sutras يعترفون بهوديساترات متعددة، وبالنسبة لهذا الأمر أيضاً فإن البوذات Buddhas وكذلك الماهاساميجيكات Mahasamghikas يعتقدون أيضاً في وجود عدد من البوذيساتقات - كلها كائنات علوية (فوقعالمية Supermundane) قادرة على اختيار نوع الميلاد الذي

تدخله وأفضل الطرق لمساعدة البشرية الأتمة على عبور محيط السامسارا Sam-sara (*).

وبالنسبة للتراثيدا - من ناحية أخرى - نجد أنه بينما تقدم لنا كتاباتها عددا من البوذات Buddhas سبقت البوذا جواتاما Guatama (الذى تُنسب إليه البوذية المعروفة) إلا أنه لا يوجد إلا بوذيساتشا واحد، والمقصود به الموجود العظيم (Great Being) الذى نذر منذ دهور لا نهائية أمام ديبامكارا Dipamkara (واحد من أول البوذات Bud-dhas) ذات يوم أن يحقق لنفسه التنوير الكامل. ومنذ قَدَم هذا النذر الذى كان لا بد أن يتم فى حضور بوذا a Buddha، دارت البوذيساتشا لتكون ميلادات كثيرة (Dhammapada, 153) غالبا ما كانت تمر عبر مشاق وصعوبات بدلا من أن يحقق نذره. وفى ٥٤٧ قصة عن مواليد سابقة على البوذا تروى لنا الجاتاكا الپالية - Pali ja-taka الأدوار التى قام بها كحيوان أو طائر أو ديفا (انظر p.294) أو إنسان. بل إن بعض المجموعات الكتابية الأخرى (المهافاستو على سبيل المثال) تضم قصصا أخرى مختلفة إلى جانب قصص أخرى بعضها مماثل (أو مشابه) للقصص الپالية، ونجد أن مشاهد من هذه الحكايات وكذلك من حياة البوذا Buddha قد صوّرت فى اللوحات الجصية (الفريسكو)، بشكل واضح فى الكهوف فى أجانتا Ajanta، وفى المنحوتات فى بهارته Bharhut وفى بوذا - جايا Bodh - Gaya وعلى البوابات الرائعة فى سانشى Sanchi. وهذه الأماكن التى ذكرناها مجرد أمثلة. ويُرمز للحضور البوذى بالرموز: الشجرة (تنوير)، ستوبا Stupa (معانٍ مختلفة)، عجلة (ذرما) أو عن طريق آثار أقدامه، لأنه كان يخشى أن يُعبد بعد موته فى صورة بشرية. بل إن شخوصاً حققوا شعبية فى وقت لاحق أظهروه فى أوضاع نمطية، كتصويره وهو يدعو الأرض لتشهد التنوير أو التعليم (إلقاء تعاليمه) أو التأمل أو دخوله فى الپارينيرفانا Parinirvana أى الانعتاق النهائى من الوجود الظاهرى Phenomenal existence. وليس قبل ميلاده هذا (بوذا) وهو الميلاد الأخير له، عندما وُلد باسم سيدهارثا جواتاما Siddhartha Guatama، فأصبح البوذا بعمله النهائى السامى لتحقيق التنوير الكامل لنفسه.

وبوذا لقب يعنى المتنوّر ، ولا يجب إطلاق هذا اللقب بمعناه المحدد على المعلم من

(*) دورة التاسخ.

البشر من الديقات Devas إلا بعد التأكد التام من وصوله لليلة التنوير Awakening. إنه بذلك يكون قد وصل إلى درجة التفرّد في الأزمنة التاريخية (المعروفة) ليكون سُمًّا Summa بوذا (الواحد المتنور) ، إنه الواحد الكامل الذى نُور نفسه بنفسه.

البوذا Buddha

« - ما كان يجب أن يُعرف، عرّفته بنفسى،

- وما كان يجب تطويره طوّرتَه (بنفسى) ،

- وما كان يجب استبعاده، استبعده بنفسى،

- لذا فأنا بوذا Buddha (المتنور). (Suttanipata 558, Theragatha 828, Majjhima.

2, 141)

لقد أصبحت حياة سيدهاثا Siddhattha (بالسنسكريتية سيدهارثا Siddhartha) الذى سيصبح بوذا السامى تتردد كثيرا، فلا أرى هنا لزوماً إلا لعرضها بإيجاز. إنها تنقسم إلى قسمين محددين تصل بينهما ستة أعوام قضاها فى تقشّف وزهد شديد. لقد كان التنوير حدثاً فاصلاً بين القسمين. وُلد سيدهارثا فى حوالى سنة ٥٦٢ ق.م. (رغم وجود خلاف حول هذا التاريخ) عند سفوح تلال نيبال بالقرب من كاپيلافاثو -Ka-pilavasthu ، من أسرة جوتاما Gotama (بالسنسكريتية: جوتاما Goutama) التى دُعى إلى عشيرة الساكيا Sakyas الكريمة المشهورة التى كانت عشيرة من النبلاء أو المهاتلين (الكشاتريا Kshatriyas) (بالهالية: Khattiyas - انظر ص ٢٥٢) وتُرجع هذه المشيرة أصلها إلى الشمس (أى يقول أفرادها إنهم منحدرون من الشمس the sun). لذا، فإن من بين الألقاب الكثيرة التى أطلقها البوذيون عليه فى وقت لاحق «ابن الشمس» وحكيم الساكيا Sage of Sakyans . وماتت أمه بعد مولده بأسبوع فنشأ فى رعاية خالته وامرأة أخرى رعته (أمه بالتبنى) واسمها ماها پاچاپاتى Ma-hapajapati؛ وبذا كانت له أمّان كما جرت العادة أحيانا بالنسبة للرجال العظماء. وقد عاش عيشة ناعمة حتى التاسعة والعشرين من عمره، شابا ثريا صحيح البدن وممارسا لأنواع الرياضة التى يمارسها الرجال. وتزوج من فتاة ساكياية جميلة أنجبت له طفلا أسماه راهولا Rahula والكلمة تعنى الرباط، لا ليكون رباطاً بين الزوجين

المؤمنين، وإنما رباط قد يربط الأب بالعالم وكل ما يمكن أن يقدمه له من مباحج إذا لم يكن (أى بوذا) بوذيساتفا Bodhisattva واضعاً فى اعتباره عندئذ أن هناك مخاطر فى الملاذ الحسيّة، وأصنر على أن يجد مهرباً (خلاصاً) من الألم الذى ارتبطا به (هو وزوجته) كما تحقق. فلا بد والأمر كذلك أن يهجر البيت رغم مباحجه المغرية، فخرج وليس معه إلا قائد عربته وحصانه.

ويعتقد الشيرافاديون(*) أن سيدهارثا Siddhartha كشخص، وكبوذا as Buddha، كان رجلاً (إنساناً) لا هو إله ولا هو خالق وليس خرافة أو أسطورة. لذا فقد كان - كما اعتقد هو - عرضة للميلاد والشيخوخة والهَرَم والوفاة والأسى والتلوّث. لكن ألم يسع هو ليكون «غير مولود» و«غير قابل للشيخوخة» و«غير قابل للدمار» و«غير قابل للموت» «لا يلحسه الأسى» و«لا يتعرض للدنس». وقد أطلق على كل من هذه اسم النيشارنا Nivarna (بالپالية Nibbana) لهذا الغرض ترك بيته. لقد كان تحقيق هذا هو قضيته. (Majjihima Nikaya 1,163).

ومنذ الليلة التى انطلق فيها سيدهارثا خارجاً من بيته، وضع فى اعتباره أنه لم يترك بيته فحسب، وإنما ترك أيضاً إغراء مباحج الرغبات الحسيّة. لقد قضى الأعوام الستة التالية فى حالة كان فيها على عكس حاله قبل ذلك، تلك الحال التى ذاق فيها طعم النعيم والراحة، لقد جربَ إماتة الجسد، تلك الممارسة التى اعتقد كثيرون من معاصريه أنها تؤدى إلى تحقيق أهدافهم فى السمو الروحى. لكنه أدرك أخيراً أنه حتى أقسى ممارسات التقشف والزهد لا جدوى منها. لكنه ظل يبحث عن حل، فأصنر على تجريب طريق آخر للتتوير (أو النهضة Awakening)، فتناول قليلاً من الطعام وظل عدة أسابيع معتزلاً فى وضع واحد (لا يغير وضع جلسته أو وقفته) تحت شجرة من أشجار البو (بو Bo أو Bodhi) - شجرة التتوير على ضفاف نهر نيرانجانا Naranjana فى مكان بهيج مناسب تماماً لشاب ميّال للنضال (المفهوم نضال النفس أو مجاهدتها) (Majjhima Nikaya). وذات ليلة كان الوقت فجراً تقريبا، وهو جالس وقد عقد ساقيه (جالس مترعباً) ينعم ببركة الحرية، أتاه التتوير الكامل - Enlightenment or Awakening) فانطلق من الجهل إلى المعرفة، ومن الظلمة إلى النور، ومن الفئائية إلى اللاموت. لقد أتاه ذلك وامضاً وكاملاً وتاماً. لقد كان ذلك حدثاً هائلاً مذهلاً. فمن

(*) أى البوذيون الأصوليون.

النادر أن يظهر التنوير في العالم. وعلى وفق الروايات البالية، فإن البوذا التي تلبست هوانا تنطوى على ستة وعشرين بوذا: أولهم ديباماكارا Dipamakara الذي ظهر منذ ههود سحيقة جدا ، وأحيانا يُذكر أربعة بوذات آخرون معروفون بالاسم هم أسلاف ديباماكارا، وفي روايات أخرى أنهم سبعة أسلاف أولهم فيباسين Vipassin الذي ظهر منذ واحد وتسعين عهدا (Digha - Nikaya)، وهو العهد الذي كانت فيه البوذيساتفا تمارس حياة الزاهد العارى (jataka I, 390). وكان البوذا الآتى هو مايتريا Maitreya (بالبالية: ميتيا Metteyya) وهو اسم يعنى اللاصداقة، وكان البوذا جوتاما هدا تنبأ بقدمه (Digha - Nikaya 3, 76) ، وكان يعتقد أنه كان منتظرا في التوزيتا Tusita عالم أرباب (آلهة) البهجة، حتى نهوضه في عالمنا هذا ليبشر بالذرما وليرشد للظلام الرهبان البوذيين.

ومنذ الليلة التي تتورّ فيها فصاعدا، أصبح البوذا جوتاما فعلا وحقا الواحد الذي نورّ نفسه (ساماسامبوذا Sammasambuddha). وكان بصوته الصادح الجميل مهياً بشكل فائق للتبشير بالذرما الخالدة (الأبدية) التي نفذ إليها واستوعبها عندما كان هالسا تحت البو Bo مستغرقاً في تأمل عميق . وهو في هذا نجده يختلف عن طبقة اهرى من المتنورين (البوذا) يُعرفون باسم پراتيكابوذات Pratyekabuddhas (بالسنسكريتية: Paccekabuddhas)، لأنه رغم أن هؤلاء قد حصلوا على التنوير بجهدهم ودون مساعدة، إلا أنهم غير قادرين على الدعوة، لذا فقد كان وزنهم قليلا وهم إنجازهم (تحقيق التنوير لأنفسهم). وتُعد الإيسيجيلي سَتا The Sutta Isigili أسماء بعض هؤلاء الپراتيكابوذات قارنة إياهم ببعض خصائص التنوير البارزة ممثلة في بوذا «خاص» استنار بنفسه، لكنه حقق التنوير (الاستنارة) لنفسه فقط.

وبعد فترة من التردد، قرر أن يقدم الذرما لكل من يريد الاستماع إليها، وكان مدفوعا لهذا بقوى خفية. أما سبب ترده في التبليغ بها فهو أنها عميقة، ويصعب فهمها، وقد تسبب للبوذا متاعب إن فشل في بث دعوته. لقد دعا في البداية خمسة رجال راقوه في سنوات الزهد والتشّف السّت، لكنهم كانوا قد تركوا رفقته عندما تناول ما ينعشه . لقد اقترب منهم الآن ونجح في إقناعهم أن «طريق اللاموت قد أصبح موجودا: فأنا أعلم الذرما وأدعو إليها (Vinaya - Pitaka 1,9) . وعلمهم التعاليم Discourse الخاصة بمنتصف الطريق the Middhe way، أى التوسط بين الانغماس

الذاتي self - indulgence وتعذيب الذات Self - torture . وتلاشت شكوكهم فى النهاية فتوغلوا فى فهم الذرما، ومرة بعد مرة طلبوا من البوذا أن يتركوا بيوتهم ليكونوا معه (فى حضرته). فكانوا بهذا الطلب نواة نظام الرهبنة البوذى (نواة أول تنظيم لرجال الدين البوذيين (bhikkhu - saingha) الذى ظل قائما حتى اليوم. لقد أصبح الروب الأصفر للراهب البوذى أمرا مألوفا فى بلاد آسيا التى تعتنق البوذية. وبعد سنوات قلائل ظهر نظام الراهبات (bhikkhuni - saingha)، لكن رغم أنه حقق مكانة كبيرة، إلا أنه أصبح هامدا غير فعّال بسبب سلسلة من الظروف الداعية للأسف.

وسرعان ما زاد على هؤلاء التلاميذ الخمسة، خمسة وخمسون آخرون، فأصبح هناك واحد وستون من الأرهانتين Arhants (الرهبان البوذيين) . وكان على بوذا بعد ذلك أن يواجه الإغراء (العدو الداخلى) متجسّدا فى مارا (الشيطان فى المصطلح البوذى) الذى أصبح من الآن فصاعدا إلى جوار السيد Lord's side حتى مات (أى السيد المقصود هنا بوذا) ، ولم يستسلم له البوذا أبدا: «فخير لى أن أموت فى معركة من أن أعيش مهزوما» (Suttanipata 440). لقد تحرر بوذا من عبودية شديدة. لقد كانت بهجة الحواس بالنسبة له ماضيا انتهى أمره. لقد تحرر من شياكها، وتحرر من مملكة مارا (الشر أو الشيطان) (Vinaya. Pitakai 1, 21)، فمارا Mara (أو الموت) لم يعد ينال منه، لأنه (أى بوذا) لم يعد يسير فى طريق الخطية، حيث المادة التى تغرى أو تغوى أو تنفّر عن طريق السمع والبصر والذوق واللمس. بل على العكس لقد وجد سعادته التى لا تقوم على الإدراك الحسى.

وتتابعت أحداث أخرى فى إيقاع سريع. فعلى سبيل المثال ظهرت طريقة مختلفة لترسيم الرهبان البوذيين الذين تركوا بيوتهم، وجرى اهتمام جاد صارم للتنظيم للسامجا Samgha لتسير على النسق نفسه الذى كان موجودا فى الأعوام المنصرمة. لقد كان الأتباع الأولون قد رسّمهم السيّد Lord نفسه (المقصود بوذا) مستخدما صيغة بسيطة: «تعال أيها الراهب، الذرما تعاليم جيدة، ارتحل طلباً لرعاية البراهما Brahma (see p. 295) - faring حتى تقضى تماما على الكرب». ووفقا للتنظيمات الجديدة، حوّل الرهبان البوذيون بترسيم الكهنة أو الرهبان الجدد فى الولايات بأن يقصوا شعر رأس المتقدمّ وشعر لحيته، وإلباسه روباّ أصفر ويطلبوا منه ترديد العبارة التالية ثلاث مرات: «إننى ألجأ إلى البوذا وألجأ إلى الذرما وألجأ إلى السامجا Samghe». وفى

وقت لاحق حلت محل هذه الصيغة صيغة أخرى أكثر رسمية وأكثر تعقيدا، مازالت مستخدمة في المناطق المؤمنة بالبودية الشرايفية.

وبدا البوذا جولة على قدميه من تلك الجولات التي كانت سمة من سمات مرحلة دموته الأولى على الأقل، لأنه في وقت لاحق بدأ يستقر أكثر فأكثر في دير (معبد) الـ *جهتافانا Jetavana* بالقرب من سافاثي *Savatthi*، وهو موضع وهبه إياه أناثابنديكا *Anathapindika*. وفي الطريق بين بنارس وأوروڤيلا *Uruvela* التقى مجموعة من ثلاثين رجلا سرعان ما أصبحوا من أتباعه، لكنه انزعج لأن واحداً منهم كانت امرأة قد سرقت ملابسه بينما هو يستحم مع رفاقه. وسألته هذه المجموعة: رأى السيد *Lord* (المقصود بوذا) المرأة؟ فقال لهم: «لكن ماذا ستفعلون أيها الشباب مع امرأة؟.. أليس من الأفضل أن تبحثوا عن النفس؟» (Vinaya - Pitakai 1.23). لقد كان هذا السؤال المضاد ذا أهمية كبيرة لأنه يركز على جانب من التناقض الظاهري الموجود في قلب كل الفكر «الدهني»: إنكار الفرد لذاته، بتنازله عن نفسه ذاتها وليس بمجرد تنازله عن المباهج الصغيرة. وكان البوذا قد أنكر نفسه بالفعل بأن أشار لمارا *Mara* بأن التأثيرات المستقاة من الحواس ليست هي النفس، وهذا يمهد الطريق للإصرار الذي يسم تعاليمه بعمق، بمعنى أنه ليست هناك حاسة من الحواس ملكي *mine* ولا هي أنا *I* ولا هي نفسى.

وبعد ذلك أتت مناقشة ألف زاهد ذوى شعر متلبّد، على رأسهم ثلاثة إخوة من أسرة كاسابا *Kassapa*، ويُقال إن البوذا قد مارس بشأنهم أمورا إعجازية (خارقة للطبيعية)، وأعقب هذا حديث بوذا عن الإحراق (وهي مجموعة الأحاديث الثانية *Second Discourse*)، وهو موضوع مناسب لمن يعبدون النيران. وجوهر هذه المجموعة الثانية من الأحاديث أن كل الأعضاء الحسية من عين وأذن وأنف.. إنما هي منفصلة (هلى النار *on fire*) بالارتباط والمقت والفوضى. وعلى هذا فالتابع (التلميذ) الذى تلقى هذه التعاليم لا بد أن يبتعد عنها وأن يتخلص من المشاعر التى تثيرها الحواس. إنه عند إهماده عنها لا يكون دون ارتباط بها على نحو ما، وبذا يتحرر من إغرائها وإغوائها، ليكون أهرانت *Ahrant* يفهم أن «الميلاد فى نطاق السامسارا *Samsaric birth* قد تحطّم، أصبح قريبا من حركة البراهمان، فلا يكون هناك وجود مثل هذا أو غيره»، والفقرة الأخيرة - وفقا لبعض التفسيرات - تعنى توقف الولاءات الجديدة، سواء فى شكل إنسان أم حيوان أم أى شكل آخر من أشكال الحياة فيه معاناة وألم، هذا الألم أو هذه المعاناة

الموجودة في الحياة هي في البوذية (الأكثر شعبية) جزء من كوزمولوجيتها (فكرتها عن الكون).

وبعد أن جرى النقاش مع النساك ذوى الشعر الملبّد، قام ملك ماجادا Magadha (بيمبيسارا Bimbisara) على الفور بتقديم مساحة بالقرب من عاصمته راجاها Rajaha كمنحة لمنظمة الرهبان هذه، وعلى رأسها الواحد المتوّر (بوذا) ليقموا فيها. وكانت هذه أول هبة نعرفها لهذه المنظمة والتي سرعان ما عُرِفت (أي هذه المنظمة) بأنها «ذات فائدة كبرى للعالم». ومن يومها راحت الهبات باستمرار تصل لهذه المنظمة، سواء من الملوك والأثرياء أم من الناس العاديين رجالاً ونساءً ومن رقيقى الحال أيضاً. والاعتقاد السائد أن الأعطيات لا تضى على المانح قيمة روحية فحسب، وإنما هي أيضاً أسلوب عملى يظهر من خلاله البوذى التقى ارتباطه وإيمانه بمن سبقوه في هذه الطريق Way (أو بعبارة أخرى السالكين السابقين).

وبينما كان البوذا لا يزال في راجاها، جاء جوّال اسمه ساريپوتا Sariputa إلى أساچى Assaji أحد حوارىّى البوذا الخمسة الأوائل - قائلاً له إنه يبحث عن الخلود (اللاموت) (اللاموت). وكان أساچى قد وجده بالفعل، فأجابه بإيجاز بقدر ما استطاع، لكنه كان إيجازاً لا يحتاج إلى تفصيل كثير:

«- هذه الأشياء التي تنشأ عن سبب من بينها التاثاجاتا Tathagata التي أخبرت عن السبب.

- وعن توقفها (أي هذه الأشياء)، فإننا نجد الناسك العظيم (المتوحّد عن العالم) Great Recluse لديه التعاليم المتعلقة بذلك».

وتحقّق ساريپوتا Sariputta أن هذه هي الذرما، وأنها هي التي فتحت الطريق إلى الخلود (اللاموت Deathlessness)، فأخبر صديقه والتابع الجوّال موجّالانا Moggallana. واتفقا على أن يذهبوا للبوذا باعتباره المعلّم، فانطلقا ومعهما مائتان وخمسون من الجوّالين (الباحثين عن الحقيقة)، وعندما رأى السيد Lord (بوذا) هذا الحشد مقبلاً رحّب بكل من ساريپوتا Sariputta وموجّالانا Moggallana مدركاً أن «هذين التابعين، (الحواريّين) سيكونان أبرز حوارىّى» (Vinaya - Pitaka 1.42). إن كل البوذات (المستنيرين) الذين سبقوه (سبقوا بوذا الذى نحن بصدده) كان لكل منهم

حواريّان (صاحبان أو اثنان من الصحابة) رئيسيّان من الرهبان (رجال الدين)، بالإضافة إلى حواريّتين من الراهبات.

وأحداث السنوات المتتالية ليست مرتبة زمنياً بشكل نظامى منضبط. ويكفى أن نقول إنه طوال أربعين سنة تقريباً بعد ليلة التنوير؛ استمر جواتاما (وهو الآن البوذا أو المتنور) في تبشير أعداد متزايدة من الأتباع رجالاً ونساء، ملوكاً وعوام، بينما يطوف المناطق الشمالية من الهند حيث لم تعدم الحكمة استجابة. وراح يطيل مقامه أكثر فأكثر وبشكل متتابع في معبد جيتافانا بالقرب من سافاثي Savatthi، وراح يتحدث في كل الموضوعات لجموع من الناس تختلف أعدادها، وكان المستمعون إليه من مختلف العنات والطبقات، وكان في أحاديثه يميل لضرب الأمثال.

ورغم أن الباجافان Bhagavan أو التاجاتا^(١) Tathagata كما كان يدعو رهبانه كثيراً، وكما كان هو نفسه (أى بوذا) يدعو نفسه، كان لا يمكن حسابه أو تحديده بعد وصوله للبوذية (الاستارة Buddhahood)، كما لم يكن أحد ممن حوله يظنه مكوناً من جسم حى وعقل (Majjhima - Nikaya 1, 486)، فإنه (أى بوذا) لم يكن بأى حال معجوباً عن الرؤية البشرية، أثناء حياته. لقد كان إنساناً فى جسد بشرى، وليس شعباً أو خيالاً للعظمة Glory أصبح ظاهراً للناس، وليس إلهاً أو كائناً ميتافيزيقياً. هذا هو ما توحى به تعاليم بوذا: «ما فعله إنسان لم لا يفعله إنسان آخر؟ لذا فإن «جسد التاجاتا» يبقى (أثناء حياته) رغم أنه (أى بوذا) قد قطع الحبل الذى يربطه بالوجود فى العالم.. وطالما كان جسده موجوداً فإن الديقات Devas والناس سيرونه، لكن إذا تحلل جسده فلن يراه أحد لا الديقات ولا الناس» (Digha - Nikaya 1, 46). لأنه لم يتبق شيء من الكرما Karma الخاصة به لتحتاج إلى جسد جديد ونفس جديدة لتحقيق وظائف أخرى فى زمن آتٍ.

وعندما تخطى الثمانين من عمره دخل فى مرحلة البارينيفانا Parinivana، وهى مرحلة السقم والنهائية (اعتراه السقم وأشرف على النهاية). فتدهورت حاله من مختلف النواحي ولم تعد هناك مادة تعمل من خلالها الكرما Karma مستقبلاً، ولم يعد هناك مجال لإعادة الميلاد (الميلاد مرة أخرى وفقاً لعقيدة التناسخ). لقد تحرر بوذا إذًا

(١) شروح الشرائع البالية عادة ما تعطى ثمانية معان لكلمة التاجاتا. لذا فمن الأفضل عدم ترجمتها. فالواحد الكامل المحقق «Accomplished one» هو الأعم بمراده. وإن كنا لا نعلم تعليلاً مرضياً لأصل اللفظ.

(Samyutta - Nikaya. 1.134). لقد كان جسده الذى مات فيه هو آخر جسد له. ولم يعد هناك معنى أو حالة يولد فيها من جديد. والجدير بالذكر أن الوصول إلى هذه المرحلة (البارينيقانا) إنما هو إنجاز لا يحققه إلا البوذات (المستيريون). وتضم الشرائع البالية إشارات للمريدين الذين هم قادرون فى هذه الحياة على التخلص من عجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد.. إلخ) ليحققوا النهاية الأخيرة التى تعنى الخلود (اللاموت deathlessness) «فى اللانهائى أو الخالد أو الباقي Immortal، فى «النيرفانا Nirvana فى المحيط الذى لا قرار له الذى هو صورة النيرفانا، الذرما أو البوذا نفسه».

(Majjhima - Nikaya 1,488 ; Samyutta Nikaya IV 179, 180, 376, IV, 47, Milindapanha 319, 346).

وبعد مرحلة البارينيقانا أصبح دوره «كدال على الطريق. Way showe Majjhima. Nikaya. 3,6 ليس منوطاً بواحد من النسك (Majjhima - Nikaya sta, No, 108)، فليس من واحد منهم يشبهه، فقد كانوا له تبعاً. لقد كانوا مجرد (سالكين) فى (الطريق). وإنما الذى يحل محله هو (الذرما) فالذرما (هى مُعِينُنا) أو هى الحبل المتين الذى يتمسك به mainstay (Majjhima . Nikaya 3,9) فهذا هو قول الرهبان البوذيين بعد موت المعلم (بوذا). وقد لاقى هذا القبول لأن البوذا كان قد ذكر ذلك لأناندا Ananda رفيقه الدائم : «لقد تركت فيكم الذرما التى علمتها والفينايا Vinaya التى وضعتها، فهى معلمكم بعد رحيلى» (Digha - Nikaya 2, 154). وعبارة (ذما كايا dhamma Kaya) (أو ديجا نيكايا 3, 84) (Digha - Nikaya, 3, 84) أى جسد الذرما لا تطلق إلا على السيد Lord (أى بوذا نفسه) وليس على أى أحد من الأرهانات (الرهبان البوذيين)، مما يشير للاتجاه نفسه.

وعلى هذا، ففى الميلينداپانها Milindapanha التى أتت بعد ذلك أى بعد العمل التشريعى، يمكن القول: «إن السيد Lord (المقصود بوذا نفسه) يمكن إظهاره بوضوح بواسطة جسد الذرما» (Milindapanha 75)، ومع هذا فإنه هو نفسه دخل فى البارينيقانا أى «ذهب لبيته has gone home» أو «غرب» كالشمس عشيرته الأولى، ولا يمكن الإشارة إليه كموجود آخر هنا وهناك بعد ذلك. وعلى هذا فطالما أن الذرما، الخالدة (التي لا نهاية لها) موجودة فالسيد (بوذا نفسه) موجود، ولا يمكن أن يُقال إنه انتهى، ورغم أننا هنا نتعرض لعقيدة كان لا بد أن تتطور وكان لها بعض التأثير فى

السترات Sutras فى بوذية ماهايانا، إلا أن محورها ظاهر بالفعل فى الكتابات البالية. هنا نجد معنى أن البوذا والذرما والسامجا Samgha أيضا، تُعتبر شيئاً واحداً (يُنظر لها كشيء واحد) «أكدح فى العالم كرجل من عَدَم. أنا لستُ البراهمان ولستُ الراجا ولست مزارعاً ولست أحداً على الإطلاق» (Suttanipata, 455) «مرة أخرى، من يَرُ الذرما فقد رآنى، ومن رآنى رأى الذرما» (Itivuttaka) (Saimyutta - Nikaya 3,120) (pp. 90, 91) و«إن أردتم أن تعودونى فعودوا الرهبان المرضى» - (Vinaya - Pitaka - 1,302).

لكن بمعنى أقل تسامياً فرغم أن الذرما ستبقى مادام هناك راهب بوذى واحد برداء (روب) أصفر ليذكر الناس ولو بجزء بسيط منها ، فإن الثيرافاديين يرون أن السيد Lord (أى بوذا نفسه) أصبح منفصلاً تماماً لأنه سلخ من نفسه آخر رغبة فى ميلاد جديد، وآخر بقايا الفخر (الذاتية) وآخر إدراك لفكرة الأنا (I) أو الملكية (mine) أو الكهنونة (I am)، وبالتالي فقد تحررت نفسه وتحرر عقله فى الحرية المطلقة التى لا يموقها عائق . فمن الحمق إذاً أن نسال عما هو عميق لا قرار له، إنه كمحيط هائل سواء بعد الموت وسواء قام arise أو لم يقم، وسواء قام ولم يقم فى آن واحد، وسواء لا هو قائم ولا هو لن يقوم فى جسد جديد (8 - 486 - Majjhima - Nikaya). ومن الحمق أن نسال عن النار هل تم إطفائها أم خمدت أم انطلقت، وفى أى اتجاه انطلقت. فالحقيقة أن البوذا بلا أثر نقتفيه لنصل إليه trackless (179,180) (Dhammapada)، وإن التاثاجاتا Tathagata لا يمكن تتبّعه (140 - Majjhima - Nikaya, I).

الذرما Dharma

منذ اليوم الذى استنار فيه التاثاجاتا (أى بوذا نفسه) استنارة كاملة، إلى تحقيقه من انه هو الذى حقق الاستنارة لنفسه، إلى ليلة البارنيشانا فى عنصر النيرفانا الذى لا يبقى فيه أية مجموعة من مجموعات الوجود - فى كل هذه الحالات فإن كل ما قاله واعلنه وشرحه لم يتغير. (Dioha - Nikaya, 3, 135).

كرما Karma

تتفق البوذية مع الأفكار الهندية الأخرى فى «أنتى وأنت أمامنا طريق طويل طويل شاق» - (Digha - Nikaya, 2, 90; Samyutta - Nikaya 5, 431 - 2, Anguttara - Nikaya 2, 1)

فالموجودات الحسّاسة مرتبطة بعمل الكرما في دورتها الدائمة من خلال السامسارا (أى الميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، بسبب فشلها - أى هذه الموجودات الحسّاسة - فى الوعي بالحقائق Truths الآية الأربع وإدراكها والتغلغل فيها. فليس أمام هذه الموجودات الحسّاسة إمكانية للخلاص (الهروب) من هذه العجلة إلا إذا كانت قادرة على انتزاع كل جشع (Lobha) وكل كرامية أو مقّت (Dosa)، وكل فوضى أو اضطراب أو وهم أو خداع (moha) فيما يتعلق بشئير من الأشياء، بما فيها الحقائق الأساسية، أو الحقيقة Truth بوجه عام وهو الأفضل. فما دامت «الحقيقة هى الذرما» (Samyutta - Nikaya.I, 169)، فإن هذا يعنى أن «الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (Suttanipata 884). هذه الحالة العقلية (أو النفسية) الملوّثة (حالة الجشع والمقت والفوضى) تُسمى الجذور الثلاثة للخيبة (اللامهارة Skilfulness)، ويمكن ترجمتها أيضاً باللاحكمة Unwholesome، وإن كانت هذه الترجمة الأخيرة أقل وفاء بالمعنى. إنها أساس وأصل كل أفعال البدن الإرادية الخاطئة وكل خطأ ينطق به الفم وكل فكر غير صائب، وهو العائق أمام الإنسان لتحقيق قوام وجوده ككائن له وجود فعلى (evam dhammo). - إن الكرما بطريقة ما تؤدى إلى أن «ما يفعله الشخص (الآن) يشكل ميلاده الجديد»، وبشكل عام كلما كان العمل جادا امتد تأثيره لمدى أطول. وهذا ينطبق سواء فى هذه الحياة نفسها أم بعد ذلك فى سلسلة الولادات المتعاقبة التى قد يمر خلالها فى جحيم نيرايا Niraya Hell أو كحيوان (والويلات فى الحالتين عديدة يصعب حصرها) (Majjhima - Nikaya 3, 167, 169) أو كشبح (بيتا Peta أى المفارق أى الذى لم ينطبق عليه الموت لفترة طويلة) أو أن يعود لعالم البشر مرة ثانية أو إلى واحد من عوالم الديقا deva، كل هذا على وفق طبيعة الأعمال الاختيارية التى قام بها بالفعل. ورغم أن الميلاد لا يستمر أبداً استمراراً سرمدياً فى أى من هذه الأشكال، وفى بعض الأحيان لا يكون هناك مجال للخلاص أو الهروب escape. إن أى إنسان لا يستطيع «أن يموت» بمعنى إنهاء فترة الكرما الخاصة به لينتهى تماماً بلا حياة إلا إذا وصلت ثمار أعماله إلى نهايتها الكرمية Karmic end - سواء أكانت هذه الأفعال أفعالاً فعلها فى حياته الحالية أم فى حيواته السابقة، وسواء كانت أفعالاً خيرة أم شريرة (Majjhima - Nikaya 3, 166, 183).

ويمكن النظر للكرما Karma باعتبارها صراعاً بكل ما فى الكلمة من معنى، لكنه صراع غير شخصى (غير مشخّص) من خلال العملية الكونية، وتصبح النتائج والآثار

المرتبطة بالفعل الإرادى أو الكلام أو التفكير مرتبطة بالفعل نفسه (كلاما أم تفكيراً أم مملاً). ومن الناحية الفعلية، فإن الفعل (أو العمل) الإرادى هو الكرم، وأكثر من هذا فإن الكرم نفسها إرادية سواء كانت كرماً ماهرة أو غير ماهرة (أى ذات إرادة أى ذات بصرف واعٍ أو مدرك): «أنا، والرهبان نقول إن الكرم إرادة، فإذا أراد المرء أو أتى مملاً بدنياً أو فكرياً أو قولياً، فإنما ذلك من عمل الكرم»، (Anguttara - Nikaya 3, 419)، فالكرم الطيبة والكرم الخبيثة التى كانت ذات مرة نتاج أعمال سابقة، وأسباباً لتأثيرات جديدة، تعمل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ولا تقوم إحداها بموازنة الأخرى بأى شكل من الأشكال. فكيفما تزرع تحصد، فمن زرع خيراً حصد خيراً ومن ررع شراً حصد شراً (Samyutta - Nikaya 1,227). وليست كل الأفعال الفاضلة التى يؤدىها شخص حكيم عطوف بقادرة على محو بعض الأفعال الشريرة التى قام بها فى الماضى، فعلى سبيل المثال نجد أن موجالانا Moggallana مات ميتة بشعة، فإن البوذا فسّر ذلك لمريده الحائر قائلاً إن هذه هى النتيجة المناسبة لأنه فى حياة سابقة له ضرب أباه وأمه حتى الموت.

والسامسارا أن كل موجود حساس يقاسى، إنما له كرماً لدعمه أو بقائه (Samyutt - Nikaaya, 1,38). وبسبب الكرم يتعاقب العالم وتتعاقد المخلوقات. إنها - أى الكرم - تربط عالم المخلوقات بعجلة السامسارا كما يربط محور العجلة، العجلة الدوارة للعربة (Suttanipata 654). فلو لم تكن هناك كرماً لما كانت هناك سامسارا. وبمعنى من المعانى إنها الحياة لأنها لا تعمل إلا فى ظل الإرادة (الاختيار)، وليس لها خواص المادة الحامدة أو الميتة أو الفعل غير المقصود. وتُظهر الثيناييا Vinaya أن أى عمل - حتى القتل - لا يُعد إثمًا إن كان غير مقصود. فالإنسان من خلال الكرم الخاصة به يمكنه أن يحقق رغبته فى أن يجرب ويحلل ويختبر كل ما يجده هنا، ويمكن أن يقرر بذل المزيد من الجهد ليمنع الرغبة والطمع والمقت والأذى وغير ذلك مما يؤدى إلى إعادة الميلاد (أن يولد من جديد)، ليدفع هذه المشاعر والأفكار إداً بعيداً عن نفسه. فالخير والشر مسألة وجهة نظر غير موضوعية مرتبطة بعالم الفعل action الذى لم يغمره الأمل بعد، أو بتعبير آخر لم ينضم التأمل أو التفكر إليها. فالإنسان له القدرة على الاختيار (حرية الإرادة) فى حياته الفعّالة: «إذا كان من غير الممكن أن تعمل ما هو متسن، فلن أقول لك فعل ما هو متقن. لكن لأن الإتيقان ممكن فإننى أقول لك: اعمل ما هو متقن» (Anguttara - Nikaya, 1,58). فمعيار الأخلاق البوذية أن تسأل نفسك • عندما يكون أمامك واحد من بين ثلاثة أنواع من العمل تود عمله، هل سيؤدى إلى

إلحاق الضرر بك أو بالآخرين أو بكم جميعاً. فإذا ما وصلت إلى نتيجة مُؤدَّاهَا أنه سيلحق ضرراً، إذاً يجب ألا تفعله، أما إذا كَوَّنت رأياً مُؤدَّاهُ أنه لن يلحق ضرراً، إذاً فافعله وكرِّره (Majjhima - Nikaya 1, 416). فالشخص الذى لا يلحق الضرر بنفسه ولا يغيره إنما هو بالفعل يتسامى بالحياة الفعَّالة، تغشاه السكينة ويصبح هادئاً. إنه يعيش بنفسه براهما الآتى (Majjhina - Nikaya, 1, 341) بل وحتى كالبودا نفسه أى براهما (digha - Nikaya 3, 84) (Suttanipata 561, etc) ، عندئذ تنتهى الجذور الثلاثة لعدم المهارة (الخبيبة Unskilfulness) «إذا فكَّر إنسان أن كل هذا غير حقيقى، فإنه يكون كالحية التى تنسلخ من جلدها الذى انتهى أوانه» (Suttanipata 10 - 14) وهذا هو التحرر النهائى ، وهذا هو الهدف الذى توجَّهنا إليه التعاليم The Teaching .

فالإنسان هو الموجود الوحيد القادر على تحرير نفسه من عجلة السامسارا أو عجلة عملية الصيرورة. ولا شئ آخر فى العالم يمكنه به الحصول على هذه المقدرة، فحتى الديئات devas لا بد أن تولد من جديد مثلها مثل الإنسان. فلا بد للإنسان أن يحصل على حريته بتبديد الجهل والظلمة ورفع لواء العلم والنور . ولا بد أن يقوم بهذا بنفسه باتباع الطريق Way، أى أن يكون من السالكين الطريق الذى جده التائاجاتا (أى بودا نفسه) (P. 281 n.I). «لقد أشار البوذات إلى الطريق، فمن واجبك أنت أن تكدَّ لإنجاز المهمة» (Dhammapada 276). فما دام (أى الإنسان) يملك أصله الذى لا يعود إلى إله خالق ولا إلى محرِّك (أى أنه ليس دُمِّيَّة يحركها لاعب دُمِّي)، فخيطة الروح فيه (أى فى الإنسان) Thread - Spirit «هو الذى يتعلَّق به الكون كله مثل صفوف الجواهر المنظومة فى الخيط» (Bhagavad - Gita,7,7). فلا شئ يفيد فى أن ينتظر قضاء وقدرًا أو تطهراً تلقائياً، ولا جدوى من الصلوات أو الأضاحى أو إقامة طقوس التطهر أو تلاوة الابتهالات والتضرعات (mantras) أو أن يطلب الرحمة والفضل من أى مخلص (سافيور Saviour)، فى سعيه للخلاص (التحرر). وليس الانتحار هو الوسيلة. إنَّه (أى الانتحار) عمل أيضاً، وليس من الضرورى أن تكون نتيجته هى النهاية ، فأنَّ ينهى الفرد حياته فهذا لا يعنى الخلاص. إن مثل هذا الفعل (الانتحار) لا يُؤتى ثماره إلاَّ إذا كان مصحوباً بالتخلُّى تماماً عن الجشع بعد أن يتمكن الجسد الجديد من الانتحار ليكون «بلا وهج blameless»؛ لأنه فى هذه الحال لن يكون له تأثيرات مستقبلية^(١) (لن يخضع لميلاد جديد).

(١) الراهب شانانا Channa لا يعلق الأمر على جسد آخر جديد (Majjhime - Nikaya st No. 144) وسَمَّ انتحاره «بلا وهج blameless». أما الراهب فاكالى Vakkali (Samyutta - Nikaya 3, 120) فلم يشك فى لا دوامية الكاندات Khandha الخمس، ولم يشك فى أن طبيعتها متغيرة مؤلَّة (يعتريها الكرب) ولم يك. راغباً فيها. أما الراهب جودىكا Godhika فلم يكن يتطلع لحياة جديدة (Samyutta - Nikaya, 1, 121). لقد كانوا جميعاً قد وصلوا إلى نهايتهم الكريمة عندما انتحروا.

وإذا لم يكن غير الإنسان (الموجود البشرى) بقادر على إيقاف دورة العجلة الدوّارة، فمن الصحيح أيضاً أن الميلاد بين البشر قليل، بينما هو عديد بين غير البشرى» (Anguttara - Nikaya.1,35). وربما يمكن توضيح هذه الملاحظة بمثال السلحفاة البحرية العمياء التي تدفع رأسها - فى نهاية فترة زمنية طويلة جداً - داخل إحدى الحفر فى الجروف على سطوح المحيطات (Samyutta (Majjhima - Nikaya 3, 169) (Nikaya 5,455) - «إن فرصة الميلاد البشرى نادرة» (500 Therigathe)، فإذا ما تحققت فإنها تكون قصيرة جداً، فنادرًا ما يعمر الإنسان أكثر من مائة سنة مما لا يسمح له (للإنسان) بتضييع الوقت. لذا «فلا تترك اللحظة تمر» (Dhammapada) 315; 333 tanipata، لا تُضع لحظة، ولتعمل على استئصال الجهل والرغبات الملحة وبالتالي التقليل من رغبات الحواس. عندئذ سيكون الشخص الطموح حرًا فى هبوب البحر من الشاطئ المريك حيث لا استقرار، إلى الشاطئ الآخر حيث الشعور السامى والتأمل الذى هو السلام والنقاء. فأفضل من التفكير فيما كنت عليه فى الماضى أو ما ستكون عليه فى المستقبل أو التشكك فيما أنت عليه الآن (Majjhima - Nikaya 1,8) أن تقبل الحاضر كفرصة متاحة لك تصل من خلالها إلى نهاية (الطريق) بتطوير المراتك الأساسية، كالإيمان والطاقة والتفكير والتركيز والحكمة المتسامية التى تسمى على الحواس. إن هناك إيمانًا بالحاضر وبالقدرة على السمو به: «هناك ميلاد، وهناك شهبوخة وهناك موت، وهناك أسى وحزن، لكننى هنا والآن أقمع كل هذا». (Majjhima Nikaya 1,430). ويمكن اعتبار هذا جوهر التعاليم البوذية كلها، ولُبّها. إن اهتمامها ينصبُّ على الحاضر أكثر من انصبابها على الماضى أو المستقبل:

- لا تتبع الماضى ولا ترغب فى المستقبل.
- فما جرى جرى، والمستقبل لم يأت بعد،
- فليُنظر كل امرئٍ للآن هنا وهناك،
- لينظر لما هو حاضر.
- لنزرع الحاضر، لا تجعله مهتزًا، تمسك به
- حتى لا يفلت.
- اهدل جهدك الآن فستموت غداً،

- فلا مساومة مع جحافل الموت،
- فهي موجودة ليل نهار لا يعترئها خوف،
- إن من يفعل ذلك فهو حقا السعيد الميمون،
- إنه حكيم يعيش في سلام.

(Majjhima - Nikaya 3,87).

وهناك تعبيرات أقوى للدلالة على هذه الفكرة: «دع الماضي كما هو، دع المستقبل كما هو، إننى سأعلمك الذرما(*)»: فإن هذا يكون، ذاك سيكون، فمن النهوض بهذا (الحاضر) ينهض ذاك، فإذا لم تنهض بهذا (الحاضر) فكيف ينهض المستقبل، فإن توقفت فى هذا (الحاضر) فهذا هو التوقف» (Majjhima - Nikaya 2,32). هذا تعبير كونه عن السببية (hetu) وهو تعبير غالبا ما يكون مرادفاً للكلمة (Paccaya)، وهى ذات أهمية أساسية فى التعاليم البوذية. إنها تنطبق على «عجلة الحياة» أى على السامسارا فى دورتها الماضية والحاضرة والمستقبلية، طالما أن مادة الوقود اللازمة لميلاد جديد ظلت باقية (أو حتى تفتنى المادة اللازمة لهذا الميلاد الجديد). لقد جرى طرح المسألة دون تفكير غير مُجدِّ فى الماضى وكيف كان أو المستقبل وكيف سيكون، فبعضهم على سبيل المثال لديهم طاقات أكبر وأسرع من الآخرين لوضع نهاية للكرب، أما المستقبل فللسماح لقوى الكرما للعمل إلى منتهاها بإيجاد مخارج أو مسارب لحياة أخرى إذا كانت أفعال الشخص لم تصل إلى غاياتها عند موته.

وعلى هذا، فقد جرى الاعتقاد بأن رحلة السامسارا(**) (دورانها) قد تطول طولا شديدا فى المستقبل، وليس هذا فحسب بل إنها قد تكون قد قطعت ما لا حصر له من الدهور فى الماضى «فبداية كدحها سحيقة، ولا يمكننا تبين بدايتها إذ يحجبها عنا الجهل وعدم التجرد» (Samyutta - Nikaya 2,178) إذأ فهذه البداية سحيقة موغلة. فى الزمن، فما فاضت به عيون كل موجود من دموع منذ هذه اللحظة يزيد على ميا. المحيطات الأربعة، كما أن الدماء التى نزلها منذ هذه اللحظة كحيوان أو آثم تزيد أيضا عن ميا هذه المحيطات الأربعة الأنف ذكرها. والحقيقة الآرية الأولى فى طرح وجود

(*) أى تعاليم بوذا. (الترجم).

(**) الميلاد فالمت الميلاد... إلخ.

الكرب تشير كثيرا لهذه الدهور السحيقة من المعاناة، كما تشير إلى مدى الحياة القصير الذي نخبّره هنا والآن . وبالنسبة للدهر المقصود هنا فإنه لا يُحسب بمئات أو الوف القرون، وإنما يمكن الحديث عنه بشكل مبهم بضرب الأمثال. نفترض مثلا وجود مهبل صلد ضخّم يمتد سبعة أميال في كل اتجاه، ونفترض وجود إنسان ينفذه مرة في نهاية كل قرن بقطعة من قماش ناعم، فإذا ما انتهى وجود هذا الجبل بفعل نفضه على النحو الأنف ذكره تكون مدة الدهر المشار إليه آنفا قد انتهت. أو لنقل إن عدد الدهور المقصودة هنا أكثر من عدد حبات الرمل من منبع نهر الجانج حتى مصبه (Samyutta - Nikaya 2, 178 - 90). لكن لا شيء (دائم) بل حتى الدهر نفسه غير دائم، فالجبال ستتهار والبحار ستجف لكن الدهر أطول (Majjhima - Nikaya 1, 185 ff) .

ورغم أن القوة (الطاقة) الهائلة للكرما تحتاج أكثر من مدى حياة لتأخذ مرحلة (المقصود أكثر من مدى حياة واحدة مما يحيهاها الإنسان)، فإنه لا يمكن رؤيتها أو لمسها، فلا يمكن وصف فعلها its mechanism الدقيق. فعندما يُقال: «الكرما الخاصة بشخص ما، وأن موجوداً ما وارث لكرما أو مولود كرمما أو متصل بكرما أو داعم من أهل الكرمما» (Majjhima - Nikaya 3, 203)، فإن هذا يتضمن أنّ الموجود الذي هو وارث الكرمما إنما هو يرث الكرمما الخاصة به والكرما الخاصة بالموجودات الأخرى ذات الإرادة، أيضا. لأن القوى (الطاقة) التي لا تنفد للكرما لا بد أن تجد شخصا ما لتحقيق استمرارية آثارها، وهذا «الشخص Person» قد يكون شخصا آخر غير القائم بالفعل doer of the deed. لكن - في بعض الأحيان - يكون صحيحا أيضا أنه عندما يفعل الإنسان «نفسه himself» العمل الذي لا يمكن عزوه لأم أو أب أو أخ أو أخت أو أى شخص آخر، فإنه «هو نفسه He himself» الذي سوف يخوض نتائجه ويجربها (Majjhima - Nikaya 3, 180)؛ (Anguttara Nikaya. 1, 139). وعلى أية حال، لا يجب أن نفهم من مثل هذه العبارة أن الكرمما تفعل وفقا لوجهة نظر السرمديين Eter-nalists (القائلين بالخلود المطلق)، تلك النظرة الخادعة والتي مؤداها أن الشخص «نفسه himself» الذي قام بالفعل سيتجاوز الموت ليكون «هو he» نفسه على نحو ما «هو» الآن. ويتساوى في الزيف مع هذا قول المبطلين أو المعطلين Annihilationists الذين يتمسكون بأن الشخص رغم قيامه بالفعل، فإن شخصا آخر هو الذي سيجرب نتائجه، وهذا يعنى أن مشاعر الألم التي تجتاح شخصا ما إنما هي عائدة لمعاناة شخص آخر (Samyutta - Nikaya 2, 19 - 21).

لكن التاثاجاتا (المقصود بوذا نفسه) دعا إلى غير ذلك. لقد بشر بالذرما بوسيلة سببية في موقف وسط بين هاتين النظرتين الخاطئتين، وكذلك بين طرفى النهايتين الميَّتَيْن - أى اتخذ طريقا وسطا أو معتدلا (Samyutta - Nikaya II, 23,61, 76, 77). فما يُسمى باتيكا سامويادا Paticcasamuppada (بالسنسكريتية: Pratitya - Sa- mutpada) هو النشوء المشروط أو التكوين أو الانبثاق المشترك أو النشوء ، إنما هو فعال Potent مثل الكرما، وهو أيضا عجلة أو دائرة يرتبط بها الموجود being. وكل حلقة من حلقاته (أى حلقات التكوين أو النشوء) البالغ عددها اثنتى عشرة حلقة تعتمد كل حلقة منها على الحلقة السابقة عليها، وتكيف هى نفسها مع الحلقة التى تليها. وتظل هذه الحلقات تدور دورات كاملة، وتبدأ من جديد لتدور من جديد إذا لم يتم اكتشاف طريق Way إيقافها.

وتعاليم البهاتিকা سامويادا (النشوء أو التكوين) التى لا نظير لها فى غير البوذية، تعاليم محورية. إنها «حقيقة» تلقاها بوذا وتعمق فيها وهو جالس يتأمل تحت شجرة البو bo، وتعتبر من صلب الذرما: «الذى يرى التكوين التابع dependent origination يرى الذرما، ومن يرى الذرما يرى التكوين التابع» (1 - 190, Majjhima - Nikaya 1)، وإذا لم يكن هذا مفهوما فإن الخلاص (الهروب escape) من السامسارا لا يمكن أن يتحقق: «هذا التكوين التابع (Ananda) عميق جدا. إذ لا يمكن لهذا الجيل أن يجتاز السامسارا بعد أن أصبح كالكرة المربوطة بخيط مغطى بالآفات كالحشائش الخشنة والشجيرات.. لا يمكنه اجتيازها من خلال الجهل not knowing وعدم الاكتشاف وعدم التعمق فى الذرما» (Digha - Nikaya 20, 55)؛ (Samyuta - Nikaya, 2,92).

هذه الذرما التى تعنى التكوين (النشوء) التابع هى قانون مجرد لإنكار الوجود المستقل للأشياء غير المحددة، رغم عدم إنكار حقيقتها الكلية. مثل هذه الحقيقة مشروطة بحدوث شىء آخر حدث بالفعل وكان وجودها شرطاً لحدوثه. وعلى هذا فهناك نظام أو نسق فى العالم. نظام أو نسق تحكمه علاقات، وليس فوضى بلا ضابط. فالنشوء أو التكوين التابع (المشروط) يعمل من خلال ثلاثة أزمنة مثل السامسارا والكرما: ماضٍ، ومضارع (حال) ومستقبل. ويمكن التعبير عنه فى نسق (نظامه) الأصيلى كالتالى:

الماضى

- التكوين الكرمى الذى يحكمه الجهل
- التكوين الكرمى الواعى.

الفترة المعاصرة

- الوعى بالاسم والشكل.
- مجالات الحواس الست.
- تأثير الحواس على المعانى.
- تأثير الحواس على الشعور.
- الشعور بالرغبة (التَّوَقُّ الشديداً).
- معاناة الجشع.
- التطلع للاستمرار.

المستقبل

- الميلاد.
- الشيخوخة والموت والحزن والأسى والمعاناة واليأس والتفجّع
- إن هذا لهو البلاء (الكرب) العظيم.

لكن التكوين التابع (المشروط) أثناء دورة حلقاته فى دورة الرجوع يطرح ذلك بإيقاف الجهل، وبذلك يمكن إيقاف مجرى العملية كلها مرحلة مرحلة. فالجهل (avijja) هو مضاد العلم Nescience، أى أنه يعنى عدم العلم بالحقائق الآرية الأربع (p. 289) بمعناها الكلى الذى لا يُدرك إلاً بالحكمة ، إنه أيضا الجهل بتضمين الأفكار: «أنا الفاعل، والآخر هو الفاعل» (udana 70) أو هو الجهل بطريقة التفكير «أنا أكون I am (Vinaya - Pitaka, (Anguttara - Nikaya, 2,216), (Majjhima - Nikaya 1, 119) (Udana 10 - 74 etc). إنه أيضا الجهل هو الذى يُسمى المُفسدات الأربعة الإدراك والفكر والنظر. فهناك دوما (دوام) فيما هو (غير دائم)، وكرب فيما هو غير هرب، وذاتى فيما هو غير ذاتى ، وما هو جميل فيما هو كرىه (Anguttara - Nikaya,

(2, 52). ولأن الجهل تكوينات كرميَّة تعمل كما كانت تعمل في حيَّوات (جمع حياة) ماضية لصياغة الوعي (Vinnana)، وهي نفسها (أى التكوينات الكرميَّة) شكل من الجهل، ستهبط في الرَّحْم لتأخذ شكل جسد جديد (Rupa) وتجمع نفسى (سيكولوجى) جديد (Nama). فحيثما يوجد جسد ونفس يوجد وعى من خلال الحواس، هذا الوعي من خلال الحواس الذى لا يمكن وجوده إلا بوجود بدن ونفس (عقل).

فالشاعر إنما هى ناتجة عن الجسد والنفس، والرغبة الملحة لخوض مزيد من التجارب الحسية هى ناتجة أيضا عن الجسد والنفس، وكذلك عملية الاستمرار أو الصيرورة، مما يؤدي للمعاناة بعد الميلاد أو الحياة (Jati). وفى هذا الميلاد الجديد يبقى الجهل كما كان فى الحيوانات (جمع حياة) السابقة، وتظل العملية تتكرر (تكرر نفسها) حتى يتسامى الجهل (ينقشع) هنا والآن، وذلك من خلال التأمل الذى يمارسه الشخص الذى «يقف طارقا على باب الخلود أو اللاموت Deathless» فى بحث دُوب للتححرر من رباط السامسارا (أى الميلاد فالاموت فالميلاد من جديد.. إلخ) - (Samyutta Nikaya 2,43).

الكاندا الأولى The first Khandha

وبالنسبة للإنسان، كيف تعمل عملية الصيرورة هذه فى جسد تحلّل، أو بتعبير آخر كيف يكون الاستمرار رغم تحلل الجسد؟ إن الموت ليس هو نهاية الغالبية العظمى، إنه هو مجرد علامة على نهاية فترة وجود أو «سكن Habitation» تتلوها فترة أخرى جديدة. وقد نسأل كما سأل مارا Mara الراهبة: «من الذى صنع هذه الدميَّة الخشبية وأين هذا الصانع؟ ومتى ظهرت؟ ومتى ستقنّى؟ والإجابة أنه لا هى صانعة نفسها ولا صنعها آخر وإنما وجودها يعتمد على سبب Cause (Hetu)، فإذا انكسر رباطها بالسبب لم يعد لها وجود it is Stopped. لنصطلح إذن على ما هو موجود being فقط، فالحقيقة الفعلية هى أنه لا توجد عربية منفصلة عن مكوناتها ولا هى منفصلة عن ترتيب أجزائها ترتيبا صحيحا، وعلى هذا فعندما تكون الكاندات الخمس live khandha (الكليات الخمس) مما يمكننا عندها فقط أن نقول إن هناك (موجود being) إذا استخدمنا أسلوب الحديث المعتاد (5 - 134 - Samyutta Nikaya 1). هنا الكليات aggregates أو المجموعات تتحد لتكون الجوهر الفسيولوجى والنفسى الـ

يتكوّن منه «الموجود being». ومن الناحية الفسيولوجية، فإن الجسد أو الجانب المادي (Rupa) يتكون من أربعة العناصر ذوات العلاقات الداخلية: الدعامة (أو المادة الجامدة) والرباط والحرارة والحركة أو عناصر الحركة. ويجرى الحديث عنها رمزياً: التراب والماء والحرارة والرياح. أما الأجزاء غير المادية (nama) «للموجود being»، فهي: الشعور والإدراك والنشاطات الاختيارية (الإرادية) والشعور. ومجموع ما هو نفسى وما هو فسيولوجى يُقال له ناما - روبا nama - rupa. وطبيعة هذا التكوين هي أن كل كلية (مجموعة) من الكليات (المجموعات Khandha) التي يتكوّن منها ما هي إلا مجموعة قوامها الجشع (الطمع): مثل المباحج الحسية ووجهات النظر التأملية والطقوس والشعائر ونظرية النفس Self المستمرة (Majjhima - Nikaya, 1,67)، تلك هي القيود التي ينفك منها الشخص الذي لم يتلق التعاليم فلا يتحرر منها، أى لا يتحرر من الميلاد والشيخوخة والموت، ولا يتحرر من الحزن والأسى والكرب (Majjhima Nikaya, 1,8).

وتشير الشرائع الباليّة في جانب منها إلى أن الكلية (أو المجموعة) الخامسة، ونعني بها الشعور (Vinnana) تجد دعماً وموطئاً قدم لذاتها في موت الجسد - (Samyutta - Nikaya 2,62)، وتدخل رحماً آخر لتتطلق ثانية لتكون لها كليات (مجموعات Khandha) أخرى. فالشعور والتكوين النفسى والفسيولوجى (nama - rupa) كلاهما متوقف على الوجود (Digha - Nikaya 2, 32, 63)، فحيثما يوجد أحدهما يوجد الآخر. ويعود الوعى مرة أخرى ليأخذ اسماً وشكلاً ولا ينطلق إلى مكان آخر (Digha - Nikaya 2,32)، فإذا هبَّ لينطلق عاقه عن الانطلاق جسد الموجود الحى، وكذلك الحياة والحرارة (Digha - Nikaya, 338). لقد ظهر هذا التعبير الدال على هذه الرابطة أولاً ظهر في الشرائع الباليّة، ونقصد به تعبير: - Patisandhi - Patisambhidamgga) (Vinnaya, 1, 52، ثم تناولت الشروح هذا التعبير ليعنى إعادة الوصل أو إعادة الربط أو إهادة الوعى بالميلاد (أى الميلاد الواعى)، ذلك أنه عند التخلّى عن الجسد السابق (الدعامة السابقة) ينتقل إلى جسد آخر (دعامة أخرى)، لينتقل إلى جسد آخر (أو دهامة أخرى) في مثل الظروف التي كانت فيها الكرما فيما مضى. وعلى هذا، فإن الهاتيساندى فينانا Patisandhi - Vinnana هي مصدر مجرى الحياة التالية لكنها ليست هي نفسها تماماً (ليست مرادفة لها)، ويمكن شرح هذا المعنى بالتفكير فى الصدى echo (أو النتيجة)، فرغم أن الصدى استمرار للصوت إلا أنه ليس مجرد (تناسخ) أو (تقمص) للصوت الأصلي. إن الوظيفة (أو المهمة) هي التي تنتقل وليس

الفرد (نفسه) . ومرة أخرى ليس هناك تماثل كامل بين الحليب والخثارة، كما أنه ليس هناك فاصل أو فارق كامل بينهما (Visuddimagma, 17). فبدعة ساتي (أو هرطقة ساتي Sati)، الصياد الذي يصطاد في شبابه الرغبة الشديدة (التوق)، لا يمثل البوذا (المتور) الذي يفكر في أنه لا شيء سوى هذا الوعي نفسه إلا أنه يدور (الدورة البوذية المعروفة: ميلاد فموت فيميلاد.. إلخ)، فمن تعاليم البوذا أنه في «شخص كثيرين يكون الوعي، إلا أنه يتكيف وفقا للظروف، وبصرف النظر عن هذه الظروف فليس للوعي أصل (أو تكوين Origination) (Majjihima - Nikaya 1,25ff).

والنتيجة أنه يجب أن يكون مفهوما أن الأفعال لا تبقى بالضرورة مع فاعلها، فالكرما مستمرة رغم أن استمرارها يكون عبر ميلاد جديد، فيكون فاعلها ليس هو بالضرورة الشخص نفسه، فهو ليس كما كان في حياة سابقة، لكنه أيضا ليس مختلفا تماما عن الشخص (هو نفسه) الذي كان في حياة سابقة، وعلى هذا فليس هناك انقطاع (عدم اتصال) بين عملية الموت وعملية الولادة الجديدة. والوعي مجرى أو تيار أو مسار (vi- اتصالي) (nana - sata, Digha Nikaya 3,105)، فالوعي موجود وقت الوفاة (Cuti - Vinnana) ينساب مستمرا في عملية الوعي بإعادة الميلاد (باتيساندى فينانا) دون توقف. وعلى هذا، فالمريد الآرى لا يفكر في «نفسه himseif» كموجود ولد من جديد أو شخص تلبّسته روح سابقة، وإنما هو يعرف الظروف أو الأحوال التي يتوقف عليها توقف عملية الاستمرار، أو دوامها (Samyutta - Nikaya II, 26, 27). وعلى هذا، فإنه لا وجود «لموجود being» ينتقل من جسد (أو كيان habitation) لآخر. فإن أردنا الدقة لا وجود «لأنا I» أو «فلان» أو «علان» يدور في السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد)، أو يحصد ما تم من أفعال صالحة أو آثمة في حياة ماضية، فكلمة (أنا) أو (هو) أو (موجود being) كلمات لا معنى لها وإن كنا نستخدمها في حديثنا المعتاد. حتى البوذات (المستيريون) يستخدمون هذه الكلمات ولكنهم - على أية حال - لا يسيئون فهم معناها.

لكن طائفة الشيخيبيوتاكا Vijjiputtakas وطائفة السمييتيا Sammitiyas، وكلاهما من جماعة البوجالقادين Puggalvadin، تختلفان مع الثيرافيدا(*) (البوذية الثيرافيدية التي نحن بصددتها)، إذ يعتقد أفرادهما أن الشخص (البوجالا Puggala) حقيقة نهائية - رغم قولهما بأن إعادة الميلاد مسألة لا يمكن إدراكها، ورغم عدم إنكارهما أن

(*) أي البوذية السلفية أو الأصولية. (الترجم).

(الموجود) الحالى ليس هو بالضبط (الموجود) السابق، ولا هو مختلف عنه. وعلى وفق مذهب آخر وهو مذهب السوترانتىكا Sautrantikas، فإن «الشخص أو الهوجالا Puggala» هو كاندا Khanda رقيقة (شبحية) بين الكاندات (الكليات أو المجموعات) الخمس، فتلك هى إعادة الميلاد أى أنه فى ميلاده الثانى أو الثالث ... ليس إلا كذلك. والميلاد الجديد بعد الموت حقيقة تقبلها كل المذاهب (الفرق) البوذية. إنها لا تختلف فى هذا إلا فى كيفية حدوث ذلك. وفى هذا السياق قد يجب علينا أن نورد عقيدة اليانين (الچانين). لقد جرى الاعتقاد أن لكل فرد روحا خالدة غير مادية تُسمى جيفا Jiva، وهذه الروح تظل مربوطة بالمادة أو مرتبطة بها حتى تتحرر من ذرّتها وخبثها بفضل العقيدة الصحيحة والعلم الصحيح والسلوك الصحيح. عندها تتحرر الروح أو تنال الخلاص mokksda فتدخل مرحلة الوجود الأبدى (اللانهائى) وتغدو سعيدة.

إنكار الذات (اللانفس) the non - seif

وتصنف البوذية الثيرافيدية أيضا عناصر الموجود المركّب أو المؤلّف فى الأعضاء الحسية الداخلية الستة، وهى العين والأذن.. إلخ، وفى المجموعات الست الخارجية التى تنتج عن الحواس كالشكل الخارجى والصوت.. إلخ، حيث كل منها مرتبط بالعضو الحسى المناسب (ارتباط الصوت بالحنجرة والفم وارتباط المناظر بالعين.. إلخ). وهى جميعا تكون أو تشكل المجالات الحسية ayatanas البالغ عددها اثنى عشر مجالا. وللوصول إلى العناصر (الذات أو الذاتو dhatus) الثمانية عشر التى يعترف بها أكثر المفكرين البوذيين سلفية (أورثوذكسية) وإلى المجالات الحسية ayatanas البالغ عددها اثنى عشر (والأنف ذكرها)، لابد من إضافة أشكال الوعى الستة، وهى: الرؤية والسمع والشم والتذوق والحس والشعور النفسى (أو العقلى). وهذه لا تتداخل. ويُقال أكثر من هذا مرة أخرى أن كلاً منها ليس أناتا (anatta)، أى أنها «لا نفس أو لا ذات not - self»، هلمست الحواس الداخلية ولا الخارجية نفساً (ذاتاً). وهذا الملمح المهم فى التعاليم البوذية فى حاجة إلى اقتباس يوضحه:

«ما هو اللانفس أو اللذات not - self؟ العين (أو البصر) لا نفس، ولا الأشكال المادية، ولا الوعى بالرؤية، ولا ما تراه العين ولا الشعور المرتبط بالعين سواء أكان مبهما أم مؤلماً أم لا مبهم ولا مؤلم. والأذن ليست هى اللانفس not - self ولا الصوت..

والأنف ليست هي اللانفس ولا الشم... واللسان ليس اللانفس ولا التذوق... والبدن ليس هو اللانفس، ولا الإحساس أو اللمس... والعقل ليس هو النفس ولا الحالة النفسية (أو العقلية) ولا الوعي العقلي ولا ما تتركه الحواس في العقل، ولا ذلك الشعور المتولد عن تأثير الحواس سواء أكان مبهجاً أم غير مبهج أم لا هو مبهج ولا هو غير مبهج. إنه مؤقت (غير دائم). إنه الكرب. إنه ليس نفساً (اللانفس). لا بد من التخلّي عن الرغبة في كل هذا. فبالمعرفة وإدراك عدم دوام هذه الأمور السابقة وما تسببها من كرب، ولكونها غير نفس *not self* بكل هذا ينقشع الجهل وتعلو راية المعرفة» (Samyutta - Nikaya IV, 48 - 50). إذًا، فما ليس لك اتركه (تخلّ عنه)، فبتخليك عنه ستحقق السعادة والبهجة لنفسك على المدى الطويل. ما الذي ليس لك ؟ (ما الذي لا تمتلكه؟) الشكل المادي، الشعور، الإدراك، والأفعال الاختيارية، والوعي. والآن يمكن أن نقول إن الإنسان الذي يجمع ويحرق ويفعل ما يحلو له مع العشب والفروع في بستان الجيتا Jeta Grove إنما يجمعنا (نحن) ويحرقنا (نحن) ويفعل ما يحلو له (بنا)؟ لا تقل هذا لأن هذه الأشياء ليست نفسك *your self* ولا طبيعتها كطبيعة نفسك، تماماً كما أن أيا من الكاندات Khandha ملكك (نفسك). لذا تخلّ عنها جميعاً (Majjhima - Ni - 4 - 33; Samyutta - Nikaya III, 1,140 - 1). كما تتخلّى عن عود خشب لا تحتاجه. فالمريد الآري الذي تلقى التعاليم لا ينظر للشكل المادي كنفس (كذات *asself*) ولا ينظر للنفس أو الذات كموجود له شكل مادي، ولا ينظر للشكل المادي كموجود في حد ذاته، ولا للنفس (الذات) كموجود في شكل مادي. ولا هو يعتبر الكاندات Khandha (الكليات أو المجموعات) الأربع الباقية باقية في أي شكل من هذه الأشكال *modes* (5 - 114; Samyutta - Nikaya III). إنه يفهم أن كل واحدة منها أنها «ليست ملكي *not mine* ولا أنا I، ولا هي نفسي أو ذاتي *my self*»، لذا فعندما يتغير أي من الكاندات وهو أمر طبيعي لأن الكاندات لا تتسم بالدوام، فإنه (أي الشخص) لا يلحقه حزن أو ألم أو معاناة (Samyutta - Nikaya III, 19 etc).

كل الحياة كظاهرة، وكل ما هو مكوّن أو مركّب أو مؤثّر له خواص ثلاث: أنه غير دائم أو مرحلي أو انتقالي (*anicca*)، وأنه كرب ومعاناة وألم (*dukkha*)، وأنه وهمي (*anatta*) نظراً لغياب أي شيء يمكن أن يكون بمعناه النهائي يعنى نفساً أو ذاتاً *Self* كل شيء مركب أو مشيّد إنما هو غير دائم لأنه معتمد على شيء أو مسبّب بسبب. لا يمكن إدراك قيامه (نشأته) وفنائه (أو تحلله) وتغييره (أو تحوله) أثناء فترة بقائه.

(Anguttara - Nikaya 1,142)، وما هو غير دائم إنما هو كرب، فعدم الدوام هو في حد ذاته كرب. وما هو غير دائم (غير باقٍ) وما هو كرب وما هو قابل للتغير ليس نفسا (هو اللانفس self - is not). هذه العلامات الثلاث هي ملمح أى شيء ندرکه بالحواس. ومجالات الحواس الخمس يسميها الأرى «عالم World»^(*).. وكلها مرتبطة بالتطلع والإغراء (الفتنة) والإثارة exciting» (Anguttara - Nikaya , IV, 430). هذا (العالم) أبعد من أن يكون خارجيا، وإنما هو داخلى بالنسبة للإنسان «فليس هناك من لم يولد ومن لم يَشِخْ (يهرم) ومن لا يموت، ومن لا ينتقل من ميلاد ليظهر بميلاد جديد. إننى لا أقول إن تلك نهاية العالم الذى يمكن للمرء أن يفهمه أو يراه أو يصل إليه بالتجوال فيه... لكننى لا أقول أيضا إن عدم الوصول للنهاية إنما هو الكرب. ذلك لأننى أعلن أن العالم - فى قيامه وفى توقفه وفيما بين ذلك - موجود فى الجسد نفسه الذى لا يتعدى طوله فاذوم^(**) fathom واحداً، بما فيه - أى الجسد - من مدركات وأفكار» (Samyutta Nikaya I, 61 - 2; Anguttara - Nikaya II, 47 - 9).

النضال من أجل الحرية

هذه العقيدة فى (العالم) (تلك العقيدة الأنف ذكرها) عقيدة جوهرية هنا والآن، لكن هجرى موازنتها بالاعتقاد فى أن توقف (العالم) أو الخلاص (الهروب escape) منه ممكن كذلك هنا والآن: هناك اللاميلاد Unborn واللامصنوع unmade والمنتهى not become وهجر المكوّن أو غير المشكّل ، فلا خلاص لمولود أو مصنوع أو مكوّن أو مُنته هنا» (80 udana). فعندما يكون الإنسان قد دخل فى المرحلة التاسعة والأخيرة من مراحل التأمل حيث يتوقف كل إدراك وتتوقف كل مشاعر، يمكن ساعته أن يقول بحق إنه «وصل نهاية العالم ، وسكن فى نهاية العالم، وعبر شراك العالم وخداعه» (Anguttara Nikaya 431 - 2). وعلى هذا، فنهاية العالم لا يمكن الوصول إليها بالتحرك أو بالسفر Locomotion وإنما بالتأمل. ومن المطلوب لتحقيق هذا سكينه البال (العقل أو اللبس mind) وامتناع الجسد عن الألم Impassibility. البوذا المتصور الهادئ العابث الواصل للنيرفانا Nirvana علّم حواريّيه الذرما بحيث يمكنهم الوصول لهذه الحالات بانفسهم (Digha - Nikaya, III, 54)، (Majjhima - Nikaya, I, 253). إن النيرفانا

(*) أو دنيا. (المترجم).

(**) فامة ، وحدة قياس . (المترجم).

الأزلية uncreate (غير المخلوقة) ليست هي حالة ما بعد الوفاة، بل ولا هي فاعلة مؤثرة فيما يمكن عمله في عالم الأفعال the world if action .

إن استمرار الحياة الفعّالة لا يستتبع تدبير الموجود الأساسى (Majjhima - Nikaya) 1, 140 . ورغم أنّ الحواس لا يجب التسليم لها بالحكم الكامل (لا يجب ألا يُطلق لها العنان) كما هي وجهة نظر معظم المعلمين المعاصرين، إلا أن الأكثر تأكيداً هو إحكام ضبطها أو كبح جماحها، إلا أن هذا يناسب تطورها الصحيح. لا يجب أن يكون هناك جهد لإلحاق الضمور (نقص النمو atrophy) فيها، ولا إلحاق الضمور بالنفس أو العقل، ولا إفساد الحواس أو الفعل بالبحث عن الهدف أو الغاية إما من خلال الانغماس المفرط في ملذّات الحواس، أو الإرهاق البدنى الشديد مما يؤدّى بالضرورة إلى المتاعب والأمراض النفسية. إن تجربة البوذا في هذين النقيضين (الإفراط والتفريط) في هذا الميلاد الأخير دلّت على أن الإسفاف في أحد السبيلين ليس هو (طريق Way) الاستتارة. فالانتصار في هذا النضال يمكن أن يحقّقه الموجود البشرى الذى يرفض - بعزم - أن يؤذى حواسه Sense organc ولكن دون إفراط في النشوة ولا إفراط في الصد أو المنع، فعلى أية حال فإن الوعى الحسى غير المفرط قد يكون بمنزلة التأمل ينسحب تدريجياً من تأثيرها (أى تأثير الحواس). إن اتجاهه للحواس لا بد أن يكون جديداً. فبالتعالى عليها to watch over them يمكن السمو بها في مرحلة تأملية كأعمق ما يكون حيث «الكل ثابت لم يزل all is still» (902 Suttanipata)، وحيث يكون المتأمل (من خلال الصمت الأرى) القادر على مواصلة التأمل بلا انقطاع قادراً على الانسحاب تماماً من العالم الخارجى غير مستجيب بالمرّة له، ويظل دوماً محتفظاً بالسكينة (الاتزان equanimity).

وعندما يفهم الإنسان شيئاً عمّا يكون هو، وعمّا هو ليس هو، وعمّا يجب أن يكافح من أجله بالجد كله، فإنه يكون في وضع أفضل يمكّنه من فهم كيفية ارتباطه بعجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد .. إلخ) ويجعله أكثر استعداداً لفهم الخلاص (الهروب) escape الذى يحاول الوصول إليه، والذى تكمن فيه بهجة وسعادة أعظم مما تسببه الحواس من بهجة وسعادة. نخلص الآن إلى أن أكثر التوصيات وروداً في تعاليم

البوذا هي: «تحرر» (Therigatha2) - تحرر من الجهل الذى هو السبب الرئيس للبؤس والمعاناة فى حياة بعد حياة. تحرر من الرغبة أو التوق الشديد، ومن الجشع فى أى شىء فى العالم، تحرر من فساد النفس وآثامها، وتحرر من مفاسد (asava) النظرة الخاطئة ومن التطلع الدائم ومن الجهل (يذكر الجهل هنا مرة أخرى)، تحرر من إغراء التجارب الحسية وفتنتها وأيضاً تحرر من حالات العقل (النفس) الشريرة حيث الخمول (اللامهارة)، وعلى هذا تحرر من كل حالات العقل التى يكون فيها خاملاً كسولاً. ونتيجة هذا التحرر يصبح الإنسان لا يحدّه حد ولا يعوقه عائق فيكون قادراً على الدخول فى أى من مراحل (مخططات) التأمل، وأن يبقى فيها وقتما يريد وحيثما يريد، وطوال الفترة التى يريدّها. تلك هى ذروة تحرر النفس والعقل، والتحرر من خلال الحكمة فوق الحسية وذروة التحرر هذه هى كتاج يجلّل التخلّى عن كل ما هو غير ماهر أو غير متقن هبث تسود التعاليم البوذية، فكما أن المحيط الهائل ليس لمياهه طعم سوى الملح، كذلك ليس للذمرا ولا للنظام البوذى Discipline طعم سوى طعم الحرية، (Vinaya Pitaka II, 239; Anguttara IV, 206; Udana"54) ناحية وللنيرفانا من ناحية أخرى، (Majjhima - Nikayai 1,304; Samyutta, III, 179, 218) ,V,

ورغم اختلاف الألفاظ على نحو أو آخر فى كل هذه النصوص، إلا أن المعانى الأساسية واحدة: «ما نظير المعرفة؟ (أو لمّ المعرفة؟). الحرية هى نظير المعرفة، وما نظير الحرية؟ النيرفانا هو نظير الحرية». واتجاه التعاليم البوذية يركز على ما هو إيجابى أكثر من التركيز على ما هو سلبى. إنها تركز على السعادة والتطور العقلى والحرية والوصول إلى النيرفانا. فعندما توجه السؤال: «ما نظير النيرفانا أو لمّ النيرفانا؟»، فإن هذا السؤال يذهب إلى الأبعد من نطاق الإجابة، فالتعليقات الشارحة (Majjhima Com. II, 370) تذكر أنه لا نظير للنيرفانا. فكل ما يمكن أن يقال إجابةً عن هذا السؤال هو أن «جهد البرهمى لا يكون إلاً للانغمار فى النيرفانا وتجاوز النيرفانا ليحلّق فوق النيرفانا».

الطريق الأرى ذو الشعب الثمانى

والوصول إلى الحرية (بالمعنى الأنف ذكره) أو المعرفة العميقة التى تميز الأرهانتية Arhantship لا يمكن تحقيقه إلاً من خلال عملية التدريب التدريجى، إذ لا يمكن

الوصول إلى الحرية أو المعرفة العميقة فجأة إلا في حالات قليلة منعزلة، هي بلا شك - كما سجلت الشرائع الهالوية - تدل على طاقة مختزنة في ميلادات سابقة (حيوات سابقة). وجرت العادة أن يبدأ المرید في وضع ثقته في أحد المعلمين «ذلك لأنه بالثقة (أو الإخلاص) يتدفق الفيض... فبالثقة (أو الإيمان faith) ستصبح حراً» (Suttanipata) (184, 1146)، وأقترب من معلمك اقتراباً وثيقاً يكفيك لسماع الذرما، رغم أن تعليم الذرما لا يحتاج همسا في أذنك وحدك. ولا بد للمرید أن يتذكر ما سمعه ويجربّه ويسمو به، فإن راقته فقد حان وقت الكفاح وبذل الجهد، هذا إذا دوره هو. عندئذ إذا عقد العزم فإنه قد يعاين أسمى درجات الحقيقة (Majjhima - Nikaya 1,480. II) (173). إنها النيرفانا المساوية للتوقف عن التطلع المستمر (Anguttara - Nikaya, 9; Samyutta - Nikaya II, 117) وبالتالي التوقف عن الميلاد (الجديد) وبالتالي عن الكرب، وهذا ما أقرته الحقيقة الآرية الثالثة Aryan Truth. والحقيقة أن الذرما التي سيسمعا مثل هذا المرید يمكن تلخيص فحواها في الحقائق الآرية الأربع التي أعلنها بوذا في أحاديثه الأولى: الحقيقة الآرية للكرب، وانبثاقه وتوقفه والطريق المؤدى إلى توقفه.

والمقصود بالحقيقة الآرية المتعلقة بالكرب هو أن الميلاد والشيخوخة والموت كرب، وكذلك حالات الألم المتعددة للعقل: «وباختصار، فإن المجموعات الخمس الخاصة بالتوق (أو الرغبة الشديدة) أو بتعبير آخر الخاصة بالجشع أو الطمع، كلها كرب». والحقيقة الآرية الخاصة بيزوغ الكرب أو نشوئه أو ظهوره Arisng of Anguish مرتبطة بالرغبات الشديدة في التجارب الحسية متطلعة للمزيد والمزيد (من خلال عملية مستمرة).

والحقيقة الآرية الخاصة بإيقاف الكرب هي عملية إيقاف كامل لهذا التوق النفسى الشديد، ونبذ له، وتخلُّ عنه، وهجرانه. وهذا يساوى النيرفانا. والحقيقة الآرية المؤدية إلى إيقاف الكرب هي الطريق ذو الشُعَب الثماني نفسه. هذا الطريق Way (الماجا Magga) (الكلمة ماجا مشتقة من جذر لغوى يعنى أن تسير على الدرب أو أن تتبع خطى كما تعنى أن تبحث عن) يتكون من النظرة الصائبة، أو الفهم والطموح الصائب أو (التطلع الصائب)، والفكر أو الهدف الصائب، والحديث الصائب والفعل الصائب وأسلوب الحياة الصائب والمسلك الصائب والتفكير الصائب، والتركيز الصائب.

وقد جرى شرح هذه العوامل (شُعَبَ الطريق) وتحليلها حتى نعرف ماذا تقصد الشرائع البهائية بكل منها . وليس هناك هامش للافتراضات أو الخيالات. فالنظرة الصائبة هي المعرفة (نانا nana) بالحقائق الأربع Four Truths . والطموح الصائب هو التخلّي عن الرغبات الحسية (وبالتالى عن الحياة المنزلية) ، والرغبة فى عمل الخير وعدم إلحاق الضرر أو الأذى (بأى شىء). والحديث الصائب هو التخلّي عن الكذب والافتراء والكلام الموجه واللفو. والفعل الصائب هو الكف عن السرقة واستخدام الحواس فيما هو خاطئ. وأسلوب المعيشة الصائب هو التخلّي عن تملك ما للغير مما يؤدى لسفك الدماء، والتخلّي عن بيع المشروبات المُسكرة (الخمور) وعدم المتاجرة فى النساء والعبيد. أما المسلك الصائب فذو عناصر أربعة: أن توقف الشر، وأن تتخلّى عن الشر الموجود فعلا، وأن تتحرر من الشر الآتى ولا تكون سبباً فيه ، وأن تواظب على الحفاظ على حالتك العقلية (النفسية) النشطة وتزيد منها وتطورها. أما الحالة العقلية الواعية الصحيحة، فهى على النحو نفسه تشتمل على أربعة عناصر : أن تكون فى جسد متأملا فيه كجسد نشط ، وأن تكون واعياً له مفكراً فيه ضابطاً إياه لتسيطر على شهواته فى هذا العالم وعلى ما يصيبه من اكتئاب (فذلك هو كما رأينا عالم الحواس). وعلى النحو نفسه يجب أن تتأمل فى المشاعر كمشاعر والفعل (أو النفس) كعقل والحالات النفسية كحالات نفسية. والتركيز الصائب فيه أيضا أربعة عناصر . ويجرى التعبير عنها بالتأملات الأربعة (الجهانات الأربعة) التى تخص عالم الشكل the world of form ، والتى يمكن للإنسان أن يلج فيها إذا هو سكّن من نشاط مجالات الحواس الخمس وأبعد نفسه عن الموقّات الخمسة nivaranani التى تسببها الرغبات الحسيّة أو الاشتهااء، وإبعاد نفسه عن النزعة إلى عمل الشر (الحقد أو الضغينة) والكسل والبلادة، وإبعاد نفسه عن الشكوك والفرع والقلق والاضطراب.

وهذه الموقّات الخمسة تؤدى إلى العمى والجهل ونقص المعرفة العميقة. إنها تعوق الحكمة. إنها مرتبطة بالمحن والمأسى ولا تُفضى إلى النيرفانا. لكن على النقيض من كل ذلك نجد أطراف التنوير السبعة (bajjhanga): الوعى، والبحث فى الذرما (Dharma) أو (Dhamma) وفى الأشياء والحالات النفسية (العقلية) والطاقة ومباهج العقل

والتركيز واللاً أتم. وهذه جميعاً تكون جزءاً من قائمة الخواص أو المكونات التي عُرِفَت في وقت من الأوقات بالأشياء أو الحالات المرتبطة بالتطوير وعددها سبع وثلاثون حالة (bodhipakkhinya dhamma). وعندما يودع البوذا (المتنور) مدينة فيسالي Vesali وداعاً بغير رجعة قبل أن يموت، فإنه يلتزم بالنظام Order البوذي لممارسة هذه الأمور الأنف ذكرها، ويطورها حتى تستمر الرعاية البرهمية لصالح الجنس البشري وازدهاره (20 - 119 - Digha - Nikaya II). إنها كالتالي:

١ - تطبيقات الوعي ومثيراته وعددها أربعة تطبيقات أو مثيرات. (انظر ما سبق، P. 289 من النص الإنجليزي).

٢ - الجهود أو الأفعال الصالحة وعددها أربعة.

٣ - الأسس الأربعة للطاقة النفسية: تركيز (أ) القصد (ب) الطاقة (ج) الوعي (د) البحث والتقصي. ويرتبط بكل منها أي عمل من أعمال الكفاح؛

٤ - الفضائل الأساسية الخمس أو الفضائل الحاكمة، وهي: الإيمان (أو الثقة) والطاقة (أو النشاط) والتدبير والتركيز والميل الدائم لإعمال العقل - mind - cever - edness؛

٥ - القوى الخمس، وهي من حيث المسمى كالفَضائل الخمس الأساسية الأنف ذكرها؛

٦ - الأطراف السبعة للتطوير (الاستنارة) (انظر ما ذكرناه آنفا)؛

٧ - الطريق الأري ذو الشعب الثماني (عناصر) (انظر ما ذكرناه عنه آنفا).

ويمكن بدلاً من هذه المكونات البالغ عددها سبعة وثلاثين مكوناً من مكونات التنوير أو الاستنارة أو الأرهاناتية Arhantship (المرحلة التي يصلها الرهبان البوذيون)، أن نختصر هذه المكونات إلى ثلاثين مكوناً بأن نحسب الطريق Way واحداً بدلاً من أن نحسبه ثمانية، وبعد ذلك نضيف النقاء أو الطهارة في المسلك الأخلاقي والوعي الكامل بكل ما يشكل الحياة اليومية؛ الاعتدال في الطعام...

وبعد أن يكون المرء قد سيطر على أربعة الجهانات Jhana المتعلقة بالمستوى المادى، وثلاثة منها تمثل بعض «الأدوات أو الوسائل Devices» و«الموضوعات أو المجالات Subjects» لمساعدته على تركيز انتباهه، يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى على وفق إرادته دون مشقة، عندئذ قد يكون قادرا على دخول مجال التأملات الخمسة وأكثر منها، بل ويعكف عليها (أى ليس مجرد دخوله فيها). هناك مجالات الأكاسا akasa المطلق (كلمة الأكاسا أقرب ما تكون إلى المساحة أو الفراغ أو المساحة الشاسعة المطلقة) والوعى المطلق، وليكون فى اللا شيء Plane of no - thing وهذا لا يعنى الإدراك الحسى. كما لا يعنى عدم الإدراك ، وأخيرا حيث يتوقف - بشكل نهائى - الشعور والإدراك الحسى والمتأمل الذى طال تدريبه على التأمل والذى يستطيع الدخول فى هذا المستوى المطلق يُنظر إليه باعتباره أرهانت Arhant (راهب بوذى)، أى الشخص الذى أنجز (أو أنهى Finished) مرحلة تطبيق التعاليم البوذية وأصبح فى غير حاجة لمزيد من الخيارات، وبذا يكون قد تحرر تماما (حاز الخلاص) من كل الرغبات والمعاناة والجشع، وبالتالي يكون قد تحرر (حاز الخلاص) من عجلة السامسارا ومن عجلة (دورة) الصيرورة اللتين كان قد ارتبط بهما برباط المعاناة والجشع والرغبة (Anguttara - Nikayk III, 400) وما بقى له ليعمله فى حياته لا يحتاج إلى مزيد من الكرما لأنه يعمل الآن منطلقاً من الحكمة Wisdom وليس منطلقاً من القدرة على الاختيار، وعلى هذا تنتهى دورة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) بالنسبة له. وليس هناك مرحلة من مراحل التأمل أعلى من هذه. فأن يحوز المرء هذه الدرجة أو أن يصل إلى هذه المرحلة يعنى الوصول إلى حرية عقلية (أو نفسية) لا تهتز، وهذا هو الهدف، وهذا هو ذروة السعى البرهمى وهذا هو لبّه أو جوهره (Majjhima - Nikaya 1,197) . وعلى هذا، فالمستوى التاسع يشير إلى أن الإنسان (ساريبوتا Sariputta على سبيل المثال) قد تمكن من السيطرة والتفوق فى مضمار الأخلاق الآرية والتركيز الآرى والحكمة الآرية والحرية الآرية (9 - 28 Majjhima - Nikaya). وهذا يعنى قهر النفس على نحو حقيقى، وثمار ترويض النفس وتطوير النفس (التقدم بها): «جهاد النفس هو الجهاد الأكبر دون الانتصار على آلاف مؤلفة من المقاتلين فى معركة» (Dhammapada , 103).

لقد كان البوذا (المستنير) يعارض دائما دعاوى البراهمة بأنهم الطبقة المقفل، الأفضل والأنقى. فطالما اتبع الإنسان نظام الرهبان ورجال الدين، فإنه يصبح مثلهم. وتتلاشى الفروق السابقة بين الطبقات، تماما كما تفقد الأنهار أسماءها وطبيعتها إذا ما اختلطت مياهها بمياه البحر (عند المصب). وعلى هذا، فليس من حاجز طبقي يعوق الإنسان عن ممارسة التأمل فى أرقى صورته وأشكاله (The four Brahma - vihara). فهنا يكون هدف المتأمل أن يغمر نفسه ويتغلغل فى دوائر أوسع ، ليضم العالم فى جنبه. بمن فى ذلك أعداؤه، ففى حكاية المنشار الرمزية (Parable of the saw Majjhima Nikaya, 1,129 -) جرى التركيز على الإنسان الذى يمارس عملية التأمل برقة وحب حتى إنه يرفض الثأر أو الانتقام، بل يتحمل حتى لو تعرض لاستثارة رهيبة «لأن الذى يركز عقله ومشاعره فى العداوة لا يمكنه أبدا أن يكون داعية، أو بتعبير آخر لا يمكنه أن يعلم تعاليمى. يجب أن تدرب نفسك على أننى لم ألوث عقلى ولا تحدثت داعيا للشر وإنما دعوت لنبذ الكراهية وفكرت بنفس راغبة فى الصداقة، وكانت روح الود والرحمة. تشملنى ، فلتبدأ دعوتك (تبشيرك) بهذا الذى رفع منشاره ليستخدمه ضدك. إننى سأغمر العالم كله بروح الصداقة، فهذا هو هدفى بعيد المدى، بدون عداوة وبدون نزاع. لعمل الشر».

لكن هذه الممارسات التأملية فى حد ذاتها لا تؤدى إلى النيرفانا التى لا تغير شيئا وإنما إلى عوالم البراهما Brahma Worlds حيث لا شىء دائما (متسماً بالدوام) كما هو الحال بالنسبة لعالمنا (دنيانا) هذا، وعلى هذا فما زالت عوالم البراهما ذات طبيعة سامسارية (ميلاد فموت فميلاد... إلخ)، وعلى هذا فمثل هذه التأملات ربما كانت أكثر ملاءمة للمؤمنين البوذيين العاديين منها لرجال الدين أو الرهبان الذين لديهم فرص أكثر للاستغراق فى التأمل مع النهايات (أو النتائج) الأخرى فى التبصر. وعاء هذا، فقد كان من المستهجن أن نعوّد الفرد على الطريق إلى عالم البراهما وحده ، ان كان قادرا على ما هو أكثر من ذلك، وقد رأينا هذا واضحا من خلال الملاما (التوبيخات) الثلاث التى وجهها البوذا إلى ساريپوتا Sariputta. وفى هذه المناس. نذكر أن «المريد المحب» إذا أخفق فى انتهاز الفرصة النادرة فى البلوغ إلى ذروة عب. البراهمان Brahman's mind، فإنه من المحتمل أن يكون قادرا على إتمام ذلك (»

مرحلة أخرى) إن كان قد تلقى التعاليم بشكل صحيح (Majjhima - Nikaya II, 124 f). والتعاليم الصحيحة لا تعنى أن يركز المرء على إعادة الميلاد (الميلاد من جديد) بصحبة البراهما Brahma، وإن كان هذا أمرا عزيزا، إلا أن هذا متصل بالبراهمانات التي يبدو أن فكرة البراهما فيارات الأربعة Brahnavihara قد اشتقت منها (أى من البرهمانات). والديفات Devas بمن فيها البراهما بل وحتى المناها - براهما (انظر آخر هذا الفصل) غير دائمة (غير خالدة) رغم أنها تظل طويلا فى عوالم الديفات، لدرجة أنها قد تتسى أنها ستموت أخيرا لتولد من جديد (أو بتعبير آخر تتسى أنها ستدخل فى مرحلة ولادة جديدة). وينفصل الباحث عن الحكمة من هذا التعليم الصحيح، ونعنى به تعليم الطريق الوسط Middle way الذى يؤدى إلى التركيز الكامل فى المستوى التأملى التاسع، حيث تتوقف كل المشاعر والمدركات الحسية، وتنقطع كل صلة بالكراهية والبغض والاضطراب، وحيث يتسامى كل زائل، وتصل عملية الصيرورة إلى منتهاها، سواء الصيرورة السامسارية (الميلاد فالموت، فالميلاد... إلخ) أم عملية تأثيرات الحواس فى قيامها وأقولها.

وعندما ينبذ الباحث عن الحكمة ارتباطاته بالبغض والاضطراب ويكون - بالتالى - قد بدأ عملية نيز الخمول أو الكسل أو عدم المهارة، سواء فى بدنه أم حديثه أم طريقة بهائه، ليجعل ما هو ماهر ودقيق محل ما هو غير ماهر وما هو غير دقيق، لو أن المرء فعل ذلك لكان فى موقف يسمح له بأن يبدأ التحقق من أن السلوك الأخلاقى الحسن ليس ضروريا فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك يؤدى إلى الوصول إلى الدرّى Highest بشكل تدريجى (Anguttara - Nikaya IV, 2). فالباحث عن الحكمة بعد أن يتطهر سلوكه الأخلاقى ويتنقى وينضبط، يبدأ فى الوصول لمرحلة ضبط تفكيره الذى كان يتغير بشكل سريع ومستمر، حتى إن تفكيره هذا لا يكون أبدا هو نفسه من لحظة لأخرى، تماما كما أن الفرد لا يثبت على شجرة واحدة فى الدغل (Samyutta - Nikaya II, 95). ويعد أن يتدرب على المسلك الأخلاقى، تكون الخطوة التالية هى ممارسة التدريبات العقلية. إنه لمن الضرورى للتأمل أن يركز المرء أفكاره على نقطة واحدة أو عنصر واحد. فالتأمل البوذى ليس أحلام نهار day - dreaming ولا هو هيال أو حلم يقظة reverie، ولا هو استعراض الأفكار حيثما شاء، وإنما هو نشاط

مكثف متوهج لعقل مستغرق تم إحكام السيطرة عليه وإحكام توجيهه بحيث يمكنه ممارسة عملية التأمل دون أن يعوقها عائق أو يقطعها قاطع أو يفسدها مفسد، وبحيث يمكنه بدء عملية التأمل هذه متى رغب، وبحيث يمكنه الخروج منها إذا رغب أيضا. لذا فقد امتدح البوذا ساريپوتا Sariputta: «لقد حكم عقله. إنه سيّد عقله، فلم يعد عقله هو سيّده. إنه يقيم حينما أراد الإقامة في الصباح أم في الظهيرة أم في المساء.. لقد تحكم في عقله تماما» (Majjhima - Nikaya, 1,219). لقد أصبح تماما كالرجل الثرى يختار اللباس الذي يود ارتدائه صباحا أو ظهرا أو مساء.

إن العقل الذي ركّزت عليه البوذية الباكورة من الناحية العملية، عقل متنوّر إلا أنه عرضة للضلال بفعل ملوثات عارضه ولأن الناس الذين لم يتلقوا التعاليم الصحيحة لا يستطيعون فهم هذا، فإنهم لا يستطيعون تطويره - أي العقل. ولكن العقل المتنوّر قد يكون قادرا على التخلص من هذه المفسدات. فلأن المرید الأرى الذى تلقى التعاليم يفهم هذا، فهو يطور العقل (Anguttara - Nikaya 1,10)، ولا يوجد شيء مفرد آخر يُسهم كثيرا في تهيئة الحالات العقلية الماهرة (النشّطة) (Skilled mental stas or dhamma) التي لم تظهر (لم يحن حينها) أو أن يسهم في انهيار الحالات العقلية الشريرة التي ظهرت بالفعل - سوى الجد والاجتهاد والعزم الشديد (Appamada, An-guttara. Nikaya I. II) لكن الحالات العقلية لا تظهر إذا لم يكن هناك عقل، وطبيعا هذه الحالات العقلية تعتمد على كفاءة هذا العقل: «فالذاما Dhamma أى الشعور والإدراك والتوجهات يسبقها ويوجهها عقل، فهي تتكوّن من عقل» (Dhammapada, I) فهي على هذا مهمة لترسيخ العقل وتثبيته كما تفعل البوذية من خلال تدرّياتها التأملية المختلفة، وكذلك لتطهير العقل من الأفكار الخاطئة:

«اليوم سأقبض على زمام عقلى وأرجعه بععمق، تماما كما يروض المدرب الفنا الجامح بكُلابه (Hook)» (Therigatha 77, 1130).

وعلى هذا، فقد ركزت التعاليم البوذية على ما هو عقلى (داخلى) وما هو ذا Subjective. فالفعل الذى يقوم به العقل فعل معتبر لدى البوذا، على عكس معاصد اليانين (الجانين)، وهو، أى هذا الفعل العقلى، قد يكون عرضة للاسهجان أكثر

فعل البدن أو فعل الكلام (Majjhima Nikaya 1, 373) ، فالتضحية الحقة أو التخلّي عن الجشع والكرهية والفضوى - كل ذلك لا وجود له إلا في داخل الإنسان نفسه، فلا وجود له خارجه، وهذه النظرة غير النظرة البراهمانية Brahman view:

«- لم أضع خشبا ليكون وقودا للنيران على المذابح يا براهمان Brahman:

- فلا نيران إلا التي تتقد داخلي؛

- فنيرانى دوما مشتعلة، إنها مشتعلة بنفسها؛

فليست بحاجة إلى خشب أضعه على المذابح؛

- وبذا فإننى أتم جهود البراهما .

- آه يا براهمان، إن حمل الحطب (الوقود) هو بالفعل يدعو للزهو .

- ودخان المذبح والغضب، وكلماتك الزائفة والرماد فاللسان هو ملعقة الكاهن .

- وعلى هذا فاللهب أو الشعلة تعنى أن يروّض المرء نفسه بشكل جيد.»

(Samyutta - Nikaya 1, 169).

وعلى هذا فهدف ضبط العقل (أو السيطرة عليه) أو على الأقل أحد أهدافه - هو إيقاف رد الفعل الحسى لما نحب ولما نكره ولما لا نحب ولا نكره. عندئذ يكون العقل «سواء» أو محايدا even، وتلك حالة امتدحها الآريون الذين كانوا هم أنفسهم «أسوياء even بين أشياء غير سويّة». ولما كان السلوك الأخلاقى (السيلا Sila) هو الجزء الأساسى الضرورى فى التدريب، لكنه ليس هدفاً فى حد ذاته؛ مثل الصمدى Samadhi أو البافانا bhavana أى ضبط العقل وتطويره عن طريق التأمل، إنما تأتى أهميته فى الدرجة الثانية، ولكنه فى كل الأحوال ليس هدفاً فى حد ذاته. فالهدف أو الغاية The end هى فتح باب العقل ليفهم دون عائق بالحدس الذى هو فوق الحواس حيث الحكمة Punna - حكمة الحقائق الآرية الأربع، أما الصمدى Samadhi والبافانا bhavana فليست سوى أدوات للإعداد. فبفتح الباب لا تصبح هذه الحقائق الآرية مفهومة فحسب، وإنما ليتم التوغل فيها لمعرفة كنه أسرارها، فتعطى الحكمة الإنسان رؤية ثاقبة

ليرى الأشياء على حقيقتها: غير دائمة. ذات طبيعة نكدة، فارغة فى حد ذاتها، كما تعطيه بركة الانعتاق من الأنماط الثلاثة لمظاهر الحياة.

نيرفانا Nirvana

الطَّمُوح الذى وصل إلى دُرَى الحكمة الآرية ووصل إلى نهاية (الطريق The Way)، هو الذى يعرف الخلاص الكامل من الكرب. وأن حرته التى تملكها أيضا الآن قامت على أساس من الحقيقة وأصبحت راسخة لا تهتز، فبالوصول للنيرفانا يكون قد وصل إلى أسمى الحقائق الأرية حيث لا ميلاد جديد ولا شيخوخة ولا موت (MAjjhima Nikaya III, 245). وعلى هذا، فالنيرفانا مناقضة تماما للسامسارا حيث دوامة الميلاد والموت، حيث الحياة تُقَاد (بضم التاء) بفعل عبودية الرغبات الحسّية التى ارتبط الإنسان بها بسبب جهله، وما يلى ذلك من عدم كفاءة مما يعوقه عن التحقق، فلا الأعضاء الحسية ولا المعلومات Data التى حصلها عن طريقها، ولا كلاهما معاً إذا اجتمعا فى مجال مناسب من مجالات الوعي - تحقق الخلاص: إذ إن ذلك لا هو ملكى mine ولا هو أنا I ولا هو ذاتى my seif، فكلها جميعا: غير ذاتى an -) not - self (atta). ورغم أن الشرائع الهالية تشير كثيراً للأتا (atta)، على سبيل المثال باعتبارها من الأمور التى يجب البحث عنها (Vinaya - Pikata, 1,23) كملجأ أو كجزيرة (Digha - Nikata II, 100,120; Samyutta Nikaya III, 143,etc) أو كمصباح (dhammapada 236, 238) وكعزير غال (Sam - Nikaya 1,140; Anguttara - Ni) yutta. Nikaya 1., 73 = Uana 47, Samyutta) ، 21 (Anguttara - kaya II ، وباعتبارها شيئاً يمكن أن يتوهج كما يمكن أن يلوم ويوبّخ (Anguttara - Nikaya, 1,57 - 8 etc) أو كثنائى as dual (أو تثنوى أى واحد ينطوى على اثنين):

- الأتا Atta فيك أيها الإنسان تعرف ما هو صائب وما هو غير صائب.

- صحيح يا صديقى أنك تحتقر الأتا الحبيبة؛

- ظلنا منك أنك تخفى الأتا الشريرة

عن الأتا التى هى شاهدة عليها (أى شاهدة على الأتا الشريرة).

(Anguttara - Nikaya I, 149).

ومع هذا فلا يمكن تعريفها أو تحليلها أو عرضها بشكل دقيق. وعلى أية حال، فقد يكون من المأمون أن نقول إنه لا يمكن النظر إليها كموجود خالد (دائم ينتقل من ميلاد birth إلى آخر)، ولا يمكن النظر إليها كمحور أو جوهر دائم للسانتانا Santana (كسلسلة متصلة) وهو المصطلح الذي تطلقه الفلسفة البالية على الفرد، بل ولا يمكن النظر إليها كمبدأ متسامٍ أو كمبدأ كوني مهم، كما هو في الاستخدام الأويانيشادي. والحقيقة أن «كل الأشياء إنما هي غير ذاتك Not - self» كما ورد في الذماپادا (Dhammapaada, 279)، حيث «الأشياء Dhamma» تشير إلى الأشياء المركبة التي تمثل ظاهرة، كما تشير أيضا إلى النيرفانا غير المادية، أو بتعبير آخر غير المركبة Un-constructed Nirvana.

حقيقة أنه في عقيدة «اللانفس» not - Self أو (آن . أتا an . atta) أن كل الأبيدهما Abhidhamma يُعتقد أنها قد تجمعت أو تمركزت أو تركزت لتصل إلى ذروتها، وأنه لا بد من الرجوع إلى الأبيدهما Abhidhamma لتفسير الذما التي تُعتبر هي الوسيلة الموثوق بها للوصول إلى «طريق التطهر Path of Purification»، خاصة بالنسبة للفيزودهيماجا Visuddhimagga، وطريق التطهر هذا امتزج بالبوداجوزا الموقرة Ven-erable Buddhaghosa في القرن الخامس الميلادي، وبخلاصة فلسفة الأبيدهما Abhidhamma في حوالي القرن الحادي عشر للميلاد. وفقرة واحدة من البوداجوزا لا بد أن تكون كافية هنا لبيان سبب أن الأتا Atta لا يمكن اعتبارها مرتبطة بالكاندا Khandha أو تجمعات الوجود الخمسة five aggregates of existence: «إنها جميعا (غير ذات not self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها»، - إنه لا جوهر أو محور لها لأنه لا نفس لها، كنفس بالمعنى المفهوم أي كنفس كامنة أو فاعلة أو مجرّبة، لأن ما هو غير دائم (غير خالد) إنما هو مؤلم أو سبب للكرب (Samyutta - Nikaya, III, 82)، ومن غير الممكن الخلاص من عدم الدوام (المحدودية أو اللاخلود) أو قيام وسقوط وكظم النفس، وعلى هذا فكيف تكون هي نفسها «حالة» الفاعل... إلخ؟ ولذا فإنه يُقال: «إن البكوس Bhikkhus - إذا كانت أيا من الكاندات الخمس، فإنها لا تؤدي إلى البلاء والأسى - Samyutta (Nikaya III, 66)، لذا فإنها (لا نفس not - self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها» (Visuddhimagga xx, 16).

واهتمام الأرهانت Arhant أي الرجل الكامل ليس بما هو أناتا anatta كعلامة للمجموعات الخمس للاشتهاء (الجشع أو الطمع)، ولا بما هو أتا Atta لأنها لا جوهر

لها Pithless، وليس لها صاحب (أو مالك Owner). إن اهتماماته (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) أن يصبح بعيداً عن العالم بما فيه من تلوّث وفساد، وأن يجتاز المسافة من مرحلة الفعل إلى حياة التأمل: «خالصاً من أدران كل شيء، ما هو صالح وما هو شري، وأن يتخلى عن نفسه، فليست هناك حاجة للمزيد من الفعل هنا» (Suttanipata 700). إنه (أى الأرهانت) هو الذى يبحث عن اللا ميلاد واللا صيرورة واللا مصنوع واللا مكوّن، مع أنه هو (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) مولود، وكانت له صيرورة، كما أنه كان مصنوعاً ومكوّنًا (ذا تكوينين) «(Udana, 90) إنه هو الباحث عن اللا زمان، إنه الباحث عن النيرفانا. إنها - أى النيرفانا - هى الميلاد بلا سبب ولا كرما ولا طبيعة (Milindapanha, 268). إن النيرفانا هى اللا تغير (Samyutta Nikaya, III, 143) واللاموت (Samyutta - Nikaya 1,212) ولا يمكن الوصول إليها بالفكر (Anguttora - Nikaya, 11,80) وإنما بالتأمل، بدون منطلق Foothold (أى أنها ليست كالوعى على سبيل المثال) (Samyutta - Nikaya I,I)، وهى على العكس من الجذور الثلاثة للخمول أو اللامهارة التى تؤدى إلى وجود حدود (Majjhima - Nikaya I, 298)، فالنيرفانا لا تحدها حدود (Samyutta - Nikaya IV, 158)، (Majjhima - Nikaya III, 4)، وقد وصل إليها كثير من رجال الدين البوذيين لم يعقهم عن الوصول إليها معانيها السالبة أو الموجبة.

هذه التعبيرات السالبة لا تعنى أكثر من أن أى شيء لا يمكن أن يكون حداً أو عائناً أمامها، فما هو محدّد (ظاهري) هو الذى يمكن وصفه أو تحليله أو تعريفه فى قوائم وليس الأمر كذلك بالنسبة لما هو فوق الحواس (فوق الظواهر) (Anguttara (appanca) (Nikaya, II, 161 ff.) - فالوصول إلى حالة النيرفانا غير متعدّر للإنسان الذى كَيْفَ نفسه وطوّرها ليكون مستعداً بديناً وأخلاقياً وعقلياً: ليذوب فى الحكمة بينما هو مستغرق تماماً فى التأمل. إنها بركات لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ولا يمكن توضيحها بالكلمات، وإنما لا بد أن يخوض المرء تجربتها بنفسه كى يعيها. إنها للوادى المعيش (هنا والآن) أكثر من كونها نوعاً من الجنة أو الفردوس heaven التى يدخلها المرء بسبب أفعاله الفاضلة بعد الموت. وربما كان من السهل نسبياً الآن أن نجيب على السؤال الذى يجده كثير من الناس مربكاً: من ذا الذى يسعد بالنيرفانا إذا لم يبق

منها شيء بعد الموت؟ إن طرح هذا السؤال بهذا الشكل غير ملائم، والأفضل أن يكون كالتالي: من الذى يسعد بالنيرفانا هنا والآن؟ والإجابة هى أنه الشخص الخبير بالتأمل والمستغرق فيه، ذلك لأن النيرفانا جزء من هذه الحياة نفسها، أى الحياة التى نحياها هنا والآن.

سامجا Samgha

- «آه يا لهم من سعداء هؤلاء الأرهانات، فهم لا يشتهون (لا يرغبون بإلحاح).
- لقد تخلصوا من «الأنا lam» فتمزقت شبكة الارتباك والفوضى.
- لقد حازوا درجة التحرر من الشهوة، فغدت عقولهم صافية شفافة.
- لقد تخلصوا من المفسد، فغدوا برهميين.» (Samyutta - Nikaya III, 83).

عندما يلجأ الأرهانات للجواهر الثلاثة، بوذا والذرما، والسامجا - بالفهم الشمورى الواعى - أو يلوذون بها عن طريق السلوك (أى أن يكون سالكاً Going) من خلال الوسائل الثلاث، فإن السامجا تتحد مع معارف هؤلاء الأرهانات ومع سلوكهم السوى الصالح. ففى هذا السياق لا نشير بالسامجا إلا إلى هؤلاء الذين يرتدون العباءات (الأرواب) الصفراء الذين يسيطرون سيطرة كاملة على المسلك الأخلاقى، والتركيز، والحكمة والحرية والمعارف فى نطاق الحرية، بنفاذ بصيرة. وبينما طبيعة هذه السامجا Samgha متسامية وفوق أرضية (أى علوية)، إلا أنها تقدم ما يؤكد أنه عن طريق تطهير الروح (Sattanipata 478, 876) يستطيع المرید المُجد أن يسمو فوق كل الأشياء فى هذا العالم، تماما كما يفعل الأرهانات. وعلى هذا فالسامجا يمكن أن تُضاهى (أو تُحاكى)، ووظيفتها هى أن تعمل كإلهام (تقوم بدور الملهم) لمن لم يتبدلوا Lesser mortals كى يطوروا إيمانهم وثقتهم وقراراتهم وفهمهم. «فالإيمان هو البذرة» (Suttaniputa 77) فمنه ينمو ما هو أكثر من البذرة، وليس المقصود الإيمان الأعمى المطيع، وإنما الاقتناع القائم على العقل (السبب)، والتجريب وأحيانا على الملاحظة (Majjhima - Nakaya 120 ff II,) بأن (الطريق) والممارسة يؤديان إلى سلام وسعادة لا نظير لهما، وأكثر من هذا فإن أهل الحكمة يمكنهم تتبع هذا الطريق بنجاح.

إن الحل (أو القرار) إذاً يكون في رعاية القناعة الإيمانية ذات الهدف، وإن المرید الطموح الذي طوّر طاقاته على التأمّل سيكون - على نحو صافٍ فيه سكينه - سالكا المسالك (الطرق Ways) الأربعة المؤدية للكمال التي يمكن الوصول إليها جميعاً في هذه الحياة نفسها (أي الحياة التي نحيها). فالفهم بالإضافة إلى توجيه الإرادة، تسيطر على المغالاة في الإيمان كالتى قد تظهر في العاطفة الشديدة. إنها (أي الفهم وتوجيه الإرادة) هي التي تضبط الطاقة التي يجب أن تكون معتدلة even (أو سوية) كوتر العود المتألف النغمات لا هو مشدود بإفراط ولا هو مرتخٍ بإفراط (Vinaya. Pitaka i, 182) (Anguttara. Nikaya III, 375).

وليس هناك مجال للعبادة في بوذية التيرافادا وليس فيها أي تكريس bhakti لشخص، فالورود والشموع التي يحضرها المؤمنون إلى معابد بوذا ليست إلا علامات ورموزاً لعدم الخلود (أو عدم البقاء أو للتعبير عن فناء كل شيء) ، فالورود تذوي والشموع تنطفئ، كذلك تنطفئ نيران الارتباط والكراهية والبغض إذا لم تجد وقوداً يبقياها مشتعلة. والكلمات التي يرددّها المتعبدون ليست ترانيل ولا هي صلوات، وإنما هي وسيلة للتذكير بالناقب العظيمة للبوذا، والذما والسامجا: «إنه فعلاً (أي البوذا) السيد الكامل الذي استنار بنفسه تماماً وتحلّى بالمعرفة والسلوك القويم . إنه العارف بالعوالم، المجد، المرشد للناس معلّم الديئات Devas والبشر ، البوذا، السيد. لقد علم الذما فأحسن تعليمها. إنها (أي الذما) مثبتة ذاتها بذاتها، إنها المطلقة بلا زمان. إنها التي تقودنا إلى النيرفانا. ليفهم كل واحد وفقاً لما يتمتع به من حكمة. ونظام السيد (النظام الذي وضعه بوذا) للمريدين نظام صالح وحكيم ومستقيم ومنبعث مما يمليه الواجب. إنه الأعمدة الثمانية للبشر. إنه نظام جدير بالإحسان والكرم والعطايا والتوقير. إنه نظام لا مثيل لجدارته من أجل العالم.» (Majjhima - Nikaya, 1,37) (etc).

إن احترام الأرهانات مدعاة للاحترام والشرف. إنهم رغم ما حققوه من رضا ذاتي يموتون ميتة طبيعية ، وكل تطلعاتهم أن يكونوا كما هم عليه (الآن) . إنهم مثل غيرهم من الطموحين يعملون على تنفيذ كل تعاليم البوذا، فالأرهانات متبوعون (سالكو طريق). إنهم ليسوا مبتدعين أو مكتشفى طريق لأنهم لم ينوروا أنفسهم بأنفسهم (إنهم ليسوا

(بوذات). ولا أحد منهم يجب عليه أن يسعى للتسكّ وكل ما يستلزمه، فهو لا يصل إلى هدفه سريعا إذا كان جهده ناقصا (إذا كان قد بقى أمر لم يفعله مما يستلزمه التسكّ). ومن هنا كان هجرانه لبيته ليس حاجزا ولكنه جهد غير مثمر - (Majjhima Nikaya, I, 271)، ومن هنا نركز مرة أخرى على التدرّج في الوصول إلى الهدف.

إن التدرج في الوصول إلى الإنجاز النهائى مطلوب حتى بالنسبة للفرد المتأكد من أن مصيره أن يكون واحدا من الأرهانات. إن الوصول إلى الأرهانتانية أو النيرفانا - يكون وفقا للترتيبات المتفق عليها من حيث تقسيم (الطريق) إليها إلى أربع مراحل (كل مرحلة منقسمة بدورها إلى زوج)، فمن بلغ واحدة منها حصل ثمارها. ففى المرحلة الأولى التى تعنى دخول المجرى أو المسار أو الطريق Satapanna الذى يفضى إلى النيرفانا، عندها يصبح المتأمل على يقين من أنه قد أصبح مستتيرا. إنه لن يولد مرة أخرى فى أية حالة من حالات البؤس - أى فى جحيم النيرايا Niraya Hell كحيوان أو كشييطان (أسورا asura)، وأنه واثق ثقة لا تهتز بالبوذا وبما تعلمه من الذرما وفى السامجا التى هى حارسة الذرما وفى التعاليم الأخلاقية الآرية. إنه بهذا لن يستطيع بعد الآن أن يرتكب عملا شائنا كقتل أمه أو أبيه أو أى من الأرهانات، أو كجرح أحد البوذات (لأن البوذا لا يمكن قتله) أو أن يسبب انشقاقا فى النظام (البوذى). وأقصى ما فى الأمر أن يولد ميلادا جديدا سبع مرات، قبل أن يصل إلى النيرفانا التى لا يمكن أن يصل إليها إلا البشر (أى أنه لن يولد فى صورة حيوانية أو غيرها من صور الحياة غير البشرية).

والمرحلة الثانية هى مرحلة ساكادا جامين Sakadagamin، فتعنى أنه لكون الإنسان الذى يبغى تحرير نفسه قد حطم القيود الثلاثة (قيد النظرة الخاطئة كنظرية لنفسه أو لشخصه، وقيد الشك، وقيد الثقة فى جدوى الطقوس) وقلل ارتباطاته وكراهيته «انوضاه إلى حدها الأدنى، فإنه لن يولد بعد ذلك إلا مرة واحدة كبشر، وبعدها ينتهى «ربه (يضع حدا للمعاناة والكرب).

وفى المرحلة الثالثة حيث يصبح أنا جامين Anagamin أى الذى لن يولد مرة أخرى على الأرض، فإنه يكون قد فك القيود أو الأغلال الخمسة (ثلاثة منها مذكورة آنفا، والخمسة الباقية هى الرغبات الحسية وسوء النية أو النزعة للشهر) وبعد موته فى هذه المرحلة «يصبح أحد المقيمين فى عوالم الديئات السامية، ويصل إلى النيرفانا فى هذه

العوامل؛ إذ إن الكرما المتبقية والتي تؤدي إلى ميلاد الديقا تكون قد امتدت بنفسها إلى هذه العوامل.

والمرحلة الرابعة هي مرحلة الأرهانتية نفسها. مرحلة الإنسان الذي حقق بجهوده الذاتية هنا والآن حرية العقل كما حقق الحرية من خلال الحكمة الحدسية (البديهية)، والذي فعل كل هذا هناك بهدف أن يتخلص من عبء «النفس» ويتخلص من العوائق (الأغلال)، إنه - أي من حقق كل هذا - لن يولد مرة أخرى. فلم يعد فيه (وقود) لميلاد جديد. إنه لم يعد يتطلع إلى رغبات أو شهوات في (العالم World)، وبينما هو لا يزال يعيش هنا فإن الكرما Karma الخاصة به تصبح مستنفدة بسبب عدم اشتهاه لأي من الكائنات الخمس The five Khandha. هذا الانعتاق الأخير أو التحرر الأخير المؤثر هنا والآن يحيل البارينيغانا Parinivana إلى من تحرر (انعتق). إنه سيواصل الحياة هنا حتى يموت جسده لكنه عندئذ يتحرر من الصيرورة (9 - 38 Itvuttaka pp) ومن السامسارا (الميلاد، فالموت فالميلاد...) التي تنتهي بالنسبة له. إن التحرر النهائي أو الانعتاق النهائي رغم الحصول عليه هنا والآن لا يتطلب أية حالة مستقبلية. إنه الآن في حالة النيرفانا حيث لم يبق أساس لميلاد جديد.

وعندما تصل طاقته إلى ذروة مستوية يكون قد غادر شاطئ الفناء واللا استقرار، شاطئ الخوف والمخاطر، وعبر طوفان الرغبات الحسية، وعملية الصيرورة والجهل والأفكار الخاطئة، ووصل إلى الشاطئ الآخر الأبعد إلى حيث وراء (الجانب الآخر) وهو شاطئ النيرفانات حيث لا ميلاد ولا موت. إنه إذأً أرهانت واقف الآن على أرض صلبة (Sattaniyata , Nikaya IV, 175) إنها جزيرة النيرفانا ذاتها , (Sattaniyata , Nikaya IV, 175). 1094.

«تلك هي جذور الأشجار. إنها أماكن شاغرة تأمل، لا تكن كسولا، لا مجال هنا للندم. تلك هي تعليماتي لك» (Majjhima -Nikaya,1,46 etc).

لقد ورد في هذا المقال عدد من المصطلحات المختلفة ذات التاريخ الطويل. وفيما يلي شرح موجز لأهم معانيها:

١- الآري

(أ) نبيل (اجتماعي) مميز كريم المحتد؛

(ب) طاهر أخلاقيا، شخص نقى (طاهر) تلقى تعليما نبيلًا. غالبًا ما تُطلق على تعاليم البوذا وعلى تلاميذه (مريديه) وعلى طريقة ممارساتهم ودراساتهم. وهنا نجد الكلمة ذات معانٍ على شاكلة: طيب وصالح وصحيح ونبيل ومثالي.

٢. ديفا Deva من جذرٍ يعنى أن يشرق أو أن يتألف. ولا تجوز ترجمتها (رب أو ملاك أو موجود سماوى)، فكل هذه الترجمات تؤدي لخلط المعانى. إنها كلمة تشير إلى موجودات فوق مستوى البشر، من حيث البهاء والجمال والنبالة والسعادة وطول العمر. والكلمة ذات معنى يشتمل على الصلة بالإنسان، فليس هناك انفصال كامل بينهما، فالموجودات البشرية والديفات تتحاور معًا. وكل الديفات كانوا بشرًا وقد يصبحون بشرًا، مرة أخرى. وفي هذه الأثناء توجد الديفات فى واحد من عوالم الديفا لوكات deva - Laka البالغ عددها ستة وعشرين عالمًا أو مجالًا أو مستوى، حيث تستمد الديفات وجودها بسبب الأعمال والإنجازات البارزة الخيرة التي مارسوها قبل ذلك. لكن نظرًا لأن الوجود فى عوالم الديفات غير دائم، فإن الديفات رغم وجودها فى هذه العوالم مازالت خاضعة للسامسارا (الموت فالميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، ومازالت تعمل على الخلاص من هذه الدورة التي لا نهاية لها. والديفات ليست خالفة أبداً، ولا هى كلية القدرة، كل ما فى الأمر أنها- ببساطة - تقطن عالم الديفات.

٣. براهما Brahma: (أ) الديفا براهما هو كبير الديفات ويُسمى أيضا ماها - براهما (أى براهما الكبير). (ب) طبقة الديفات البراهما موجودات سعيدة لا يعترىها نوم، ساكنة للسماوات العلا حيث عالم البراهما، وهو أحسن العوالم وأسماها. والميلاد الجديد هنا يكون نتيجة الأعمال العظيمة ولكنه غير أبدي (لا يستمر للأبد).

٤. جهد البراهما. ربما وجب أن نضع علامة فارقة بين البراهما الذَّكَر (انظر ما سبق) والبراهما المحايد (الذى لا هو ذكر ولا أنثى)، والشَّرَّاح الهاليون عادة ما يعتبرون البراهما الذى هو لا ذكر ولا أنثى أسمى درجة، والأصل فى مصطلح جهد البراهما brahma - faring أنه يعنى الدراسة والتلقى. فهو إذًا يعنى الدراسة للتحقق من (الطريق) الأفضل والأسمى للسير إليه أو فيه. وهنا حياة النقاء وحياة الصلاح، وأحيانًا تُرجم بالحياة القدسية Life Divine. ومادامت هذه العبارة تعنى فى البوذية الحياة الديرية؛ لذا فإنها تعنى من بين ما تعنى: حياة الطُّهر والعفة.

(ب) البوذية: الماهايانا

بقلم: إى كونز

محاضر من الخارج - جامعة لندن

مقدمة

الكلمة (ماهايانا) أو (المركبة العظمى) اسم يطلق بشكل عام على تلك الأفكار التي سادت الطور الأوسط من أطوار الفكر البوذي. إننا نتحدث عن (المركبة) لأن العقيدة البوذية (أو الدرما) (بالپالية: دما Dhamma) يُنظر إليها باعتبارها طوافة Raft أو سفينة تحملنا عبر محيط عالم المعاناة هذا، إلى (ما وراءه) أو إلى (الخلاص) أى النيرفانا. ويطلق عليها المتمسكون بها صفة (العظمى) أو (العظيمة) من قبيل مديح شمولية عقائدها ومقاصدها، فى مقابل ضيق المذاهب (أو المدارس) البوذية الأخرى التى يصفونها بأنها هينايانا Hinayana أو «المركبة» الأدنى درجة، وهو مصطلح لم يخفف تماماً من فوق أسنة الذين يقولون بهذا الرأى، وهذا أمر طبيعى. وفى الوقت الحالى، يرتبط وجود الماهايانا بالنصف الشمالى من العالم البوذي. وبوذيو نيبال والتبت والصين وكوريا واليابان كلهم تقريباً من أتباع هذا المذهب (الماهايانا). أما الجنوب فهو - من ناحية - يسوده تماماً البوذيون الثيرافيدون، حيث تعتبر الهينايانا (أحد مذاهبهم التقليدية البالغ عددها ثمانية عشر مذهباً) وطريقة ممارستها للبوذية هى الدين الرسمى (الوطنى) لكل من سيلان وبورما وسيام. ومذاهب الهينايانا الأخرى (١٧)

مذهباً) اختفت منذ ٧٠٠ سنة عندما انساب المسلمون Muhammadans في مناطق شمال الهند ودمروا معابدها البيوية المزدهرة.

وقد تزامن ظهور الماهايانا مع بداية الحقبة المسيحية. ولا بد أنه كانت لها قوة دافعة تجمعت في القرون السابقة مباشرة على الحقبة المسيحية، لكن كثيراً من أفكارها الأساسية تعود - كما سنرى - إلى القرن الرابع أو الخامس قبل الميلاد، إن لم يكن إلى البوذا نفسه، لكن الكتابات التي تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم يشهدها التاريخ إلا مع بداية الحقبة المسيحية، وهذا أمر شائق يثير الاهتمام، كما أنه قضية تاريخية استعصت على الحل إلى حد بعيد. كيف نغفل ملاحظة أن البيوية وقت ظهور المسيحية، قد أجرت إصلاحات راديكالية في عقائدها الأساسية مما جعلها أكثر شبيهاً بالمسيحية مما كانت عليه قبل ذلك؟ وكى نُظهر طبيعة هذه القضية سأذكر الآن ثلاثة عناصر تربط بين الماهايانا والمسيحية. العنصر الأول أن الرحمة والعطف بعد أن كانا فضيلتين جانبيتين في البيوية الأقدم، أصبحا موضع تركيز أكثر وأكثر وتحركا إلى مركز الصورة. هذا قد يذكرنا بتركيز المسيحية على «الحب Love». أما العنصر الثاني، فإننا نسمع عن موجودات رحيمة يطلق عليها اسم «البوذيساتفات Bodhisattvas» التي لها مهمة أساسية وهي التضحية بأنفسها (بحياتها) لينعم الجميع، مما يتطلب امتثالاً لها، وقد يذكرنا هذا بيسوع المسيح الذي مات من أجلنا جميعاً حتى تُغفر خطايانا.

وثالث العناصر الجامعة بين المسيحية وبيوية الماهايانا أن بوذيي هذه الفترة كانوا يظهرون اهتمامات غيبية (بالعالم الآخر بالمفهوم البوذي)، وكانوا يتطلعون بشوق لظهور ثانٍ للبوذا (يترقبون قدوم المستنير المنتظر أو المهدي المنتظر) أو الماتريا (الميتريا - Mai) treya (بالبالية: ميتيا Metteya، ص ٢٨٠) والكلمة تعنى «الشَّفوق Loving One». وعلى هذا، فإن لدينا ثلاثة مبتدعات (أمور جديدة) كل منها يجعل الماهايانا قريبة لروح المسيحية الأولى.

وليس هذا كل ما في الأمر، فإننا نجد أحياناً تقارباً زمنياً بين وضع الكتب المقدسة في كل من بيوية الماهايانا والمسيحية. وفي هذا المجال يكفي أن نذكر مثلاً واحداً. ففي الوقت الذي كان القديس يوحنا يكتب إنجيله Revelation في بلاد الإغريق في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، كان الماهانيون يضعون في جنوب الهند واحداً من أكثر كتبهم

تجيباً (تمام الحكمة The perfection of Wisdom) فى ٨٠٠٠ سطر. أما الوحي (V, 1) فيشير إلى كتاب (سفر) تم إغلاقه بإحكام بسبعة أختام، وهو مثل (تمام الحكمة) يُسمى سفرًا أو كتابًا «مختوم بسبعة أختام». وتمام الحكمة يشير للبوديساتفات بأنها (الدائمة البكاء) (Sadapraudita)، وكان القديس يوحنا «بيكي بمرارة» (V. 4) لأنه لم يرَ أحدًا جديرًا بفتح الكتاب وفض الأختام. إن هذا لا يمكن أن يقوم به إلا الحَمَلُ (*). Lamb وحده الذى تم ذبحه كأضحية (V. 9). وعلى النحو نفسه، فإن السفرين ٢٠ و ٢١ من كتاب الماهايانا يصف بالتفصيل كيف أن الموجودات الدائمة البكاء تتحرر نفسها، وبذا تكون جديرة بكمال الحكمة (pp. 302-303). إن هذا التشابه ليس ملحوظًا فقط فى تماثل المنطق الدينى، وإنما أيضاً فى حقيقة أن الرقم سبعة، وفكرة الكتاب أو السفر المغلق بأختام، تشيران إلى تراث يهودى بحر متوسطى أكثر مما تشير إلى تراث هندى. إن هذا مجال للدراسة، خصب ومثمر. أما الآن فإننا لا نستطيع أن نتعرض (أكثر من هذا) للمقارنة بين التطورات التى حدثت فى البحر المتوسط، والهند فى بداية الحقبة المسيحية، مع أن هذا من الأمور اللازمة التى لا يجب تجاهلها لتفسير الماهايانا.

ومن الناحية الجغرافية، فالحقيقة أن أصول الماهايانا تبدو مرتبطة بالمنطقتين الهنديتين اللتين كانت لهما صلات بالبحر المتوسط، فمن ناحية لدينا جنوب الهند الذى كانت له علاقات تجارية قوية بالإمبراطورية الرومانية، كما يدل على ذلك وجود كميات كبيرة من العملة الرومانية تم العثور عليها فى جنوب الهند مؤخراً. وفى هذه المنطقة (جنوب الهند) حول ناچارجونيكوندا Nagarjunikonda بالقرب من معبد أمارافاتي (Amaravati) الذى أُطلق عليه بحق (التوليفة الدرافاذية الإسكندرية - Dravido Alex andrian Synthesis) - فى هذه المنطقة حدثت التطورات فى الكتب المقدسة الماهايانية الأولى، فيما تذكر المرويّات. على سبيل المثال: السوترات (Sutras) (كمال الحكمة)، وحيث - أيضاً - ظهر ناچارجوننا Nagarjuna (حوالى ١٠٠م) أعظم فلاسفة الماهايانا. والمركز الثانى للماهايانا الأولية كان فى المنطقة الهندية الشمالية الغربية حيث حافظت الدول التى أعقبت الإسكندر الأكبر على قناة دائمة للاتصال بالتأثيرات الهيلينستية والرومانية، كما تدل على ذلك الآثار الفنية الموجودة فى هذه المنطقة. إن انفتاح هذه

(* الحمل أو حمل الله يرمز فى الكتابات المسيحية للمسيح عليه السلام. (الترجم).

المنطقة على التأثيرات الأجنبية غير الهندية كان حقاً أحد الملامح التي مازت الماهايانا عن الأشكال الهندوسية الأقدم.

إننا لا نعرف إلا القليل عن (الأسباب) الفعلية التي أدت إلى هذه الثورة في الفكر البوذي. إلا أن سببين - على أية حال - يبدوان مؤكّدين، هما: أن النموذج الأرهنتى (نسبة إلى الرهبان البوذيين) كان قد استنفد أغراضه، بالإضافة إلى ضغط المتدينين من البوذيين من غير رجال الدين.

وفيما يتعلق بالسبب الأول نقول، إن البوذية الأقدم كانت مُصمّمة لإفراز نوع من القديسين يُسمى الواحد منهم أرهانت Arhant . وهو شخص تحرر فجأة وتاماً من دورة الميلاد والموت. فبعد ثلاثة قرون أو أربعة من النيرفانا البوذية فقدت الطرائق التي كانت تفرز الأرهانتات فاعلياتها، وراح عدد الرهبان (الأرهانتات) الذين يصلون إلى الهدف يقلون شيئاً فشيئاً، وسرى اقتناع أن زمن الأرهانتات قد ولى. وعندما لم تأتِ الشمار المرجوة كان من الطبيعي أن يكتشف قطاع من المجتمع طرائق جديدة، فأحلّوا محل فكرة الأرهانتات فكرة (أو نموذج) البوذيساتفا Bodhisattva. (انظر بعد ذلك ص ٢٩٨ - ٣٠٤).

لقد كانت العلاقة بين رجال الدين البوذيين وجمهور البوذيين، دائماً، علاقة مشكوكاً فيها أو بتعبير آخر غير قائمة على أساس وطيء. هنا كان عند قاعدتها (أساسها) كعب أهبل ممثلاً في الصرح الشامخ الضخم. لقد أولت الماهايانا اهتماماً كبيراً بالرجل العادي. لقد كان يمكنها الحصول على الدعم العام بتركيزها على الخدمة الفعلية، وكان من رايها أن الناس (الشعب) لا يقلون أهمية عن الذرما (بالهالية: ذما، ص ٢٩٠) ومن هنا كان هجومها على أنانية رجال الدين البوذيين الذين لا يفكرون إلا في سعادتهم، وكان استهجانها لرجال الدين «المتوهمين» «المتغطرسين»، وكراهيتها لحكايات أرباب البهوت الأثرياء، مثل سيماالكيريتي Simalakiriti الذي فاق أكثر رجال الدين وقاراً وأكبرهم سنّاً في بهاء طاقاتهم الروحية، ولاعتقادها أن القديسين لا بد أن يقبلوا أن يكون مصيرهم (قدرهم) كمصير أتباعهم. وأدى الضغط الجماهيري أيضاً إلى حث رجال الدين على أن يكونوا أكثر نفعاً لأتباعهم (مريديهم)، فبدعوا يعملون، على نحو متزايد بشغل أنفسهم بقضاياهم (مشاكلهم) اليومية فبدعوا يعملون، وظهر منهم

الفلكيون، وطارود الأرواح الشريرة بالرقي، وظهر منهم جالبو مطر(*)، وأطباء... إلخ، فتدخلوا بذلك في الجانب السحري في حياة الناس. لقد ثبت أن الرغبات الصامتة لعامة الناس هي الأسمى، رغم أنها كانت موضع ازدراء رجال الدين.

إن معلوماتنا عن الماهايانا مستقاة من كتاباتها الكثيرة جداً التي تمت كتابتها في فترة تزيد على ألف عام، ومعظمها بالسنسكريتية، وإن كان بعضها بالصينية والتبتية ولغات آسيا الوسطى. ورغم أن كثيراً من كتابات الماهايانا قد ضاعت فإن الكثير الباقي هائل؛ حتى إن أحداً ما لم يقرأه كله. وعلى هذا فإن وجهات نظرنا في هذا الموضوع (الماهايانا) غير نهائية، وقد يقتضى الأمر مراجعتها عند ظهور اكتشافات جديدة مستقبلاً. ويمكن تقسيم هذه الكتابات الموجودة في فئات ثلاث رئيسية: السوترات - Su-tras والساسترات Sastras والتانترات Tantras. أما السوترات فهي الأكثر موثوقية ولا يرغب أى من أتباع الماهايانا في الإعلان صراحة عن أفكار أى شيء من محتواها. أما موثوقية الساترات Satras فأكثر محدودة وهي مرتبطة فقط بأعضاء المدرسة الفلسفية التي تمثلها، أما التانترات Tantras فهي أكثر ضيقاً من سابقتها ويقتصر التعامل معها على طائفة محدودة جداً.

ويزعم الماهانيون أن السوترات هي كلام البوذا نفسه، وهم دائماً يذكرون في بداية كل عظة من هذه العظات المكان الذي فيه بشر البوذا بها، سواء كان هذا المكان في الأرض أم في السماء. وفي حالة السوترات الماهايانية، فقد تمت كتابتها بعد موت(**) البوذا بأكثر من خمسة قرون، وتلك - كما هو واضح - رواية المؤمنين بها. أما المؤرخ فإن، إن طلب منه تعريف السوترات لقال إنها مجهولة المؤلف، تم تفصيلها وشرحها عبر قرون عديدة، وترسخت فأصبحت ذات أهمية اتفق عليها جميع الماهايانا بصرف النظر عن طوائفهم. وأجمل سوترات الماهايانا هي (لوتس الشرع الجميل Lotus of the Good Law)، وهي عمل في الغاية من البهاء والقوة. وليس لهذا العمل إلا ترجمات قليلاً في اللغات الأوروبية، وحتى هذه الترجمات لا يوجد منها ترجمة واحدة دقيقة جداً متناهية. أما أكثر السوترات تنوراً (استنارة) فهي «تمام الحكمة»، ولدينا منها حوال.

(*) أى المتخصصون في الطقوس السحرية التي تؤدي لسقوط المطر. (المترجم).

(**) النص: بعد الموت التاريخي لبوذا Historical death (إذ المفروض أنه في حياة أخرى).

ثلاثين رواية مختلفة تم تأليفها في غضون ستة قرون أو سبعة. وهناك سوترات أخرى كثيرة محفوظة بالمثلثات. وأدى النمو المستمر والبطيء لهذه السوترات إلى النظر إليها باعتبارها من تأليف أناس عاديين، وما زال هناك من يشعر بعظمتها وبهاثها في اليابان والتبت، بل وحتى في أوروبا.

أما الساسترا Sastra (الشاسترا) فرسائل أو مباحث كتبها أشخاص معروفون سواء كتعليقات على السوترات أو شروح لها، أو على شكل كتب تعليمية نظامية. وعندما أقول كتبها (أشخاص معروفون) لا أعني بطبيعة الحال أننا نعرف المؤلف الفعلي، وإنما أعني فقط أنها تُعزى إلى بعض أساتذة المؤسسة الدينية (the church). لأن هناك اتجاهًا لتبسيط الأمور بنسبة هذه الكتب التي كتبها مؤلفون كثيرون إلى مؤلفين قليلين مشهورين ذوى أسماء كبيرة. وأكبر هؤلاء المؤلفين وأكثرهم شهرة أربعة، هم: ناچارجوننا Najarjuna وأرياديثا Aryadeva (حوالي ١٥٠م) وفاسوباندو Vasubandhu وأسانجا Asanga (حوالي ٤٠٠م). والأولان هما مُؤسسَا المدرسة الفلسفية المعروفة باسم ماذيميكاس Madhyamikas، بينما بدأ الاثنان الآخران مدرسة اليوجاسارين -Yogac- arins المنافسة (انظر ص ٢١٧)، وقد انخرطت هاتان المدرستان في نزاع مستمر، ولا تنق إحدهما في مقولات الأخرى. لقد كانت المصادقية المحدودة لعلماء «المؤسسة الدينية البوذية» (The doctor of the church) تقوم على ثلاثة عوامل: الحياة الطاهرة Sainly life، والتبحر في العلم، والاستلهام من واحد من البوذات أو البوذياتساتات (304 ff)، ولا يشترط الإتيان بالمعائب (المعجزات) وإن كان الإتيان بها مطلوبًا.

والسوترات والساسترات وثائق (أو كتابات) متاحة للجميع ممن لديه الرغبة الكافية في اقتنائها وقراءتها. أما التانتارات فعلى العكس، فهي كتابات سرية مخصصة للقلة المختارة بدعوا بأنفسهم دراستها، أو كرسوا أنفسهم لها تكريساً كاملاً مستعنيين بأحد المعلمين (جورو Guru)، ومعرفة غير المكرّسين لأسرارهم من الجرائم التي لا تقتفر. ولبحولوا بين من هم خارج فرقته وبين معرفة أسرارهم فإنهم يستخدمون لغة سرية مامضة عامرة بالأسرار، بحيث تصبح هذه اللغة غير مفهومة (بلا معنى) إذا لم يتم الاستعانة بالشروح الشفاهية التي يلقيها المعلم المكرّس (جورو Guru). وتُقدم التانتارات في دروس استهلاكية عند التطبيق العملي لتدريبات يوجية معينة. وقد جرى وضع هذه

التانتارات بوفرة شديدة منذ حوالي سنة ٥٠٠م وما بعدها، ولدينا منها الآلاف بلا مبالغة. وبدأت دراستها من الوجهة التاريخية بالكاد، ولأننا غرباء عنها فقلما يكون لدينا مفاتيح معانيها. إن لدينا آلافا مؤلفة من الصفحات مملوءة بعبارات عن (السلحاح الكونية Cosmic tortoises)، و (كلاب السماء Sky dogs)، أو أرباب يلبسون (معاطف من فراء) أو (جلود نمور)، يعيشون في (أماكن من حديد Iron places) أو (حصون من نحاس)، (يمسكون رماحاً سوداً ذوات ثلاث شُعَب وقد غُرست في كل منها أربعة رؤوس، وقلب يقطر دمًا تمتصه اثنتان من الحيات السود (See R. de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, 1959).

ماذا نفع إزاء هذا كله؟ إن مؤلفي التانتارات نزعوا إلى استخدام لغة ذات دلالات جنسية فاحشة، رغبة منهم في مواجهة الدنس. ومرة أخرى نجد أنفسنا في تيه لمعرفة حقيقة معنى نكاتهم. ونستطيع أن نتخيل جيداً هذا الوضع بذكر حالة موازية (لتقريب المعنى) عن أنثروبولوجي ياباني جادّ يعيش في سنة ١٩٤٢م وهو يتأمل في نص مختار يحوى معلومات عن علم الطيور وجده ضمن خطاب جندي إنجليزي في سنة ١٩٤٢ «طائران صغيران جداً من طيور النممة (الصَّعَو)، غاصا في البحر، وخرج منه أربع حَلَمَات زرقاء (والحلقات عصافير صغيرة) مرة أخرى». فإن استعان بدراسات عن الجيش البريطاني فقد يعرف معنى هذه الجملة، فإذا لم يجد هذه الدراسات فإنه قد يقع في حَيْص بَيْص وينغمر في تخمينات دون أن يستطيع مواصلة فهم المعنى. ومعظم الكلمات المستخدمة في التانتارات يمكن استخراجها من قواميسنا، لكن هذه القواميس لن تساعد كثيراً لمعرفة أن الرنكة الحمراء Red herring هي نفسها السمكة القرنفلية Pink fish. إننا نستطيع الآن أن نكون فكرة ما عن المبادئ العامة للتانتارات (انظر ص ٣١٩ - ٣٢٠)، رغم أنه يمكن التجاوز عن التفاصيل تماماً. إن موثوقية التانتارا في العادة مستقاة من بوذا (مستنير) أسطوري، يُقال إنه بشر بها في الماضي السحيق. بعض الأشخاص الأسطوريين الذين نقلوها لمعلم من البشر وقف في أول صف طويل من المعلمين (جورو Gurus) المكرسين استوعبوا الحكمة السرية وراحوا يتداولونها جيلاً بعد جيل.

وبذا ينتهي مسحنا للمصادر الكتابية، وبالإضافة لهذا فإننا نستطيع أن نستقي معلومات كثيرة من الأعمال الفنية التي لا تُحصى عدداً، والتي تعبير عن روح هذه

القصيدة بدقة وبشكل موج. والأعمال الفنية البوذية لا تسمح إلا بمجال ضيق من الإبداع للفنانين. فالصور مقدسة للغاية لأنها مُعينة على التأمل (لكنها غير كافية لوحدها)، كما أنها (أى الصور) بمثابة مخازن أو مستودعات للطاقت فوق الطبيعية. لقد تم رسمها على وفق صيغ أو قواعد أو أشكال وضّحها - بالتفصيل - الدارسون والصوفيون (الباطنيون)، والتي لا بد أن يدرسها الفنان ويُعَين بعينه هذه الرسوم (والتماثيل... إلخ). إننا نستطيع أن نتعلم من الأعمال الفنية الكثير عن الجوانب الأسطورية (الميثولوجية) والطقسية للماهايانا.

إن الماهايانا طريقة حياة فى المقام الأول، بالإضافة إلى فكرة واضحة المعالم عن الكمال الروحى وعن المراحل التى تؤدى إليها. وبالإضافة لكل هذا؛ فإنها قد أثمرت عدداً من الأفكار الميثولوجية والعقائد المتعلقة بالوجود. وأخيراً فإنها - كى تصون ذاتها من التأثيرات المعادية - استعانت بربّات (أرباب إناث) وبالقوى السحرية. تلك هى الجوانب الثلاثة للماهايانا التى سنتناولها فى السطور التالية جانباً جانباً.

البوذيساتفا كمثل أعلى

إيجاد البوذيساتفا كمثل أعلى، وكذلك شرح عقيدة «الفراغ Emptiness»، هما الإسهامان الكبيران اللذان أسهمت بهما الماهايانا فى الفكر البشرى. فبينما برهنت فلسفة «الفراغ Emptiness» على أنها مصدر مهم جذب انتباه أجيال من الباحثين والمفكرين، فإنها (أى الماهايانا) بتعاليمها عن البوذيساتفا تكون قد حققت لنفسها نجاحاً كدين، وأثبتت بهذا أنها قادرة على تحويل كل آسيا الوسطى وشرق آسيا إليها، بل واكتسبت فى وقت من الأوقات أتباعاً يفوقون عدداً أتباع أى دين آخر. وهنا صورة الإنسان المثالى، تلك الفكرة التى أمكن أن تثير قلوب الجميع من فقراء وأغنياء، ومتعلمين وجهلاء، وأقوياء وضعفاء، ورجال دين وعوام. إنها فكرة يمكنها ببساطة أن اكسب إعجابهم لأنها تعكس أفضل ما فيهم. كما أنها فكرة يمكن أن تصبح دافعاً للعمل المورى لأنه يمكن مواءمتها على وفق الظروف البشرية مواءمات لا نهاية لها. لقد كانت فكرة البوذيساتفا (الموجود المثالى) واحدة من أكثر الأفكار الآسيوية قوّة، فقد أثمرت حماساً للتضحية بالنفس، وأثارت كل منابع البلاغة والفصاحة، وجعلت الفن أكثر نقاء.

لذا كان سلطانها أقوى من أن يُقاوم حتى إن مدارس الهينايانا استعدت لإدراجها مع بعض التوسع في أنساقهم الدينية.

فما البوذيساتقاً؟ سيكون من الأفضل أن نشرح أولاً المصطلح السنسكريتي: فبوذي Bodhi تعنى التنوير، وساتقاً Sattva تعنى «الموجود being» أو «جوهر» أو «روح» - es-sence، فالبوذيساتقاً إذأ تعنى شخصاً هو فى تكوينه الأساسى أو فى وجوده الأساسى مدفوع برغبة للوصول إلى التنوير (الاستنارة) الكاملة - ليصبح بوذا. إنه رغم سعيه ليكون بوذا، إلا أنه مع ذلك أنكر ذاته وأرجأ دخوله فى بركات النيرفانا والخلاص من دورة الحياة والموت، من أجل أن يساعد الذين يعانون(*)).

ومن زاوية أخرى، فإنه يُقال أن البوذيساتقاً تهيمن عليها قوتان - الرحمة والحكمة. أما الرحمة (أو العطف) فتحكم مسلكها إزاء الموجودات المرافقة لها، وأما الحكمة فهى اتجاهها إزاء (الحقيقة Reality). وتعاليم الماهايانا عن الرحمة (العطف) بسيطة، أما تعليماتها عن الحكمة فمفسيرة الفهم، فكل شخص يستمع بسرور عندما يكون الحديث عنه هو، لكنه يضجر إن وجد نفسه مهملاً (يتجاهله الآخرون)، لذا سنبداً بالرحمة، أما الحكمة فسنناولها فيما بعد.

فالبوذيون - كما هو معروف جيداً - لا يُعولون كثيراً على الفرق بين الموجودات البشرية والحيوانات، فهو فارق - فى رأيهم - غير مهم، لذا لا بد أن تشمل الرحمة الجميع من بشر وحيوانات. إن أول واجبات البوذيساتقاً وأكثرها أهمية هو الاحترام الشديد للحياة واحترام حقوق ورغبات كل الموجودات الحية. وفى أثناء مناظرة مع الساسكيا پانديتا Saskya Pandita، كان طرفها الثانى هو الموقر تسونج - كا - پا Tsong-kha-Pa فى حوالى سنة ١٤٠٠، قام المعارض بدفع قملة بأظافره، وربما كان هذا سهواً منه. عندئذ صاح تسونج - كا - پا محتجاً: «بينما نحن هنا نتناقش فى هذه الدقائق الميتافيزيقية العويصة، أسمع عويل رفيق لنا (يقصد القملة) وهى تصعد للسماء!» فجوى الساسكيا پانديتا بهذه الحجة الدامغة (أو التوبيخ والتأنيب)، فغادر الخيمة التى عُقدت فيها المناظرة مضطرباً، وبذا انتصر تسونج - كا - پا وأتباعه من المعبد (أو المذهب Church) الأصفر (R. Bleichsteiner, Die gelbe kirche, 1937, p.)

وعلى النحو نفسه، فمن المعتاد تماماً أن يضحي البوذيساتفا بنفسه من أجل حيوان، فعندما كان البوذيساتفا أميراً على بينارس وكان قد أصبح بالتالي البوذا جواتاما (بالपालية جواتاما)، ألقى بنفسه أمام واحدة من إناث النمر كانت قد ولدت خمسة نمور سفار، وكانت تكاد تموت جوعاً وعطشاً. «ولكنها لم تستطع أن تفعل شيئاً له (لم تأكله لشرط ضعفها بسبب الجوع والعطش)، ولاحظ البوذيساتفا أنها واهنة جداً ولا تستطيع الحركة، ولكنه كرجل رحيم لم يكن يأخذ معه سيفاً فعمد إلى عود من أعواد البامبو (البوص أو الغاب) الحاد وقطع بها رقبتها بالقرب من النمرة، فلاحظت هذه النمرة بدنه المغطى تماماً بالدم فأكلت لحمه كله ولعقت دمه كله ولم تتترك إلا العظم» (Suvama-prabhasottama-Sutra, ed. J. Nibel, 1937, p. 214).

وفي مناسبة شهيرة أخرى افتدى البوذيساتفا حمامة بأن قدم للسكر رطلاً من لحم جسمه حتى لا يواصل مطاردة الحمامة (E. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse 1944, vol. 1, pp 255-256).

هذا الشعور «بالرحمة» مع الموجودات الحية، ربما كان مشابهاً لما ذهب إليه الدكتور شفائتسر Dr. Chweitzer في مبحثه عن «توقير الحياة» الذي قرأته منذ فترة، وشمل من بين ما شمل ضرورة توقير «الغزلان، والبيج والنمل والناموس والديدان بل وحتى البكتيريا»، ولم يغفل رجال الدين البوذيون التفكير في البكتيريا، فقد كان رجال الدين هؤلاء حذرين من إلحاق الضرر بالكائنات غير المرئية التي قيل إنها كثيرة في الماء والهواء.

وبالإضافة إلى أن كل الموجودات سواء في كراهية تعريضها للمعاناة، فهي أيضاً سواء في قابليتها للتطوير (الاستنارة)، فكل موجود من الموجودات هو بوذا محتمل (أي مستتير كامن). ففي كل موجود تكمن عوامل الاستنارة لكنها في حالة جنينية، ومن هنا فإن الطريق لبوذية Buddhahood (المقصود هنا الوصول لحالة الاستنارة) مفتوح للجميع» (Buddhist Texts through the Ages, E. Conze 1954, p. 181).

«بل حتى في الحيوانات يمكن أن نتبين شخص البوذا منطوياً داخلها غير ظاهر بسبب عوامل الدنس» (Ibid, 183)، لكن عوامل الدنس هذه ستختفي يوماً «فتظهر فيها طبيعة البوذا ببهائها الكامل وسنائها البهي بعد أن تكون لحظة اللاحقيقة قد ولت بغير رجعة». حقيقة إن قلة قليلة من البوذيين الماهايانيين يزعمون وجود بعض الموجودات يُطلق عليها اسم Ichchantikas مستثناة تماماً من التطوير (لا يمكنها الوصول إليه أبداً)،

لكن الغالبية العظمى ترفض هذه الهرطقة التي تسَلَّت من الغنوسطية Gnosticism ربما عن طريق المانويين Manicheans إلى البوذية الماهانية القائلة بأن كل موجود حي قابل للوصول للتنوير عاجلاً أم آجلاً. فمن هو إذاً الذى تهوّر بإقحام هذه الفكرة فى طريقها (أى طريق بوذية الماهايانا) الصاعد؟

إنه لمن الملامح الأساسية لرحمة البوذيساتفا أنها «عظيمة»، أى لا حدود لها ولا تضع فروقاً. «إنه - أى البوذيساتفا يشع صداقة ورحمة على كل الموجودات، وقرر أن يكون مخلصهم، أى أن يحررهم من كل المعاناة». (Ibid, No. 124) وهذا هو ما عبر عنه سانتيديفا Santideva شاعر القرن السابع إذ يقول:

«- إن الجدارة التي استحقها بعد القيام بكل هذه الأفعال الصالحة، هي.

- أن أكون قادراً تماماً على التخفيف من معاناة كل الموجودات.

- سأكون دواء للمرضى، سأكون الشافى المعافى لهم وسأكون خادمهم.

- حتى ينتهى المرض ولا يعود له وجود.

- سأنهى الآلام التي يسببها جوع الجائعين وظمأ الظامئين بزخات الطعام والشراب.

- سأقدم الطعام والشراب إذ عمت المجاعة آخر الدهر،

- سأكون مصدر ثروة لا تتفد للمحتاجين،

- سأخدم وأقدم لهم كل ما يحتاجونه،

- لقد تخليت عن كل شيء يخصنى لتقديم الخير للآخرين وتحقيق الرفاهية لهم».

(Buddhist Meditation, E. Conze, 1959, p. 59).

حتى الآن، فالأمور جيدة. لكن العصر الحديث - وربما قد بدأ يتخلى عن اتجاه الماهايانا نحو الغلو - إلا أنه يمتدح كثيراً اهتمامها بسعادة الآخرين ورخائهم. لكن ما يمثل أقصى الصعوبات فى مواجهة الجشع هو أن «الرحمة» لا يمكنها الصمود دون مساعدة الحكمة، كما أن البوذيساتفات يندفعون دوماً لتحقيق هدف بعيد، هدف أخرى (لا وجود له هنا والآن) لتحقيق التنوير (الاستتارة) بدلاً من القيام بأمر مفيدة طول الوقت (للموجودات). لذا؛ فإنه من الواجب على أن أورد بعض الأسباب التي جعلت

الماهايانا تمزج بين الرحمة من ناحية والحكمة والتتوير من ناحية أخرى.

فما هي إذاً (رحمة) البوذيساتفا؟ إنها الرغبة في إنكار الذات Selfless لتحقيق السعادة للأخرين. والآن (١) إنها ليست بداهة ما هو جيد (أو طيب أو صالح) للأخرين، ولا هي (٢) التخلّي ببساطة عن مصالح الذات. (١) فلكي نجعل الآخرين سعداء لا بد أن يعرف المرء شيئاً ما عما هو الذي يسعدهم. فالموجود ملازم للغباء، والآخرون ليسوا دوماً أفضل من يحكم (أو أفضل من يقضى) في هذا. حتى إذا لم يتم قتل القملة (سحقها أو فقّصها) فإنها ستظل تمارس حياة القملة. ورغم أن النمرّة قد تناولت طعامها (الأنف ذكره)، فإنها ستظل نمرّة ولا شيئاً آخر سوى نمرّة. وهكذا، فكلما دخلنا في تفاصيل فعلية أكثر سنجد أنه من الصعب أن نقرر ما هو خير بالنسبة للأخرين وما هو ذو فائدة لهم. فعلى سبيل المثال، هل من الشفقة أن نقتل حيواناً يعانى أو أن نقدم الخمر لبغى؟ لكن هذه مسائل تافهة نسبياً ملائمة لموضوع عن التحايل على مبدأ الحب، إذ إن المسائل الأكثر صعوبة بشكل أساسى هي تلك المتعلقة بأن ما هو طيب (صالح) لموجود قد يكون مضرّاً بآخر. ويُقال إن ذروة الصلاح إنما هي هدية (أو هبة الذرما). وفي هذه الحال، فإن إهداء (أو منح) أى شيء مما يزيد رخاء الناس في هذا العالم، قد يؤدي إلى إعاقة طاقاتهم الروحية؛ لأنه قد يربطهم بالدنيا ويزيد من معاناتهم ومتاعبهم وقلقهم. أيجب إذاً أن نرغب في زيادة الرفاهية المادية للناس أم يجب ألا نرغب في ذلك؟ في نصوص الماهايانا نجد قدراً كبيراً من الكتابات البليغة حول هذا الموضوع، لكن الإنجاز الفعلى في البلاد التي تعتنق البوذية بعيداً بعداً هائلاً (عن هذا الفكر النظرى). إن هذه القضية لا يمكن تجاوزها لأن الخدمة الاجتماعية ليست مجرد نوايا حسنة وإنما هي إنتاج وعمل. وقبل دخول التطورات التكنولوجية الحديثة في البلاد البوذية لم تكن هناك وسائل لرفع ما نسميه الآن (مستوى المعيشة) الشعب، بدرجة كبيرة. إنه لمن الصعب أن نقرر موقفنا من هذه التطورات. فمن ناحية، فإن (رحمتنا) أو (شفقتنا) قد تجعلنا سعداء لأن الناس أصبحوا أقل فقراً، وأصبحت أعمارهم أطول، وأصبحت أمراضهم أقل بفضل الرعاية الصحية، وأصبحت العدالة أكثر إنسانية.. إلخ. ومن ناحية أخرى، فإن كل هذه المكاسب تقوم على التنظيم التقنى المجتمع الحديث، ذلك التنظيم الذى جعل الحياة الروحية تالية للمستحيل. ومهما كانت

الإجابة، فمن الواضح أن قدرًا كبيرًا من الحكمة هو الذي يمكّننا من الخروج من هذه الورطة (الإشكالية)، ولا شيء غير هذا القدر الكبير من الحكمة.

(٢) وليست نتائج أو آثار الأعمال الصالحة لصالح الآخرين وحدها هي التي تثير مسائل جادة وخطيرة، وإنما أيضًا الدوافع المؤدية لهذه الأعمال. فالصدقة أو «الإحسان» سقطت كثيرًا في غمار السمعة السيئة، لأن، الدافع وراءها غالبًا ما كان الشعور بالإثم أو الشعور بالرغبة في ازدياد الفقير أو التخلص منه بكسرة خبز (بما هو قليل). وإذا كان الآخرون غير ممتنين لما فعلناه من أجلهم (وغالبًا ما يحدث هذا)، وإذا كرهونا بسبب ما نقدمه لهم من عون، فإن هذا في معظم الحالات لأنهم يؤمنون بأننا أفضل منهم أو بتعبير آخر أننا في المحل الأول وهم في المحل الثاني، وأننا نحط من قدرهم باعتبارهم مجرد أداة تمكّننا من رغبتنا في فعل الخير. إن المكاسب التي تعود علينا بسبب كرمنا ليست محل شك، لكن مكاسب الذين نُحسّن إليهم هي التي في موضع شك، أو هي التي يمكن أن تكون محل تساؤل. إن قدرًا عاليًا من الطهارة والقداسة لآزمان لفعل الخير للآخرين دون إيذائهم أو إثارة سخطهم. إن طاهر القلب هو وحده الذي يملك البصيرة لمعرفة ما هو مفيد للآخرين وبالتالي تكون دوافعه للإحسان طاهرة. وفي الكتب المقدسة Scriptures نجد أن المقدره الحقيقية على تقديم ما يفيد الآخرين تُعتبر فضيلة نادرة وسامية سموًا كبيرًا، وهي النتيجة النهائية لكمال الحكمة. ومنذ ثمانمائة سنة سأل ميلادريبا Milarepa القديس الكبير (من التبت) حواريبه (تلاميذه) «عما إذا كان هناك أي شيء متعلق بمصالحهم الذاتية في الواجبات المنوطة بهم» وعما إذا كانت مراعاة مصالح الذات مسموحًا بها. لكن مثل هذا الانفصال (عن مصالح الذات) هو في الحقيقة أمر نادر، وقلما تنجح الأعمال الموجهة لصالح الآخرين إذا لم تكن مرتبطة بأي نوع من الارتباط بمصلحة الذات. وحتى بدون بحث عن فائدة الآخرين فإن عمل الفرد لصالح ذاته قلما ينجح. إن عدم مراعاة الفرد لمصلحته الذاتية أشبه ما تكون بشخص يفرق يحاول مساعدة غريق آخر. فلا يجب على المرء أن يكون متعجلًا تواقًا للانطلاق في طريق مساعدة الآخرين قبل أن يكون هو نفسه قد تحقق من (الحقيقة The Truth) على وجهها الأكمل، وإلا كان كأعمى يقود أعمى. فطالما بقيت السماء وطالما لم يَخُلُ الكون من أحد نخدمه، فإنني أحضنكم جميعًا

الا تبحثوا إلا عن حل واحد وهو العمل على الوصول إلى الاستنارة (البوذية - Buddha-hood) لصالح كل الموجودات الحية». (W. Y. Evans Wentz, Tibet's Great Yogi .Milarepa, 1928, p. 271)

إن القناعة البوذية العامة أن الحياة المعتادة غير مُرضية ولا أمل فيها وأنها عامرة بالحزن والألم ولا جدوى من ورائها في كل الأحوال ما دام الموت سرعان ما يبتلع الجميع. فبدون الذرما لا مجال للسعادة الأبدية، أو بتعبير آخر بدون الذرما لا تصبغ السعادة الأبدية ممكنة. لكن إذا كانت هبة الذرما هي أسمى الهبات على الإطلاق فلا بد للمرء أن يحصل لنفسه على الذرما كي يستطيع أن يهبها للآخرين. والطريق الوحيد للحصول عليها هو من خلال التنوير أو الاستنارة Enlightenment. لهذا السبب يرغب البوذيستاقاً في الاستحواذ على التنوير (الاستنارة) الكامل حتى يكون بالفعل مفيداً للآخرين. وبطبيعة الحال، فإن فائدته لهم تقل شيئاً فشيئاً كلما اقترب شيئاً فشيئاً من التنوير. فما التنوير أو الاستنارة إذًا؟ ما التنوير (أو البوذي Bodhi) الذي هو الهدف النهائي لمسمى البوذيستاقاً؟ إنه الفهم العميق والكامل لطبيعة الحياة ومعناها، القُوَى التي تشكلها والطريقة التي تنتهي بها والحقيقة الكامنة وراءها. والتراث الهندي مهال تماماً إلى النظر لإنجازات الإنسان السامية من منظور معرفي عميق (للحقيقة Re-ality) باعتبارها أسمى من هذه الدنيا الفانية وكل ما فيها من موجودات. لكننا هنا (ونحن الآن إزاء مشكلة محدّدة) نجد الإنسان الذي أدرك هذه (الحقيقة) التي هي أكثر مدعاةً للرضى من أي شيء آخر حوله - سيود الانسحاب إليها (إلى الحقيقة) ليبتمد عن رفاقه من الموجودات الأخرى. ولن يمر بمرحلة الميلاد الجديد (لأنه امتلك الحقيقة) فيضيع في الكون السحيق (The World). إنه إن قاس الاهتمامات الدنيوية بمقياس الحقيقة فإنه لن يستطيع أن يأخذها مأخذ الجد تماماً. فستبدو البشرية له كمجموعة من اللاموجودات non-entities تتصارع دوماً بلا هدف معين. وهذه نقطة ذات أهمية خاصة في البوذية؛ إذ جرت التعاليم دوماً على أن الأشخاص Persons ليسوا أشخاصاً Persons على الحقيقة وإنما مجرد صور، فهم على الحقيقة ليسوا موجودات بالمعنى الدقيق للكلمة.

وماهانينيون يوافقون على أن التنوير لا يحقق بشكل تلقائي الرغبة في مساعدة الآخرين. وهم يصنفون المتنورين في أربعة أنواع. منها نوعان لا يساعد أفرادهما

الآخرين بشكل يمكن إدراكه، يعكس أفراد النوعين الآخرين. ورغم أن الماهانيين يصرون على أن الناس المختلفين لابد أن يصلوا إلى الهدف بطرق مختلفة، إلا أنهم يعتبرون غير الأنانيين أعلى مقاماً من غيرهم.

فالمتنورون «الأنانيون» هم في المقام الأول الأرهانات أو المریدون الذين يُقال إنهم يمثلون المثل الأعلى الهاناياني The ideal of the Hinayana والذي يعنى الابتعاد عن الأمور الدنيا، ولا همّ لهم سوى الحصول على الخلاص لهم وحدهم. وهناك أيضاً الهرايكا بوذات Pratyekabuddhas. إنهم يختلفون عن الأرهانات في أنهم يمكنهم - بعيداً عن تعاليم أي بوذا - الوصول للتنبؤ بجهدهم الذاتية، فإذا ما وصلوا إليه احتفظوا بالمعرفة التئيرية لأنفسهم ولم يفضوا بها للآخرين.

أما النوعان غير الأنانيين فهما البوذات والبوذيساتقات. والعلم الكلى (العلم بكل شيء) هو الصفة الأساسية لأي بوذا، وهو ملمح محدد لاستنارته. والبوذا (المستنير) ضروري ضرورة جوهرية للدين البوذي في كل أشكاله (مذاهبه) لأنه المؤسس الضامن للحقيقة Truth، وبقدرته على تعليمها باعتباره كامل الاستتارة. وهناك اتفاق دائم على أنه يعرف كل ما هو ضروري للخلاص، سواء (خلاصه) هو نفسه أم خلاص الآخرين بوسائل روحية هو الدليل الأكيد إليها. ويزعم الماهايانا الآن أنه يعرف أيضاً كل الأشياء الأخرى فهو كلى المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة (عالم بكل شيء). لكن مادام من خصائص معرفة البوذا الغنوسطية (الروحية) إن الموضوع هو نفسه الهدف، فحقيقة أنه عليم بكل شيء موجود، تعنى أنه هو نفسه أيضاً كل شيء موجود. وعلى هذا، فقد أصبح البوذا هو نفسه المطلق Absolute أو الوجود كله، أي أصبح كلى الوجود متكاملأ مع كل الأشياء في كل العصور، فهو بوذا (أي مستنير) لأنه امتزج بكل شيء، فأنكر ذاته أو لم تعد له ذات محدّدة خاصة به.

ويمكننا أيضاً أن نعتقد في أنانية البوذا ونقتنع بها من خلال هذا الطريق نفسه. لكن عندما يذهب الماهايانا إلى القول بأن هذا البوذي كلى العلم، كلى الحكمة، كلى الوجود هو أيضاً كلى الرحمة، فإننا عند ذلك الحد لا نكون مقتنعين، ومن خلال جهود بذلها الماهايانا لإضفاء البشرية على البوذا أسموه (الأب) أو أب لكل من لا مُعين لهم ولكل المُبتلين (بضم الميم وفتح التاء)، لكن هذه الصفة لم تستمر تماماً. لنستمع إلى

ماترسيتا Matrceeta الشاعر الماهايانى الرقيق فى القرن الثانى وهو يحدثنا عن رحمة البوذا:

« أنت الذى سامدحك أولاً، أنت أم الرحمة العظيمة

- التى أمسكت بك طويلاً فى دورة السامسارا (اليلاد فالموت فاليلاد... إلخ)؟

- إن رحمتك لا حد لها (ليس لها عنان لنوقفها به) وهذا جعلك تقضى الوقت بين

الجموع، لكن عندما أصبحت بركات العزلة أقرب لطبيعتك انعزلت».

(Buddhist Texts, p. 192).

ويشير البيت الأول للبوذا عندما كان بوذيساتقًا، أما البيت الثانى فيشير لفترة الخمسة والأربعين تماماً التى قضاهما فى الدعوة (التبشير) على الأرض بعد استنارته. إنها على أية حال رحمة البوذا بعد موته بعد وصوله للنيرفانا النهائية، والتى بدت دائماً غير موثوق بها (نادراً ما تكون موضعاً للتصديق)، والأصل فى رأى الماهايانا أن البوذا بعد وصوله لمرحلة النيرفانا الأخيرة أصبح بعيداً تماماً عن العالم (الدنيا) وما فيها ومن فيها ولم يعد مهتماً بها.

إن أحداً مهما أوتى من براعة لا يمكنه زحزحة البوذية عن موقفها الأصلى، فهى مازالت حقيقة تجعل البوذا رحيماً رغم انقشاعه عن الدنيا Passed away. وبينما من الممكن أن نرى أنه يساعد الموجودات بأن وهبها الذرما الكاملة، إلا أن عاطفة الرحمة لا بد أن تبدو مغايرة له (أى أنه ليس هو نفسه عاطفة الرحمة)، والشكوك التى ظلت دائماً فيما يتعلق بهذه النقطة ترجع فى جانب منها إلى الطبيعة المتسامية والتى لا يمكن إدراكها على الحقيقة فى كل ما يتعلق بالبوذا. فكل ما يتعلق به كائن خارج نطاق تجربتنا المباشرة. فأناس أنانيون ومجدودون مثلنا غير أكفاء لإدراكه رغم العقل والعاطفة (الرحمة)، ونحن ميالون للظن فى أن رحمة الفراغ الشاسع Vast Emptiness لا بد أن تضيع (فى هذا الفراغ) وتصبح غير قابلة للتطبيق (فى دنيانا). لكن إذا كان الأمر كذلك فأى نور يمكن لهذا النوع من السببية (أو التعليلية) أن يلقيه على البوذات الممكرين لذواتهم (الذين هم بلا ذوات Selfless)، والذين يُقال إنهم قد حازوا كل حالات الكمال: الفكر الدائم المتسم بالهدوء العميق، والرحمة بلا حدود، والفراغ الكامل Full-

emptiness ومن منظورنا السفلى (من موقفنا في هذه الدنيا)، فإن العالم المتسامي ذا الموجودات المستقلة بنفسها يعج بالتضارب على نحو ظاهر - فلأيها نوجه اللوم لهذا التضارب؟

أما البوذيساتقات فهي الأقرب إلينا في عدليتها، وهي تراعى جيداً أن تكون على صلة بما هو غير كامل، فهي تحمل العواطف لذاتها رغم أنها منفصلة عنها، وهذه العواطف لا تؤثر فيها ولا تلوث عقولها (أى لا تدنسها)، فالبوذيساتقا ليست من غير جنسنا البشري، وهي لا تصبح بعد كلية الوجود، ويمدنا أن نقدر لها ذلك، وهي في الوقت نفسه تسعى طوال الوقت في هدفها السامي، وهي خلال نضالها واعية دائماً بتضامنها مع كل حي، على وفق القول الشهير:

«- أيمكن أن تحل البركات عندما يعانى كل حي؟»

- هل حقاً تم خلاصك وأنت تسمع كل من في العالم يتوجع؟».

(H. P. Blavatsky, The Voice of Silence, p. 78).

لكن إذا رغب البوذيساتقا أن يصبح بوذا، وإذا البوذا حُدّد ككل متكامل يضم كل شيء، فهناك إذاً مسافة شاسعة، تكاد تكون بلا حدود بين أى شخص وحالة الاستنارة Buddhahood. وفي نطاق حياة واحدة لا يمكن اجتياز هذه المسافة، فقد يستلزم الأمر حيوات (جمع حياة) لا حصر لها. ولابد من انقضاء دهور ودهور حتى يصل البوذيساتقا إلى هدفه، بل إن عقبة واحدة صغيرة تفصلنا وتفصله عن الاستنارة (البوذية) ألا وهي الاعتقاد في النفس، أى الاعتقاد في أنه شخص منفصل أى الاتجاه المتأصل في النفس من أن «هذا من صنعى» أو «أنتى صانع هذا»، والتخلى عن النفس أو الذات (إنكار النفس أو الذات) هو عمل البوذيساتقا الأهم، لكنه - أى البوذيساتقا - يكتشف أن إنكار الذات ليس بالأمر الهين. لذا فهو يمارس نوعين من الجهود لإبعاد هذه العقبة الوحيد، التى تحول بينه وبين البوذية - عملياً - بالتضحية بالنفس وإنكار الذات فى الخدمة. وبالتأمل المعرفى العميق فى اللا وجود الذاتى non-existence of self، وهذا الجهد الأخير عائد إلى الحكمة ويعرف بأنه القدرة على التوغل فى الحقيقة الصادقة، الحقيقة الجديرة بهذا الاسم، التوغل فى «الموجود بذاته Own-being» أو الموجود،

المسئولة عن وجودها لكشف مدى تهامة الذات المنفصلة. وفي هذا المشروع الإيماني نجد أن الفعل والمعرفة يسيران جنباً إلى جنب وهما متداخلان تداخلاً شديداً.

وتضحية البوذيساتفا هي موضوع لكثير من الحكايات التصويرية (أو التثقيفية). وعلى سبيل المثال سأعيد هنا حكاية البوذيساتفا دائم البكاء التي أشرت إليها آنفاً (ص ٢٩٦). سأعيد قصتها بشيء من التفصيل لأن فيها كل الخصائص النمطية للقصة الماهايانية، كما أنها توضح مفهوم الماهايانا للكمال. تخبرنا القصة كيف بحث دائم البكاء عن تمام الحكمة وكيف وجدها في خاتمة المطاف «لأنه لم يهتم ببدنه ولا بحياته». لقد ذهب ليرى البوذيساتفا دارموداجتا Bodhisattva Dharmodgata القادر على الإجابة عن كل أسئلته، لكنه شعر أنه من غير المستحسن أن يأتي إليه خالي اليد، لذا فقد قرر أن يبيع بدنه فذهب إلى السوق وصاح: من يريد رجلاً؟ من يشتري رجلاً؟ لكن مارا Mara (رمز الشر The Evil One) يخيف دائم البكاء هذا «فإذا نجح في بيع نفسه بسبب اهتمامه بالذрма، وانطلاقاً من حبه للذрма، وكأنما يقدم عبادة للذрма، فإنه إذًا في الطريق الصحيح لاكتساب الاستنارة (التنوير)، وفي الطريق الصحيح لإبعاد نفسه وإبعاد الآخرين عن تأثير مارا (رمز الشر). وعلى هذا، فقد استدرجه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يرى البوذيساتفا أو يسمعه. عندئذ قرر كبير الأرباب ساكرا (شاكرا) أن يمتحن دائم البكاء هذا، فمسخ نفسه شاباً وقال له هذا الشاب إن أباه يريد أن يقدم اضحية». «لذا فأننى أريد قلب هذا الرجل ودمه ومسخ عظامه». فغمر الفرح دائم البكاء، ووافق وقال: «سأعطيك بدنى ما دُمت في حاجة إليه» وتناول عندئذ سيفاً حاداً ووخز به ذراعه اليمنى وجعل الدم ينهمر. ووخز فخذة اليمنى ونزع اللحم عنها ومشى إلى أدنى الجدار ليكسر العظم» عندئذ تجلّى له ساكرا (شاكرا) بصورته الحقيقية ووقف أمام البوذيساتفا بيدنه الحقيقي وامتدح قراره وطلب منه أن يختار نعمة (ينعم بها ساكرا عليه)، فطلب منه دائم البكاء «الذرمات العُلا لبودا»، لكن كان على ساكرا (شاكرا) أن يعتذر لأن هذا فوق طاقته، وقال له اطلب نعمة أخرى. هنا أجاب دائم البكاء: «لا تشغل نفسك بما اعترى جسدى من تلف! فإنى بنفسى سأجعله صحيحاً كما أن باستخدام القوى السحرية لنطقى بالحقيقة Truth. فإذا كان حقاً أننى ارتبطت بالكتساب الاستنارة الكاملة، وإن كان حقاً أن البوذات يعلمون عن قرارى الذى لم أترجع

فيه - فربما من خلال هذه الحقيقة، ومن خلال نطقى بها، يعود بدنى كما كان!» «وفى اللحظة نفسها، ما هى إلا ثوانٍ حتى أصبح بدنه كما كان من قبل سليماً غير مجرَّح أو ممزق ومُعافى تماماً، وكان هذا من خلال قوة البودا ومن خلال النقاء الكامل الذى اتسم به قرار البوذيساتقا».

وتستمر القصة بعد ذلك لتخبرنا كيف أن (دائم البكاء) ومعه ابنة أحد التجار التى تصحبها ٥٠٠ جارية، ذهبوا لرؤية دارمودجاتا Dharmodgata الذى يعشق فى رخاء وبهاء لا حد له، وكيف سمعوا عظته عن تمام الحكمة، وكيف - عندئذ - قضوا سبعة أعوام فى نشوة عميقة، وكيف - بعدئذ - عندما قابلوا الدارمودجاتا مرة ثانية وجدوا أن «مارا (Mara) (رمز الشر) قد أخفى كل الماء» لذا، فلكى يمنعوا الأتربة المتصاعدة من الوصول إلى جسد الدارمودجاتا» نثروا دماغهم على التراب، وحصل دائم البكاء على ملايين النشوات (جمع نشوة) مكافأة له «أصبح يرى البوذات والأرباب Lords فى كل الاتجاهات العشرة فى عوالم لا حصر لها، يحيط بهم جموع رجال الدين وقد صاحبهم العديد من البوذيساتقات». ومن الآن فصاعداً يكون فى حضرة بودا (المستتير) وفى ثانيا هذه الاستتارة، ولا تكون له ولادة جديدة إلا فى هذه الحضرة وبين ثاياتها.

(Astasahasrika Prajnāparamita, ed. R. Mitra, 1888, ch. 30 and 31).

وهذه القصة لا تتمشى مع أذواق عصرنا حيث الرؤوس اليابسة، ففى عصرنا توصف هذه القصة بأنها مغرقة فى الخيال وأقرب ما تكون إلى قصص العفاريت والجنيات، وأنها صَبْيَانِيَّة ولا تمت بصلة للحقائق الاجتماعية. حقيقة إنها قصة خيالية خالصة تُظهِر تجاهلاً كاملاً للمفاهيم البديهية، وللحقائق المادية لهذا العالم. فكل ما فيها غير مرتبط بالدنيا بالإضافة لمبالغة شديدة فى الحديث عن الذرما وممثلها، كما تبين تدخل موجودات فوقية (فوق طبيعية) مثل مارا (رمز الشر) وشاكرا (رب الأرباب)، بالإضافة إلى المعتقد الساذج فى قوة الحقيقة Truth. لكن هذه القصة بالنسبة لمن يفكرون تفكيراً روحياً توضح الحقيقة التى لا مفر منها، وهى أن الاستعداد للتضحية لازم تماماً لامتلاك الحكمة.

وينتج اتحاد الرحمة مع الحكمة عن الكمالات الستة Six Perfections or Paramita، وهى الوسيلة التى يمكننا بها الذهاب إلى ما «وراء الآن Beyond» والشخص يتحوا.

إلى بوذيساتفا إذا ما قرر الوصول إلى الاستنارة الكاملة لصالح كل الموجودات. وعلى هذا، فإنه حتى يصل إلى البوذية Buddhahood فإنه يمر بدهور كثيرة من ممارسة الباراميتات Paramitas. إنها لمهمة هذه الفكرة التي تعزوها الماهانية لنفسها وتشير إليها باسم «مركبة الباراميتات Vehicle of Paramitas». وهذه الستة هي: تمام العطاء، التزام الأخلاق الفاضلة، الصبر، العزم، التركيز، والحكمة. وهذه المصطلحات تحتاج إلى بعض التعليق فهي ليست حقيقة واضحة في حد ذاتها. ففي المقام الأول لابد أن يتعلم البوذيساتفا أن يكون «كريمًا generous» مع كل شيء؛ مع ممتلكاته وأسرته بل وحتى مع جسده، أما التزام الأخلاق الفاضلة فيعني التمسك بالمبادئ الأخلاقية، فالأفضل للبوذيساتفا أن يفقد حياته من أن يدافع عنها بالكذب والسرقة والقتل.

وماهايانا لديها الكثير مما تقوله عن الصبر (وهي في هذا تتميز بالتضاد عن الهينايانا Hinayana)، لكن الكلمة (الصبر) تُستخدم بمعنى أوسع جداً من المعنى الذي نستخدمها نحن الأوروبيين فيه. «فالصبر» فضيلة خلقية وعقلية. فهو كفضيلة خلقية يعني تحمل المعاناة وكذلك كل الأعمال العدائية التي يقوم بها الآخرون، دون غضب ولا رغبة في الثأر ولا سخط. أما الصبر كفضيلة عقلية فيعني القبول الانفعالي (السكينة) حتى يفهم المرء بشكل صحيح عقائد الماهايانا المتعلقة بالوجود، تلك العقائد التي تبدو مربكة لا تُصدق وغير مستساغة، فكرة اللاوجود - أي لا وجود كل الأشياء أو كون كل الأشياء متصفة باللاوجود، تلك الفكرة التي لا تترك لنا شيئاً نعيش من أجله.

والبوذيساتفا كامل العزم رغم كل العقبات التي يواجهها، ويواظب على عمله دون كلل ودون استسلام لليأس، كما أن طاقته عظيمة فهو لا يتهرب من أي عمل مهما كان صعباً ومهما كان مستحيلاً:

«- لقد نذرت أن أخلص كل الموجودات الحساسة مهما كان عددها،

- ونذرت أن أنهى كل الآثام مهما كانت لا تتفد،

- ونذرت أن أسيطر على كل الذرمتات مهما كانت،

- ونذرت الوصول للتبوير مهما كان بهاؤه الذي لا يقارن».

(After D.T. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, 1935 p. 4).

أما ممارسة كمال التركيز فإنه يمكن البوذيستاتقاً من الوصول إلى البراعة أو الحدق في مجال النشوات (جمع نشوة) والتأملات (العديدة بعدد الوقفات على نهر الجانج)، وهذا يفتح أمامه أوجها عديدة للحقيقة، تلك الأوجه غير الدنيوية، مما يقنعه بخواء التجارب الحسية وعدم كفايتها بل وكونها غير حقيقية. وأخيراً، فإن تمام الحكمة هو القدرة على فهم الخصائص الجوهرية لكل العمليات والظواهر، وعلائقها التبادلية والظروف المؤدية لقيامها وسقوطها، واللاحقيقة المرتبطة بوجودها (من المفهوم أنها غير موجودة على الحقيقة). وتمام التركيز يقود في ذروته العليا إلى (الفراغ) أو (الخواء Emptiness) الذي هو الحقيقة Reality الواحدة التي لا حقيقة سواها.

هذه الكمالات الستة يسيطر عليها تمام الحكمة، فهو وحده (أي تمام الحكمة) يجعل الكمالات الأخرى في الباراميتات Paramitas أو الممارسات التي تؤدي بالفعل إلى «ما بعد هذه الدنيا The Beyond»، وكما أن العميان لا يستطيعون شق طريقهم في شوارع المدينة، كذلك نجد أن تمام الحكمة هو بالنسبة للكمالات الأخرى «كعضو الإبصار مما يسمح لها بصعود المرتقى إلى المعرفة الكلية وتحصيلها».

(Selected sayings from the perfection of Wisdom, by E. Conze, 1955, No36).

وأما أمر فعله البوذيستاتقاً فهو ليس وحده فاعله وإنما أيضاً الروح الكامن داخله. فإذا أعطى فإنه يُنصح دائماً ألا يفكر فيما أعطى وألا يتذكر الشخص الذي أعطاه، والأهم من هذا ألا يكون واعياً بأنه هو الذي أعطى «إذ لا يجب أن يدرك نفسه، ولا يجب أن يدرك الآخرين، ولا يجب أن يدرك ما أعطى» اعتقاداً منه بتمام الحكمة بهدفه النهائي المتمثل في لا حقيقة كل هذا (Buddhist Text No, 131). وعلى النحو نفسه، فإنه بدون حكمة قوية فإن بعض هذه الفضائل، كالصبر، لا يمكن الأخذ بها بشكل كامل. وفي الدياتاموند سوترا Diamond Sutra يخبرنا البوذا عن مناسبة كان فيها غير مُسرمد (أو غير مؤبّد) رغم أن ملك كالينجا Kalinga مرّقه إربا. «ففى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) لم أكن أفكر فى نفسى أو وجودى أو روحى أو شخصى، ولو كنت أفكر فى هذا قيد أنملة لثعرت فى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) بخور فى العزيمة» (Vajracchedika Prajnaparanita, p. 14 e) والرحمة نفسها ممكنة فى

درجات الكمال الثلاث: ففى الدرجة الأولى يكون البوذيساتفا رحيماً ومتعاطفاً مع كل الموجودات الحية، ثم يتحقق أنها غير موجودة فيوجه رحمته (عاطفته) إلى الأحداث غير المشخصة (غير المرتبطة بأشخاص) والتي تملأ الدنيا، وأخيراً تتحرك رحمته (أو عاطفته) لتشمل كل الفراغ. والمرحلتان الأخيرتان غير واقعتين فى نطاق خبرتنا اليومية. ومع هذا، فليس من الضرورى أن يكون حديثنا سخيفاً منافياً للعقل إذا تحدثنا عن الرحمة أو العاطفة التى هى غير موجهة لأى شخص على الإطلاق Has no object الله ، لأننا نعرف عن عواطف أخرى (رحمات أخرى) تنبثق داخلياً (أى داخل ذات المرء) دون دافع مثير لها من الخارج (أى خارج الفرد ذاته)، فبتأثير الأدرينالين (دواء منبّه للقلب) قد يشعر المرء بالغضب الشديد، ومن ثم فإنه ينظر حوله ليجد شيئاً يصب عليه جام غضبه. والعانس التى تقدم بها العمر مليئة بفيض من الحب والرقّة لا تستطيع نصريفها، وبالتالي فهى لا تستقر حتى تجد من تصب عليه هذا الفيض حتى لو كان هلة أو ببغاء. وعلى النحو نفسه نجد عاطفة البوذيساتفا ورحمته تنبثق من أعماق لله، ومن أعماق قلبه تنتشر لتغمر ما يعرف هو أنها مجرد مظاهر خادعة.

ويميز الماهايانا عشر مراحل لا بد أن يمر بها البوذيساتفا فى طريقه إلى البوذية (المقصود الاستنارة الكاملة Buddhahood)، وقد وجدت هذه المراحل شكلها النهائى فهل سنة ٢٠٠م فى (السوترا فى عشر مراحل Sutra on ten stages) بعد أن نضجت ببطء فى عدة قرون. وهذه «المراحل Stages» تشير إلى أحوال سامية جداً، فقد كان ناهاارچونا Najarjuna أعظم مفكرى الماهايانا بوذيساتفا للمرحلة الأولى فقط. والمراحل الست الأولى متصلة بالكمالات (الأنف ذكرها)، وفى المرحلة السادسة يواجه البوذيساتفا «وجهاً لوجه» الحقيقة نفسها، وذلك بفهمه للفراغ أو المطلق Emptiness.

وفى هذه المرحلة يصل إلى النيرفانا ولكنه يتخلّى عنها طوعاً. ومن الآن فصاعداً أماد ولادته دائماً بشكل إعجازى، ويكتسب كثيراً من الصفات غير الأرضية (أى غير البشرية) تؤهله لأن يكون مخلصاً للأخرين، وتجعله فى مرتبة الوجود السماوى. وفى اثناء المرحلة السابقة يستحوذ على الهيمنة أو السيادة العليا على الدنيا فلا شىء الآن يمكن أن يمنعه أن يصبح بوذا. إنه الآن «الملك المتوج» للذمرا ويظهر من خلال الأعمال المنية ذاتاً ملكية، من الواضح أن البوذيساتفا فى المراحل الأربع الأخيرة يختلف فى

نوعه عما كان عليه في المراحل الست الأوليات، وسأحدث عن البوذيساتفا كموجودات سماوية في صفحات تالية.

العقائد الميثولوجية

البوذيساتفات السماوية أصبحت الآن في وضع جيد لتصبح هدفاً لشعائر دينية، وازداد توجه المؤمنين بها إليها، وأصبح لكثير منها مسميات، وعزا الناس إليها صفات روحية وبشرية. فلدينا أفالوكيتسفارا Avalokitesvara وهو بوذيساتفا في المرحلة التاسعة تحكمه العاطفة (الرحمة)، يمسك اللوتس، وهو برحمته يساعد الموجودات التي تعاني المحن، ويساعده على مهمته قدرته على التشكل في أي شكل يريده (لديه القدرة على التشكل Protean capacity) وهناك أيضاً مانجوسرى Manajusri الذي تفوق في الحكمة، وهو يحمل سيفاً ويمنح الحكمة لمن يتوسلون إليه. وهناك ميتريا Maitreya البوذا القادم (المهدى أو المستنير المنتظر)، وهو الآن في سماء توشيتا The Tushita heaven الذي يمثل الصداقة ويمسك قارورة مليئة بإكسير الخلود، وسيقود كثيرين إلى الاستنارة في زمن آتٍ (مستقبلاً). وهناك كشييتيجاربا Kshitigarabha رب العالم السفلى ويمسك عصاً (أو سارية) ويهتم بأحوال الموتى خاصة الذين في الجحيم Hell (أو الذين هم في العذاب). وهناك سامانتابهارا Samantabhara الذي يضح الصيغ الطلسمية أو صيغ التعاويذ لدفع الأخطار وإبعادها.

وغالباً ما تظهر لنا فكرة البوذيساتفا هذه تأثيرات غير هندية أي أجنبية. إنها على نحو خاص تأثيرات إيرانية. والفصل الرابع والعشرون من اللوتس وهو الفصل الذي يتناول أفالوكيتسفارا، يظهر تشابهاً في بعض فقراته مع الأفيستا Avesta، ويضرب أفالوكيتسفارا على تاجه صورة أميتابها Amitabha موجهه الروحي أو أبوه الروحي والشئ نفسه نجده على أغطية الرأس التي يرتديها كهنة بالميرا Palmyra (تدمر) والشئ نفسه على غطاء رأس ربة فريجيا Phrygia. وميتريا Maitreya مدين بالكثرة لميثرا Mithra، ويُطلق عليه جيتا A. Jita الذي لا يُهزم، وكذلك فإن ميثرا، Mithras كان يُطلق عليه in-victus أي الذي لا يُهزم في الكتابات الباطنية الرومانية والبوذيساتفات تستحق أن تُعبد مثلها في ذلك مثل البوذات، ويظن بعض الماهانبا أنها الأجدد بالعبادة أي أنها تستحق العبادة أكثر مما تستحقها البوذات. (اندا ص ٢٠٢)، ويُقال في اللوتس سوترا Lotus Sutra إن توفيرك أفالوكيتسفارا يسار

سبادتك لكل البوذات (Saddharma Pundarika, p. 364)، ونجد في موضع آخر: «حقاً يا كاسيافا Kasyapa تماماً كما يعبد المرء القمر الجديد لا القمر الكامل (البدن)، كذلك هؤلاء الذين يعتقدون أنى أوقر البوذيستاتفا وليس التثاجاتات Tathagatas» أو «من البوذا ينبثق - فقط - الحواريون Disciples والبراتيكا بوذات Pratyekabuddhas (ص ٣٠١)، أما من البوذيستاتفا فيولد البوذا الكامل نفسه».

وقد صاحب تصور ميتولوجيا البوذيستاتقت ميتولوجيا البوذات، بل لقد سبقتها. وهذا الجانب في الماهيانا يعود إلى القرن الأول الذي أعقب وفاة البوذا. وقد أخذ شكله في مدرسة الماهاسانجيكات Mahasanghikas (ص ٢٦٨)، وهى فرقة كبيرة فى نزاع مع ما يسمّى الشافيريات Sthaviras أو الكبار Elders، والاسم يوحى بفخرهم بتفوقهم وأرثوذكسيتهم (سلفيتهم أو أصوليتهم)، وكان الماهاسانجيكات هم الأكثر شعبية وديمقراطية وعن طريقهم دخلت التطلعات الجماهيرية إلى البوذية. وفكرتهم التى كونوها عن البوذا تُعتبر فكرة محورية، ولا يستطيع المرء أن يفهم الماهيانا دون تقدير للمنطق الكامن وراء هذه الفكرة.

فكرة البوذا (المستنير) كانت تعنى منذ البداية معنى مزدوجاً أصبح نقطة الانطلاق لتطورات بعيدة المدى. فالكلمة «بوذا Buddha» نفسها ليست اسماً لشخص وإنما هى لقب أو وصف يعنى «المستنير Enlightened one». إنه يشير إلى حالة إنسان لا عائق أمامه إطلاقاً للوصول للطاقة الروحية للذرما. أما اسم بوذا التاريخى فهو جواتاما Guatama (بالپالية: جوتاما Gotama) أو سيدهارثا Siddhartha (بالپالية: Siddhattha سيدهاثا) أو على وفق اسم قبيلته إذ يُسمى غالباً سكيامونى (شكيامونى Sakyamuni). البوذا إذاً هو من ناحية شخص حقيقى له وجود تاريخى، ومن ناحية أخرى هو القناة الموصلة للتعاليم الروحية عن الذرما. وهذه الازدواجية أو الثنائية مالوفة فى الكتابات الموثقة لهذا الدين الآسيوى والتى كتبها أئمتة. وفى الأعوام الأخيرة وجدناها مرة أخرى فى كرامشاندى Karamchand Gandhi الذى كان أيضاً هو الماهاتما «ذو الروح العظيم Great souled One». إن الآثار التاريخية الملحوظة فعلاً لأفعاله ظلت سرّاً (غامضة) لأولئك الذين لا يستطيعون النظر خلال حجاب (ماسك) غاندى الشخصى ليصلوا إلى القوى الروحية التى تعمل من خلاله، وفشلوا فى فهم أن

أهميته في جانب المهاتما فيه (جانب الروح العظيم)، لأن شخصية غاندى ليست سوى ماعون أو إناء أو وعاء يضم الروح العظيم.

وبهذه الطريقة، فإن الفرد المسمى جواتاما Guatama أو ساكيامونى Sakyamuni موجود وجوداً مشتركاً على نحو ما مع المبدأ الروحى للبوذية التى يطلق عليها التااجاتا Tathagata أو جسد الذرما Dharma-body أو طبيعة البوذا Buddha-nature. رغم أن البوذيين ينظرون للعلاقة الدقيقة (أو المضبوطة) بين الفرد والجوانب الروحية لوجوده على أنها علاقة لا يمكن تعريفها (أو غير قابلة للتعريف)، وكان البوذيون يعارضون دوماً وبثبات الاتجاهات غير الإيمانية المتمثلة فى عبادة شخص حى، وبذلوا كل جهدهم للتقليل من شأن الوجود البوذى البدنى الفعلى (بمعنى رفضهم عبادة بوذا كشخص)، بل إن البوذا نفسه ذكر فى سوترا الهينايانا Hinayana Sutra لفاكالى Vakkali: «ماذا هناك يا فاكالى، ماذا فى رؤية جسدى التافه؟ إن من رأى الذرما فقد رآنى، ومن رآنى فقد رأى الذرما الروحية. انظر فى الذرما يا فاكالى عندها ترانى» (Buddhist Texts, No. 103).

ومدرسة (أو مذهب) الماهاسانجىكا Mashasanghika الآن بدأت قبل ظهور الماهايانا بقرون فى التقليل من أهمية بوذا كشخص (أى التقليل من أهمية بوذا المعروف فى التاريخ). فهى - أى هذه المدرسة - ترى كل شىء شخصى ومؤقت ودينوى earthly، وتاريخى، أى خارج البوذا الحقيقى (المعنى هنا أى خارج المستنير الحقيقى) الذى تسامى أى أصبح سامياً متعالياً فوق الكون لا يعتره أبداً نقص (اللاكمال) أو نجس (اللاطهارة) مهما قلت، وأصبح كلى العلم (علماً بكل شىء)، كلى القوة (مهيمناً على كل شىء)، خالداً أبدياً لا نهائياً غير محدود، منسحباً على ذاته منتشياً لا تأخذه سنه ولا نوم، لا ينصرف انتباهه أبداً Distracted. وبهذه الطريقة أصبح البوذا هدفاً مثالياً للإيمان الدينى. أما بالنسبة للبوذا التاريخى (الشخص) الذى سار على الأرض منذ حوالى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، فقد كان مخلوقاً سحرياً خلقه البوذا المتسامى (الكلى) إنه (أى بوذا التاريخى هذا) مخلوق زائف Fictitious أرسله البوذا العلى القدير المتسامى غير المحدود ليظهر فى عالمنا هذا وليعلم ساكنيه. إن البوذا لم يخفف من النيرفانا وإنما فى الرحمة التى لم تحدها حدود طوال حياته، وسيظل حتى نهاية الزمن.

يناشد الوسائل المعينة المختلفة لمساعدة كل أنواع الموجودات بطرائق مختلفة. إن تأثيره لن يكون مقصوراً على القلة التي تستطيع فهم العقائد العويصة المرتبطة به، بل إنه كبوذيساتفا سيولد من جديد حتى في «حالات البلاء والكرب States of Woe»، ليكون برغبته الخالصة وتجربته الكاملة حيواناً أو شبحاً أو قاطن جحيم، ويعمل لصالح الموجودات التي كان حظها سيئاً فعاشت في أماكن لاقت فيها الحكمة أذنًا صمًا.

والبوذات لا توجد في عالمنا الأرضي هذا فحسب، فهي تملأ الكون كله، وتلتقى في كل مكان في العوالم المختلفة. إن الماهايانا تأخذ بهذه البوذولوجيا بتمامها، فلم يعد لبوذا الشخصية التاريخية أهمية، لقد تلاشى، تاركاً البوذا متضمنة في الذرما التي هي الحقيقة الوحيدة. وقد ورد في الديراموند سوترا Diamond Sutra هذه الأبيات الشهيرة:

«هؤلاء الذين لم يروا هيئتى،

وهؤلاء الذين اتبعوني بسماع صوتي،

مخطئة هي جهودهم للارتباط بي،

إنما شعبي (أتباعي) هم الذين لن يروني.

فعن طريق الذرما يجب أن يرى المرء البوذات

لأن أبدان الذرما هي المرشدة،

بل إن طبيعة الذرما الصحيحة لا يجب تبينها (رؤيتها) بل ولا يمكن تبينها».

(Vajracchedika Prajnaparamita, ch. 26).

ويخبرنا البوذا نفسه في «لوتس الشرائع الصالحة Lotus of the Good Law» أن «نيرين من البوذيين» يعتمدون أن السيد Lord ساكياموني بعد أن ترك بيته بين آل ساكيا قد وصل للتنوير الكامل بالقرب من مدينة جايا Gaya، لكن هذا غير صحيح. «الحقيقة أنني استترت استنارة كاملة منذ مئات الألوف من الدهور، فالمستنير تمام الاستنارة يظل للأبد، والتأاجاتا لا يموت». (Buddhist Texts pp. 140, 142).

والبوذا التاريخي (شخص البوذا) مجرد حالة ظهور، وليس ظاهرة منفصلة (واحدة)، وإنما هو واحد من سلسلة البوذات التي تظهر على الأرض عبر العصور. وتبدو المعلومات عن البوذات غير التاريخية (أى البوذات القادرة المتعالية وهى غير بوذا الشخص) تزداد كلما تقدم الزمن، ففى البداية كان عدد هذه البوذات سبعة، ثم سمعنا عن أربعة وعشرين، وراح الرقم يزداد بشكل ثابت. وذهبت الماهايانا إلى أبعد من ذلك فأسكنت البوذات فى السماوات. ففى الشرق يعيش أكشوبها Akshobha «الهادئ» رابط الجأش «The imperturbable». وفى الغرب البوذا ذو النور اللانهائى، أميتابها Amitabha الذى يعود تقديسه - فى كثير منه - إلى عبادة الشمس فى إيران، وربما كانت هذه العبادة تعود إلى إمبراطورية كوشانا Kushana فى المنطقة بين إيران والهند، ووصلت إلى الصين أولاً فيما بين ١٤٨ و ١٧٠م عن طريق أمير إيراني هو الأرساسيد نجان شى - كاو Arsacid chee-Kao. وهناك بوذات أخرى أكثر شعبية، ونعنى بها بوذات الشفاء (بيشاجياجورو Bhaishajyaguru) وكذلك أميتايوس Amitayus، البوذا طويل العمر أو الذى ليس لعمره نهاية، وهو نظير الإيراني زورافينى أكاناراك Zuravin i Akanarak (الذى ليس لعمره نهاية)، ولمعظم هذه البوذات التى لا حصر لها مملكة أو مجال field أو كون باطنى أو روحى Mystical خاص بهم. إنه عالم غير عالمنا هذا. عالم ظاهر أو أرض ظاهرة لا خطيئة فيها ولا حالات كرب. وفى وقت لاحق أضيف للتانترا Tantra - مزيد من البوذات مثل فيروكانا Vairocana وفاجراساتفا Vajrasattva وفاجرادارا Vajradhara وغيرهم. بل إن بوذا التاريخي (الشخص المسمى ساكيامونى) قد أزيح إلى خلفية الصورة، وأحياناً كان وضعه يتقلص ليصبح مجرد جسد. شبحى للبوذا السماوى، مثل فيروكانا Vairocana.

وفى حوالى سنة ٣٠٠م، تمت صياغة البودولوجيا الماهايانية بشكل نهائى فى عقيدة الأجساد الثلاثة Three Bodies. فبوذا يوجد فى ثلاثة مستويات:

(١) لقد كان خيالاً أو كياناً زائفاً يبحث عن جسد (nirmana-Kaya).

(٢) جسد كميونى (مشاع) (Sambhoga-Kaya).

(٣) جسد الذرما. والمستويان الأول والثالث من السهل فهمهما؛ فجسد الذرما ٥.

البوذا الذى يُعتبر هو المطلق Absolute. والخيال أو الكيان الزائف (المستوى الأول) ٥.

الجسد الذى يمكن للمرء أن يراه فى وقت محدد، أو بتعبير آخر هو البوذا التاريخى (الشخص الذى هو من لحم وعظم ودم). وفى القرن الخامس عشر أخذت عقيدة الأجساد الزائفة هذه فى التبت شكلاً أثار على نحو ما خيال الغرب (أوروبا)، حيث سمع الجميع بالدلاى لامات DalaI Lamas و«البوذات الحية» (Tulkus=sprul-sku = Uirmanakaya)، والناس عادة ما يسيئون فهم النظرية الكامنة وراءها، لأنهم لا ينتبهون إلى الفرق الجوهرى بين الأشخاص العاديين والقديسين الكاملين عند دخولهم هذا العالم. فالشخص العادى كان شخصاً ما آخر قبل أن تُعاد ولادته هنا، لكن إعادة ولادته محكومة بأن كرماء his Karma لم تنته (لم تستنفد أغراضها)، وهو مدفوع ضد إرادته على نحو قلّ أم كثر. ومثل هذه الروابط (القيود) لا وجود لها فى حالة البوذيستاتقات السماوية أو البوذات، إذ فى مقدورها أن تتخلى عن العالم إن سمحت رحمتها بذلك (تتخلى عن العالم بمعنى تركه Leave it). والآن نقول إنه لتراث قديم قداماً ذلك الذى يفيد أن القديسين الكاملين يمكنهم أن يكون لهم أجساد شبحية، وهى أجساد مختلفة عن الأجساد العادية لاختلاف أغراضها ومقاصدها، والتي تُستخدم (أى هذه الأجساد الشبحية) كنوع من الدُمى للمساعدة على تحويل الآخرين. وهؤلاء (الآخرون) ليسوا «تجسيدا» للقديس، وإنما خلق حر خلقه بقوته السحرية، التى أطلقها لتقوم بهذا العمل بينما يظل هو نفسه غير مرتبط بعملية الخلق هذه. وربما كان من الملائم أن نتحدث عن «التملك Possession» وأن الفكرة غير بعيدة عن زعم القديس بول St. Paul أنه ليس هو الذى يتكلم، وإنما المتكلم هو المسيح (يسوع) الذى بداخله (Galatians II, 20)، ومن هنا فليس هو التولكو Tulku الذى يعمل، وإنما الفاعل هو القوى الروحية التى توجهه.

هذا هو التراث المشترك بين كل البوذيين، أما بدع اللاميين Lamaism فى القرن الخامس عشر فتتكون تعاليمها من:

(١) بعض البوذيستاتقات والبوذات يرسلون فى أماكن معينة، عدداً معيناً من الأجساد الشبحية لتعمل كحكام دينيين لهذه المنطقة التى أرسلوها إليها. وعلى هذا، فإن أفالوكيتسفارا Avalokitesvara قد يظهر ثلاث عشرة مرة كحاكم للهاسا Lhasa، وقد يظهر ميتريا Maitreya سبع مرات فى أورجا Urga.. وهكذا.

(ب) أنهم يزعمون أنه من الممكن اكتشاف المبدأ (أو الأساس) الروحي للحاكم القديم في جسد طفل ظلت أمه تحمله بعد موته مدة ٤٩ يوماً. ويختار رجال الدين الماهرون حكومة التولكو Tulkus بعناية شديدة على وفق قواعد مفصلة تمكّن مجلس الشعائر من التفريق بين المعجزات الأصيلة والأخرى الزائفة، وهذا هو ملمح مميز للعالم المؤمن باللامية Lamaism خلال الأربعمائة والخمسين سنة الأخيرة، رغم أنه قد جرى التلطيف من هذه العقيدة بتعرض أكثر من حاكم أعلى (دلاي لاما) لعدد قليل من الاغتيالات الحكيمة.

كل هذا بسيط تماماً ويمكن فهمه، إلا أنه لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن الجسد الثانى أو الجسد المشاع. بل إنه حتى المعنى الدقيق للمصطلح محل شك، وربما كان «جسد المسرّة enjoyment body» هو الترجمة الأفضل. إنه جسد متألق فوق طبيعي يظهر به البوذا للموجودات الفوق بشرية وللبوديساتشات السماوية فى الممالك غير الأرضية، حيث يبشرهم بالذمرا وقد غمرهم الفرح والبهجة والحب. يجب أن نكتفى بهذا القدر فى الحديث عن هذا الجسد، لكننا نضيف أن هذا الجسد المعظم يقدم ترضية كبيرة تحتاجها الكتب المقدسة الجديدة new Scriptures للماهايانا (see 279) يمكن تتبعها فى أزمنة سابقة.

المهارة فى الوسائل

وأكثر من هذا، فإن أردنا الحقيقة، فإن كل ما تحدثنا عنه غير صحيح إلى حد كبير، ولكنه جزء من الخداع - صور خادعة دائمة التغير، وهذا هو العالم. فالحقيقة الفعلية أنه ليس هناك بوذات وليس هناك بوذيساتشات، ولا كمالات ولا مراحل (من تلك المراحل المشار إليها آنفاً) ولا فردوس - لا شيء من هذا كله. فكل هذه الأفكار لا تشير إلى شيء حقيقى موجود، وإنما هى عالم من الفانتازيا. إنها مجرد وسائل أو ذرائع نزولا على رغبة جموع الجهلة. إنها أساسات لأفكار مؤقتة أصبحت سطحية بعد أن أدت غرضها. إنها بالنسبة للماهايانا «مركبة» مصممة لنقل الناس بها إلى الخلاص. وعند الوصول إلى «الما وراء Beyond» يمكن بأمان استبعادها. فمن يفكر فى حمل طوافة (أو قارب) معه بعد أن يكون قد وصل للشاطئ (الآخر)؟

وفي «تمام الحكمة The Perfection of Wisdom» تسأل الأرياب القلقة سوبهوتو Subhutu المجل: «أحتى النيرفانا يا سوبهوتو المقدس تعتبر خداعاً؟ فكان جوابه: «حتى إذا كان هناك شيء بالصدفة أكثر تحديداً، فإننى سأقول عنه إنه كالخداع أو كالحلم. لأنه ليس من شيئين مختلفين يكون كلاهما خداعاً ونيرفانا فى الوقت نفسه أو أحلاماً ونيرفانا (فى الوقت نفسه) (Buddhist Texts, No, 165)، فالنيرفانا كحقيقة صادقة هى واحدة وحدها وليس لها ثان. كل الكثرة، وكل الانفصال وكل الفصل وكل الثبوتية (أو الثنائية) علامة من علامات الزيف. كل شيء خلا الواحد One يُسمى أيضاً «فراعاً أو «مشابهة» (*Suchness) ليس له وجود حقيقى، ومهما قيل فإنه فى خاتمة المطاف غير حقيقى وزائف وباطل، رغم أنه قد يكون مباحاً (مسموحاً به) إذا كان مطلوباً لخلاص الموجودات. والمقدرة على صياغة عبارات مفيدة والعمل بما تقتضيه حاجات الناس نبعا من قضية كلية يُطلق عليها «المهارة فى الوسائل»، وهى فكرة أُضيفت إلى البوذيساتفا مؤخراً فى المرحلة السابقة، بعد أن ظهر له (البوذيساتفا) بعمق عن طريق تمام الحكمة أن كل شيء هباء (فراع emptiness).

«المهارة فى الوسائل» جعلت الماهايانيين أكثر تأثراً كدعاة أو مبشرين خارج الهند من الهانايانيين (الهيانين) وهذا لا يعنى أن حماس الآخرين فى نشر دينهم كان فاتراً، إلا أنهم كانوا على أية حال حرفيين وغير مرتين فى تفسير الكتب المقدسة، بينما كان الماهايانيون أكثر تحراً ومرونة فى تفسيرها. وانطبق هذا على القواعد أو الإجراءات الديرية كما انطبق على الفروض العقائدية. وكتب الشينايا Vinaya (p. 268) تقرر أن رجال الدين لابد أن يرتدوا ملابس (أرواب) قطنية، وتمسك الهانايانيون بحرفية ذلك باعتباره أمراً نهائياً. وأدى هذا إلى عدم نشر دينهم بشكل جيد فى المناطق الباردة، ولم تكن دعوتهم مؤثرة كثيراً فى التبت وشمال الصين ومنغوليا واليابان. أما رجال الدين الماهايانيون فارتدوا الملابس الصوفية دون أى شعور بوخز الضمير. وعلى النحو نفسه، إذا كانت القواعد عن أكل اللحم لابد من التمسك بها حرفياً لتحتم أن يبقى البدو دون أن يأنسوا بالذمما. فسارع رجال الدين الماهايانيون بإيجاد طرق للتحايل على هذه القواعد غير العملية، وأعادوا تفسيرها لتتنفق مع مقتضيات الحال. وكانت شرائع

(* المترجم غير متأكد من هذا المقابل العربى للكلمة Suchness).

الفيينايا Vinaya تحرم على رجال الدين ممارسة الطب، فكان موقفهم المعارض لهذا ذا أهمية كبيرة لنجاح دعوتهم. ويظهر تاريخ التبشير المسيحي في القرون الأخيرة أن الإرساليات الطبية كسبت للمسيحية أكثر مما كسبته الإرساليات الأخرى. لقد أنف البوذيون من استخدام السيف لنشر دينهم فاستخدموا الموضع والأعشاب وجرعات الدواء، مما فتح للماهانيين بيوت الفقراء والأغنياء على السواء. لقد اقتنعوا أن مقتضيات الرحمة ومسئولياتهم عن أتباعهم تعنى شيئاً أكثر من الطقوس الشعائرية (أو الديرية)، لذا عكفوا بحماس على دراسة الطب وراحوا يمارسونه، وأصبحت دراسة الطب جزءاً من منهج جامعة نالاندا Nalanda على سبيل المثال، كما أصبحت أيضاً ضمن المؤسسات الديرية في التبت.

وتم تطبيق هذا الاتجاه السهل نفسه فيما يتعلق بالقضايا العقائدية. لقد بذلوا جهوداً كبيرة لتقليل الفوارق بين الآراء البوذية وغير البوذية، وذلك ليمتصوا قدرًا كبيراً من وجهات نظر المتحولين (الذين غيروا دينهم) فيما مضى، ونزعوا نزعة توفيقية (للتوفيق بين دينهم والأديان الأخرى)، بصرف النظر عن درجة نقاء عقيدتهم، فتألفوا مع الطاوية والبونية Bon والشينتو، والمناوية والشامانية أو وجهات النظر الأخرى. وعلى أية حال، فإن هذا الاتجاه التحررى كان خطراً لما سببه من تسبب أخلاقى وإلى تخمينات اعتباطية في مجال العقيدة. وكان من الممكن تجنب هذا الخطر الأخير (المتعلق بالعقيدة) أكثر مما كان يمكن تجنب الخطر الأول (التسيب الخلقى)، وذلك لأن الكتب المقدسة الماهايانية ليس فيها إلا القليل مما يمكن به اعتبار البوذى غير صادق البوذية، أو بتعبير آخر مما يمكن به تكفير البوذى أو اتهامه بالخروج عنها، نقول ليس في الكتب المقدسة إلا القليل، إن لم تكن خالية تماماً من القواعد التى تجعلنا نحكم من خلالها على البوذى بعدم التمسك بأصولها.

وإذا كانت «المهارة فى الوسائل» قد انفصلت عن خلفية تراثها الروحى المستمر والحى، فإنها قد أظهرت قدرًا كبيراً من الانتهازية المطلقة. والسؤال الذى يجب أن نوجهه الآن: ماذا تعنى هذه «المهارة فى الوسائل» المحدودة والمقيدة؟ تلك الوسائل التى أخذ بها هؤلاء الناس. إن العامل المقيد الأول هو الاعتقاد فى القوة الطاغية للكرما والتى بها «يعرف كل فرد أنه لا بد أن يجنى ثمار أى كرما اقترفها»، «فعلى سبيل المثال

نجد أنه من تطبيقات «المهارة فى الوسائل» المتسمة بالغلو، أنه عندما قام رجل دين فى سنة ٨٤٢ م بقتل ملك التبت لانجدارما Langdarma الذى أهان الدين المقدس، كان الدافع المزعوم لرجل الدين هذا هو الرحمة، لأنه أراد أن يمنع الملك من القيام بالمزيد من الشر الذى هو ناتج عن أنه وُلِدَ ميلاداً ثانياً غير سعيد (بمعنى أن السبب فى قيام الملك بأعمال شريرة - فقط هو طبيعة ميلاده الجديد). ورغم هذا الدافع السامى للقاتل فإنه - أى القاتل - يعرف جيداً أنه قام بعمل خاطئ. وعندما توقف الاضطهاد وأمكن ترسيم رجال دين آخرين، رفض أن يؤدى مهمته فى مراسم الترسيم لأنه كقاتل ممنوع من الحق فى هذا إلا بعد أن يتطهر برحلة فى الأعراف (المنطقة الفاصلة بين الجنة والنار أو السعادة والعذاب). هذا النوع من التعليل لا مقبول فى حد ذاته، أى أنه يحتاج إلى دليل آخر. وعندما كنت أتناول الغداء مع لاما Lama مونغولى حاولت أن أقدم له طعاماً نباتياً، فقال لى إن هذا غير ضرورى «فنحن رجال الدين المونغوليين نأكل اللحوم دائماً، فليس أمامنا شىء آخر نأكله». فقلت له: «حسناً، لقد كنت - فقط - أفكر فى الثينايا Vinaya» أعنى الالتزام بالقواعد الديرية البوذية. لكنه استطرد قائلاً: «نعم، نحن نعرف أننا بأكلنا اللحوم نخالف بذلك تعاليم السيد بوذا Lord Buddha. ونتيجة هذه المخالفة فإننا قد نولد مرة أخرى فى الجحيم، لكن من واجبنا أن نقدم الذرما للشعب المونغولى، ومن هنا فليكن ما يكون أو بتعبير آخر نتحمل النتائج مهما كانت».

وماهايانيون أكثر ارتباطاً بالتأمل وفقاً للمسارات التقليدية مما نظم عقولهم وعدل تفكيرهم، وقد أثر هذا أيضاً على كل البوذيين. كما أنهم لم ينحرفوا عن (هدف) المسلك البوذى القائم على «إخماد الذات» أو القضاء على الفردية المنفصلة، وكل الأدوات (العقائدية) والمسلكية التى يستخدمونها إنما هى فى خدمة هذا المبدأ (إخماد الذات والقضاء على الفردية المنفصلة). إن التآلف الطويل مع تاريخ البوذية يعكس لنا عاملين آخرين أكثر ثباتاً ليسا أقل حقيقة وحيوية لكونهما أكثر دقة واستعصاء على الفهم، وهما يصدمان المراقب العارض (الذى لم يتعمق فى التاريخ الهندوسى). فالبوذية طوال تاريخها تقول بوحدة الموجود الحى Organism، فأى تطور جديد فيه إنما هو استمرار لتطور سابق. فلا شىء أكثر اختلافاً بين وليد الضفدع والضفدع والخادرة

(الحشرة فى الطور الذى يعقب اليرقانة) والفراشة، ومع هذا فهم يعتبرونها مراحل للحيوان (الحشرة) نفسه، وأنها استمرار من شكل لآخر. إن قدرة البوذية على التحول يجب أن تنبه أولئك الذين لا ينظرون إلا إلى النتيجة النهائية منفصلة عن الفترات الفاصلة الطويلة عبر الزمن. إنهم فى الحقيقة مرتبطون بكثير من المراحل المتسلسلة، ويستحيل إدراك هذا كله إلا بالدراسة المتأنية وعن قرب. حقيقة أنه ليس فى البوذية بدع أو مستجدات، وما يبدو كذلك ما هو فى الواقع إلا تكييف دقيق لأفكار سابقة. إنهم دائماً يهتمون اهتماماً شديداً بالتطور المستمر للعقيدة. وبالانتقال الخالص للتعالمين من معلم إلى معلم.

وأكثر من هذا، فلكل الكتابات البوذية مذاق خاص بها، وطوال ثلاثين عاماً لم أتوقف عن تلمس هذا المذاق فيها، والكتب المقدسة الهندوسية نفسها تقارن الذرما بالذوق أو المذاق Taste، فتذكر أن لكلمات البوذا طعم (أو مذاق) السلام، ومذاق التحرر ومذاق النيرفانا. ولا يمكن للأسف وصف المذاق، فحتى أعظم الشعراء لا يمكنه التعبير عن مذاق الخوخ وكيف يختلف عن مذاق التفاح. وأولئك الذين يرفضون أن يتذوقوا الكتب المقدسة البوذية يشغلون فى فهم (الوحدة) التى تميز كل أشكال البوذية.

العقائد المتصلة بالوجود

بعد أن كان حديثنا إلى حد كبير عن الطريق إلى الماوراء Beyond (ما بعد الموت)، فليكن حديثنا الآن عن الماوراء نفسه. من المباني الخارجية لصرح الماهايانا ننتقل الآن إلى الحرم الداخلى، إلى تعاليم الحكمة التى تتناول طبيعة الحقيقة أو الأنطولوجيا Ontology. هذه العقائد تتسم بالدقة الشديدة ويكونها عويصة عسيرة على الفهم ولا أمل فى تفسيرها بوضوح فى المساحة المخصصة لمقالى هذا. وقد يرضينا أن نعلم أنه يقال إن فهمها فهماً حقيقياً يستلزم أعواماً طوالاً بل وأكثر من حياة، ولا يكف المؤلفون الماهايانيون عن تشبيه قرائهم إلى الصعوبات التى تواجههم. ويمكن إيجاز الموقف الذى نحن فيه بدقة من خلال كلمات السوترا عن «تمام الحكمة»: «تأتى الأفكار توأ لبعض الأرباب مجمعة (محتشدة)، بيم تنطق الجنيات وبم تتمم. إننا نفهم رغم الغمغمة (والتمتمة). فما قاله سوبهوتى لنا لتوه هو ما لم نفهمه». فقرأ سوبهوتى أفكارهم وقال: «ليس هناك شىء ليفهم! لاشىء على الإطلاق يفهم. لأن شيئاً محددًا لم يُشر إليه

(بضم الياء)، فلا شيء على وجه الخصوص يمكن شرحه، والحقيقة أنه لا أحد يمكنه أن يدرك الحكمة لأنه لا ذرماً على الإطلاق جرت الإشارة إليها، أو جرى إلقاء الضوء عليها أو التواصل معها، لذا فلا أحد يستطيع أن يرنو إليها أو يقبض عليها» (Buddhist Text n. 165). ورغم هذا التحذير، فسأشعر الآن في حصر العقائد الرئيسية المتعلقة بالوجود عند الماهايانا. وسأقدمها كفروض عقدية جامدة رغم أن هذا قد يفسد طبيعتها (شخصيتها) الحقيقية، ذلك لأنها لم تكن أبداً تقارير محددة عن حقائق محددة.

وأسس العقائد المتعلقة بالوجود (أو العقائد الوجودية) عند الماهايانا، مثلها مثل عقائد البوذولوجيا مزخورة في مدرسة الماهاسانجيكيا Mahasanghikas التي طورت نظريتين فلسفيتين مهمتين على نحو خاص:

(١) الفكر في طبيعته الخاصة أوجد ذاته بذاته، وهو في جوهره متسامٍ وتام النقاء، فالدنس لا يؤثر أبداً على نقائه (طهارته) الأصلي، فهو شيء عارض (أى الدنس) وغير أصيل فيه.

(٢) وقد أصبحت مدرسة الماهاسانجيكيا على نحو متزايد متشككة فيما يتعلق بقيمة المعرفة التجريبية، وهي في هذا مناهضة أو معارضة لفلسفة المذاهب الهانايانية الأخرى. فبعضهم يقول بأن كل الأشياء الدنيوية غير حقيقية لأنها نتيجة الجهل. فالحقيقة وحدها هي التي تسمو بالأشياء الدنيوية، وغياب كل هذه الأشياء الدنيوية أو انعدامها يسمى «الفراغ». ويذهب آخرون إلى ما هو أبعد، وينظرون لكل شيء باعتباره دنيوياً وفوق دنيوى في الوقت نفسه، أى مطلق ونسبى معاً كالخيالى أو المفترض. إنهم يعتقدون أنه لا شيء حقيقياً يمكن التعبير عنه بالكلمات التي لا تقدم لنا سوى معلومات خادعة.

وعلى هذا الأساس تقدم لنا الماهايانا ما هو آت:

(١) كل الأشياء فراغ أو «فارغة empty». فالهانايانا في رفضها «لهرطقة الفردية» تقول بأن الأشخاص هم «خواء من النفس emptiness of self»، وهم في الواقع تجمعات لما هو غير شخصى (غير مشخص أو غير مجسم)، وهذا اللا مشخص يُسمى الذرمت dhammas. ويضيف الماهايانا الآن أنه حتى هذه العمليات اللامشخصة هي نفسها

«خواء من النفس empty of self»، بمعنى أن كل فرد ليس له قيمة في نفسه ولا بنفسه ولا يمكن تمييزه عن أى ذرماً، والمعنى النهائى أنه بنفسه غير موجود.

إن المحتوى التأملى لفكرة «الفراغ Emptiness» هذه ثرى جداً، مما يجعل من الضروري أن أرجع لكتاب الپروفيسور مورتى Murti (محور الفلسفة البوذية Central Philosophy of Buddhism)؛ لأستقى منه المزيد من المعلومات. وكفى هنا أن نقول إن «الفراغ» يعنى الحقيقة المطلقة المجردة المتسامية التى تسمو على الفهم العقلى والتعبير اللغوى. ومن الناحية العملية، فإنه يعادل التفكير المطلق الكامل. فالواحد One يجب الا يقبض (seizeon) على شىء أو يتطلع إلى شىء أو يشتهي، لأن هذا قد ينطوى على فعل التفضيل مرتبطاً بالمصلحة الذاتية وتأكيد الذات وتضخيم الذات، والسيرورة الفاسدة إلى الأنانية. «وعلى النقيض من الطرائق (الأساليب) التى تظهرها الذرماً، فإنها تعلمك ألا تقبض على الذرماً، لأن الدنيا ميالة إلى اشتهاى أى شىء» (Perfection of Wis- dom No, 29) فاتجاه المرحلة الكاملة (مرحلة الكمال) اتجاه غير تأكيدى، أو غير جازم.

(٢) «الفراغ» يُسمى أيضاً الواحد أو الشئىة One or suchness. إنه شئىة إذا ما أخذه المرء «كما هو Such as it is» دون أن يضيف إليه شئاً أو ينزع منه شئاً. إنه الواحد the One لأنه هو وحده الحقيقى، أو بتعبير آخر كل ما خلاه باطل. إن العالم (الدنيا) المركب المتعدد يس إلا نتاج خيالنا.

(٣) إذا كان الكل هو نفسه فالمطلق المجرّد Absolute سيكون هو أيضاً مطابقاً للنسبى غير المشروط من المشروط، أى النيرفانا مع السامسارا (دورة الميلاد والموت). والنتيجة العملية لهذا أن البوذيساتفا يهدف الوصول إلى النيرفانا التى لا تستثنى السامسارا. والناس العاديون يختارون السامسارا والنظام (أو الشريعة Discipline) والبرايكتابوذا، رغبة منهم فى الخلاص إلى النيرفانا. والبوذيساتفا لا يترك أو يهجر أو يغادر العالم السامسارى (حيث دورة الميلاد والموت)؛ لكنه لم يعد له السلطان لتلوينها أو تدنيسها (أى أنه أصبح خيراً خالصاً، أو بمعنى آخر غير قادر على ارتكاب الآثام).

(٤) والمعرفة الحقة لا بد أن تسمو على ازدواجية الموضوع والهدف Subject & object، وعلى ازدواجية الإثبات والنفى لتكون النعم Yes هى اللا No، كلتاهما صحيحة

وخطأ في آن معاً على نحو سواء، وكل شيء مساوٍ لحالة النفس. وإذا كان لا بد من بتقريرات، فإن الفروض المتناقضة داخل نفسها هي وحدها الأقرب إلى استخراج الحقيقة truth كما هي عليه بالفعل.

ومحاولة تعريف الطبيعة الدقيقة لهذه الحقيقة النهائية تؤدي إلى الاختلاف الخطير الوحيد الذي حدث بين الماهيانا. وببطء ظهرت مدرستان فلسفتان، هما: المادياميكا Madhyamikas واليوجاكارين Yogacarins. وقد تمسكت المدرسة الأولى بأنه لا يمكن بأية حال وصف المطلق المجرّد the Absolute بأوصاف موجبة، فلفتنا لا تكفى لتحقيق هذا الغرض، وأن الهدير الصامت للبوذا هو الوسيلة (أو الوسيط) الوحيد التي يمكن بها التواصل معه. (ليس المقصود بالبوذا هنا الشخص التاريخي المعروف). أما اليوجاكارين فإنهم بعد أن طوّروا المقولة الأولى للماهاسانجيك (p. 308) اعتقدوا - على النقيض من المدرسة الأخرى - أن المطلق المجرّد يمكن وصفه بشكل مفيد باعتباره «العقل Mind» أو «الفكر» أو «الوعي».

وفلسفة المادياميكا Madhyamika هي في الأساس عقيدة منطقية انتهت إلى الشكوكية الكاملة بعد أن راحت تسوق الأدلة على بطلان كل فروضها. أما الفلسفة اليوجاكارينية فمثالية فلسفية قالت بأن الوعي يمكن أن يوجد بنفسه، أي يوجد نفسه بنفسه، دون أن يكون له أي هدف من وراء هذا الإيجاد، لكنه يوجد هذا الهدف بعد ذلك من باطن إمكاناته الداخلية. ويُعد بيركلي Berkeley هو أقرب نظير أوروبي لأصحاب هذا الفكر. والمادياميكا يعتقدون أنه يتم الحصول على الخلاص إذا سقط كل شيء، ولم يبق إلا (الفراغ) المطلق المجرّد. ويعنى الخلاص بالنسبة لليوجاكارين أن يكون ذلك «فعل المعرفة أو الإدراك دون أي هدف»، فعل الفكر الذي هو فكر فحسب، الذي هو الوعي الكامل النقي الخالص، وحيث يتلاشى الفاصل بين الموضوع والهدف.

هون من أعلى

كثيرة هي العوائق التي تزجج البوذيساتفا وهو يؤدي مهامه. فمن كل ناحية يواجه القوى المعادية ليس فقط من داخل عواطفه نفسها، وإنما أيضاً من قوى الظلام ومن العواطف التاريخية.

أما بالنسبة لقوى الظلام، فلم يكن هناك شك في أنها أرواح تحررت من الأجساد، بل إنها أن تساعد في إحراز التقدم الروحي كما يمكنها تعويقه، وقد أصبح الناس أكثر

وعياً شيئاً فشيئاً بتأثيراتها النفسية، ومن المفترض أن هذه التأثيرات سحرية «ذلك لأننا لا نصارع موجودات من لحم ودم، وإنما نصارع مبادئ وقوى، نصارع حكام الظلام في هذه الدنيا، نصارع الأذى الروحي في أماكن عالية» (Ephesians VI , 12).

وفيما يتعلق بضغط بيئاتهم الاجتماعية، فإنه أبعد ما يكون عن التقدم وفقاً لما جرى عليه الاعتقاد، فالبوذي مثل الهندوسى يفترض أن فلسفة التاريخ في انحدار مستمر في الدنيا التي نعيش فيها. فالنبوءات التي تعود إلى بداية الحقبة المسيحية تخبرنا أن الذرما ستضعف شيئاً فشيئاً، وأن تغييرات حاسمة لما هو أسوأ ستحدث كل ٥٠٠ سنة. وكل جيل سيصبح أكثر بلادة من الناحية الروحية من الجيل الذي سبقه، وأن حكمة المراحل أو مراحل الحكمة ستغدو بمرور الزمن أقل وضوحاً. وفي الغرب (أوروبا) قال هوراس(*) الشيء نفسه في الفترة نفسها:

«عصر آباتنا أحقر من عصر أجدادنا

ونحن أكثر فساداً، ونحن بدورنا

سنترك أخلاقاً أكثر إثماً منا».

(Odes 3.6).

ومنذ سنة ٤٠٠م فصاعداً والبوذيون في الهند يتوقعون قدوم النهاية، ويمثلهم هذا الشعور، ويقول فاسوبندو Vasubandhu:

«- أتى الوقت،

- فدين بوذا يتنفس نفسه الأخير،

- عندما طما الجهل، وغمرتنا موجته أو دهمنا مدّه».

(Abhidharmakosa, ch. 9).

ويعد ذلك بعامين نجد الروح نفسها في كتابات يوانج - تسانج Yuang-tsang، وه قبول بنبوءات كثيفة (تدعو للتشاؤم) في كثير من أنحاء العالم البوذي. وشهد الزمن، بضغط كثير من المتابعات غير المرغوبة كزواج رجال الدين والأديرة بالغة الثراء، إ، الزمن ردىء وسيغدو أكثر رداءة. هذه القناعة لوّنت التفكير البوذي في الآلهة والخمسائة سنة الأخيرة.

(*) شاعر روماني عاش في القرن الأول ق.م.

والمساعدة (أو العون) اللازمة للبوذيساتشا في نضاله الباسل تأتي من مصدرين: من طاقاته الروحية الشخصية، ومن القوى السحرية الخفية (غير الشخصية أو غير المجسمة). إن العون من الموجودات الخفية كان دائماً مضموناً. وقد أضافت ميتولوجيا (اساطير) الماهايانا إليها أعداداً أخرى. وكان إدخال الريات (الأرباب الإناث Feminine deities) ابتداءً مهماً أثر بعمق في نبرة البوذية ككل، وربما كان علامة فارقة بين الماهايانا والهيانايانا تفصل بينهما أكثر مما يفصل أى شيء آخر. فالعادة أن الأديان إما أن تكون ذات اتجاه أمومي أو ذات اتجاه أبوي. فالتفسير البروتستنتي للمسيحية يركز حول الأب (الإله الأب God the fathur) و «الإله الابن God the son» ولا يتذوق تكريس العبادة «لأم الإله Mother of God» التي تحظى بقبول كثير لدى الكاثوليك. وفي بعض مدارس البوذية نجد أن الشخص (الأقنوم) الرئيسي أو المركزي هو البوذا نفسه أى ممثل الأب في المسيحية Father fibgur، بينما نجد مدارس بوذية أخرى تقول إن البوذا تابع لقوة أو طاقة أنثوية هي الهراجنا پاراميتا Prajnaparamita التي هي أم كل البوذات. وفي البوذية الأقدم عهداً نجد أن المستويات الأعلى للحياة الروحية لا تطولها المرأة أو هي - أى هذه المستويات - أبعد ما تكون عن مطالها. بل إن تعاليم الماهايانا الأولى تنص على أن أرض أميتابها الطاهرة Amitabha لا يوجد فيها امرأة، وفي «لوتس الشريعة الصالحة Lotus of the Law» نجد قصة ابنة الملك التّين وقد تحولت إلى رجل في اللحظة نفسها التي أصبحت فيها بوذيساتشا، (Saddharama Pundarika) 4 (pp. 226-8. Tranc. by H. Kern, 1909, pp. 251).

ومع هذا، فإننا نجد العنصر الأنثوي مصاحباً للماهايانا منذ بدايتها الباكرة نظراً للأهمية التي تعزوها «لتمام الحكمة». وقد درس إى. نيومان E. Neumann في كتابه الأم العظيمة The Great Mother (1955) مؤخراً كل الظهورات التي اعتبرها النموذج الأصلي «للأم Mother»، وقد وصف الحكمة Sophia or Wisdom كأسمى أشكال الحكمة وأكثرها روحانية، وهي آخر صورة منتقاة للأم حلم بها الإنسان في الأزمنة المسيحية في كهوف الحجر القديم. وهذه الهراجنا پاراميتا ليست فقط مؤنثة من الناحية اللغوية، بل إنها أنثى أو صورة للأنوثة قلما كانت - أى أنوثتها - موضع شك. وامتد الماهايانا أن الرجال حال تأملهم لا بد أن يكملوا أنفسهم برعاية العناصر الأنثوية في ذواتهم حتى يمكنهم ممارسة الرقة المرنة الإيجابية، وحتى يتعلموا فتح بوابة

الطبيعة بحرية وليمكنوا القوى الغامضة والخفية في هذا العالم (هذه الدنيا) من التوغل فيها. وعندما يماثلون أنفسهم بتمام الحكمة فإنهم يكونون بذلك قد امتزجوا بمبدأ الأنوثة (Jung's Anima)، والتي بدونها يصبحون رجالاً ناقصين. فتمام الحكمة مثل المرأة تستحق التقرب والتودد، وفي السوترات أنه من تمام الحكمة التودد بحب إلى المطلق المجرد Absolute، فالتأمل فيها (أى في تمام الحكمة) كريمة يكون بهدف التوغل فيها وأن يماثل الفرد نفسه بها، وليصبح هو نفسه هي. وفي التانتارا المتأخرة أصبح الاتجاه الجنسي نحو الهراچنإپاراميتا واضحاً تماماً.

ومن الطريف أن نلاحظ أن هذه الكتابيات تظهر كثيراً من الملامح الأنثوية، نتعلم منها أثناء ترتيلها أو إنشادها كما نتعلم منها بالتأمل فيها، وتقوم المناقشات في غالبها على الحدس (بتسكين الدال)، أما محاولات استخدام العقل فنادرة، واستخدام الدليل العقلي أبعد ما يكون عن الحسم. فالسوترات تحوز القبول وتحظى بالأفضلية بسبب سحرها وفتنتها وليس بسبب فرضها. فهي بلا زمن (أى أنها في الزمن المطلق) فلا يقيدتها زمن، بل إنها تتجاهله تماماً. والسوترات تحث على التأمل في الدنيا World لا غزوها أو قهرها. إنها تُظهر بعض التفاضى عن القيم الخلقية التي جرى الحث على التمسك بها بشدة في التانتارا Tantara، حيث تجلى التناقض في القوانين والمبادئ الخلقية، وحيث لم تفشل (أى التانتارا) في إثارة الاعتراضات من رجال الدين الأكثر تشدداً. إنها (أى السوترات) معتدلة فيما يتعلق بالحقائق الحسية، وعبئاً بحثنا خلال آلاف الصفحات عن حقيقة واحدة ثابتة يمكن تحديدها hard fact. وتوصيه الهراچنإپاراميتا في جوهرها النهائى بأنها متملصة مراوغة (غير محددة) دائماً. لا يحيط بأطرافها أحد، لكنها تتشرب الجميع.

وبعد سنة ٤٠٠م، تم إدخال عدد كبير من الريات (الأرباب الإناث). حقيقة إن أحد ما لم يفكر في البوذات الإناث لكن الهراچنإپاراميتا أصبحت الآن بوذياتا سماوية وكلما مضى الزمن تمت إضافة المزيد منهن. وكانت المخلصات (التارات Taras)، الأكثر شهرة واللائى حظين بحب أكثر، وقد ولدن من طاقة أفالوكيتيسفارا بناء على نذره وفهمه. أما الأكثر خصوصية أو تخصيصاً منهن فهن الشخصيات أو المتجسدا، ذوات المهام السحرية، مثل «الحاميات الخمس» ومنهن «بيبا-هان العظيمة Pen Han». فهي أبرزهن، أو هاريتى Hariti التى تهب الأطفال.

إن مجمل نظام الآلهة (الأرباب) المعقد، قد جرى تطويره ليكون مرتبطاً بجوانب معينة من التأمل الباطنى المتقدم، وضم هذا النظام أرباباً مثل كوندا Cunda وهاسوذارى Vasudhari وأوشيشافيجايا Ushnishavijaya وفاجرافاشى Vajravarachi، وهكذا. وأصحاب الفنون السحرية كانوا مخلصين - على نحو خاص - «الملكات المعرفة المقدسة Queens of sacred Lord» ولداكين Dakins، أى «الماشين فى السماء Skywalkers». وبعد سنة ٧٠٠م، أضافت التانتارا قسماً (أو فصلاً) لينسجم مع البوذات والبوذيستات، وأطلق على هذا الاسم أو الفصل فيديا Vidya أو پراچنا Pragna ذات ارتباط بحكمة الغنوسطية (المعرفة الباطنية). وكانت عبادة الفيديا مصحوبة غالباً بطقوس جنسية مستقاة من العادات القديمة للسكان غير الآريين، وقد رفضها معظم البوذيين باعتبارها غير ملائمة أو غير لائقة.

ويجب أن نذكر الآن شيئاً قليلاً عن السحر. إن كثيرين يندهشون لاستغراق الماهايانا المتأخرة زمناً فى السحر، ويدينون ذلك باعتباره أمراً منحطاً. لكننى لا أرى فى هذا ما يهدو للدهشة بل إننى أفضل النظر إليه كعلامة على الحيوية والتحرر، وإنه محاولة لهيكون (أى السحر) هو كل شىء بالنسبة لكل الناس. ومن الناحية التاريخية، فإن ما هو سحرى، وما هو روحى يختلفان عن بعضهما اختلافاً جوهرياً، إلا أنهما فى كل مكان متضاهران أو متداخلان، تضافراً أو تداخلاً لا يمكن تجنبه. فالروحية التى تحاول أن تعمل دون سحر أصبحت أقل تأثيراً، وأصبحت تنحو دوماً نحو الضعف وانفصلت عن القوى الدنيوية الحية، وفشلت فى الوصول بالجوانب الروحية فى الإنسان إلى مرحلة النضج. وتكاد تكون البروتستنتية هى الدين الوحيد الذى ألغى السحر(*)، وبعد أن هطمت (أى البروتستنتية) مراكز تأملها الروحية، فقدت مؤخراً كثيراً من قدرتها على التأثير فى سلوك الأفراد والجماعات وضبطها.

أما البوذيون فلم يتخلوا أبداً عن الاعتقاد فيما هو غامض وسحرى، أو بتعبير آخر هم يتخلوا أبداً عن الاعتقاد فى السحر والمعجزات. لكن فيما يتعلق بالأخطار الناتجة من الأرواح الشريرة لم يكن مطلوباً فى البداية إجراءات معينة للتعامل معها غير الرقى والنماويذ بين الحين والحين أو فى مناسبات بعينها. فالمرعاة الشديدة لقواعد السلوك

(٥) الإسلام بالفعل هو أكثر هذه الأديان بعداً عن السحر، ونهياً عنه، فمن اشتراه ليس له فى الآخرة من خلاق. (المترجم).

ومواصلة التأمل، كان كافياً لدرء الخطر وضمان العون. لكن بالنسبة لفاعلية الذرما الروحية، أو بتعبير آخر ما فى الذرما من طاقات روحية كامنة، فإنها أمر مطلوب، ذلك لأن البوذيين شعروا أن التاريخ يسير دوماً نحو ما هو أسوأ أو بتعبير آخر: كلما تقدم الزمن ساءت الأحوال. ومنذ سنة ٣٠٠م فصاعداً، تضاعف عدد التعاويذ والرُقَى Mantras متضاعفاً كبيراً من كل الأنواع، وكان يُطلق عليها أيضاً ذارانى Dharanis لأنها تحفظ الحياة الدنيوية وتدعمها. وبعد سنة ٥٠٠م، جرت استعادة كل الأساليب السحرية، والشعائر الطقسية والمجاس السحرية بل وحتى التنجيم. ولم يكن السحر البوذى يختلف عن السحر العادى بأية حال، إذ كان لطرائقه المختلفة نظائر فى ثقافات أخرى عديدة كما يتضح من كتاب هـ. وبستر Webster المهم عن السحر فى Migic (1948).

وقد تم إدخال هذه الإجراءات السحرية - بشكل أساسى - لإرشاد أو توجيه الحياة الروحية للنخبة. لكن لأن الماهايانا كانت أيضاً ديناً شعبياً وليست ديناً للنخبة فقط، كان من الطبيعى أن تقدم أيضاً للجماهير غير الروحية ما تحتاجه. وبالفعل علمنا أنه فى القرن الثالث كانت هناك فضيلة أو مَزِيَّة النطق باسم أفالوكيتسقارا، فمجرد نطق الاسم كان كافياً لإبعاد كل معاناة وإقصاء كل متاعب. فعلى سبيل المثال عندما كانت القافلة تتعرض للخطر فإن أفرادها «إن نطقوا جميعاً ضارعين: أفالوكيتسقارا (الولاء الولاء لواءب الأمان، البوذيساتقا أفالوكيتسقارا، الموجود العظيم)، عندئذ تَسَلِّمُ القافلة من الخطر بمجرد نطق اسمه (Saddharma Pundarika, p. 363). وفى القرون المتأخرة زمناً رأينا الماهايانيين (كما أشرنا آنفاً) قد حشدوا كل وسائلهم فى السحر، لتحقيق ما يبهج الناس: محصول وفير، وحالة صحية جيدة، وإنجاب أطفال، وتحقيق ثروة وغير ذلك من المنافع الدنيوية، وذلك ليكونوا مفيدين للناس العاديين. وحتى هذا الوقت يعوّل المؤمنون على الطقوس البرهمية للحصول على هذه المنافع الدنيوية المذكورة أعلاه، إلا أن رجال الدين البوذيين Priests الآن راحوا ينافسونهم فى هذا المجال.

وفى الوقت نفسه، كان هناك رد فعل ضد فكرة أن البوذيساتقات لا بد أن يستمروا فى دهور ودهور ليصلوا إلى البوذية التى هى هدفهم النهائى. وهذا هدف بعيد المنال بالنسبة للناس العاديين. ولا يمكن أن يكون دافعاً للعمل، وقد يدفعهم لليأس والكسل

ملايد أن نجد السبيل إلى النتائج العاجلة والملموسة ليعملوا من خلالها للوصول إليها. إن الميلاد الجديد بعد الموت في بعض البلاد البوذية أصبح هدفًا قريب المنال لمعظم المؤمنين. وآخرون يأملون أن يولدوا من جديد مع ميتريا Maitreya في وقت يأتي في المستقبل تكون فيه الأرض مرة أخرى زاهية مخضرة واعدة. وأولئك الذين يولدون من جديد على هذا النحو يمكنهم أن يروا الجسد المشع للبوذا، إذ إن لرؤيته على هذا النحو نتائج مذهشة:

«أن ترى البوذا فأنت قد رأيت السيد Lord، انتهت إذًا كل العُلال.

إن هذا يساعد على اكتساب ذات البوذا،

وهذا ذروة المعرفة الباطنية (الروحية).

(Buddhist Texts, P. 189).

وفي عصرنا الحاضر حيث تدنّى الاتجاه الروحي، فإن تحقيق التتوير أمر غير وارد مادة فيما يذهب الرأي الدينى العام. فكل ما يمكننا فعله الآن هو أن نضع الأسس المتوير في فترة تأتي مستقبلاً على أن نستعد أن نكون جديرين به. إن هذه الجدارة Merit أو الاستحقاق هي التي تضمن حياة في المستقبل أسعد وأكثر راحة، أو هي التي ترهد من مجال فرصنا الروحية وإنجازاتها. ويرى البوذيون ظروفنا المادية انعكاساً لل Karma الخاصة بنا أو انعكاساً لجدارتنا أو استحقاقنا، وأن الظروف الحية الموجودة إنما تحددها درجة نضجها الروحي. إننا نعيش في دنيا نستحق أن نعيش فيها. إنها لفكرة مرعبة! فالبوديساتقات - بفضل قوة الكرم التي هم أهل لها، قادرون على تحقيق الكمال ليكونوا في «الأرض الطاهرة أو البلاد الطاهرة Pure land»، ونحن ... بطبع بما تستحقه أفعالنا من جدارة أن نسمو إلى مملكة أكثر يُمنًا وسعادة حيث ... بدورنا بوذاً أيضاً، بنضجنا التدريجي البطيء وبتطهرنا شيئاً فشيئاً. والإيمان والإخلاص هما على نحو خاص طريق إلى الجدارة والاستحقاق، ومن المتوقع أن تثمر العبادة (Puja) عن أشياء عظيمة - نعنى عبادة البوذات والبوديساتقات، ونعنى بالعبادة ... رها بوضع الزهور والطور والمصابيح.. إلخ عند أضرحتها.

وذهب السحرة لما هو أبعد في مقاومتهم للانتصار الطويل المفروض على البوذيستات، فزعموا أن استخدام الوسائل السحرية قد يؤدي إلى تسهيل الطريق إلى البوذية وجعله أكثر قصرًا، إذ يمكن بالسحر الوصول إلى هذه الدرجة في الحياة نفسها وليس بعد مرور ثلاثة دهور، بل إنهم قالوا إنه - بالوسائل السحرية - يمكن أن يصل البوذيستات إلى البوذية أثناء ورود فكرة واحدة على خاطره. وهذه النظرية تم تقديمها في الوقت نفسه الذي تحدث فيه معلّمو الشّيان الصينيون Ch'an عن «التتوير المفاجئ»، وهذا التزامن يُظهر أن الفكرة لاقت قبولاً وحققَت حاجة للبوذيين في هذا العصر.

وهذه البدع الميثولوجية والأنطولوجية (الوجودية أو المتعلقة بالوجود) مهدت الطريق أمام الماهايانا للاستيعاب الكامل للممارسات والعقائد السحرية. فما دام مَجْمَع الأرباب البوذية قد اتسع بإضافة المزيد من البوذات والبوذيستات، فقد انفتح الباب أمام شخوص ميثولوجية (أسطورية) جديدة. وبعد سنة ٦٠٠م، وجدنا الآلاف من التجسّدات لقوى غامضة يتم وصفها وإطلاق أسماء عليها في أزمنة مختلفة. وفي وقت لاحق حاول أهل التبت تصنيف الأرباب ورتبها في عشرة أقسام، بدءاً بالبوذات وانتهاء بالأرباب التي تقطن الجبال والأنهار، بالإضافة إلى الجن والجنيات والشياطين والأشباح والعفاريت Fiends. ومع كثرة هذه الموجودات جرى التركيز على «حُماة الذرما» ويُطلق عليها أيضاً «ملوك المعرفة القدسيّة» (Vidyaraja)، وهي كائنات رغم أنها خيرّة بالوراثة إلا أنها تظهر بشكل مرعب لحماية المؤمنين.

المقولة الوجودية (ذات العلاقة بالوجود) التي تجعل النيرفانا والسامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ) شيئاً واحداً، تحمل معنى أن المطلق المجرد Absolute مع الدنيا قادران على تقديم نوع من التفسير الكوني الذي هو الأساس الفلسفي لكل أنواع السحر. فالمطلق المجرد - أي المبدأ الفلسفي الكامن وراء الكون - هو نفسه مبدأ الخلاص الديني، مع البوذية Buddhahood أو بوذا المُشخّص. والبوذا الأعلى (أو الأسمى) يتخلل الكون كله ويسرى فيه وهو حاضر موجود في كل شيء. وكل فكرة، واد، صوت وكل فعل هو في جوهره الحقيقي ناتج نعمته المنقذة. وعلى هذا، فالدنيا أو العالم - كظهور للمطلق - يضم كل أسرار الحقيقة، ويمكن استخدام طاقاتها الكاملة

لتحقيق الخلاص. وكانعكاس للأثنوية non-dual لا بد أن يكون مرآة وظهورات لوحدة شاملة. وإذا كانت كل الأشياء ممثلة في روح نقى واحد One Pure Spirit، فإن كل الظواهر الكونية يمكن فهمها باعتبارها مرتبطة معاً بخيوط غير مرئية، فكل كلمة وكل فعل وكل فكرة مرتبطة بشكل أو بآخر بالأساس الخالد الباقي للكون.

والسحر هو هذه الوحدة كما يتجلى في الفعل. وإذا كان الفكر هو الحقيقة الوحيدة، وكل شيء مادي هو تعبير عن الطاقات الروحية، فالأفكار التي تتكشف في المانتترات Mantras يمكنها إذاً ببساطة أن تهيمن على الأشياء المادية. و«الفراغ Emptiness» الذي هو بنفسه ليس شيئاً في حد ذاته، لا يقاوم فكرة السمو بواسطة المانتترات Mantras في شكل رب أو ربة يمكن للساحر أن يتمثل من خلاله (أو خلالها). وطالما أن نفس المرء لم تعد في الطريق، وإذا تعرف المرء على معرفة الحكماء السرية، فإنه يمكنه بلا صعوبة أن يسمو بنفسه إلى الواحد The One أى ظهور من ظهوراته.

وبذا ننهي مبحثنا عن الماهايانا. وفي الهند كانت حصيلتها أو جمعيتها بمختلف عناصرها المختلفة واضحة في الجامعات البوذية في ظل حكم أسرة پالا Pala (٧٥٠ - ١١٥٠)، وبعد حوالي سنة ١٢٠٠م اختفت البوذية ومعها الماهايانا من الهند، إلا أنها نرکت بصمات لا تُمحي على الهندوسية. وفي هذا الوقت هاجرت بوذية پالا Pala إلى التبت التي أصبحت هي قلعته لمدة ٧٥٠ سنة أخرى. أما عن قدر الماهايانا في الصين واليابان فهذا هو موضوع الفصل التالي.

(ج) البوذية فى الصين واليابان

بقلم: ريتشارد هـ. روبينسون

قسم دراسات شرق آسيا - جامعة تورونتو

الصين

تحول الصين إلى البوذية هو أعظم إنجاز للثقافة الهندية فى انتشارها خارج الهند، ذلك أن الصين كانت هى الوحيدة التى تمتلك حضارة خاصة بها قبل تحولها للبوذية. ولهذا السبب نفسه - فى المقام الأول - وجدنا بوذية الشرق الأقصى هى الأكثر حيوية كما أنها ذات طبيعة خاصة مختلفة، فليس من بلاد أخرى غير الصين هضمت البوذية الهندية واستوعبتها على هذا النحو، وليس من بلاد أخرى أضافت إليها وأسهمت فيها كما فعلت الصين. لقد ظلت البوذية لأكثر من ألف عام تسود الحياة الدينية لأهل الصين، فأفرزت إخلاصاً جماهيرياً كاسحاً وفناً عظيماً وكتابات دينية (مقدسة) جسدت الموروث الهندى والإضافات الصينية. لكن البوذية الصينية لم تكن أقل عرضة للتغيير من الظواهر الأخرى المؤقتة. فقد دارت بها الدوائر بين ظهور وازدهار وانهايار. وفى الوقت الحاضر تعاني أزمة، إما أن تؤدى إلى تحولها أو إلى تحللها.

لقد تأثر تطور البوذية الصينية بالتواتر بين عاملين، هما: الموروث الهندى، والتراث الصينى الذى تأقلم مع البوذية. وطالما استمرت الرغبة فى التمسيق بينهما، ظلت عقيدة (أو ديناً) تقدماً نشطاً. فإذا ما تحقق نوع من الاتساق (الهارمونية) فى هذا التراث المتجمع أعوز البوذية الصينية الحافظ أو المثير.

وبشكل عام، فإن البوذية الصينية لم تنحرف بعيداً طواعية عن النماذج الهندية. وحتى فى الفن البوذى الصينى نجد أن الملامح الرئيسية هندية، أما الزينات والزخارف المحيطة فصينية، وعلى النحو نفسه وجدنا الكُتَّاب الصينيين لم يقاوموا - بشكل عام - أى تراث هندى عقيدى متفق عليه، وإن احتفظوا - أى الكتاب الصينيون - بذوقهم الوطنى الخاص. حتى الفرق (المذاهب) البوذية المحددة وجدنا أن لها المضمون أو المحتوى نفسه - بشكل أساسى - الذى للمذاهب أو الفرق البوذية الهندية، وإن احتفظوا لها بمذاق صينى. لقد احتفظت البوذية الصينية بكل خواص البوذية الهندية: نظام الرهبنة، شعائر العبادة، الكتابات المقدسة، التدريبات على التأمل.

فى الفترة من ١٥٠ إلى ١٠٠٠ للميلاد، عندما كانت الصلات بين الهند والصين مطلوبة ومهمة للبوذية، راحت البوذية الهندية تتطور - فى الصين - بعمق. فكلما وصلت موجة من الموجات الهندية المتتابة للصين نشأت عنها مدرسة أو طائفة. وقد ازدهرت بعض هذه المدارس وبقيت، وتركت معظمها وديعتها من الآداب لتبقى فى الشرائع البوذية. وعلى هذا، فالبوذية الصينية تحتفظ - باعتبارها مدارس معاصرة - بالأدوار المتعاقبة للبوذية فى الهند. لكن البيئة العقلية (الفكرية) فى الهند لم تنتقل للصين، ومن هنا فإن المناقشات مع المدارس (المذاهب) الهندوسية لم تكن تحظى باهتمام فى الصين فلم يكن فى الصين مدارس هندوسية. وعلى هذا، فرغم أن الدارسين الصينيين البوذيين ظلوا يدرسون الأطاريج الهندية، فإن الأنساق الفلسفية لم تتأقلم بنجاح كما دأقلت السوترات(*) (Sutras (p.297).

لقد تطورت البوذية الصينية فى الأساس من خلال دراسة السوترات فى ترجمتها الصينية. ففى الأيام الباكورة (القرنين الثالث والرابع للميلاد) كان الذين يقرعون السوترات ويشرحونها متآلفين مع الكتابات الطاوية «والكلاسيات Classics». وكان من الطبيعى تماما أن يمضى زمن طويل قبل أن يتم إدراك الفروق الأساسية (الراديكالية) بين البوذية والأنساق (أو النُظُم) الوطنية الصينية - بشكل واضح. بل لقد كان هناك إحساس بأن تفسير السوترات يمثل مشكلة، وخلال القرنين الرابع والخامس عملت المدارس (المذاهب) جاهدة للوصول إلى معانيها الحقيقية. وعلى هذا، ففى الوقت الذى أصبحت فيه الأطاريج الهندية النسقية معروفة، كان هناك بالفعل تراث صينى قائم

(*) الكتابات المقدسة: خاصة المعزوة إلى بوذا.

على السوترات الماهايانية - تماماً كالسوترات الهندية، لكنه مرتبط بمضايها مختلفة. وفي فترة لاحقة (القرنين السادس والسابع للميلاد) أوجد الصينيون أنساقاً (نظماً) سكولاستيكية مقلدين في ذلك الأنساق (أو النظم) الهندية، لكنها مستقاة من التراث الوطني (الصيني) التفسيري. وتختلف المذاهب (المدارس أو الفرق) الصينية المحددة بشكل أساسي، لأنها اختارت سوترات مختلفة للتعبير عن جوهر النظم.

والبوذية الصينية تحظى باحترام بين أديان العالم لعدة أسباب. فالمعتنقون لها كثيرون، كما أنها استوعبت الاختلافات في التجربة الدينية على نطاق واسع. وهي تعد كثيرين من الرجال القديسين (ذوي القداسة) من بين أتباعها، سواء أكان هؤلاء الرجال من زمن مضى أم في الزمن الحالي، وأثارها الأدبية والفنية جليلة. إنها الأكثر تميزاً مما انبثق عن البوذية الهندية. وهي أساس البوذية الفيتنامية والكورية واليابانية. وهي - أي البوذية الصينية - رغم ما اعترها من ضعف في الوقت الحالي، إلا أنها في موقف يمكّنها من الإسهام في الحياة الدينية لحضارة العالم.

التاريخ

صاحب وصول البوذية إلى الصين انتشار الثقافة الهندية في آسيا الوسطى، في وقت كانت قد أصبحت فيه الروابط الصينية السياسية والتجارية بهذه المنطقة (آسيا الوسطى) ذات أهمية. فبحلول القرن الأول للميلاد ظهر عدد من المدن الدول City States المزدهرة في حوضي نهرى أوكسس (جيجون) وتاريم Tarim. وكان سبب رخاء هذه المدن الدول هو الحركة التجارية بين الصين والهند والإمبراطورية الرومانية. وكانت هذه المنطقة منطقة عالمية من حيث الثقافة. فقد كانت بعض هذه المدن تتحدث لهجات إيرانية وتكتبها بالبناء هندية، وكانت تحكمها أسر حاكمية يونانية وتصدر عملات لها مظهر إغريقي. وكانت الفنون في آسيا الوسطى تضم عناصر هندية وهيلينستية وإيرانية. وخلال القرن الأول أصبحت هذه الدول تحت السيادة الصينية. وعلى أية حال، فقد كانت التأثيرات الثقافية الهندية سائدة. فقد وجد الهنود سواء المغامرون منهم أم الراغبون في الاستقرار طريقهم إلى آسيا الوسطى، وراح الرهبان البوذيون ينتقلون جيئةً وذهاباً مع قوافل التجارة.

وكانت مدينة تون هوانج Tun Huang تقع عند الطرف الصيني لطريق تجارة آسيا الوسطى، وكانت تمثل مجتمعاً عالمياً إذ كان يعيش فيها الصينيون والكوشيون Kii-

cheans والسوجدانيون Sogdians والخوتانيون Khotanese والهنود، معاً. ويُقال إن سوقها كانت تشهد ستاً وثلاثين لغة. وكانت الرابطتان الأساسيتان بين سكانها هما التجارة والبوذية. وبهذه الطريقة أو عن هذا الطريق وصلت البوذية برا - على مراحل - إلى حدود الصين. وتذكر الحولياتُ الإمبراطورية البوذية في الصين، مرة أو مرتين خلال القرن الأول للميلاد، لكن ليس هناك ما يشير إلى أنها حققت أى انتشار، فالتحول الجدي إلى البوذية بدأ في الصين مع وصول عدد من الإرساليات أو البعثات التي يتقن أفرادها اللغة الصينية (بعثات المترجمين) في حوالى سنة ١٥٠م.

وكان معظم الإرساليات التبشيرية البوذية الأولى إلى الصين من أهل آسيا الوسطى. لقد عاشوا في أديرة تمت إقامتها بناء على أوامر إمبراطورية حيث كان يحضر إليها المريدون (الطلاب) الصينيون. وكان أولئك الذين يعيشون في تون هوانج، يتحدثون اللغة الصينية بالفعل. أما الآخرون فتعلموا التحدث بهذه اللغة قبل أن يبدعوا مهمتهم. ومن الظاهر أنهم لم يتعلموا قراءتها وكتابتها، وإنما اعتمدوا في ذلك على نُسَاح أو كُتّبة صينيين. وكانت ترجمة الكتب المقدسة البوذية هي الجانب الأكثر أهمية في مهمتهم التبشيرية. وكان يحضر إليهم رجال الدين الصينيون وجمهور من غير رجال الدين استمعوا إلى شروهم للنصوص الدينية وليتناقشوا معهم في الترجمة الصحيحة لهذه النصوص إلى اللغة الصينية. إنهم أوجدوا بذلك مجموعة من الصينيين تعرف العقيدة البوذية وتقرأ السوترات Sutras ويقوم الرهبان monts الصينيون بتلاوتها بين الناس.

في هذا الوقت كانت الصين مؤهلة للتحول للبوذية. فأسرة هان الحاكمة Han dy كانت في مرحلة انهيار، وراح قادة الجيوش يتصارعون مُلْحِقِينَ بالبلاد دماراً هائلاً. وحفزت الصلات مع آسيا الوسطى على استجلاب ما هو دخيل، وضعف التراث المسمى القديم، ولم يعد الصينيون يأنفون من استقدام أشياء أو أمور من خارج البلاد. لقد حول الانهيار الاجتماعى روح العصور بعيدا عن العظمة الفانية لهذه الدنيا، وعمل على التطلع لملاذ دنيوى - ملاذ يلجأ إليه الناس في هذا العالم أو هذه الأرض. وخلال القرن الثالث، عاد المفكرون الصينيون للفلسفة السياسية التي قال بها لوانج تسو Chuang-Tzu ولاو تسو Lao-Tzu، تلك الفلسفة التي طال إهمالها، وابتعدوا عن ملاحقة المناصب والسلطة، كما ابتعد عصر أو جستين وچيروم Augstine & Jerome عن مدينة هذا العالم.

وخلال القرن الثالث، أصبحت السامجا(*) Samgha الصينية قوية راسخة. ورغم الحروب الأهلية راحت الإرساليات التبشيرية البوذية تصل للصين وتلقى ترحيباً. وانتشرت البوذية في الصين ووصلت إلى وادي يانجتسو Yangtzu. وحصلت جماعة رجال الدين على ترجمة الثينايا Vinaya (P. 268) فأسسوا نظاماً صحيحاً للرسماء (أى نظاماً لترسيم أو تعيين الكهنة ورجال الدين). وفي سنة ٢٦٠، انطلق عدد من (الحجاج) الصينيين عبر آسيا الوسطى بحثاً عن الكتب البوذية المقدسة. وصلوا إلى خوتان Khotan - التي كانت من الناحية العملية ضمن الهند - وعادوا حاملين نصوصاً لإقامة الأدلة على الشريعة (البوذية) المتنامية. وعلى هذا، فبنهاية القرن، كانت «المؤسسة الدينية البوذية Church» في نهاية مرحلة الحضارة (التكوين).

وخلال القرن الرابع، امتدت «المؤسسة الدينية البوذية Church» وأصبحت البوذية هي العقيدة السائدة في الصين. وخلال هذا القرن اجتاحت الحروب الصين، فاجتاح الزعماء البرابرة المناطق الشمالية. ومع هذا، فقد حولت الإرساليات التبشيرية البوذية كثيرين من هؤلاء الزعماء إلى البوذية وعملت على التخفيف من وطأة حكمهم القاسى بقدر الإمكان. وكانت التعاليم البوذية، ذات تأثير كذلك بين رجال البلاط الإمبراطورى فى نانكج Nanking. لقد راح الرهبان الصينيون الآن يلقون المحاضرات عن السوترات، وراحوا يكتبون الشروح والتعليقات. وتطورت مدارس تفسير مختلفة بحثاً عن المعانى الحقيقية للكتب المقدسة. وكان من بين رجال الدين البوذيين البارزين فى هذه الفترة: تاو آن Tao An، وترجع شهرته لعرضه لسفر تمام حكمة السوترا Perfection of wisdom (p.308)، ولإعداده لأول فهرس للكتب المقدسة. وهوى يوان Hui Yuan حوارى تاو آن الذى أسس (أى هوى يوان) جماعة منقطعة لعبادة أميتابها Amitabha. وراح لأكثر من ثلاثين سنة يوجه مسار البوذية الصينية من خلال كتاباته القوية التى كان يصدرها فى الوقت المناسب.

وخلال القرن الخامس، أكملت البوذية هيمنتها على الحياة الدينية فى الصين، وراح ملوك الدول الصينية المختلفون يراعونها واعتقها معظم السكان. وخلال العقود الثلاثة الأولى من القرن، قدم عدد من المترجمين العظام كتباً مقدسة جديدة للصين. وأعظم هؤلاء المترجمين بل أعظم المترجمين على الإطلاق هو كومارا - جيفا Kumara jiva

(*) منظمة رجال الدين. (المترجم).

الذى وصل إلى الصين فى سنة ٤٠١. وكان ثلاثة آلاف من رجال الدين البوذيين وكثيرون من الموظفين الرسميين يحضرون أثناء ترجمة كومارا - چيڤا وفريقه. وكان يحضر دروسه بشكل منتظم أكثر من ٥٠٠ تلميذ، ودرس معظم الرهبان المهمين من الجيل الأكثر شبابا على يديه لبعض الوقت. وكانت الفترة التالية فترة نشاط عقلى منتج ومكثف، فبعض رجال الدين البوذيين درسوا الفينايا Vinaya التى كانت متاحة فى ذلك الوقت بنسخ (روايات) عديدة. وبعضهم تخصص كل واحد منهم فى شرح سوترا Sutra واحدة، وآخرون انشغلوا بالتوفيق بين ما يبدو متناقضا فى تعاليم السوترات المختلفة. وأسهم عدد قليل من المفكرين مثل سنج شاو Seng Chao وتاو شنج Tao Sheng بإسهامات مستقلة وأصيلة تماما فى الفكر الصينى.

وأقدم الفنون البوذية الصينية التى وصلتنا تعود للقرن الخامس. لقد أنشأت أسرة وى Wei الحاكمة البوذية فى الشمال الغربى أضرحة الكهوف (مزارات الكهوف) فى يونكاج Yunkang. بالقرب من السور العظيم حيث استمر العمل فيها لحوالى قرن. ويُقال إنه تم استقدام ثلاثين ألف عامل بأسرهم من تون هوانج Tun Huang للعمل فى يونكاج Yunkang. لكن يونكاج بكهوفها البالغ عددها اثنى عشر كهفا منحوتة فى الصخور الطبيعية فى واجهة الجُرف (أو المنحدر الصخرى والمنحوتات المنحوتة فى الأسوار والأسقف والأعمدة والمداخل، ليست هى كل ما بقى من فنون هذه الفترة. فهناك الكثير من البلاطات التى تحمل نقوشا تذكارية، والتماثيل البرونزية بعضها قد نُقش عليها اسم الصانع وتاريخ الصنع. لقد كان الفن الصينى الباكر مختلفا بشكل صارخ فى الموضوع والأسلوب مع التراث الهندى الشمالى (تراث شمال الهند) (الجراندهاران Grandharan). إذ تم تعديله أثناء انتقاله عبر آسيا الوسطى، ومن ثم إضافة زخارف صينية إليه. وفى هذا الوقت لم تكن قوانين فن النحت الهندى معمولاً بها بحذافيرها فى الصين، فقد أدى تأثير المبالغة الصينية والتحويلات الصينية إلى أن أصبح الفن الصينى الهندوسى أقرب إلى النسق الأوروبى (الرومانيسك European Romanesque). لقد أصبح الفن الهندوسى الصينى ذا أسلوب هيلينستى جراندهارانى Hellenistic Grandharan. ففى الفن - كما فى الفكر - كان القرن الخامس فترة فردية •••بهائنة (نزوعاً نحو الفردية بشكل مختلف Varied individualism).

وخلال القرن السادس، تعمق الدين الفردى (المتسم بالنزعة الفردانية) الذى ساد فى القرن السابق (الخامس)، وأصبح ديناً مقنناً. فقام معلمون (دعاة) مشهورون ببناء أنظمة (أنساق) عظيمة، ومن هؤلاء شيه آى Chih-I مؤسس فرقة أو عقيدة تيان تاى T' ien-tai وتشى - تسانج Chi-Tsang مؤسس فرقة سان - لون Lun - San التى جذبت آلافاً من المريدين، واكتملت المدارس بأنظمة أو أنساق فلسفية وبشروحات للسوترات والليتورجية (الطقوس الدينية) وطرق التأمل. وأكرمت الأسرة المالكة هؤلاء المعلمين (الدعاة) الذين أقيمت من أجلهم أديرة (معابد) فخمة واسعة، إلا أن هناك استثناء من فترة هذا التعاطف الملكى، ونعنى بها ما حدث فى الصين الشمالية حوالى سنة ٥٧٥؛ إذ تم إجبار ثلاثمائة ألف راهب وراهبة على ترك حياة الرهبنة والعودة للحياة المدنية العادية.

وبعد حوالى سنة ٥٥٠م، تلقى الفن البوذى الصينى تأثيرات هندية جديدة ممثلة فى أسلوب الجويتا Gupta style، بالإضافة إلى أن تحديد مستويات وأنماط الوسائل الفنية وطرائق الإنتاج الفنى قد أدى إلى ظهور أسلوب فنى مصقول ومتجانس. لقد امتزج الإحساس الصينى بالخطوط (العناصر الخطية) بالإحساس الهندى بالكتل والمخططات masses & planes، فكانت النتيجة أسلوباً فنياً ناضجاً ومفعماً بالحياة امتازت به فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٧٠٧). وعلى هذا، فقد تجلت الروح البناء للعصور فى الفن كما تجلت فى الفكر والمؤسسات.

وخلال القرن السابع، وصلت البوذية إلى مكان الصدارة فى عهد أسرة تانج T'ang فى بداية عظمتها. فراحت أجيال من المعلمين تنشئ أنساقاً فكرية أو تطور أنساقاً موجودة بالفعل، وتعلمها للألوف. وانتعشت مدرسة أساتذة الفينايا Vinaya كما انتعشت معها دراسة القانون وتاريخ السامجا Samgha. وعاد هسوان - تسانج Hsuan - Tsang - الحاج والمترجم المشهور - إلى الصين بعد أن مكث فى الهند خمس عشرة سنة حاملاً معه آخر صياغات مدرسة فيچنانافادا (Yogacara P.317) Vijnanavada، وأنشأ ثلاثة أساتذة بارزون مدرسة هوا - ين Hua-yen التى تمثل آخر النظم السكولاستيه العظمى. لقد وصلت تعاليم الأرض الطاهرة Pure Land إلى شكلها الواضح المحدد، وأصبحت عبادة أميتابها Amitabha واسعة الانتشار خاصة فى الصين الشمالية. وفى ظل الأب المؤسس السادس ظهرت حركة Ch'an كمذهب (أو فرقة) محددة (واضحة المعالم). وعلى هذا، فالاتجاهات المختلفة التى كانت فاعلة منذ القرن الخامس قد تمخضت أخيراً عن تمييز واضح للمذاهب البوذية المختلفة.

وخلال القرن الثامن وأوائل التاسع، راحت كل المذاهب تقيم صروحاً فكرية فوق أساساتها. فقد نشر تلاميذ الأب المؤسس السادس تعاليم شان Ch'an عبر الصين بل وحتى في التبت. وكان من بينهم عدد من الأساتذة البارزين ظهرت ألمعيتهم في سفر «الحالات القديمة old Cases»، الذي حاول تلاميذ شان المتأخرون زمناً التأمل فيه. واستمر «مذهب الأرض الطاهرة» في نشر عبادة أميتابها Amitabha الذي كان شخصية شعبية في فنون هذه الفترة. وكان هناك عدد من مؤلفي التراجم البارزين بين الأميتابهيين في القرن الثامن. ووصل مذهب الشين - ين Chen-yen - آخر المذاهب الهندية المستوردة خلال القرن الثامن وظل منتشراً لفترة. هذه الأنشطة الدينية المختلفة تركت تأثيرها على ثقافة تانج T'ang. وكان كثيرون من الأباطرة بوذيين على نحو أو الأخرى، وكان غالبهم متعاطفاً مع البوذية. وكان كثيرون من الشعراء الكبار في القرنين الثامن والتاسع بوذيين، بل وأصبح بعضهم رهباناً. وكان أشهر الرسامين بوذيين. وامتلات الفنون الصينية بالموضوعات والإشارات البوذية، كما امتلات أيضاً بهذه الموضوعات وتلك الإشارات آداب الفترة وفولكلورها.

وخلال القرن التاسع، راح حكم التانج T'ang يعاني من تدهور الأحوال الاقتصادية والنزاعات. وانهارت القوى الإمبراطورية ونشبت نزاعات شديدة بين زُمر (جماعات) الملاح. وكان أحد ظواهر هذا النزاع هو إبطال (منع) البوذية في سنة ٥٤٨. وكانت مواقع القرار الإمبراطوري بإلغاء السامجا Samgha ومصادرة أراضيها وممتلكاتها تكمن وراءها عوامل اقتصادية، فقد كانت الدولة تعاني أزمة مالية بالإضافة للبدساتس الطاوية Taoist malice التي أصاخ إليها الإمبراطور. وجرى تدمير المعابد والرسوم والكتب، وأجبر الرهبان والراهبات على ترك الرهبنة، فما عاد أمامهم إلا العودة لأعمالهم أو مواصلة الدعوة الدينية بشكل سرى، وظل هذا هو الوضع حتى انتهى العصر. ورغم الجهود الجادة لإعادة ما دمره هذا الحظر الآنف ذكره، إلا أن ذلك كان معدوماً. لقد كان تدمير المكتبات ذا نتائج مدمرة للدراسات الدينية. وأضعف تدمير المآبد وما بها من هيبة البوذية في نظر الجماهير. وعانى مذهباً شان Chan والأرض الطاهرة Pure Land أقل مما عانتها المذاهب الأخرى؛ إذ كانا مذهبيين لا يعتمدان كثيراً على المكتبات والمنشآت الدينية (الكاتدرائيات)، وعلى هذا فقد كان لهذين المذهبيين أهل أكثر وفرصاً أكثر في أواخر القرن التاسع.

وكان أحد نتائج هذا الحظر الكبير هو الحفز على طباعة الكتب المقدسة (الهندوسية)، فقد عُرِفَت الطباعة على الحجر في القرن الثامن. وعلى أية حال، فأقدم الكتب المطبوعة والموجودة حتى الآن هو نسخة من الدياموند سوترا Diamond Sutra الحاكمة - خلال القرن الحادى عشر، والثانى عشر والثالث عشر، ورغم أن كل المذاهب والمدارس كانت مجال دراسة وممارسة، إلا أن مذهب شان Ch'an كان هو الوحيد الذى استمر يتطور تطوراً نوعياً Qualitatively. لقد تغلغل بعمق فى ثقافة هذه الفترة، وفى الوقت نفسه أثرت القيم الحضرية لبلاط أسرة سنج فى مذهب شان.

وفى هذه الفترة كان فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة مشغولين لإعادة هيكلة التراث العلمانى القديم. لقد تأثروا بشكل ملحوظ بالبوذية رغم كراهيتهم لها، ومع هذا فإن الانتصار النهائى للكونفوشيوسية الجديدة كان بمثابة نكسة للبوذية باعتبارها الأساس لفلسفة علمانية مرتبطة بهذه الدنيا.

وكان فن فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٧) فناً حيويًا ونشطاً. وفى الفترات التالية راح فن صناعة الأيقونات (التماثيل الدينية) يميل أكثر فأكثر نحو التكوينات الخصبية والزينات، وينحو أقل فأقل نحو قوة الخطوط والتشكيلات. لقد أصبحت الأساليب أقل كلاسيكية، وأخيراً همد التراث أو بتعبير آخر ركدت التقاليد الفنية.

وبينما كانت تقاليد فن صناعة الأيقونات البوذية تضعف فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ظهرت مدرسة الرهبان الرسامين فى ظل تأثيرات شان ch'an الذين طبقوا أسلوباً مُستقى من تقاليد الفن غير الدينى، ورفضوا سيمتريه الأيقونات فى التراث الهندى Sino - Indian Tradition. لقد عملوا بجهد لاختصار وسائل التعبير الفنى جاعلين كل خط وكل ظل مشيراً إلى أقصى ما يمكن أن يعنيه، وركزوا على تكثيف الرثم ومزج الألحان والاتساق النغمى. هذا الأسلوب القوى البسيط كان ذا تأثير جمالى خصب وفائق. وفى أيدى أساتذة الرسم بالحبر أصبح الرسم ممارسة للتأمل وأصبح رسومهم شكلاً من أشكال التأمل.

واستمرت مدرسة شان للرسم فى الازدهار حتى القرن السابع عشر. واليوم ما زال هناك أناس يستطيعون الرسم بهذا الأسلوب المميز، لكنه أصبح الآن تدريباً جمالياً أكثر منه تراثاً أو تقليداً فنياً.

وترتبط أوجه الفن البوذي الصينى بأوجه الدين البوذي. لقد كان القرن الخامس وأوائل السادس عصرًا للممارسات الفردية للتعاليم، وامتصاصها واستيعابها. وكان آخر القرن السادس فترة انتقال إلى المذاهب (الفرق) المنظمة والأنساق (النظم) المنضبطة. وكانت فترة التانج T'ang هي فترة النضج في العقيدة في ذروة قوتها. ولم تكن الفترة من القرن العاشر إلى الثالث عشر ذات إبداع، وإنما اتسمت بالاستقرار والحيوية والمراجعة في جوانب بعينها. وعاش الدين من القرن الثالث عشر إلى السابع عشر على تراثه المتراكم جيلا بعد جيل، لكنه فقد زخم التقدم.

لقد أخذ المغول Mongole - الذين حكموا الصين خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر - بالتغييرات التي أحدثتها التبت في البوذية، وراحت المؤسسات اللامية Lamaist تُعشَى لها مذهباً منفصلاً في الصين. ورغم أن المغول تسامحوا مع كل الأديان، إلا أنهم تعاطفوا مع البوذية. وأسرة مينج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) التي أعادت الحكم الوطنى راحت تتطلع وراءها إلى الحقب الزاهرة في عهدى التانج والسُنَج Sung. وأخذت بالثقافة المحافظة وساد سلطان الطرائق القديمة. ولم تكن البوذية عُرضة لمنبهات أو مثيرات جديدة ولم تعد تتصور قضايا أو مشكلات جديدة، فالفترة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر هي بشكل عام عصر انغلاق الرؤى أو انغلاق التصورات الذهنية، ومع هذا فقد كان هناك عدد قليل من المفكرين والقادة البارزين في كل جيل من أجيال رجال الدين.

وقد شجعت أسرة مانشو Manchu الحاكمة (١٦٤٤ - ١٩١١) اللامية Lamaism خاصة لأسباب سياسية، ونشرت طبعات من الكتب المقدسة البوذية باللغة الصينية والتبتية والمانشو. وفي الوقت نفسه، أصدرت مراسيم تقيد الدخول في نظم الرهبنة وتقلص أنشطة الرهبان. وكان الهدف من هذه المراسيم هو زيادة الدخل القومى حتى يتمنى تمويل الأديرة، ولمنع اللصوص وقطّاع الطرق وغيرهم من أعداء الحكم من التخطى في زى الرهبان. وكان من المطلوب أن يحصل كل راهب على تصريح رسمى قبل التخلّى عن حياة الأسرة، ليكون هذا التصريح بمثابة جواز مرور له.

ولا توجد إحصاءات رسمية عن عدد البوذيين من غير رجال الدين، في الصين، في أي وقت، وهذا يرجع في الأساس إلى أن النذر البوذي (طقس تدشين بوذي جديد Up-asaka vow) لم يخضع أبداً للإشراف الحكومى. وعلى أية حال، فإننا نجد أن تواريخ

الأسرات الحاكمة تقدم لنا إحصاءات عن النظم الديرية في فترات محددة. ففي الفترة من ٤٧٦ إلى ٥٤٠ كان عدد المعابد البوذية قد ارتفع في الصين الشمالية من ٦٥٠٠ إلى ٣٠ ألفاً، وارتفع عدد الرهبان والراهبات من ٨٠ ألفاً إلى ٢٠٠ ألف. وربما كان في الصين كلها حوالى ٥٠٠ ألف راهب في وقت بلغ فيه عدد السكان حوالى خمسين مليون نفس. وفي سنة ١٧٥٦، كان هناك خمسة ملايين راهب من بين عدد السكان البالغ حوالى ٥٠٠ مليون. وعلى هذا، فالبوذية الصينية مازالت في حالة انتشار رغم صرّحها الذى اعتراه الخراب.

الكتب المقدسة

«التريبيتاكا» الصينية هي مكتبة الكتابات المقدسة والكلاسية التى تضم تراثاً هدياً وإسهامات صينية حقيقية. وكُتِبَ هذه المكتبة تختلف من طبعة إلى أخرى، وتتم إجازة النصوص، لا بقرار من مجالس عالمية (مسكونية) تقرر مدى شرعيتها، وإنما يتوقف هذا على حكم محرّريها الذين يُفتون بما إذا كان هذا الكتاب أو ذاك جديراً بالاحتفاظ به كجزء دائم من التراث الدينى. وليس هناك «كتاب مقدس Bible» للبوذية الصينية، فللمؤمنين البوذيين الصينيين مطلق الحرية فى قبول موثوقية أى نص يختارونه من هذه «التريبيتاكا Tripaka». والسوترات الماهايانية تحظى بقبول عالمى كنص موثق، ومع هذا فأقل من خمسين عنواناً من بين ستمائة عنوان من هذا القسم من هذه التريبيتاكا هي التى حققت قدراً من الانتشار المؤثر. فكل طائفة (أو فرقة أو مذهب) تختار سوترا أو اثنين أو ثلاثة لتكون مرجعيتها الأساسية، لتكون هي «الكتاب المقدس Bible» للمؤمنين فيها (أى فى هذه الفرقة أو هذا المذهب)؛ وبالإضافة لهذا فهناك بعض السوترات تحظى باحترام عام (عالمى) وتتم قراءتها على هذا المستوى.

وهناك كثير من التجميعات والطبعات لمجموعة الكتب المقدسة البوذية الصينية (التريبيتاكا الصينية). وأول مجموعة تم إعدادها فى ظل الإمبراطور الوِرع وو الليانجى Wu of Liang خلال أوائل القرن السادس. وكانت هذه المجموعة المخطوطة مكوّنة من ٢٢١٢ عملاً. وتم تجميع ثلاثة مخطوطات جديدة فى ظل أسرة سُوَى Sui الحاكمه حوالى سنة ٦٠٠ للميلاد. وأقدم نسخة مطبوعة تمت تحت رعاية أسرة سُنْج Sung الحاكمه فى سنة ٩٨٠. وهذه النسخة الأثرية استلزمت ١٣٠ ألف لوح طباعى خشبى. ومنذ ذلك الوقت صدرت التريبيتاكا كلها فى طبعات كثيرة منقحة فى الصين وكوريا

اليابان (طباعة على ألواح محفورة). وصدرت طبعات عدة بالطباعة العادية (طباعة الحروف المتحركة) في اليابان خلال القرن الأخير. وآخر هذه الطبعات هي الطائشو تريبيتاكا Taisho Tripitaka التي نُشرت بين سنة ١٩٢٤ و ١٩٢٩، وكانت في خمسة وخمسين مجلداً. وهناك ملحق طائشو في خمسة وثلاثين مجلداً. والتريبيتاكا لا تضم ال كتابات البوذيين الصينيين التي نشرت في كثير من المجموعات، وبعض هذه المجموعات أضخم من التريبيتاكا.

والتريبيتاكا الصينية مستودع فريد للمعلومات عن تطور البوذية الهندية. وثلاثها ترجمة عن اللغات الهندية. ومعظمها قد تُرجم قبل سنة ٧٥٠، وعلى هذا فهي مترجمة من إصدارات أقدم من النصوص السنسكريتية غير النصوص التي اعتمد عليها مترجمو التبت. فالتريبيتاكا الصينية - على عكس التريبيتاكا التبتية - تضم السوترات الهانايانية كاملة (آجاماس Agamas). وفي الحقيقة، فإن حوالى خمس الطائشو تريبيتاكا يتكون من أعمال من الهانايانا (الهينايانا). وعلى هذا، فرغم أن بوذية الصين هي بوذية الماهايانا إلا أنها احتفظت بتراث بوذية الهينايانا (الهانايانا) كاملاً.

فالقسمان الأكبران للتريبيتاكا هما سوترات الماهايانا مع تعليقات صينية عليها، وهذه تمثل من ناحية أساساً مسهباً لموثوقية الكتب المقدسة الهندية، ومن ناحية أخرى محاولة صينية أكيدة للسيطرة على معانى الكتب المقدسة الهندية. فكل مذهب «من المذاهب المتحررة Catholic Sects» (*) لكل منها تفسيراتها للسوترات الأساسية، وعلى هذه التفسيرات تقوم المسائل العقائدية.

وبشكل عام حظيت الكتابات المقدسة للبوذية الصينية بإخلاص كثير من أجيال الأدباء وولائهم. فهذه الكتابات توصى بدعم الأباطرة الذين يقدمون الدعم المالى، الترجمة والنشر والدعوة (التبشير). وهى - أى الكتابات - تقدم الإخلاص والتكريس لـ ماهير الصينيين العاديين.

المهيدة والممارسة

منبل أن نتناول الانقسامات المذهبية للبوذية الصينية، من الضروري أن نلخص بعض الاماح المحورية التي تشترك فيها كل المناطق التي تعتق البوذية رغم درجات الخلاف بينها. والمصطلحات الأساسية لهذا المشترك بين الطوائف البوذية هي: تناسخ الأرواح، (١٠) (غير واضح بالنسبة للمترجم). (المترجم).

والجدارة أو الاستحقاق Merit، والعبادة Worship، والشخصيات المعبودة -Worship- ful personages. وهى ليست تعاليم عقديّة doctrine (وإنما إيمان وتصديق belief)، وهى متغلغلة فى الأمور الدنيوية حتى إن عدداً قليلاً من البوذيين هم الذين يمكنهم شرحها للغريب (غير البوذى).

فتناسخ الأرواح (السّامسارا) هو الفرض الكونى (الكوزمولوجى) فى البوذية، أو بتعبير آخر الفرض المتعلق بنشأة الكون (أو الدنيا) واستمراره. فمستويات planes الحياة فى التناسخ أو الأقدار «الستة destinies» هى المسرح الذى تجرى فوقه المعاناة والخلّاص من المعاناة. فالأقدار الدنيا Lower destinies (الجحيم، ومملكة الأشباح، ومملكة الحيوان، ومملكة التيتان أو الجبارين titan) هى عوالم (أو منازل) الثواب والعقاب، والحرمان، والمساواة بما يتمشى مع آثام المُعانى (بضم الميم). ومملكة الأرباب هى عالم المكافأة (الثواب)، أى العالم الذى يقضى فيه المرء فترة تتناسب مع ما يستحقه، وهذا الثواب لا يزيد، وإنما يمكن للمرء - فقط - أن يستمتع بالقدر المخصص له منه. فالقدرَ destiny الإنسانى (*) (نستخدم كلمة «قدر» هنا تجاوزاً) يكاد يكون هو «حظ» كل البشر رغم أنه مضمع بالمعاناة، إلا أن البشر هم وحدهم (دون سائر مخلوقات) الذين يستطيعون زيادة جدارتهم (ثوابهم) أو آثامهم. فعن طريق المبادرات الأخلاقية يمكن تحقيق التنوير. فالجنان أو الفردوس «أراضى البوذا» هى حقيقة بالنسبة للبوذات، وهى تمثل «قدراً» غير دنيوى (أو غير أرضى) للبشر، ففى هذا الفردوس (أرض البوذات) تكون الظروف ملائمة للتطور الروحى المثالى. لكن أرض البوذا (الفردوس) تختلف تماماً عن سماوات الأرباب، فالكل فى أرض البوذا يصل إلى التنوير حقاً وصدقاً وليس هناك أى قدر (مستوى plane or destiny) دائم، أى مُتّسم بالديمومومة، أو بتعبير آخر لا إقامة دائمة، رغم أن الفرد قد يكون ماكثاً فى قدره (مستواه) منذ عهود سحيقة قبل أن تكون أفعاله قد نضجت the ripening of deeds لينتقل إلى قدر (مستوى) آخر.

وفكرة تناسخ الأرواح لعبت بلا شك دوراً كبيراً فى تحويل الصينيين إلى البوذية، إنها فكرة ذات فتنة حقيقية وذات قوة درامية كبيرة. إنها تقدم صورة لمكان الإنسان فى الأكوان لا تنافسها أية صورة محلية أخرى. والبوذيون الصينيون مُجمعون على فكرة

(*) استخدم المؤلف أيضاً كلمة Plane بمعنى مستوى، كمرادف لكلمة القدر destiny. (المترجم).

التناسخ هذه لا يشذ عن الإيمان بها أحد. فالبسطاء منهم يؤمنون بانتقال الأرواح (تتاسخها)، والمتكلفون منهم فهموا هذه العقيدة بمعنى انعدام الروح (لا يؤمنون بوجود الروح. انظر ص ٢٩٢). وموضوع الأقدار (المستويات) الستة ظهر فى الفنون والآداب الشعبية مصحوباً بزخارف وألوان بديعة.

و«الجدارة أو الاستحقاق أو الثواب Merit» هى نوع من الفضل الروحى يُصَفَى على مَنْ يقوم بأى عمل صالح، أو كلمة صالحة أو فكر صالح. وفى هذه الحياة أو فى الحيات المتتالية الأخرى تجلب الأعمال (أو الكلمات أو الأفكار) الصالحة لفاعلها ما هو خير، كما تجلب الخير أيضاً لمن «يحيلها» الفاعل إليه. والأعمال الدنيوية لا تؤدى إلا إلى القليل من الثواب «أو الجدارة أو الاستحقاق Merit». أما الأعمال الفوقدنيوية (العلوية أو غير الأرضية)، فتجلب ثواباً غير محدود. وهناك بشر قليلون يعترتهم قصور شديد فى الصلاح فلا يمكنهم الإتيان بأى عمل صالح يستحق الثواب. ولكن كل ثواب محدد إنما هو تافه مقارنة بالثواب اللامحدود.

وكثرة الطرائق الدينية المسموح بها تتناسب مع القدرات التى تمتلكها الكائنات الحيّة فى «العوالم الثلاثة Three Worlds». بل هناك بشكل محدد طريقة عليا تبلغ فى علوها التنوير الكامل، الذى يصل إليه أولئك الذين تزودوا بجدارة (استحقاق) لا تحدها حدود. أما الآخرون فهم دون هذه الطريقة، والمؤمنون الآخذون بالطرائق الأخرى لا بد أن يصلوا إليها أخيراً. وعلى هذا، فكل أسلوب فى البحث عن الجدارة (الثواب) هو أسلوب صالح فى نطاق نوعه ودرجته. فالعلو (أو السمو) والتنوير التام ليس من السهل أن يصل إليهما معظم البشر، ومع هذا قد يتقدم نحوهما البشر العاديون رغم محدودية ظروفهم وطاقتهم.

ومن بين الممارسات المتعددة التى تجلب الجدارة (الثواب Merit) هناك ممارسات معينة أصبحت مؤسسية (أى ذات نظام مؤسسى). فالإحسان للمحتاجين، وتقديم التبرعات والهبات لقضية «الجواهر الثلاث Three Jewels» مسألة تشجعها الكتب المقدسة، وتحظى بتقدير على نطاق واسع. والعمل على نشر الذرما عمل يحظى أيضاً بجدارة هائلة مثمرة. وكان نسخ الكتب المقدسة ذا أهمية عملية قبل اختراع الطباعة. ومنذ دخول الطباعة راح الإمبراطور والناس العاديون على سواء يدفعون الأموال لنشر الكتب المقدسة. وكان رسم الصور الدينية واقتناؤها من بين الأعمال المستحقة للثواب.

وعندما يكون الشخص العادي في حاجة خاصة للرحمة، كأن يكون مريضاً ومتألمًا لفقْد عزيز أو مكلومًا بسبب فقد في ثروته، فإنه غالباً ما يعهد للربهان بتلاوة السوترات والدعوات المقدسة. ويتم هذا أيضاً في الذكرى السنوية لموت عزيز إحياء لذكراه.

وهناك مجموعة أخرى من الممارسات تتكون من مراعاة نذور بعينها لفترة خاصة من الزمن. فالامتناع عن تناول اللحوم والخمور والامتناع عن الاتصال الجنسي، غالباً ما يمارسه البعض على أساس «تحرر الحياة أو الحياة المتحررة Releasing Life»، وهناك أعمال أخرى من أعمال التقوى تتمثل في الذهاب للسوق لشراء أسماك لتتناولها الدواجن التي تُباع دائماً حية، وإطلاق سراحها. بالإضافة إلى أن كل أنواع العبادة تستحق الثواب.

وليس في أي من هذه الممارسات ما هو قصر على البوذيين الصينيين. فهما كانت الاختلافات العقيدية بين المذاهب أو المناطق، فالممارسات (الطقوس) الدينية لا تختلف إلا قليلاً في نطاق التراث الديني الهندي.

أما العبادة (Pujā) وهي العمل الذي يربط المؤمن بالرموز المقدسة وما تمثل هذه الرموز، فهي مسألة أساسية في البوذية كما هي أساسية في الأديان الأخرى. إنها أي العبادة - تتمثل في تقديم الهدايا (المنح)، والخدمات (الصلوات) للجواهر الثلاثة (بوذا وذرما وسمجا)، وتتمثل هذه الهدايا في الأشياء الجميلة التي توضع عن الأضرحة، وكذلك التي تقدم لجماعة الربهان، أما الخدمات (الدعوات أو الصلوات) فتتمثل في ترتيل الكتب المقدسة، والدعوات الطقسية، والقيام بأفعال طقسية كضغدا راحتي اليدين معاً في وضع تعبد، وحرق البخور، والدعوة للذرما والإصغاء إليها. تلا. هي المظاهر الخارجية للعبادة. أما العبادة الداخلية (الباطنية) فتتمثل في تأمل بوذا أو بوذيساتفا وتركيز الإيمان فيه والتكريس له. وتأمل البوذا يشبه إلى حد كبير «صلاة التأمل Prayer of Contemplation» في المسيحية.

ومن الصعب أن نقول ما إذا كانت كلمة «صلاة» بالنسبة للبوذية قد تؤدي إلى تضاداً قارئ هذه الموسوعة أم لا. من المؤكد أن مؤمنين كثيرين يتضرعون طالبين تخليصهم من متاعبهم الشخصية، طالبين النظر بعين العطف من البوذيساتفات كوان ين Kuan - yin وتي - تسانج Ti - tsang ومن البوذيات ياو شيه Yao shih وأميتو Amit'o. والطقوس (الليتورجية) مثل (الدعوات اليومية في فرقة أو مذهب شان Ch'an) تتضمن رغبة

لسعادة الأمة والبشر كما لو كان المصلون يطلبون «الشفاعة»، لكن الحقيقة أن تحقيق هذه الرغبات يكون من خلال الثواب الناتج عن تلاوة النصوص الدينية أكثر من كونه نتيجة استجابة البوذات والبوذيستات.

أما الشخصوس المعبودة The Worsipful personages فهي إما بشرية أو فوق بشرية، وهي ذات قداسة، ويتوجه إليها العابدون بالعبادة. وما دامت أية درجة من درجات القداسة تستحق التوقير، فإن عدداً كبيراً من القديسين الهنود والصينيين وكل من ثوت رُفائهم في مقابر القديسين يحظون بما يستحقونه من توقير محدود. وعلى أية حال، فالعبادة الحقيقية هي تلك الموجهة إلى البوذات والبوذيستات غير البشرية، أو الذين هم فوق بشريين Superhuman والذين يمتلكون وسائل لا حد لها لتحقيق الصلاح والبصيرة والجدارة. ومن الناحية العملية، لا نجد إلا عدداً قليلاً من البوذات والبوذيستات المذكورين في السوترات ممن هم موضع عبادة في الصين، وأهمهم: ساكياموني بوذا Sakyamuni Buddha (أميتو Amit'o) وميتريا بوذا Maitreya (ميلو Milo) وبيساجياجورا بوذا Bhaisajyagura (ياو - شيه Yao - chih) وأفالوكيتيسفارا Avalokitesara بوذيستاتفا (كوان - ين Kuan - yin) وكاشيتيجاربا بوذيستاتفا Ka-shi-ti-gar-bha (تي - تسانج Ti - tsang)، وتقوم عبادة هؤلاء على سوترا هندية تعزو صفات معينة للشخصية القدوسة.

ويوصف ساكياموني Sakyamuni (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة) بالمخلص (بتشديد اللام وكسرهما) السامى الأبدى (الذى لا نهاية له)، وذلك في سوترا الساذرماپونداريكا Saddharmapundarika وهي أكثر السوترات شعبية في الصين. وتشيع صورة ساكياموني في الفن الصيني في مختلف الحقب. وهو الهدف الرئيسي للعبادة عند فرقة (مذهب) التيانتاى T'ien - t'ai، ويؤكد مذهب الأرض الطاهرة تماثل أميتابها وساكياوموني. ومذهب الشان Ch'an يتتبع مراحل انتقاله من عمق الزمن إلى أن أصبح هو ساكياموني الشخصية التاريخية المعروفة.

أما ميتريا Maitreya فهو بوذا المستقبل. وهو الآن مقيم في سماء التوشيتا Tushita حيث تحصل الموجودات على ميلاد جديد إن كرّست نفسها للبحث عن هذا الميلاد. وقد ظلت شعائر العبادات المرتبطة بميتريا منتشرة جداً في الصين حتى القرن السابع، وكانت صورته في هذه الفترة يتم إنتاجها بأعداد كبيرة تفوق صورة أميتابها.

أما أميتابها فيهيمن على الأرض الطاهرة أو أرض بوذا pure land or Buddha Land التي يُطلق عليها سوكتافاتي Sukhāvati. وتقع هذه الأرض المباركة بعيداً في الركن الغربي للكون the Universe. وكان أميتابها في وقت من الأوقات بوذيساتفاً من عهود سحيقة لا حصر لها، وفي هذه العهود نذر أن يخلق أفضل الأراضي الطاهرة (المباركة) ويحلّيها بكل كمال. لقد نذر أن أي شخص يذكر اسمه (أي اسم أميتابها) بإخلاص يضمن أن يولد من جديد في سوكتافاتي (أرض البوذا أو الأرض الطاهرة أو الأرض المباركة)، والبوذيساتفاً في سعيه نحو البوذية الكاملة (المقصود الاستنارة الكاملة) يجمع ما لا يُحصى من الجدارة والاستحقاق، ويستخدم هذا في بناء أرض طاهرة لصالح الموجودات الحية. ونذور البوذيساتفاً هذه تظل تسرى في الدهور حتى يتم تحقيقها. ونظراً لنذور أميتابها العظيمة وجدارته التي لا نهاية لها فهو يملك سلطاناً لا حد له لإنقاذ أو تخليص من يشاء، وأولئك الذين يعتمدون على نعمته (فضله) على يقين من أنفسهم يحققون الاستنارة الكاملة. وطقوس عبادة أميتابها (طقوس العبادة المتعلقة بالأرض الطاهرة) عُرِفَت في الصين منذ القرن الثاني، لكنها لم تحقق الهيمنة والانتشار حتى القرن السابع.

أما بيزاجياجورا بوذا «حرفياً يعني سيد الشفاء»، فيؤثّر عابديه بتخليصهم من متاعب الدنيا. إنه يهيمن على الأرض الطاهرة في الركن الشرقي. وعندما كان بوذيساتفاً نذر اثني عشر نذراً لتحرير (تخليص) الموجودات الحية من عبودية الكارما Karma. لقد نذر أن يحرس طريقها نحو التنوير، ومساعدتها على التمسك بالأخلاق، وتحريرها من شرك العقائد الباطلة والهيئيات، ولإطعام الجوعى، وكسوة العرايا، وشفاء المرضى، وإنقاذ الذين يواجهون الإعدام. إنه يستحضر قوته لمساعدة من يذكر اسمه ويتلو سوترا البيزاجياجورا Bhaisajyagura Sutra. فهذا النص إذا تلى أربعين مرة مع تقديم قرابين مناسبة من شموع (مصابيح lamps) وأعلام (رايات) أزاح الأمراض وخلص البلاد من القُمة.

أما أفالوكيتيسفارا بوذيساتفاً (كوان - ين) Avalokitesvara Bodhisattva، فتُمرى إليه الوسائل الصالحة بشكل ملحوظ. إنه سينقذ المؤمن الذي يردّد اسمه من النار والسيف والسم والمرض وجنوح السّفن والحيوانات المفترسة وجهنم وعالم الأشباح وظلم الملوك والتنين والشياطين والسحر Sorcery. ويتخذ كوان - ين (الآنف ذكره)

اشكالا متعددة وفقاً لحاجة الواقع في مأزق أو الذي يعاني المتاعب. فهو (أو هي - غالباً ما يُؤنث) يظهر في التماثيل والرسوم بأشكال مختلفة. وعبادته لها طابع شعبي دارج، لكنها لم تتحوّل إلى مذهب. وهناك معلومات واسعة الانتشار عن إغائته للملوهف بشكل إعجازي.

أما كشييتيجاربها بوذيساتقا Kshitigarbha فهو مهتم بشكل خاص بالإنقاذ من الجحيم Hell، فهو حامى المجرمين والأطفال الموتى.

ومشكلة علاقة البوذات المختلفين وسلطانهم لا تزعج المؤمنين الذين لا يفكرون تفكيراً فلسفياً، الذين يعبدونهم على التعاقب، أو يركزون على عبادة من هو أكثر ملاءمة لهم. ويتم حل المشكلة النظرية بين المذاهب بالطريقة نفسها. فالجسد الجوهري (جسد الذرما P.306) محرر من كل العلامات المحددة، كالوحدة والتعدد، أما تعدد البوذات فمرتبط بمملكة الظاهر أو عالم الظاهر.

المذاهب (الفرق)

في الصين، تم الحفاظ على وحدة السامجا Samgha بشكل جيد. فرجال الدين (الرهبان) يتم ترسيمهم في السامجا وليس من خلال طقوس مذهب بعينه. وغالباً ما يستولى (بحكم الأسبقية أو بحق الشفعة) بعض أصحاب المذاهب على مؤسسات ديرية بعينها، لكن المؤسسات الديرية تحكم نفسها بنفسها ولا تنتمي لأصحاب الفرق (المذاهب). وحقيقة الأمر أنه ليست هناك مؤسسات مذهبية (مؤسسات خاصة بكل فرقة على حدة) في البوذية الصينية.

إنه لمن الواضح أن تقسيمات البوذية الصينية لا تعنى المعنى المعتاد لكلمة «فرقة» أو «مذهب» Sect، والتي نجد لها مقابلاً صينياً هو «تسونج Tsung»، التي تعنى في الأساس «عشيرة المقام أو الضريح أو جماعة المقام أو الضريح Clan Shrine»، واتسع معنى الكلمة ليعنى ذُرِّيَّة Lineage أو منبع Fountainhead التقاليد أو التراث الممتد منذ حفظ الأجداد ألوأحهم لدى جماعة الضريح (أو في الضريح نفسه). وعلى سبيل التشبيه (المجاز) يُطلق على المذاهب (الفرق) الفرعية اسم «الأسر Families»، ويطلق على الأشخاص الرئيسيين (المهمين) في سلسلة مؤسسى المذاهب (أو الفرقة) اسم «الأجداد» أو «الآباء المؤسسين» وعادة ما نضع مقابلاً إنجليزيّاً لهم هو «Patriarchs».

وللمذهب (الفرقة Sect) تراث محدد إما عقدي أو متعلق بالممارسات. والمذاهب (الفرق) الفرعية منبثقة من تلاميذ (حواريي) المؤسس، وفي بعض الأحيان يكون في هذه الفرق الفرعية بعض الاختلافات الصغيرة في التعاليم. وتتكون العبادة Cult من ممارسات خاصة يُقصد بها التأمل أو التكريس، لكن ليس فيها سلسلة نسب للأولياء (السادة أو القديسين Masters). فعلى سبيل المثال نجد أن التكريس أو الإخلاص أو الإيمان بميتريا Mitreya ظل لفترة طويلة عبادة مهمة في الصين، لكن لم يشهد الصين مذهباً أو فرقة تنتمي إلى ميتريا، أو بتعبير آخر لم يكن هناك مذهب ميتري أو فرقة ميترية. وظل التكريس أو الإخلاص لأميتابها Amitabha في الصين لعدة قرون قبل أن تقوم سلسلة من الأتباع بتكوين المذهب الأميتابهي، وبعدها اتخذ التكريس له شكل عبادة. وتقوم العبادة - بشكل عام - على أحد السوترات. وقد تجذب أتباعاً من كل المذاهب (الفرق) القائمة. والمذاهب المتحررة Catholic تضم بين جنباتها كل أنواع العبادات بعد دراسة وأناة.

والعنصر الأساسي في مذهب من المذاهب موروث من المؤسس A great master، وقد يكون هذا الموروث نظاماً أو نسقاً فلسفياً، وقد يكون نظرية باطنية (صوفية) عميقة، وقد يكون تكريساً عبادياً، وقد يكون شعائر وطقوساً وقد يكون نسقاً مؤسسياً. وتوجد الطائفة (المذهب) مادام تتابع معلّموها وتتأقلا تراثها تواتراً. وعندما ينقطع التسلسل فإن التعاليم قد تظل محفوظة ويجرى تدارسها، وقد يتم إحياؤها في قرون لاحقة. وللمذهب (أو الفرقة) مركز مادام المعلم أو المؤسس قد يحيل موافقته إلى أفضل تلاميذ أو حوارييه، لكن لا يوجد في المذهب (الفرقة) وسط محيط، إذ يمكن للمرء أن يدرس المذهب ويمارس تعاليمه لكنه لا يستطيع الانضمام إليه (أو إليها). وغياب الحدود الفاصلة بين المذاهب (أو الفرق) على هذا النحو، من حيث تحديد مَنْ هو داخل in-group (أو المذهب) ومن هو خارجها قد أدى إلى جعل البوذية الصينية مستوعبة بين جنباتها كل المذاهب (بمعنى إمكانية الانتقال من مذهب إلى مذهب أو من فرقة إلى أخرى دون أية عوائق).

وبين المذاهب الصينية ثلاثة أنماط عامة. المدارس الكلاسية ميراثها العقدي من الهند وهي مُدرّجة في مجموعة من السوترات (P. 298). ومؤسس المدرسة هو الإرسالي (أو المبشر) الذي ترجم أفكارها الأساسية وشرحها. والمذاهب أو الفرق

المتحررة (الكاثوليكية Catholic) تصنف الكتب المقدسة المختلفة، وكذلك النظم (الأنساق) العقدية بشكل سلسلة صاعدة (تصاعدياً) من التعاليم الملائمة (التي جرى التوفيق بينها) بقصد إرشاد أو قيادة الموجودات ذوات القدرات المختلفة إلى التعاليم. ونصوصها الأساسية هي السوترات التي جرى شرح معانيها الحقيقية في مباحث مستقلة وشروح قام عليها مؤسسو المذهب وآباؤه (الأشخاص المهومون الذين أضافوا إلى فكره). ولهم طقوسهم الخاصة وطرئقهم الخاصة في التأمل، وهم يوائمون بين كل جوانب البوذية داخل بنيانهم الفكري العقدي. أما المذاهب (الفرق) المقتصرة على فئة خاصة فتستبعد تصنيف التعاليم ولا تحاول المواءمة بين كل العقائد البوذية. إنهم - أي اتباع هذا المذهب - يستكرون التعاليم الأخرى دون أن يعلنوا صراحة عن خطئها. إنهم يدافعون عن «طريق» واحد ويطلبون من أتباعهم اتباع هذا الطريق دون سواء من الطرق.

وأهم المدارس الكلاسية (المشار إليها آنفاً) هي:

(١) مدرسة الكوسا Kosa، قامت على خلاصة لعقائد الهينايانا (Abhidharma Kosa) ترجمها هسوان - تسانج Hsüan-Tsang في القرن السابع الميلادي. وتلخص هذه المدرسة اتجاهات دراسة أبهيدهاراما التي كانت قد انتعشت في القرن الخامس معتمدة على الترجمات الباكرة، ولم تحتفظ بتسلسل منفصل لمدة طويلة بعد هسوان- تسانج.

(٢) مدرسة ساتياسيدي Satyasiddhi، قامت اعتماداً على ترجمة كوماراجيشا Ku-marajivii لسوترا ساتياسيدي، وهي ملخص وافٍ لعقائد هينايانا مختلفة من الأبهدهاراما كوسا. ومدرسة «سیدی Siddhi» هذه انتعشت في القرن الخامس.

(٣) مدرسة السان - لون (المباحث الثلاثة)، قامت على ثلاثة نصوص ماذياميكا Madhyamika ترجمها كوماراجيشا، ولم تظهر هذه المدرسة حتى بواكير القرن السادس، ولم يستمر تتابعها لعدة أجيال بعد تشي - تسانج Chi-Tsang أستاذها (شيخها) الأعظم.

(٤) مدرسة الفا - هسيانج Fa-hsiang، قامت على مدرسة الشيچنانافادا الهندية (بوچاكارا) في القرن السابع، وكانت الشيچنانافادا معروفة قبل ذلك من خلال ترجمات

باراماثا Paramatha حوالى سنة ٥٥٠، وأقيمت على أساسها مدرسة. ولم تحتفظ مدرسة الفا - هسيانج بتتابع مشيخى مستقل لعدة أجيال.

وأهم المذاهب الشمولية التحررية (الكاثوليكية) هي:

(١) تيان تاى T'ien-t'ai، أسسها شيهى Chih-I (٥٢٨ - ٥٩٧)، وتصنف السوترات على وفق فترة حياة ساكيا مونى (بوذا التاريخى المعروف)، وتصنفها مرة أخرى على وفق قدرة المتلقين لها. والتعاليم الأخيرة والكاملة هي تعاليم سوترا اللوتس (Sad-Lotus Sutra dharmapundarika)، وهى الكتاب المقدس الأساسى لفرقة (مذهب) التيان تاى. والعقيدة الفلسفية لشيهى Chih-I خليط من فلسفة مادياميكا، وفيچينانافادا. وأسس نسقاً (نظاماً) من الرياضات التأملية هي - فى الأساس - تلك التى تُرجمت عن النصوص الهندية فى زمن كوماراجيڤا. وتضم: الأوضاع البدنية الصحيحة، والتنفس الصحيح، وتأمل التنفس والأفكار الرحيمة والودودة والباعثة للمسرّة، وتأمل بوذا، وتأمل فقرات من سوترا اللوتس. ولمذهب التيان تاى طقوسه الخاصة، وهو المذهب الوحيد من مجموعة المذاهب الشمولية المتحررة (الكاثوليكية) الموجودة فى الصين حتى يومنا هذا.

(٢) الهوا-ين Hua-Yen: أسسه تو - شون Tu-Shun (٥٥٧-٧١٢)، وهو قائم على سوترا الأفاتاماساكا (هوا-ين) Avatamsaka التى تحتل الذروة فى تصنيف مذهب (الهوا - ين) عن «التعاليم الخمسة». وعلى وفق سوترا أفاتاماساكا، فإن بوذا الشخص التاريخى المعروف سرعان ما دخل بعد وصوله للتنوير فى نشوة (غشية) المحيط Ocean-Seal Tranco (ساجارامودرا-سامادى Sagaramudra Samadhi) حيث رأى (كُشف عنه) كل التعاليم التى بشرّها فيما بعد، وكل الموجودات التى بشرّها بهذه التعاليم فيما بعد (أى رؤية مسبقة). وعلى أية حال، فإنه عندما بشرّ بهذه الرؤيا ومحتواها - على وفق ما ورد فى سوترا أفاتاماساكا - اتضح له أنه من الصعب على المستمعين إليه من البشر العاديين فهمها، ومن هنا راح بوذا (الشخص التاريخى المعروف) يقدم تعاليمه بشكل متدرّج.

وتتخلّق سوترا الهوا - ين، ومذهب الهوا - ين حول مشكلة (قضية) الأحداث (الوقائع) بالبادئ، وهى مشكلة (قضية) أقرب ما تكون شبهاً بالقضية التى أثارها الغرب (الأوروبى) عن العلاقة بين الخصوصية (ما هو خاص) وما هو عام (شامل).

والبوذا الرئيسي في الأفاتاماساكا هو فيروكانا Vairocana، أى «الواحد المشع أو المتوهج The Radiation One»، واستخدام التوهج أو الإشعاع مجاز يتخلل السوترا كلها. تماما كنور يتخلل الفضاء حيث تكون انعكاساته بلا نهاية، وحتى مملكة الجوهر (أو الماهية أو الروح Essence) (Dharmadhatu) تتضاعف بلا نهاية وتنتشر بلا حد، وهى دوماً - مع هذا - فى حالة وحدة. إنها مثل شبكة الإله الكبير إندرا Indra حيث يعكس كل جوهر كلّ الجواهر الأخرى.

والرياضة التأملية لمذهب (الهاوا - ين Hua-Yen) موجهة نحو التحقق من مملكة الجوهر (أو مملكة الماهية) التى تتخلل كل حادثة (أو واقعة) فيها كل الحوادث (أو الوقائع) الأخرى.

هذه التعاليم العقلية السامية والرائعة لم يُقدّر لها أن تشكل مذهباً جماهيرياً، فانتهت بعد القرن التاسع ولم تبق على عكس مذهب التيان-تاى.

(٢) شن - ين Chen-Yen وهى مواءمة صينية للمانترايانا الهندية Mantrayana. وقد أدخلها للصين ثلاثة إرساليين (دعاة) هنود فى حوالى سنة ٧٢٠م، وهؤلاء الثلاثة هم سبهاكاراسيمها Subhakarasimha وفاچرابوذى Vajrabodhi وأموجهافاچرا Am-oghavajara. والسوترات الأساسية التى اعتمدوا عليها هى سوترا الماهافيروكانا Ma-havairocana وسوترا فاچراسيكاها Vajrasekhara. ويميز مذهب شن - ين Chen-Yen بين عشر مراحل فى الحياة الدينية، بدءاً من محبة الدنيا (الانغماس فيها) حتى مرحلة الشن - ين. وأعضاء هذا المذهب (أو الفرقة) يمارسون شعيرة (طقس) التكريس (الرُسامة/خاصة رسامة الكهنة)، تشبه طقس المعمودية (فى المسيحية). وتكون ممارسات الشن-ين من تمثّل تأملى رمزى للبودات الخمسة الرئيسيين، والبوديساتفات المعاصرين لهم، ولعدد كبير من الشخوص ذوى القداسة الأقل درجة. ويتم استحضار هذه الرموز فى الذهن. وتتم تلاوة التعاويذ (الرُقَى) ذوات المعانى الرمزية المرتبطة بكل اهن. ويتم القيام بإيماءات طقسية مرة أخرى مع كل فعل (حركة) للرمز لفكرة محدّدة. الملك هى «الأسرار الثلاثة»، أى أسرار الفكر والكلام والجسد. والرمزية المعقّدة لهذا المذهب متوحّدة مع فلسفة متعلّقة بتكوين الكون يُقال إنه لا يفهمها إلاّ الداخلون (اسمياً) فى هذا المذهب. ولم يستمر تتابع أساتذة (أو شيوخ) هذا المذهب فى الصين

فترة طويلة جداً، إلا أن هذا المذهب عاد مرة أخرى فى التاريخ الحديث ليدخل الصين قادماً من اليابان حيث ازدهر بشكل ملحوظ.

أما المذهبان (الفرقتان) المقصوران على أصحابهما Exclusive sects، ونعنى بهما مذهب الأرض الطاهرة Pure Land ومذهب شان Ch'an، فيختلفان بشكل ملحوظ من عدة أوجه: أما الأول فَتَقَوَّى Pietist، وأما الثانى فباطنى (صوفى). والأول يركز على الإيمان (بمعنى الإخلاص والثقة)، والثانى يركز على البصيرة أو التبصّر، والأول يتطلب الاعتماد الكامل على كلمة أحد الكتب المقدسة، والثانى لا يعتمد على الكتب المقدسة، وإنما انتقال الأفكار من عقل إلى عقل Mind to mind. ويختلف المؤمنون النمطيون فى كلا المذهبين أيضاً، فالمؤمنون «بالأرض الطاهرة» عادة ما ينتمون فى تفسيرهم لرموز البوذية إلى جماعة القائلين بالشهوة الجنسية Tribe of Lust، بينما المؤمنون من مذهب شان فمن جماعة القائلين بالسخط والحنق Tribe of Wrath.

لكن هذين المذهبين رغم اختلافهما فيما سبق ذكره يشتركان فى ملامح معينة. فكلاهما يرفضان التدرج فى إبلاغ التعاليم، وهما فى ذلك على عكس المؤمنين من مذهب تيان تاى T'ien-t'ai. فكلا المذهبين فى الأساس يؤمنان بالتعاليم «المفاجئة Sudden»، بمعنى عدم إيمانها «بالتدرج» فى إبلاغ التعاليم. وكلاهما يدعيان أنهما على الطريق القويم قوامه كاملة (على طريق الجدارة والاستحقاق)، على عكس طرائق الجدارة المحدودة التى يتبعها المؤمنون العاديون من المذاهب الأخرى. وكل منهما يبسط الدين بشكل راديكالى ليجعله كثيفاً شديداً غير هيّن. وتعاليم كلا المذهبين انتعشت وجذبت إليها أعداداً غفيرة ممن ارتبكوا إزاء تعدد الخيارات التى تقدمها المذاهب المتحررة الشمولية (المذاهب الكاثوليكية البوذية).

لقد ظهر مذهب «الأرض الطاهرة» مع قيام عبادة أميتابها Amitabha (أو التكريس له) فى حوالى سنة ٥٠٠. وكان أول راعٍ (أب Patriarch) لهذا المذهب هو تان - لوان T'an-Luan (٤٧٦-٥٤٢)، وقد احتفى به الإمبراطور ووهبه معبداً كبيراً لينشر من خلاله الإيمان بأميتابها Amitabha. والراعى الثانى (أو الأب الثانى) هو تاو- شو Tao-ch'o، الذى ألقى أكثر من مائة سلسلة من المحاضرات عن التأمل فى سوترا أميتابها Amitabha Sutra وكون له تَباعاً كثيرين. والراعى الثالث هو شان-تاو Shan-Tao (٦٦٢ أو ٦٨١) الذى استمر يبشّر فى العاصمة الصينية لأكثر من ثلاثين عاماً، وحول

الذهبه رهباناً وجماهير من غير رجال الدين. لقد كان شخصاً ذا قداسة وذا أطوار نربية. وقد أحدثت كتاباته القليلة (شروح على التأملات في سوترا أميتابها ومبحث في العقيدة وثلاث رسائل في الطقوس) تأثيراً واسعاً. ولقد وصل شان-تاو Shan-Tao بمقيدة «الأرض الطاهرة» لشكلها المحدد، ومن هنا فهو يمثل مرجعية كل الأميتابيين في كل من الصين واليابان.

لقد ميّز شان - تاو طريق القداسة Sainly-Road، أى طريق التنوير من خلال الطاقة الذاتية للشخص عن الطريق السهل Easy Road، أى طريق التنوير عن طريق طاقات الآخرين (بالاستعانة بالآخرين) من خلال الاعتماد على فضل (نعمة Grace) أميتابها Amitabha، لقد تمسك بأنه - رغم أن طريق القداسة كان متاحاً للناس في (من «القانون الحق True law» إلا أنه بعد موت ساكيامونى (بوذا الشخص المعروف) أو حتى في فترة لاحقة ساد فيها «القانون الزائف Counterfeit law» لم يكن من الممكن للناس في فترة الانحطاط والتفسخ - حيث ساد القانون الزائف - أن يأخذوا بأسباب «طريق القداسة». وعلى هذا لم يكن أمامهم من سبيل إلا الاعتماد على طاقة الآخرين (أو سلطانهم) للوصول للتنوير. وتمسك شان-تاو بأن الإيمان الصحيح ينتج عن اسم أميتابها بالإضافة إلى سلطانه في الخلاص (قدرته على التخليص). فالحظة التي يضع فيها المؤمن إيمانه بأميتابها يتحصّل على درجة من التنوير. والجانب الداخلى في «الطريق السهل Easy Road» هو الإيمان (أو الإخلاص)، أما الجانب الظاهرى فيه فهو ذكر الاسم المقدس (نامو أميتو فو Namu Amit'o Fo)، وتعنى «المجد لأميتابها بوذا». هذا القول (التسبيح) لا يمثل الطاقة الذاتية أو الجهد الذاتى Self-power، وبالتالي «لا جدارة أو استحقاق لهذا المردّد (المسيح). فالجدارة الوحيدة لأية فائدة هي جدارة لا متناهية، وهي جدارة أميتابها التي يستقى منها - شاكرًا - عطية (هبة) الوجود الطيب والناكيد على الميلاد الجديد في سوكهاڤاتى Sukhavati. فكل الأعمال الصالحة لا «أندة منها إذا لم يسبقها الإيمان، فإذا سبقها الإيمان لم يعد المرء يؤديها لاكتساب الجدارة (الاستحقاق) وإنما يؤديها بشكل تلقائى، شاكرًا لأميتابها الذي وهبه الفضل (النعمة Grace).

ومذهب «الأرض الطاهرة» ظل يحتفظ بسلسلة من الرعاية (الآباء أو شيوخ المذهب) حتى القرن التاسع، وبعد ذلك تغلغل في كل البوذية الصينية وبعمق فيما عدا

شان Chan، ذلك المذهب الذي لم يكن لديه أى سبب (باعث) للانتشار بشكل مستقل.

فمذهب شان Ch'an هو فى الأساس مدرسة الپراچنا Prajna (أى الحكمة والتبصر)، ويمكن تلخيص ملامح تراثه فى أربع جمل:

- «الانتقال بشكل خاص خارج نطاق العقائد»

- «عدم التعويل على الكلمة المكتوبة كمرجعية»

- «أشر مباشرة إلى قلب الإنسان»

- «انظر لطبيعة الشخص، وتصبح بوذا (متوّراً).

فتعاليم مذهب شان Ch'an تنتقل مباشرة من المعلم (أو الشيخ Master) إلى المرید (أو الحوارى). ليست هناك صيغة شفوية يمكن أن تعبر عن معناها وإنما يمكن التحقق منها فقط بالتيقن من طبيعة الشخص الحقيقية أو «طبيعة - بوذا Buddha-nature». ولهذا السبب فإن تسلسل رعاة المذهب (شيوخه) مسألة فى الغاية من الأهمية، كما أن أقوال هؤلاء الرعاة وأفعالهم هى معالم رئيسية للتلاميذ الذين يأتون بعدهم ممن يبحثون عن التحقق Realization الأقدس، والذي لفرط قداسته لا يمكن النطق به أو التعبير عنه Ineffable.

والأصول التاريخية لمذهب شان Ch'an غامضة وتاريخ المذاهب يضم الكثير من الحكايات الأسطورية. لكن هذا التاريخ نصف الأسطورى يستحق النظر فيه لأنه جزء حيوى من تسلسل رعاة (شيوخ) المذاهب، ولأنه يعكس بعض أوجه نظرة شان Ch'an للحياة.

بوذيذارما Bodhidharma - أول رعاة المذهب - يُقال إنه أتى من الهند الجنوبية فى حوالى سنة ٥٢٠م. وذهب إلى نانكنج Nanking ومثّل أمام إمبراطور دولة ليانج Liang المتدين الذى سأله عن الجدارة (أو الاستحقاق، ولتقل الثواب تجاوزاً Merit) الذى حصل عليها بينائه المعابد ونسخ الكتب المقدسة ودعم الرهبان (رجال الدين Monks) فأجابته بوذيذارما قائلاً: «لا جدارة لك على الإطلاق يا صاحب الجلالة، فكل هذه الأعمال دُنيا تُؤدى بفاعليها إلى ميلاد جديد فى السماء أو الأرض. إنها أعمال لا تراها تحمل آثار اتجاه دنوى. إنها كالظل الذى يتبع الأشياء. أما العمل الذى يستحق الجدارة حقاً فملىء بالحكمة الخالصة، وهو أسمى من أن يدركه الفكر، وهذا لا يتأتى بأى عمل».

دنيوى. «فسأل الإمبراطور»: «ما الحقيقة المطلقة المقدسة؟» فأجابه بوذيذارما: «الفراغ العظيم Great Emptiness، وليس من شيء فيه يُدعى قدوساً». فسأله الإمبراطور: «من أنت يا من تواجهنى؟». فقال بوذيذارما: «لا أدرى».

وبعد أن غادر بوذيذارما بلاط نانكنج، ارتحل شمالاً إلى مملكة وى Wei حيث ظل طوال تسع سنين فى «حالة تأمل Wall Contemplation» عندما أتاه رجل فى منتصف العمر اسمه هوى كو Hui K'o يطلب منه أن يعلمه، فتجاهله بوذيذارما رغم أنه ظل ينتظره واقفاً والثلج ينهمر عليه ويتكوّم حوله. وأخيراً قطع هوى كو ذراعه اليمنى بالسيف وقدمها إلى بوذيذارما، وعندها انتبه له. لقد طلب منه هوى كو قائلاً: «إن هقلى (أو نفسى Mind) غير مرتاح فأرحه»، فقال بوذيذارما: «أعطنى عقلك كى أريحه». فقال الرجل: «إننى أبحث عنه منذ سنين عدداً وما زلت لا أستطيع الإمساك به». قال بوذيذارما: «هناك إنه مرتاح». وفى وقت لاحق نقل تعاليمه إلى هوى كو Hui K'o الذى أصبح هو الراعى الثانى (أو الأب الثانى) للمذهب.

أما سنج تسان Seng-ts'an (الأب الثالث للمذهب أو الطريقة أو الفرقة)، فتلقى التعاليم من هوى - كو Hui K'o. وعندما أتى للمرة الأولى إلى هوى - كو قال له: (إننى أهانى المرض. أرجوك خلّصنى من خطاياى)، فقال هوى كو: (أحضر خطاياك هنا وأنا أهلّصك منها)، فقال الرجل: (رغم أننى أبحث عن خطاياى، فإننى لا أستطيع أن أجدها)، فقال هوى - كو: (هو ذا، لقد خلصتك من آثامك - أو خطاياك - فلا يجب هلك الآن أن تعتمد على بوذا (متوّر) وذرما وسامجا)، فقال الرجل: (آه يا سيدى، إننى بمثولى أمامك أرى ممثلاً للسامجا، لكن أخبرنى ما البذرما ومن هو البوذا؟)، قال: (العقل هو البوذا. العقل هو الذرما. فالذرما والبوذا ليسا شيئين منفصلين. إنهما ليسا اثنين. والقول نفسه يصدق على السامجا)، فقال سنج تسان Seng-ts'an: «اليوم وأخيراً تحققت من أن الخطايا (الآثام) ليست فى الداخل، وليست فى الخارج وليست بين العقل والبوذا والذرما واحد وليست اثنين».

أما الأب (الراعى) الرابع للمذهب فهو تاو - هسن Tao-hsin فقد اكتنف حياته الغموض مثل أسلافه. وفى هذا الوقت كان تراث مذهب الشان لم يصبح بعد مذهباً، ولا حتى شكّل حركة.

والرأى الخامس هونج - چن Hung-jen كان حواريوه (مريدوه) يزيديون على خمسمائة. وكان أهم تلميذين من تلاميذه هما: شن - هسيو Shen-hsiu (الذى ازدهرت مدرسته فى المناطق الشمالية من الصين لفترة قبل موته)، وهوى - ننج Hui-neng (الذى كون تلاميذه مذهب شان Ch'an المتأخر زمنًا).

والأب (الرأى) السادس هو هوى - ننج (٦٣٧ - ٧١٣) فهو الأهم فى تاريخ مذهب الشان، فقد ظهر هذا المذهب - أثناء حياته - واضحاً مبتعداً عن الغموض ليصبح مذهباً محدداً واضح المعالم. لقد أتى إلى هونج - چن Hung-jen (الأب الخامس) كشاب لا ينطق قادمًا من مناطق الصين الجنوبية، فأرسله هونج چن ليسلق أرزاً فى مخزن الدير Monastery. وبعد أشهر قلائل أعلن هونج - چن أنه سيمنح شارة أبوة (رعاية) المذهب (الطريقة) (وهى روب بوذيادراما وأنية التسوّل) وخلافة الطريقة (المذهب) لأى شخص يبرهن على فهمه الصحيح للذما، فكتب شن - هسيو Shen-hsiu (أكثر حواريبه علماء) مقطوعة شعرية على الجدار الخارجى لصالة التأمل:

« - هذا الجسد هو الشجرة البوذية.

- وهذا العقل هو حامل مرآة صافية.

- نَظَّفْهَا (لمعها أو اصقلها) بلا توقف.

- ولا تدع التراب يعلوها.

وأثناء الليل طلب هوى - ننج من أحد الصبية أن يكتب:

« - فى التنوير لا شجر.

- والمرآة المتألقة ليست سنادًا.

- فهناك لا يوجد شىء على الإطلاق.

- فمن أين إذاً جاء التراب؟».

فتأثر هونج - چن Hung-jen ببصيرة هوى - ننج. فأعطاه - سرًا - شارته وعهد إليه بالخلافة (أبوة المذهب أو الطريقة) وأرسله بعيداً عن الدير. وبعد خمس عشرة سنة، العزلة بين التلال، ظهر هوى - ننج فى ولاية كوانج - تونج Kuang-tung وبدأ دعواه فأصبح له مريدون كثيرون، وأسّس خمسة من هؤلاء التلاميذ سلسلة مريدين خاصة بهم (طرقاً خاصة بهم)، وظلت سلسلتان منها حتى يومنا هذا.

وعلى أية حال، فإن كانت الأصول التاريخية لفرقة الشان غير مؤكدة، فإن المذاهب الفرعية المنبثقة عنها واضحة. ورغم أن مذهب الشان Ch'an هو الشكل الصيني لمدرسة التأمل السنسكريتية (ذيانا Dhyana) إلا أنها ليست في الحقيقة مدرسة تأمل، وإنما هي مدرسة تبصّر حدّسى intuitive insight. وعلى أية حال، فأقوال رعاة (شيوخ) الشان وتأكيداتهم الموهمة بالتناقض بأن الجدارة أو الاستحقاق المملوءة بالتبصر - إنما هي موجودة في سوترات تمام الحكمة - Perfection of Wisdom Su-trian. ومعظم الأفكار في كتابات الشان في القرن الثامن إنما هي منتخبة ببساطة من سوترات الماهايانا، فما هو محدّد في الشان هو تلك النعمة الجديدة الواضحة المعالم، ونعنى بها التركيز الشديد على البصيرة والتحقق من خلالها.

ومذهب الشان راديكالي في كونه مقصوداً على أتباعه، وهو يعرض الأمور بشكل لا يشبه عرض المذاهب الأخرى له، لكنه ليس راديكالياً فيما سوى ذلك. لقد احتفظ بالنظام الديري (نظام الرهبنة) رغم أنه أخذ بنظم ديرية خاصة به تتطلب عملاً يدوياً يقوم به الرهبان. ولم يتخلص من أى طقوس أخذت بها البوذية الصينية، ولا أى من لواحقها (ما تتطلبه هذه الطقوس).

والرياضة التأملية الخاصة بالشان Ch'an وتأملات الوثائق القديمة "Old Cases documents" or، تطورت وازدهرت لعدة قرون بعد هوى - ننج Hui-neng. وكان يتم للذين الطالب بعض الأقوال (المأثورات) القديمة. عندئذ يجلس مرتباً أمام هذه الأنغاز ويلوذ بين الحين والآخر براعى الطريقة (شيخها) الذى يقوم - بدوره - باختياره. ويوجد بعض الحكايات عن الرعاة (أو الشيوخ) القدماء تشكل جوهر الدراسة في مذهب الشان Ch'an.

(١) سئل شاو - شو Chao-chou: هل للكلب طبيعة البوذا Buddha nature؟
هاجاب: «لا».

(٢) سأل المعلم (الشيخ) هوا - يانج، المدعو ما - تسو Ma-tsu الذى كان في حالة امل: (ماذا تفعل؟)، فأجاب: (أود أن أكون بوذا).

التقط المعلم قرميدة (طوبية) وبدأ يصقلها بحجر. فسأله الطالب: ماذا تفعل؟
هاجاب المعلم: إننى أحاول أن أصقل هذه الطوبية (الآجر) لأجعل منها مرآة. فقال الطالب: لكن مهما صقلت فلن تجعل من الآجر مرآة، فقال المعلم: ومهما جلست متريماً

فلن يجعل هذا منك بوذا . فقال الطالب: فماذا أفعل إذًا؟ قال المعلم: هذا يشبه قيادة عربة. إنها إذا لم تتحرك ألا تحت الثور أو تدفع العربة؟ أتجلس متربعا لممارسة التأمل أو لتكون بوذا؟ فإذا كنت تمارس التأمل فهذا لا يعنى الجلوس أو الانطراح، وإن كنت تريد أن تكون بوذا، فليس للبوذا هيئة محددة (أو وضع محدد). إنك لا تستطيع أن تمسك به أو تُطلقه. أن تظن أنه يمكنك اكتساب البوذية (الاستنارة Buddhahood) بالجلوس يعنى ببساطة أنك تقتل البوذا، وإذا لم تتخلَّ عن فكرتك هذه فلن تصل إلى قرب الحقيقة.

٣ - معلم (شيخ) وطالب كانا يتجولان مشياً على الأقدام عندما مرَّ سرب من الإوز البرى طائراً فوقهما . فسأل المعلم: إلى أين يطير هذا السرب؟ فقال الطالب: إنها طارت بعيداً يا سيدى. فعصر المعلم أنف تلميذه: أنت تقول إنها طارت بعيداً، لكن الحقيقة أنها هنا منذ البداية، فغمر التنوير التلميذ فجأة. وفى اليوم التالى عندما كان المعلم على وشك إلقاء درس على الجموع، خطا هذا التلميذ وبدأ فى طيَّ الحصيرة، عندئذ نزل المعلم من فوق مقعده وتراجع عن الصالة. وفى وقت لاحق أرسل لتلميذه هذا وطلب منه توضيح ما فعل. فقال التلميذ: بالأمس عصرت أنفى، فهو يؤلمنى، فقال المعلم: وماذا كانت أفكارك عندئذ. فقال الطالب: مهما كانت أفكارى فهى لم تضر أحداً.

وليس فى هذه الحكايات ما لا يمكن شرحه بمصطلحات عقيدة الماهايانا . بل إن مثل هذا الشرح لا يحل اللغز على حد تعبير معلمى الشأن Ch'an. فالحل لا يكون إلا بالتحقق المفاجئ والتنور الذى يأتى على حين غرة. وعلى وفق كلمات سنج - تس Seng-ts . الأب الثالث:

- المزيد من الكلمات، المزيد من التكلف، يعنى المزيد من عدم فهم «الطريق».
- كُف عن الكلام، وكف عن التكلف، تجد نفسك وقد تغفلت فى كل مكان.
- الأحداث فى الفراغ قبل أن تتطلق من أطاريحك الخاطئة.
- لا جدوى من البحث عن الحقيقة The true . فيكفى أن تكبح أطاريحك.

البوذية فى المجتمع الصينى

وصلت البوذية للصين مصحوبة بنظرة عالمية ونسق من المؤسسات كانا متنافرين مع جوانب كثيرة من الثقافة الوطنية. وعلى هذا اتسم تقدمها بصراع مع التراث الدينى،

المحلّي والقيم الاجتماعية المتأصلة. وكان اتجاه البوذي نحو هذا الصراع معقداً. فمن ناحية نجده يحترم التراث الطاوي (تراث الطاوية Taoism) وتراث كونفوشيوس، ويعترف بهما كطريق ملائم لأولئك الذين لا تمكّنهم أحكامهم المسبقة لأن يكونوا بوذيين. ومن ناحية أخرى، فإن نشر الذرما يعنى كل ما هو ممكن لتحويل غير البوذيين إلى البوذية، بل إن اللجوء إلى الجواهر الثلاث Three Jewels يجعل المتحوّل للبوذية ينكر عقائده السابقة التي تتعارض بشكل حاد مع العقائد البوذية. وفي نطاق البوذية هناك نطاق عريض من العقائد والممارسات الدينية - رغم أنها تتناقض بحدة مع ما يدافع عنه الآخرون بطرق أخرى - لا تفصل بشكل حاد بين البوذيين وغير البوذيين. لكن البوذية تتطلب ولاء لا تشاركها فيه عقيدة أخرى، لكنها لا تجبر أحداً على هذا الولاء، لذا فهي لم تلغ العقائد المنافسة.

وكانت العقيدة الأساسية المنافسة للبوذية هي الطاوية. وهذان الدينان متشابهان على نحو ما. فالمعتقدات الخرافية في كليهما مرتبطة بالقوى السحرية والمعجزات والتعاويذ والرقى لتحقيق مطالب دنيوية. فطاو Tao الفلاسفة يشبه الفراغ أو الواحد Suchness or the One الذي يقول به البوذيون (317)، وهما على قدم المساواة في هذه الفكرة من حيث عدم التحديد وعدم الاستيعاب أو الفهم الكامل للفكرة. وكلا الدينين يدعو إلى السمو على الأمور الدنيوية والانفصال عنها. ومع هذا فالاختلاف بينهما كبير. فالبوذية دين من أديان الخلاص الشامل Universal Slvation، بينما الطاوية لا يسخرط معتنقوها في عمل لصالح الآخرين. والعقيدة البوذية تبدأ من تحليل العقل (النفس Mind)، والعقيدة الطاوية تتمحور حول ما يتعلق بالكون Cosmology. ورغم التأثير المتبادل بين الدينين، فقد ظلّا متفاشرين عبر العصور.

وعلى أية حال، فإن أعدى أعداء البوذية لم يكن هو الطاوية، وإنما الثقافة العلمانية الدنيوية للطبقة المتعلّمة. فالفلسفة الأساسية للمتعلمين والمثقفين هي تحقيق السعادة الدنيوية في دولة خاضعة لحكم جيد حيث يؤدي كل فرد واجباته الاجتماعية. إنه لمن واجب كل فرد أن يُقيم أسرة وأن يرعى أقاربه كبار السن. إنه لمن واجب الطبقة الحاكمة أن يشغل أفرادها مناصبهم ويؤدوا أعمالهم المنوطة بهم ويديروا أمور البلاد. إنه لمن واجب الطبقات الأخرى أن ينتجوا البضائع وأن يؤدوا الخدمات وأن يدفعوا الضرائب. والبوذية تسيّر مساراً معاكساً لهذه المثل. إنها - أي البوذية - تحث الناس ليعيشوا بلا

زواج وأن يهجروا الأسرة. إنها تقودهم لأن يعيشوا حياة الفقر حيث لا إنتاج وبالتالي لا ضرائب. وأكثر من هذا، فهي تتطلب أموالاً من الميزانية العامة لبناء المعابد وإنتاج الأعمال الفنية الدينية ونشر الكتب المقدسة وتمويل الرهبان والراهبات. بل إن البوذية تُعتبر مدمرة بشكل أساسي فهي لا تعول إلا قليلاً على النجاح الدنيوي، وتبعد أفكار الناس عن الإنتاج والإدارة إلى عوالم الروح.

لقد كان المأزق الرئيسي للبوذية الصينية أن النخبة الأساسية فيها كانت في الأساس من الطبقة المتعلمة التي كانت حارسة لهذا التراث، الذي كان دائماً معادياً للبوذية أو غير ودود مع أفكارها. في الماضي، كان المتعلمون الصينيون يقضون فترة شبابهم في دراسة «الكلاسيكات» (Classics) (p. 366). ولم يكن هذا ينطوي على مجرد الدراسة الأدبية وإنما كان يعنى قولبة الشخصية (صبيها في قالب)، كما كان يعنى غرساً للقيم. لقد كان هذا التعليم يعطى للتاريخ معنى قوياً، كما كان يعطى أهمية للأدوار الدنيوية، وكان - أي هذا التعليم - يركز على ما هو مادي ملموس وما هو اجتماعي على حساب ما هو مجرد وعقلي. لقد كان متمسكاً بالأخلاق، ومع هذا فقد كان دنيوياً مولعاً بأمور الدنيا. والصيني الذي بقى بوذياً أو تحول للبوذية ظل على هذه الحال رغم التحول.

وكان المسئولون في كل حكومة صينية من طبقة المتعلمين، وعلى هذا فقد كان تقديم الدعم الرسمي للبوذية يعتمد على حسن نواياهم مع أن تراثهم الفكري معاد للبوذية. لقد ظلت دولة الصين علمانية حتى أثناء فترات الفوران الديني، فقلما كانت المهام السياسية توكل لرجال الدين. لقد كانت الدولة تقدم الدعم للسامجا ولكنها كانت تتحكم فيها وتديرها، لذا فرغم أن عدداً لا يُحصى من الصينيين اعتنق البوذية، فلم تكن الصين أبداً دولة بوذية على الحقيقة.

البوذية في الصين المعاصرة

شهد القرن الحالى (العشرون) صحوة جديدة للبوذية الصينية بسبب المنبه أو المثير الذى أحدثته التأثيرات الغربية التى أدت للثورة الصينية. وأخذت هذه الصحوة شكل حركات فكرية تجديدية، وإصلاح نظم تعليم رجال الدين وتكوين جماعات (روابط) نشطة من غير رجال الدين، واستعادة الصلات مع بوذية اليابان وبوذية جنوب شرق آسيا، ومواصلة الأنشطة الإرسالية البوذية. وازدهر نشر الكتب والمجلات البوذية. وراح عدد من المعلمين (الدعاة) من مذهب الشان Ch'an يواصلون الحفاظ على التراث القديم. وكانت هناك حركة الشباب البوذي.

هذه النهضة - مثل إنجازات الصين الأخرى في القرن العشرين - حدثت وسط الحروب الأهلية والغزو الأجنبي والاضطراب السياسي والفضوى الفكرية الناتجة عن تأثير وصول المعارف الحديثة. وكان مما لا مناص منه أن تكون نجاحاتها محدودة، وأن يمتري الحركة قصور ومعوّقات في نواحٍ كثيرة.

وجهود أحد المصلحين تعطى - على نحو ما - فكرة عن طبيعة حركة الإحياء هذه. لقد أصبح تاي - هسو T'ai-hsu (١٨٩٠-١٩٤٧) راهباً بوذياً قبل أن يبلغ العشرين عندما كانت أسرة مانشو Manchu الحاكمة منهارة. لقد درس وتأمّل وارتحل كما اعتاد الرهبان الشبان. وعندما بلغ العشرين، قابل راهباً ثورياً أطلعه على كتابات تدعو لإحياء البوذية وتدعو لمشاركة بوذية في النهضة الوطنية. واقتنع تاي - هسو بهذه الأفكار وأصبح مساعداً لقادة الثورة في مناطق جنوب الصين. وبعد هزيمة أحد الجيوش الثورية تم إعدام أحد الرهبان من أتباع تاي - هسو T'ai-hsu على يد المانشو Man-chus، وأصبح هو نفسه مطاردًا تطلبه عساكر الحكومة. وباختصار، فإن الجمهورية قامت بعد ذلك وبدأ العمل الثوري الجاد. وقضى تاي - هسو T'ai-hsu فترة في تنظيم مجموعات من غير رجال الدين وفي محاولة إحياء الروح الديرية، لكنه فشل وعاد إلى دير صغير وعكف فيه على الدراسة والتفكير بضع سنين، وخلال هذه الفترة كتب خططاً لبرنامج عمله التالي.

وخلال حياته كان راديكالياً من ناحية وتقليدياً من ناحية أخرى. لقد كان عاملاً لا يمل في مجال التعليم والخدمة الاجتماعية وأسهم بشكل جوهري في حياة البلاد. وكان أمله الأكبر أن يستطيع الدين البوذي تحويل العالم إلى أرض طاهرة A Pure Land. ومنذ ما بعد العشرين حتى موته راح يكتب باستمرار في كل موضوع يلفت انتباهه. وتملاً أعماله المنشورة أكثر من ستين مجلداً. لقد استخدم الأهمية الكبيرة التي توليها الثقافة الصينية للكلمة المكتوبة، مثله في ذلك مثل قادة الثورة الآخرين.

وكانت اهتماماته الكبرى تتحلّق حول:

(١) إصلاح السامجا Samgha - إزالة الفجوة بين رجال الدين والعامّة، وإعادة النظام إلى الأديرة وتحسين نظم التعليم فيها، والتأكيد على الجوانب الأخلاقية في الأديرة. ولتحقيق هذه الغاية أسّس اثنتى عشرة جمعية وكلية ومدرسة، وصحيفة ورابطة، انتهى وجود بعضها بسبب عدم توافر القيادات المناسبة ونقص الاعتمادات

المالية، لكن بعضها الآخر ظل مستمراً. وبذل تاي - هسو غاية الجهد لتجريب الطرائق التي يحول بها السامجا الصينية لمجتمع من البوذيساقتات.

(٢) النشاط الاجتماعي لتحقيق رفاهية المجتمع: ووجد تاي - هسو رغم جهوده في نشر تعاليمه ورغم نشاطاته المنظمة، الوقت الكافي ليعمل في السجون وينظم عيادة طبية. وخلال الحرب الصينية اليابانية، حث كل البوذيين الصينيين على التدريب العسكري لخوض حرب دفاعية وللعمل في مجالات الخدمة الطبية العسكرية ولتخفيف وطأة المجاعة. وخلال الحرب العالمية الثانية نوهت الحكومة الوطنية بجهوده.

(٣) أنقذوا العالم من خلال البوذية. لقد تحقق من أنه ما دامت الحضارة الغربية تسود الصين المعاصرة، فإنه لن يكون قادراً على استعادة البوذية الصينية دون أخذ الحضارة الغربية في الاعتبار. لقد درس العلوم الغربية - خلال ترجمات صينية للأعمال الغربية - وناقش كل أنواع الموضوعات مع صينيين تلقوا تعليماً غربياً. وحاول الموازنة بين العقيدة البوذية والعلم الغربي، وكان جهده في هذا الصدد متواضعاً لأن معارفه عن العلم الغربي لم تكن كافية. لقد وافق على الدراسات الغربية للبوذية رغم أنها كانت تتصارع في بعض الأحيان مع كثير من عقائده الأثيرة لديه.

لقد عمل تاي - هسو T'ai-hsu بحماس على التبادل (الثقافي) بين البلاد البوذية، وذلك ليجعل من البوذية ديناً مهيمناً في العالم المعاصر. ذهب إلى اليابان في سنة ١٩٢٤ وكونّ صلات مع كثير من القيادات البوذية هناك. وفي وقت لاحق كون علاقات بين رجال الدين الصينيين ورجال الدين الـ Sinhalese(*) وطور الدراسات الهالئية Pali في الصين. وكان أيضاً مهتماً بإرسال البعثات التبشيرية لتدعو للهندوسية في الغرب (أوروبا)، وهو اتجاه ما زال أتباعه يحرصون عليه. وفي سنة ١٩٢٨، زار فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة حيث ألقى محاضرات عن البوذية وقابل عدداً من قادة الفكر هناك، وكانت رحلته هذه بدعم مالي قدمته له حكومة شيانج كاي شيك الوطنية.

وفي باريس شرح مهمة بعثته كالتالي: «أوروبا الآن غنية في المواد الإنسانية اللازمة للقديسين Saints لكن ينقصها «طريق» Way القداسة. ونحن الصينيين نملك «طريق» القديسين لكننا فقراء في المواد الإنسانية Human Material. إن فكرتي التي قادنتي للقدوم إلى أوروبا هي أن أجد الناس الذين يمتلكون موهبة القداسة لأدلوهم على «طريق القديسين».

(*) لم أستطع إيجاد المقابل العربي لهذا المصطلح. (المترجم).

(٤) إحياء الدراسات البوذية. لقد كان قد تلقى العلم في كل المدارس الصينية التقليدية لكنه لم يأخذ بأى منها. لقد كانت تعاليمه هي التنسيق بين عناصر مختلفة منها جميعاً. لقد كان مُصِراً على مواعمة البوذية مع التعليم الحديث ومع الأديان الأخرى ومع حاجات العصر، ولكنه لم يكن توفيقياً Syncretist وإنما كان ينظر للمواعمة بين العناصر المختلفة كوسيلة لإيجاد المكان الصحيح لكل شيء. وكان يرى أن بوذية الماهايانا لا بد أن تكون هي (دين) الصين، أما الطاوية والكونفوشيوسية فيجب أن تكون جزءاً من الثقافة الصينية وجزءاً من روح الشعب (الصيني). وظل تفسيره للبوذية مرناً، وكان يُصدر طبعات جديدة لتصنيفه للمذاهب الصينية وتعاليمه كل عدة سنوات قليلة. وشجع إحياء دراسات مدرسة فا - هسيانج Fa-hsiang وإعادة إدخال مذهب (طريقة) شن - ين، من اليابان، رغم أنه كان يكره التمذهب.

ومات تاي - هسو قبل عام (تقريباً) من انتصار الشيوعية. وعندما فرت بقايا الحكم الوطني إلى فورموزا، صحبهم كثيرون من تلاميذ تاي - هسو. وهم الآن يكونون جانباً من الحركة البوذية المنتعشة في فورموزا، وظلوا يصدرون مجلة أسسها تاي - هسو في سنة ١٩٢٠.

وسمح الحكم الشيوعي ببقاء بعض المؤسسات البوذية شريطة أن تتعاون، وهكذا اضطرت هذه المؤسسات بحكم الظروف لشيء من التأقلم كما فعلت الكنائس المسيحية في أوروبا. وسمح «قانون الأرض الإصلاحى» للأديرة البوذية بالاحتفاظ بكثير من أراضيها بقدر ما يقدر الرهبان على زراعته. وكان هذا أمراً نافعاً لهم أثناء فترة الثورة. وأدى فشلهم في تسليم حصصهم من المحصول إلى فقدانهم الأرض. وكان مطلوباً من اديرة المدن أن تقوم بأعمال صناعية خفيفة. وفي الوقت نفسه، أنفقت الحكومة الأموال لاكتشاف المواقع الأثرية البوذية، واتخذت خطوات للمحافظة على المباني والكتب والأعمال الفنية التي تُعد تراثاً وطنياً. وتم إرسال مبعوثين بوذيين لحضور مؤتمرات مالية. وحرص الحكم الشيوعي على أن يظهر للعالم الخارجى نواياها الطيبة نحو البوذية. أتبقي البوذية طيلة احتفاظ الحكم الشيوعي بطبيعته الحالية، وهل ستبقى السامجا؟ لقد عاشت البوذية الصينية لعدة فترات مبعدة، وتم حل السامجا ومصادرة املاكها وتدمير آدابها وفنونها. لكن أية فترة من هذه الفترات لم تستمر لأكثر من عقد، ومن ثمّ تصبح إعادة البناء ممكنة. ولم يدمّر الشيوعيون الصينيون الجوانب الثقافية

للبودية - أى آدابها وفنونها، ولكنهم قطعوا الجذور الاقتصادية للسامجا ومنعوا الرهبان من هجران حياة الأسرة. لقد اعتمد بقاء البوذية فى البر الصينى الرئيسى (المقصود الصين وليس فورموزا) على تسامح الحكم خلال العقدين التاليين.

وثمة متطلب آخر لبقاء البوذية الصينية، وهو ضرورة إفلات الصين من قبضة الفقر، فالاستمرار فى نشر دين يتطلب فائضاً مالياً لم يكن متاحاً للصين أحياناً. وقد عملت الحكومات الوطنية والحكومات الشيوعية على إنعاش الاقتصاد الوطنى لكن المشكلة كبيرة وليس لها حلول سريعة.

ولا يبدو أن ديناً آخر يمكن أن يحل محل البوذية فى الصين، وليس هناك سبب يجعلنا نظن أن الصينيين سيتخلون عن البوذية التى اعتنقها أجدادهم. فالطاوية كدين تبدو محتضرة. ومات التراث العلمانى القديم، أما عدو البوذية اللدود الآن فهو العلمانية الجديدة. وإذا بقيت البوذية حتى تصبح الصين أكثر تحرراً ورخاء فسيكون عليها أن تتواءم مع العلم التاريخى والعلمى الطبيعى. وبعض التراث الصينى قد لا يتواءم مع العلم، لكن من المعقول أن نأمل أن يبقى كل ما هو حقيقى وقيم.

اليابان

رغم أن البوذية اليابانية لا تختلف كثيراً من ناحية العقائد والمؤسسات والدور الاجتماعى عن البوذية الصينية، إلا أن المجتمع اليابانى غير المجتمع الصينى، ومن هنا جاء الاختلاف. فقد ارتبطت البوذية - بشكل صحيح - بدخول الحضارة لبلاد اليابان كما ارتبطت بتطور مؤسساتها الوطنية وقيمتها. لقد كانت شريكة فى التجربة التاريخية للشعب اليابانى، ويرجع الفضل للسلامة النسبية للاقتصاد اليابانى وقت الانفتاح على الحضارة الغربية (التغريب) فى كون البوذية اليابانية كانت متماسكة على نحو أفضل، فواجهت تأثيرات العالم المعاصر بشكل أكثر نجاحاً مما فعلت البوذية الصينية.

لقد كوّنت ملامح المجتمع اليابانى تاريخ البوذية فى اليابان. فقد كانت اليابان آمنة من التدخل الأجنبى، متفتحة لقبول التأثيرات الأجنبية. لقد حوّلت اليابان نفسها للبودية بمجرد أن أخذت بالثقافة الصينية. والملمح الثانى هو البناء الاجتماعى الطبقي (الهيراركي Hierarchical) حيث كان ولاء التابع للسيد واضحاً ومستمرّاً، بينما كانت الانشقاقات أو النزاعات بين السادة Lords المهيمنين واضحة ومستمرة أيضاً. وفى اليابان، نجد المذاهب (الفرق) البوذية تشكل نقابات أو شركات Corporations تمتلك

الأرض والمعابد، ولها رساماتها الخاصة (حق تعيين أو ترسيم رجال الدين) وتطلب من اتباعها الولاء التام (تشتترط الا يكون للمندرج فيها ولاء لمذهب آخر/ أو فرقة دينية اخرى)، وغالباً ما يورث هذا الولاء (يكون بالوراثة) مما أعطى البوذية اليابانية قدراً كبيراً من المتانة والتماسك، إذ إن الإيمان بالمذهب (البوذي) فى هذه الحال ليس قائماً على مجرد الافتتاح الشخصى. فالتراث المذهبى وخواصه محروسان بنوع من الإخلاص (الولاء الشديد) الذى هو أسمى الفضائل فى اليابان الإقطاعية.

وأدخلت البوذية فناً لليابان وسادت الذوق الجمالى فيها حتى القرن السابع عشر. لقد كانت نزعة اليابانيين واضحة منذ البداية للميل نحو اليسر والسهولة والألوان والبهجة. وقد تفوق الفن البوذي فى اهتمامه بالجوانب الإنسانية والفنون المستوحاة من القصص. لقد مالت فنونهم للدفع والروح الحميمة. وتجنبوا الغرابة والتعقيد.

والفترتان اللتان أثرت فيهما البوذية الصينية على اليابان بعمق هما فترة تانج (حوالى ٦٠٠ إلى ٩٠٠) وسنج الجنوبي Southern Sung (حوالى ١١٥٠ إلى ١٢٥٠)، وملاحم هاتين الحقبتين الرائعتين وإن لم تستمر فى الصين فإنها استمرت فى البوذية اليابانية.

لقد وصلت البوذية لليابان أول ما وصلت عن طريق كوريا. وفى الفترة من ٥٠٠ إلى ٦٠٠ راح أمراء كوريون مختلفون يهدون للبلاط الإمبراطورى اليابانى؛ صوراً وسوترات وهرسلون إليه الإرساليات. وكانت هذه الهدايا والإرساليات مصحوبة بالتأكيد على أن البوذية ما هى إلا تميمة لتأكيد الازدهار الوطنى (أو تعويذة أو طلسم). وقد تذبذب حظ هذه العقيدة (البوذية) لعدة عقود وفقاً لتفسيراتها بعض النكبات العامة كانتشار الطاعون، ووفقاً لحظوظ بيوت النبلاء المتصارعين على السلطة والنفوذ حول العرش الإمبراطورى. وأخيراً عندما استطاعت عشيرة بوذية بارزة السيطرة على البيت الإمبراطورى، تم قبول البوذية بشكل واضح. وتم جلب الأعمال الفنية وصانعى هذه الأعمال والكتب المقدسة من كوريا والصين، وتم إرسال الرهبان اليابانيين للدراسة فى الخارج، وخلال القرن السابع أصبحت البوذية جزءاً من أدوات الدولة، فى ظل الأمير شوتوكو Shotoku وسلسلة من الحكام المؤمنين بالبوذية. وتم تأسيس المعابد كما تم تطوير طرق ترسيم (تعيين أو ترقية) رجال الدين، وجرت إقامة الطقوس علناً طلباً المزيد من الحظ السعيد للأمة. و«المدارس الأربع الكلاسية» المعروفة فى البوذية تم

إدخالها لليابان، وانتعشت منها مدرسة Fa-hsiang (باليابانية هسو P.330/Hosso) التي أصبح لها العديد من المعابد الرائعة.

وخلال القرن الثامن لعب الرهبان البوذيون دوراً مهماً في الإدارة الإمبراطورية. وكانت هذه الفترة فترة ازدهار سياسى حيث تم خلالها تكييف مؤسسات تانج T'ang مع الظروف اليابانية، وامتدت السلطة الإمبراطورية أكثر فأكثر في الولايات. وعمل الرهبان مهندسين لإنشاء الطرق وإقامة الجسور والأسوار وإقامة مشاريع الري. وعملوا أيضاً نساخاً وكتّبة. وفي المقابل، قامت السلطة الإمبراطورية بدعم البوذية في الولايات بإصدار مراسيم تفيد أن على كل ولاية أن تنشئ ديراً لكل عشرين راهباً، وديراً Covent لكل عشر راهبات، وياجودا Pagoda من عشرة طوابق. وصدرت الأوامر لكل ولاية أن يكون فيها نسخة من سوترا الپراجناپاراميتا Prajnāparamitā وصورة لبوذا بمساحة ستة عشر قدماً.

وخلال هذه الحقبة جُب مذهب هو - ين Hua-Yen (باليابانية كيجون pp. 330-1/Kegon) من الصين ووصل سريعاً إلى موقع مؤثر. وفي سنة ٧٥٢، تم تكريس صورة ضخمة للبوذا الأساسى في سوترا هوا - ين، وهو فيروكانا Vairocana في نارا Nara. وعلى وفق الفلسفة السياسية في هذا العصر كان فيروكانا يمثل السلطان الكلى (المنتشر) للإمبراطورية، و«مملكة الأحداث - المتزاوجة الانتشار» التي تمثل وحدة المجتمع اليابانى. وتحولت المذاهب البوذية السائدة في «نارا» مذاهب ذات طابع ريفى عندما أصبحت طوكيو هي العاصمة في حوالى بداية القرن التاسع. وخلال فترة هيان Heian (حوالى ٨٠٠ - ١١٥٠) انتقل النفوذ في البلاط إلى مذهبين جديدين مستقدمين من الخارج، هما مذهب تندى Tendai (بالصينية تيان تاى T'ien-t'ai - p. 370)، ومذهب شنجون (بالصينية شن - ين. p. 331).

دنجيو Dengyo (٧٩٧ - ٨٢٢) مؤسس مذهب التندى، شيدّ معبداً في غابات جبل هياى Hiei بالقرب من كيوتو Kyoto، وهو لا يزال شاباً، وفي الفترة من ٨٠٢ إلى ٨٠٥ درس في الصين حيث تلقى تعليماً في مذهب تيان-تاى. وعندما عاد جعل لمذهبه مقاماً حقيقياً، ومما ساعد على هذا قرب جبل هياى Hiei من العاصمة الجديدة (طوكيو) وسرعان ما انتشر مذهب تندى هذا انتشاراً واسعاً عندما أصبح لدير (معبد) جيا، هياى Hiei الحق في ترسيم الرهبان (أو الكهنة)، وهو الحق الذى لا يملكه حتى الآن.

سوى عدد قليل من الأديرة في نارا والولايات النائية، وفي أوج ازدهار مجمع جبل هياي Hiei كان به ثلاثة آلاف راهب في ثلاثة آلاف معبد (دير). وكانت هذه الأديرة (أو المعابد) تحتفظ بالسلاح وكانت في بعض الأحيان تهدد باستخدامه للحصول على طلباتها. وفي الوقت نفسه، انتعشت فيها الدراسات والفنون. وكان مذهب تندي أكثر نحرراً وشمولية (أكثر كاثوليكية) من المذهب الصيني الأساسي، ودليل هذا حقيقة أن كل المذاهب الجديدة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أسسها رهبان من مذهب تندي.

أما كوبو Kobo (٧٧٤ - ٨٢٥) مؤسس مذهب الشنجون Shingon، فدرس في الصين في الفترة من ٨٠٤ - ٨٠٧ حيث تلقى تعاليم مذهب شن - ين. وعند عودته أسس مجتمعاً ديراً (مجتمعاً من الرهبان) على جبل كويا Koya جنوب كيوتا بحوالي خمسين ميلاً. وكان ذا تأثير في البلاط، واستخدم موهبته السياسية للتوفيق بين المذاهب البوذية وبينها وبين دين الشنتو Shinto (ستتناوله هذه الموسوعة فيما بعد). وأنشأ مدرسة شعبية، ويُقال إنه ابتدع طريقة لتشبيك سبعة وأربعين حرفاً (أي الكتابة بحروف منصلة). وكان مشهوراً أيضاً كخطاط. وهو شخصية شعبية في الفولكلور الياباني، فعلى وفق المعتقد الشعبي هو في حالة نوم (وليس موت) في قبره في جبل كويا Koya، وسنهض من منامه يوماً.

ومذهب الشنجون بطوقسه الخصبة وفنه المنمق المزخرف أسهم كثيراً في الحياة الفنية في فترة الهيان Heian. وهو مذهب - مثل مذهب التندي - متحرر جداً، حتى إن الفروق بين المذهبيين كانت تتلاشى بفعل التبادل الفكري بينهما. وظلت عقيدة الشنجون مرهرة حتى اليوم، ويبلغ عدد المعتنقين لها أكثر من خمسة عشر مليون نفس.

وفي بداية فترة الهيان كانت الثقافة - والمقصود هنا الثقافة البوذية - ملكاً للبلاط والاستقرابية وقلة قليلة من أمة كثيرة السكان. وخلال هذه الفترة زادت أهمية الولايات سياسياً، باطراد، وانتقلت القوة السياسية إلى نبلاء الولايات. وعلى هذا، بهحلول القرن الثاني عشر، كانت هناك طبقة جديدة من المستويات العليا، جاهزة لمهابة الحياة اليابانية ثقافياً ودينياً.

وفي الفترة من ١١٥٠ إلى ١٣٠٠، أصبحت البوذية هي دين الشعب الياباني. وانتشرت بسرعة مذاهب جديدة أسسها شيوخ (قديسون Saints) مصلحون، بين كل

الطبقات وفى كل المناطق، وهذه المذاهب - على عكس التندى والشنجون - كانت مقصورة على أصحابها (يتطلب كل مذهب منها الولاء له ويشترط عدم التعبد وفقاً لطقوس مذهب آخر أو مذاهب أخرى)، كما كانت شديدة الحماس للدعاية لنفسها. وكانت تعاليمها بسيطة، وكان التعبير عنها بلغة عامرة بالحياة، تناشد قلوب الجنود والفلاحين والصيادين. وعكس الفن البوذى فى هذه الفترة هذه الجديّة. ورأى الرسامون الآن فى هذه الموضوعات الفنية بهاء وعظمة بينما لم يكن يرى فيها أجدادهم سوى الجمال.

أما هونن Honen (١١٢٣-١٢١٢) أول المصلحين القديسين (الشيوخ المصلحين)، فقد أصبح راهباً على مذهب تندى Tendai فى صباحه، ودرس فى أديرة جبل هياى Hiei، وفى بداية مرحلة رجولته اعتزل للدراسة والتأمل. لقد قرأ فى التريبيتاكا الصينية خمس مرات وأصبح مشهوراً بعلمه. ومع هذا، فقد ظل منزعجاً لإحساسه بالإثم ولاقتناعه أنه هو ومعاصريه لم يستطيعوا الوصول للتبوير (بالمفهوم البوذى). وأخيراً - وهو فى سن الثالثة والأربعين - وصل للاقتناع بأن الاعتماد الكامل على أميتابها هو سبيل الخلاص الوحيد أمامه. وبدأ يبشر بعقيدته بتواضع ودون تباها، ومع هذا فقد أحدث تأثيراً فائقاً وغير عادى. لقد حوّل إلى مذهبه الإمبراطور ووكلاء ونواباً وعوام، ولقى معارضة من المذاهب القديمة لأن تعاليمه البسيطة القائمة على الاعتماد على أميتابها قد تؤدي للنظر إلى تعاليمهم على أنها زائدة أو غير ضرورية. وفى وقت من الأوقات تم نفي هونن وتم إعدام بعض أتباعه. وكانت حياته عامرة بالصبر والرافة. لقد كتب: «هؤلاء الذين يعتقدون فى قوة سلطان ذكر اسم البوذا، رغم أنهم درسوا بعمق كل العقائد التى قال بها ساكيامونى (بوذا الشخص التاريخى المعروف) خلال حياته، هؤلاء لا بد أن يتصرفوا مثل إنسان بسيط كسائر الناس لا يستطيع قراءة كلمة، أو كراهية جاهلة، ودون أن يتظاهروا بالحكمة، وعليهم أن يستدعوا فى قلوبهم اسم أميتابها».

ووصل حواريوه الرئيسيون تعاليمه، وفى الوقت المناسب شرع أتباعه فى تكوين مذهب الجودو Jodo (الكلمة جودو تعنى الأرض الطاهرة Pure Land).

وشينران (١١٧٢-١٢٦٢) أحد حوارىي هونن المقرئين مشهور جداً، لا لأنه مؤسس أكبر المذاهب فى اليابان الآن (مذهب الجودوشنشو Jodoshinso ومعناها الأرض

الطاهرة الحقيقية) فحسب، وإنما هجر النظم الديرية (نظم الرهبنة) وأعاد الجميع إلى حياة الأسرة، وذلك دون إنكار للنداء الدينى (أو بتعبير آخر دون إنكار لمهمة الدين الاجتماعية). وقد تزوج من نبيلة شابة، بموافقة هونن على ما يظهر، وذلك بعد رؤيا رأى فيها أن كوانون Kwannon (كوان-ين / p. 329) يدعو للزواج. وكانت فكرة شينران أن التزام عدم الزواج وقواعد الحمية هى علامات على التعويل على قوة الذات أو سلطان الذات Self-power وأن الثينايا Vinaya تؤدى للفخر، أو هو يزدهر فى رحابها. وقد جرى إبعاده فى الوقت نفسه الذى تم فيه إبعاد هونن، وبعد أن عاد عاش معظم حياته المديدة فى الولايات. وحمل حفيده على كاهله عبء مواصلة التعاليم، واتصلت سلسلة شيوخ المذهب (الطريقة) حتى يومنا هذا.

أما نيشيرين Nichiren (١٢٢٢-١٢٨٢) مؤسس مذهب «تندى الإصلاحى Reformed Tendai» فابن صياد، ودخل الدير فى مرحلة الصبا، وعندما أصبح فى الواحدة والثلاثين من عمره جهر بمذهبه وطالب أتباعه باتخاذ اتجاه حرى، فتم طرده من دير. وأعلن أن سوترا اللوتس Lotus Sutra هى وحدها التى يجب أن تكون موضوع عبادة. وأرسل للنائب (حاكم الولاية) مذكرة بعنوان (ترسيخ الحقوق وتأمين البلاد)، يذكر فيها ضرورة أن يكون هناك دين وطنى (أى دين واحد للوطن كله)، وهذا يستلزم إلغاء كل المذاهب (الفرق) الأخرى. لقد قال: «إن مذهب الأرض الطاهرة هو الجحيم الدائم Everlasting Hell»، أما أتباع مذهب زن Zen (بالصينية شان Ch'an) فهم شياطين، وأتباع مذهب شنجون يخربون الأمة، وأتباع مذهب الثينايا هم خونة للبلاد». وقد صدمت حكومة الولاية بهذا التعصب، وردت المذاهب الأخرى بالمطالبة بنفيه وراح أصحاب هذه المذاهب يطاردونه من مكان إلى مكان. وعلى أية حال، فإن نيشيرين تنبأ بمحاولة الغزو المنغولى Mongol فى سنة ١٢٧٤ قبل حدوثه. وهذه النبوءة بالإضافة إلى إعلانه نبوءات أخرى عن شرور العصر، جذبت له أتباعاً كثيرين. وما زال مذهب فيشيرين مزدهراً حتى اليوم وما زال يحتفظ بروح مؤسسه المشاكسة النزاعة للخصام.

ومذهب شان الصينى (ينطقها اليابانيون زين Zen) عرفته اليابان فى القرن التاسع، لكنه لم يتغلغل فيها حتى حوالى سنة ١٢٠٠. لقد درس إيساى Eisai (١١٤١-١٢١٥) فى الصين وعاد جالباً معه المذهب الفرعى لين - شى Lin-Chi وهو أحد فروع الشان،

وجلب تلميذه دوجن Dogen (١٢٠٠ - ١٢٥٣) المذهب الفرعى تساو- تونج (سوتو Soto باليابانية)، وما زال هذان المذهبان الفرعيان المنبثقان من الشان، منتعشين في اليابان، وتُعتبر مذاهب منفصلة (أى مستقلة). وقد راق مذهب زن Zen هذا للطبقة العسكرية نظراً لصرامته الشديدة وعقيدته البسيطة القوية، وكانت معابد مذهب زن الضخمة مراكز للتعليم خلال فترة الحروب الأهلية من ١٢٠٠ إلى ١٦٠٠، وهذه الصلة بين المذهب والعسكريين كان لها تأثير حضارى على العسكريين في وقت كانوا في حاجة فيه لهذا. وكان أفضل رسّامى هذه الفترة من رجال الدين الزن Zen، وسيطرت أديرة الزن على التجارة بين اليابان والصين التي كانت تحملها سفن تمتلكها هذه الأديرة. وقد أدخل مذهب زن Zen هذا فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة لليابان.

وخلال فترة النزاع الأهلى كادت طريقة (مذهب) زن تكون هي الوحيدة التي لم تحتفظ بجيش دائم، وقامت بتحسين معابدها. وفي الأصل، اتخذت المذاهب الأخرى إجراءات مماثلة لحماية معابدها من الجيوش النهّابة، وكوّنت جيوشاً استخدمتها في الوقت المناسب لتكوين إقطاعات. وفي بعض الأوقات كانت الولايات كلها تحت حكم هذه الطائفة (أو هذا المذهب «Zen»)، وانتهى ذلك بتدمير المعابد المحصّنة في جبل هياي Hiei في أواخر القرن السادس عشر.

وحاول توكوجاوا Tokugawa (١٦٠٣-١٨٦٨) أثناء فترة حكمه أن يقلل من النزاع الأهلى (الداخلى) بتحديد قطاع (أو مجال) لكل مؤسسة من المؤسسات ما يكون لها أن تتعدّاه. وكانت المسيحية التي دخلت في القرن السادس عشر، قد مُنعت ولُعنت كقوة مدمرة مسببة للفساد. ومنع قيام المذاهب البوذية بالدعوة لنفسها والاقتصار على معتنقيها بالفعل، كما حُرّم عليها التنافس فيما بينها. وكان مطلوباً من كل أسرة أن تسجل اسمها في أحد المعابد المحلية مهما كان المذهب الذي تنتمى إليه. والنتيجة أن أصبحت البوذية «كنيسة Church» (المقصود مؤسسة دينية) راسخة لا مجال لنموها ولا مجال أيضاً لانتهيارها. ومما يدل على جذورها العميقة أنها عاشت بعد هذه الفترة واستعادت حيويتها بعد أن كانت قد اهتزت على يد السياسيين القائلين بالحدّثة بها، استعادة العرش في سنة ١٨٦٨.

وأظهرت البوذية في اليابان المعاصرة انكفاءها الداخلى وهو اتجاه تقليدى لديها وكانت استجابتها للتأثير الغربى بالتعلّم من المسيحية والعلوم الأوروبية غير الدينيه

ويعمل أصحاب المذاهب المختلفة الآن فى مختلف مجالات الخدمة الاجتماعية، وتطبق الجامعات البوذية الجديدة أساليب النقد الحديث على العقائد البوذية والتاريخ البوذى. ويتم تدريس الهاليّة والسنسكريتية والتبتية، كما تتم مناقشة الأفكار الأوروبية المعاصرة. والمعابد الرئيسية القديمة متاحف للفض الوطني كما أنها مراكز للعبادة، وهى تجذب أعداداً غفيرة من الزوّار (النص: الحجاج)، أما المعابد الأصغر فهى فى رعاية مسئولين دينيين يشغلون مناصبهم بالتوريث. وتسمح كل المذاهب الآن لرجال الدين بالزواج. وهناك كل أنواع المنظمات غير الإكليريكية (العلمانية)، بدءاً من مدارس الأحد إلى زمالات التأمل. وهناك عدد قليل من المجلات البوذية الشعبية. وتنتشر المذاهب المختلفة كتباً مقدّسة «bibles» تضم سوتراتها الأساسية، وأكثر ترانيمها وكتاباتاها المقدسة أهمية.

والبوذية اليابانية المعاصرة غدت عالمية بشكل قوى. فالدارسون البوذيون الشبان يتم إرسالهم خارج اليابان لدراسة السنسكريتية فى الهند، واللاهوت والفلسفة فى أوروبا وأمريكا. وغالباً ما يقوم أصحاب المقام الرفيع من مختلف المذاهب بجولات فى أوروبا وأمريكا يشجعون المهاجرين اليابانيين فى الولايات المتحدة وكندا والبرازيل، وكذلك لتكوين صلات طيبة مع العالم الغربى. وهناك بعض الجهود التبشيرية فى قارة أمريكا الشمالية، كما تعمل الإرساليات اليابانية فى منشوريا وفورموزا والصين وهى تعود إلى حوالى سنة ١٨٧٠، ولكنها توقفت بنهاية الحرب العالمية الثانية.

وفى اليابان المعاصرة تنافس المسيحية وديانة الشنتو الديانة البوذية. فالشنتو الجديدة هى التهديد الأعظم مادام أن ما يتولد عنها من مذاهب كلها موعلة فى الشوفينية (الغلو فى الوطنية) باعتبارها صناعة يابانية (ظهرت فى اليابان) ولا يتطلب الدخول فيها كثيراً من محاولات التأقلم كالمسيحية، وقد استعادت الشنتو كثيراً من البوذية رغم أنها ظلت مرتبطة فى الأساس بطقوس جلب الشفاء.

اليابان بلد تسوده البوذية. وأكثر من هذا فهى أكثر البلاد البوذية ثراء وأفضلها تعليماً. لقد احتفظت بثقافتها الكلاسيّة واستوعبت الحضارة الحديثة بمهارة كبيرة. ورغم أن طريقة تصرف اليابانيين المحدثين تجعل المراقبين فى بعض الأحيان يظنون أن اليابانى قد تخلّى عن العوالم الأخرى فى البوذية التقليدية وراح يركز على العالم الحالى (الدنيا)، إلا أن جذور التراث القديم أعمق من أن تهز أمام محاولات تكيف

تكتيكية. فالمسيحية الإثنيّة (العرقية) المرتبطة بالولاء تساوى مسحة عرقية أخرى هي تعدد المواهب أو المرونة.

إن البوذية الحالية في اليابان راسخة رسوخ المسيحية في إنجلترا. وهناك من الأسباب القوية ما يجعلنا نقول إنها ستواصل ازدهارها في اليابان، وإنها ستواجه تحديات الظروف، رغم أننا لا نستطيع التنبؤ بدرجة هذا النجاح.

(٨)

سنتو

بقلم

ج. بوناس

مُحاضِرِ الدِراسَاتِ الصِّينِيَّةِ وَالْيَابَانِيَّةِ

جَامِعَةِ أُكْسْفُورْد

مقدمة

يبدو مؤكداً أن الفروع العرقية الثلاثة التي أسهمت في تكوين الشعب الياباني هي : الإينو Ainu وهو عنصر متوطن، وعنصران من البر الآسيوي الرئيسي والجزر الجنوبية. وبالنسبة للعنصرين الأخيرين هناك عرق يبدو أنه هاجر لليابان عن طريق كوريا في الشمال، وآخر أتى من مناطق الصين الجنوبية وجزر جنوب شرق آسيا. لقد تركت هذه الأهراق المختلفة علامات في ثقافة اليابانيين ولغتهم وميثولوجيتهم (أساطيرهم وحكاياتهم)، كما تركت تأثيرها على دينهم الوطني - شنتو Shinto. لذا، فقد ظهرت منذ البداية ثنوية أو ثنائية dualism معينة في دين شنتو وأساطيره عكست معاً طقوسه ومعتقداته وشكلت أسسهما اللتين قاما عليهما.

وهذه الثنوية أو الثنائية عاودت الظهور خلال تاريخ دين شنتو. وعلى هذا، فإننا نجد عبادة رسمية وطنية ذات تكوين ظاهري (شكلي) جنباً إلى جنب مع هيكل من الممارسات الشعبية الفولكلورية - مضطربة وغير متجانسة لكنها متنورة، حيث توجد العقائد أو الممارسات اليومية المعتادة جنباً إلى جنب مع السحر والتنجيم والعقائد السرية. ومرة أخرى، فقد نتج عن امتزاج دين شنتو بالبوذية ظهور دين أُطلق عليه اسم ريوبو شنتو

Ryobu Shinto الذى استمر أكثر من ألف سنة. واليوم، فإن ضريح شنتو القديم الراسخ - أو لنقل دولته - تهتمز مع التطورات الجديدة المعروفة باسم مذهب (أو فرقة) شنتو.

وربما يكون الأصل المتعدد لليابانيين مسئولاً - جزئياً - عن الطبيعة الانتقائية لتفكيرهم. وهذه الانتقائية (أى الانتقاء أو الاختيار من عناصر ثقافية مختلفة) واضحة فى كثير من جوانب الحضارة اليابانية الأخرى، بما فى ذلك الدين. غير أن هذه الانتقائية قد جرت إدانته باعتبارها جريمة تلوث «تدنس صفحتنا البيضاء الناصعة المقدسة بأتربة الغرباء وقذارتهم»، إلا أن مثل هذه الإدانة لم تحدث إلا فى بعض الحقب المغالية فى الوطنية فى التاريخ اليابانى. ومن حسن الحظ أنه عندما دخلت البوذية اليابان، كانت فى شكلها الماهايانى (أى بوذية الماهايانا Mahayana) الذى كان فى ذلك الوقت يتخذ اتجاهها مرناً فيما يتعلق بمسائل العقيدة، كما كان ميالاً للتوفيق بين المذاهب والأفكار والمعتقدات بقدر الإمكان.

ولم يكن الاتجاه الانتقائى للعقل اليابانى يثمر نتائج فى كل الأحوال. حقيقة إننا قلماً نجد فى تاريخ الأفكار اليابانى أى استعداد أو قابلية للتفكير العقلى المجرد أو أى اهتمام بالتأمل الفلسفى. فما نجده إنجازاً فكرياً (عقلياً) خالصاً، ربما كان بتأثير البوذية والكونفوشيوسية، أما الفكر المحلى أو الوطنى اليابانى الخالص، فقد كان يعيل نحو ما هو عملى وما هو واقعى realistic. فاقتراب اليابانيين من أية مشكلة أو قضية مطروحة غالباً ما يكون حدسياً أو بديهياً intuitive، أما تركيزهم فىكون على ما هو بسيط وما هو طبيعى. لقد ذكر جيون Jiun - وهو رجل دين بوذى عاش فى القرن الثامن عشر - وكتب كتابات موثقة عن الشنتو: «إن الصين تم تأسيسها بشكل عشوائى ولنقل إنها دولة أو كيان ملُفَّق، بينما «طريق» بلادنا، طبيعى خالص، أو بتعبير آخر طبيعى نقى Purely natural، وهذا النقاء، وهذه الطبيعية، وهذه العضوية التلقائية كل هذا هو ما نسميه الشنتو»^(١).

فاليابانى يصبح أسعد ما يكون وهو قريب من الطبيعة، لكن عقله غالباً ما يكون غير قادر على توصيل أو تطوير انطباعاته عن الطبيعة وتعاطفه معها، هذه الطبيعة التى جعلته على هذا القدر من الحساسية.

Kato Genchi, Shinto studies of Jiun and Motoori (1938) pp. 9 - 24.

(١)

لقد كان اليابانيون - خلال مراحل تاريخهم - مقلدين، في طريقتهم، وغير مبدعين. لقد طبقوا غالباً الأعمال الفذة التي أفرزتها العبقريات الإبداعية، وعملوا على تحويل ما استعاروه منها لينتجوا أشياء مناسبة تماماً للبيئة الجديدة، أشياء تفوق كثيراً ما استعاروه، أو بمعنى آخر إنهم يضيفون إلى ما استعاروه عناصر كثيرة تجعله يبدو شيئاً جديداً. وأخيراً، يمكن لليابان أن تنسب لنفسها تراثاً طويلاً من التسامح إلا في الفترات التي زادت فيها حركة الوطنية المُغالى فيها Jingoism. ولا شك أن هذا التسامح يرجع في جانب منه إلى ميلهم الانتقائي (ميلهم إلى الأخذ من ثقافات مختلفة) هذا الميل أو الاتجاه الذي ذكرناه لتوّننا، والذي يعكس بدوره تعدد أعراقهم. والنظامان الفكريان الأكثر تأثيراً على اليابان لهما أيضاً التراث نفسه: فالبوذية أظهرت - بشكل عام - تسامحاً، والكونفوشيوسية نفسها كانت في البداية خليطاً من أفكار أتت من مصادر شتى، ابتدعت عدداً قليلاً من التعاويذ والأسحار لاستخدامها في الصيد، ولم تتماسك كعقيدة إلا في فترة سونغ Sung.

والكلمة شنتو هي القراءة الصينية لمعنيين - «طريق الأرباب the way of Gods» - طريق الكامي Kami، الأرواح الوطنية المحلية (أو المتوطنة indigenous)، وهي منفصلة عن أرباب deities البوذية التي يقال إن استقدامها من الصيد في القرن السادس أدى إلى ضرورة خلق مصطلح جديد للتمييز بينها وبين الأرباب (أو الأرواح المجيدة) للشعب الياباني. وقد جرى استخدام هذا المصطلح لأول مرة في العقد الثامن من القرن السادس، أي بعد أقل من ثلاثين سنة من التاريخ المتواتر لدخول البوذية لليابان.

و«الطريق» (أي تو To باليابانية) هو طاو Tao في الديانة الطاوية، أما شين Shin فهي في الأساس مرتبطة بكلمة أخرى هي كامي Kami التي تعني «أعلى upper or above» وفقاً لما هو مقبول بشكل عام في علم أصول الكلمات وتاريخها (الإتيمولوجيا).

واختلف اللغويون اليابانيون حول اشتقاق كلمة كامي Kami لفترة طويلة. لقد كانت اختلافات عامرة بالتفاصيل ومطّنة، حتى إننا لا نستطيع تلخيصها هنا إلا إذا استغرقنا لك منا مساحة كبيرة. لكن يجب أن نلاحظ أن الكلمة ارتبطت عند كثيرين من المنظرين بمصطلحات تعني «الرعب» أو «الخشية» أو «ما هو مرعب» أو «ما هو دافع الخشية»، كما يجري شرحها لتعني شيئاً «ذا قوة غريبة وسحرية».

وأحدى النظريات تربط كامى Kami بمانا Mana. وهو مصطلح شائع فى كل مناطق الباسفيكى، وهو أى المانا mana قوة فائقة للطبيعة أو قوة سحرية غامضة يتم الإحساس بها نتيجة بعض المثيرات (أو المنبّهات) العاطفية غير المعتادة، وهى أبعد ما تكون عن فهمها بالعقل. وطبيعة العقلية اليابانية (تكوينهم العقلى) وكذلك أصولهم العرقية تبدو من عوامل قبولهم لهذه النظرية، بل إن هناك أدلة على وجود تأثير شمالي مهم أيضا على عقيدة الشنتو وشعائرها (طقوسها)، حيث الحقيقة تبدو هنا واقعة - على نحو ما - بَيْنَ بَيْنٍ (فى موقع وسَطَى).

ويبدو موتورى Motoori الذى اهتم بإحياء الشنتو فى القرن الثامن عشر بالإضافة لكونه دارسا وعالما بالكلاسيات الوطنية (native Classiccm p.363)، يبدو وقد مزج بين التفسيرين فى قوله : «أى شىء (مهما كان) هو خارج المعتاد، مما له قوة فائقة أو مما يوحى بالخشية، يُطلق عليه اسم كامى Kami. وعلى هذا فالكامى أنواع كثيرة: بعضها نبيل، وبعضها دنىء، وبعضها قوى وبعضها ضعيف، وبعضها صالح وبعضها طالح» فأى شىء إذا- بشرا أم بهائم أم نباتات أم كائنات عضوية أم غير عضوية، إذا كان خارج المعتاد (كشجرة غريبة الشكل أو صخرة هائلة أو إنسان أبهق أو حيوان أبهق) إنما هو بالتفاعل مع قوة الكامى Kami Capacity، وذلك بسبب طبيعتها (أى طبيعة هذه الظواهر) غير الطبيعية. ومثل هذه الكامى تنطوى على لطف وكياسة أو عدم ضرر، ذلك لأن مشاعر اليابانيين الدينية تتحو نحو الحب والامتنان أكثر مما تتحو نحو الخوف والخشية.

فهدف العبادات الدينية هو المديح والشكر لضمان استمرار لطف هذه القوى وكياستها وتهدئة غضبها إن غضبت. والغالبية العظمى من الكامى لا يمكن تصورها إلا بشكل غامض (مبهم) فاسمها الجامع الذى يعنى «موجودات غير عادية وفائقة للطبيعة» أقل تحديداً من «إلهنا our deity» أو «ربنا our divinity». إنها فى حالات استثنائية مثل أماتيراسو Amaterasu (أى ربة الشمس) أو سوزانو Susanoo (رياح الصيف المدمرة) وتبدو الديانة الشنتوية نزاعة للتجسد (التشبيه anthropomorphism)، أى تمثيل هذا الكامى بصفات بشرية. وبالإضافة لهذا، لم يكن هناك تراث أيقونى (أى تراث بفن صناعة التماثيل الدينية) لتحديد هذه المفاهيم الغامضة، حتى أتت به البوذية

وما صاحبها من فن صيني، فقدمت نماذج من هذه الأيقونات استسخها اليابانيون، وكانت دافعا لهم - وإن كان هذا في مجال محدود - لرسم الرسوم (الدينية).

ديانة الشنتو الأولى : المصادر والأساطير

رغم أنه ليس لدين الشنتو شريعة مقدسة في حد ذاتها، فإن ميثولوجيا (أساطير) «عصر الكامي» - وهي أقسام من النصين الباكرين لا تزال موجودة (كوجيكي Kojiki أي سجلّ الأمور القديمة، ونيهون شوكي Nihon Shoki وتعنى حوليات اليابان المكتوبة) - قد أصبحت هي الأساس العريض الذي قامت عليه عقيدة المؤمن بهذا الدين، كما أصبحت هي أساس الدعاية الوطنية، ونصوصا ظلت حتى إصلاحات ما بعد الحرب العالمية الثانية - يستخدمها كل معلم ياباني لتدريس تاريخ اليابان الباكر. لقد تم وضع كوجيكي kojiki ونيهون شوكي Nihon Shoki في بواكير القرن الثامن. لقد كُتبت الكوجيكي في الأصل باللغة اليابانية، وربما تم تسجيلها بعد رواية شفوية جرى حفظها توقيرا لها على يد مسئولين في البلاط كانوا مسئولين عن الموسيقى والطقوس. أما نيهون شوكي فكتبت باللغة الصينية، وقد أخفت هذه اللغة كثيرا من التناوبات (التعاقبات) في التفاصيل لجعل هذا التراث (الياباني) يتفق مع المقولات الصينية المتفق عليها : فعلى سبيل المثال فإن الرقم ثمانية «المقدس» لدى اليابانيين (فبائع الخضر هو «البائع ذو الثمانمائة» وهو أمر في الغاية من الغرابة) تم تحويله (أي هذا الرقم) إلى الرقم تسعة. وعلى أية حال، فربما مضت فترة طويلة من التداول الشفهي قبل كتابة النصين فعلا، وقد احتفظ كل منهما بلامح وأفكار الشنتو في شكلها الباكر، وبعض هذه الملامح والأفكار ظلت موجودة وبإصرار خلال فترة طويلة من الاندماج مع البوذية، وحتى يومنا هذا. وبعض هذه الملامح تم التصديق عليها في تقارير مسجلة في تواريخ الأسرات الحاكمة الصينية، أي قبل حوالى خمسة قرون من كتابتهما (النصين) في اليابان.

والقسم الأول عن الأساطير المتعلقة بالخلق (أو لنقل تقريبا للمعنى : سِفَر التكوين) لسوده بشكل كثيف أفكار مستعارة من الصين. في البداية كانت السماء والأرض متحدتين (إحدهما : إيجابى، والأخرى : سلبى) ولم تكونا منفصلتين. كانتا على شكل بهضة هيولية الشكل ذات أبعاد غير محددة، وكانت هذه البهضة تحوى مبدأ الحياة،

وراح قسمها الأكثر طهارة (نقاء) ووضوحا يصعد بالتدريج مكونا السماء، أما العنصر الأثقل والأضخم فاستقر إلى الأدنى وكون، الأرض. وكما لاحظ موتورى Motoori - الذى كان يبحث دائما عن مؤثرات أجنبية - كان هناك حديث كثير جدا هنا عن مبادئ مجردة، كثير جدا منها موجب وسالب (بمعنى ذكر «موجب» وأنثى «سالب» على وفق ما يفضل اليابانيون هذا الاستخدام).

لكن الجزء المتعلق بالأرباب هو الجزء الأقل تلوثا بمثل هذه التأثيرات الخارجية. «وثمة شيء معين، على شكل يشبه طلقة السهم أو انطلاقة السهم a reed-shoot ظهر بين السماء والأرض. وتخول هذا السهم المنطلق إلى رب a god سُمى «الواحد الذى أسس الأرض الأبدية the land Eternal» إنه كوينتوكوتاشى نو ميكوتو Kunitokotachi (Nihongi p, 2 ff) no mikoto. وبعد ذلك بستة أجيال - عن طريق الخلق التلقائى - أتى إزاناغى وإزانامى Izanagi and Izanami «الذكور الذى يدعو» و«الأنثى التى تدعو». ومن هذه النقطة أصبح يمكن تفسير امتداد الخلق بمصطلحات جنسية لأن هذين الزوجين (إزاناغى وإزانامى) المقدسين الخالقين قد تزوجا.

وبعدها ظهرت للوجود جزر اليابان وأنهارها وبحارها وجبالها، وكذلك أرواح مختلف جوانب الطبيعة والمناخ والملاح الطبيعية، وكان ظهورها للوجود تلقائيا وعن طريق التوالد الجنسى معا. وهناك نقطتان فى هذه الرواية (المتعلقة بالتكوين) تستحقان التفاتا خالصا، لأنهما توضحان عقائد الشنتو ونظمها فى الوقت الذى كانت فيه هذه الأساطير تتطور. لقد احترقت إزانامى وماتت وهى تلد giving birth روح النار Spirit of Fire، وتبعها إزاناغى إلى «أرض الظلمة Land of Darkness» ناظراً إليها. «لقد تدفقت المواد العفنة النتنة واحتشدت اليرقات، فاعترت الصدمة إزاناغى بشدة وهتف : لا، لقد أتيت دون أن أدرى لأرض دنسة ملوثة شائنة بشعة! ومن ثم أسرع عائدا، وعندما عاد اعتراه أسف شديد وقال : أما وقد ذهبت إلى أرض الدنس والقذارة فمن المناسب إذا أن أفرض على نفسى طهارة بدنى من هذا التلوث، ومن ثم ذهب وطهر نفسه.. فظهرت الأرباب (النص : تم إنتاجها was produced) مما يتساقط منه من ماء واغتسلت فى قاع البحر. وبعدها ظهرت (النص: تم إنتاج) ربةً بغسله عينه اليسرى. إنها الربة التى سُميت أماتيراسو أوميكامى Amaterasu Omikami (ربة الشمس)، وبعدها

غسل عينه اليمنى ففتح عن ذلك رب سُمى تسوكييومى نو ميكوتو - Tsukiyomi no Mi- koto، أى: رب القمر، وبعدها غسل أنفه فأنتح رباً سُمى سوزانو نو ميكوتو Susanoo no mikoto. إنه رب رياح الصيف المدمرة» (Nihongi pp. 24.8).

تلك نقطة طيبة تستدعى الوقوف عندها والاهتمام بها، لأننا هنا نجد الأسطورة قد فقدت وحدتها. فنحن لم نعد نسمع مرة أخرى عن تسوكييومى Tsukiyomi إلا نادراً، وافترق سوزانو Susanoo (مذكر) وأماتيراسو Amaterasu (مؤنث) ليصبح أحدهما هو الرب المحلى فى إيزومو شنتو Izumo Shinto ويصبح الآخر (الأنثى) هو الموجود الأسمى فى الأيز(*) شنتو Ise Shinto لدى شعب ياماتو Yamato الغازى. و«أرض للظلمة The Land of Darkness» هى الأوتى بالشرح والتوضيح: إنها «أرض القذارة والدنس. إنها وراء مملكة رية الشمس». إذًا، فالحياة والخصوبة أمران طيبان صالحان. والتعفن أو القذارة والجذب هما الشر. ومن هنا كان التركيز على الطقوس التى ستساعد على النمو (والتطور) كصلوات الحصاد، أو الطقوس التى تزيل النجاسة التى يسببها الموت أو المرض. وسماء هذه الأساطير يُنظر إليها باعتبارها «سهلا عاليا High plain» فوق الأرض وترتبط بجسر يربطها باليابان. من الواضح أن «أرض الظلمة» هنا هى ماوى التلوث فى أعلى درجاته (النجاسة) وهى موطن الموتى المتعفين. وفى سياقات أخرى سنجدها أيضا جزءا من الأرض ذا حياة بأشجار وبيوت ومعارك أسرية وكل صخب الحياة قبل الموت. ويبدو أنه لم تكن هناك فكرة أن الكامى Kami منقسمة إلى مواضع أو مقامات على وفق من هو خَيْرٌ ومن هو شرير، رغم أننا نفهم من خلال وصف الأرواح الشريرة إجمالاً بأنها «كما لو كانت ذباب القمر الخامس» تحتشد بشغف حول شيء قدر نتن ذى رائحة كريهة.

من هذا الجزء من الأسطورة سيتضح أن الملمح الأساسى فى طقوس الشنتو والعمود الأساسى لعقائدها هو التطهر من الدنس. فعن طريق التطهر وإتمام الطقوس يمكن للمرء أن يقترب من القداسة. وعلى هذا، وفى البداية ظهرت الكامى للوجود - كما يُقال - عن طريق الطهارة والكمال الطقسى. وبمناسبة الدوران الأول «لعمود الأرض the

(*) إيز Ise اسم مكان. (المترجم).

Pillar of The Land» تحدثت إزاناى الأنثى أولاً : هذا خطأ من الناحية الطقسية وبالتالي فهو متنافر. وعلى هذا، فأول طفل ولد لزوجين، كان هو العَلَقَة Leech، وتم وضعه فى قارب من بوص (قصب)، وراح القارب يطفو على غير هدى، (Nihangl, p.15). لكن الدوران الثانى تم إتباعه بإجراء طقسى صحيح إذ تحدث الذَّكْر أولاً، ونتيجة لهذا وبعد اتحادهما ولدت كل الجزر وكل شىء تحت قبة السماء اليابانية. فمن خلال التطهر بالاعتسال بعد اتصاله بالموتى وإزاناى العفنة، أعطى إزاناى الحياة لثلاثة أرياب محوريين فى أسطورة (عصر الأرواح) الواردة فى الحوليات.

والتركيز على الطهارة والتمام (الكمال) هما الملمحان الأساسيان لديانة الشنتو، بل وللحياة العلمانية (غير الدينية) لليابانيين عبر العصور. وبالإضافة للبراهين المستقاة من حوليات القرن الثامن، هناك أيضاً ما هو أقدم بكثير فى المصادر الصينية، فى فصل بعنوان (البرابرة الشرقيون) فى (سجل مملكة واى (Record of the kingdom of Wei) (٢٢١ - ٢٦٥) ألفه شن شو Ch'en Shou (٢٣٣ - ٢٩٧) يقول عن اليابانيين: «إذا حدثت حالة وفاة روعى الحداد لأكثر من عشرة أيام... وعندما تنتهى مراسم الجنائز يذهب كل أعضاء الأسرة لينغمروا فى الماء معاً ليطهروا أنفسهم فى حمام التطهر. وعندما يذهبون فى رحلة بحرية، فإنهم ودائماً يختارون رجلاً لا يربط شعره ولا يخلص نفسه من البراغيث، ويترك ملابسه قذرة ولا يأكل اللحم ولا يقرب النساء. ويتصرف هذا الرجل على نحو ما يتصرف المُحتدُّون أو المتفجِّعون، ويُعرف باسم (راعى الحظ أو الفأل fortune - keeper) فإذا انتهت الرحلة على خير، أغدقوا عليه العبد وكل ما هو ثمين، أما إذا حدث بينهم مرض أو كان حظهم عاثراً، قتلوه، قائلين إنه لم يكن مدققاً فى أداء واجباته»^(١).

إن التطهر بعد التلوث بالاتصال بالميت أمر حيوى - إذاً - حتى فى المراحل الأولى الباكرا لدين الشنتو. «فراعى الحظ أو الفأل الحسن» هو بلا شك مُمهد «للمُمسِكِ او الممتنع abstainer» وهو أحد أفراد طبقة رجال الدين فى دين الشنتو. ومسألة عدم السماح «لراعى الحظ» بتمشيط شعره ربما كانت أيضاً ضمن معنى كلمة «كامى».

(١) I'sunoda and Goodrich, Japan in the Chinese dynastic histories (Pasadina, 1951) P. 11.

«شعر الرأس» و «الروح». إلا أن مثل هذه التورية الطقسية (أو استخدام المصطلح لأكثر من معنى) غير شائعة في اليابان.

وهناك أمثلة أخرى على الأهمية الفائقة المرتبطة بالتطهر من أى شكل من أشكال التلوث في بواكير التاريخ اليابانى، منها نقل العاصمة تباعا عند موت الحاكم. ولقد استمر هذا التقليد حتى تأسيس نارا Nara فى سنة ٧١٠م. لقد كان التلوث (النجاسة) الناتج عن موت شخص على هذا القدر من المهابة يتطلب تدميرا كاملا لكل الأماكن والرموز والشعارات التى ارتبطت بسلطته. ومن هذه العادة الطقسية التى كانت موجودة قبل تأسيس نارا Nara، ربما نشأ طقس - ما زال موجودا حتى اليوم - ونعنى به إعادة بناء الضريح الكبير لأماتيراسو Amaterasu فى إيز Ise، رغم أن الضريح الجديد يكون صورة طبق الأصل من كافة الوجوه للضريح القديم (المهدوم). وتتم إعادة البناء هذه مرة كل عشرين سنة. وكان التطهير من التلوث (القذارة) باستخدام الملح موجودا بالفعل، كذلك كان استخدام الملح كمانع للتلوث المحتمل ليس إلا تطويرا لممارسات أقدم زمنا انعكست فى أسطورة إزاناغى عندما غمر نفسه فى البحر بعد اتصاله بإزانامى الميته. وعلى هذا، فإن اليابانيين ينثرون كثيرا من الملح فى المنزل بعد الجنائز. إنهم يضعونه على حافة البئر. إننا نراه فى شكل مخروط صغير إلى جانب أبواب المطعم، ومصارع السومو Sumo ينثر الملح وهو يتقدم إلى وسط الحلبة لينحنى الانحناء المعتادة قبل الدخول فى المصارعة.

والمرحلة التالية فى الحوليات تعرض ما هو أكثر وضوحا فى الخصائص الأولى لمقائد الشنتو التى تطورت بعد ذلك. فسوزانو Susanoo (روح رياح الصيف المدمرة) (الذى تسبب فى دمار الجبال الخضراء) كان «قاسيا فى طبيعته القدسية»، وكان بشكل عام عنيدا جامحا. هذا العناد دفعه إلى القيام بسلسلة من الأفعال الخاطئة ضد أخته الكبرى أماتيراسو Amaterasu. ولقد وردت أفعاله هذه كسلسلة من الجرائم فى نيهون شوكى Nihon Shoki. «لقد أخذت ربة الشمس الجلييلة حقل أرز مسورا وجعلته. إمبراطورية خاصة بها. والآن عندما جاء الربيع، قام سوزانو بسد القنوات وأفسد التقسيمات، وفى الخريف عندما تكوَّنت الحبوب أحاطها بحبال التقسيم divison. ومرة أخرى عندما كانت ربة الشمس فى صالة النسيج Weaving Hall الخاصة

بها، سلخ مُهراً مرقطاً من الخلف وهو فى قيد الحياة وألقاه فى صالة النسج الآنف ذكرها. لقد كان تصرفه سيئاً جداً... وعندما جاء الوقت لتحفل ربة الشمس بجمع أول محصول تبرز سوزانو سراً (دون أن يراه أحد) تحت مقعدها المهيب فى «القصر الجديد New Palace». ولم تكن ربة الشمس تعلم بأنه وضع غائطه فى هذا المكان، فاتجهت مباشرة إلى مقعدها لتجلس عليه، فلما أدركت ما كان نهضت من مقعدها وأصابها المرض» (Nihongi, p.47).

إن قائمة الأعمال العدائية التى قام بها سوزانو مماثلة لما تعزى إلى «الإساءات أو الاعتداءات السماوية Heavenly Offences» أو «الاعتداءات المقدسة» والتى تختلف عن الاعتداءات الأرضية (الدنيوية) التى تظهر فى تلاوة صلوات الابتهاال فى طقس الطهارة العظمى Great Purification. والأعمال الخاطئة (الآثمة) إما أن تكون كالأعمال التى تستأهل العقاب فى أى مجتمع زراعى، وإما أن تكون أعمالاً غير نظيفة ونذير شؤم. ومسألة سد قنوات المياه موكولة للرئيس المحلى، أما التبرز الذى يجلب التلوث فهو دنس ذو ضرر مزدوج خاصة وأنه تم فى وقت جمع المحصول (المقصود أن التبرز يحدث تلقواً، ويزيد من الإثم أنه تم وقت الحصاد وتحت مقعد ربة الشمس)، أما السلخ من الخلف فهو ضد شروط السلخ الصحيح طقسياً. وربما كانت هناك مخالفة طقسية أخرى فى فعل سوزانو السيئ متمثلة فى اختياره مهراً أرقط أى متعدد الألوان، لأنه فى الصين على الأقل لا بد أن تكون الحيوانات التى تُقدم للأرواح ذوات لون واحد.

ومع هذا، فليس فى قائمة الاعتداءات هذه أى نوع من التلوث أو عدم الطهارة اللهم إلا من الناحية الطقسية أو من ناحية التلوث الخارجى أو المادى. فليس فى قائمة اعتداءات (تجاوزات) سوزانو ولا فى قائمة الاعتداءات (التجاوزات) الأرضية (الدنيوية) على طقس «الطهارة العظمى» ما يشير إلى النجاسة الداخلية أو الأخلاقية، فالقلب الطيب ليس موضع اهتمام وليس هناك دعوة للتحلى بطهارة القلب. والتركيز على ما هو خارجى ظاهر هو المعمول به حتى بالنسبة للاعتداءات (التجاوزات) الدنيوية. وجرائم سوزانو - وهى نموذج لمجموعة «الاعتداءات السماوية» كلها مدبرة ومخططة، أما الجرائم الدنيوية (الأرضية) فبعضها مرتبط بالدنس (عدم النظافة) وهو أمر يحدث بالمصادفة تماماً. وليس هناك ما يشير إلى دوافع الإنسان إذا وقع فى حبال أو

شراك التلويت (أو النجاسة)، إلا أن النظام القانوني الحديث في اليابان اهتم بدوافع المدعى عليه.

و «طقس الطهارة العظمى» الذى كان يُحتفل به مرتين فى العام منذ القرن الثامن (مرة فى آخر الشهر القمري السادس، ومرة فى آخر الشهر القمري الثانى عشر) إنما كان يجرى الاحتفال به لتأمين نظافة كل السكان وتجنبيهم الكوارث. وابتهالات الصلوات (أو الدعوات) أو بمعنى أدق التسابيح التى تقال فى هذا الطقس محفوظة فى السفر العاشر من الإنجيشيكي Engishiki (مجموعة الطقوس) فى عصر إنجي Engi، الذى نم جمعه فى سنة ٩٢٧. ويقال فى هذه الابتهالات: «ستكون هناك تجاوزات (أو انتهاكات) دنيوية كقطع الجلد الحى وقطع جلد الميت وأن يكون المرء أمهق، والمعاناة من الأورام، وأن يأتى الابن أمه، ويأتى الأب ابنه... ويأتى الحيوانات (يأتى هنا بمعنى المضاجعة الجنسية)، والنكبات التى تحل بسبب الديدان الزاحفة أو بسبب الأرواح العلوية.. وجريمة استخدام التجسد incarnation». إن الدم يسيل إذا تم خدش الجرح، والحقيقة أن الدنس (التلوث) الناتج عن سفك الدم هو الذى يشكل اعتداءً (تجاوزاً) بصرف النظر عن دوافع المتسبب فى سفك الدم وما إذا كان مخطئاً أم على حق. والكلمة «جرح» أو باليابانية كيجا Kega تعنى التلوث أو الدنس defilement، فالإنسان الذى يسيل دمه يسبب التلوث بصرف النظر عما إذا كان مذنباً أم لا فى المعركة التى أدت إلى إحداث الجرح ونزف الدم. وطقس «الطهارة العظمى أو الكبرى» سيزيل كل أثر للتلوث (النجاسة) بتلاوة الصيغة كاملة وبدقة. «عندها لا يبقى أثر للتلوث.. إذ إنه سينزاح فى سهل البحر العظيم Sea Plain .. ستهبط به عذراء الهبوط Maiden of Descent (رية) التى تقطن المجارى المائية السريعة.. ستهبط به من ذرى الجبال العالية ودرى التلال المنخفضة، لتلقى به فى البحر».

لقد أسخظت أعمال سوزانو العدائية رية الشمس، حتى إنها سرعان ما سكنت فى الكهف الصخرى للسماء وأغلقت على نفسها بابها الصخرى. عند هذه النقطة نكون قد وصلنا إلى الذروة الثانية فى هذه الحكاية، كما نكون قد وصلنا إلى النقطة المهمة الثانية «عقائد الشنتو وممارساتها» وراحت آلاف مؤلفة من الأرواح تتشاور بشأن الوسائل التى يمكن بها حث رية الشمس على الخروج من مخبئها (الكهف الصخرى السماوى)،

وقررت أنه على أسلاف عشائر الناكاتومي Nakatomi والإيمبي Imibe أن يبرزوا شجرة ساكاكي الحقيقية Sakaki وأن يعلقوا مرايا وجواهر على فروعها العليا ثم على فروعها الوسطى، أما الفروع الدنيا فيتم تعليق هدايا ناعمة بيضاء وهدايا أخرى زرقاء». ثم يقوم سلف عشائر الناكاتومي بتلاوة التعويذة (اللييتورجية) التي تضم «ابتهالات ومدائح»، بينما «ربة السماء المرعبة» وأسلاف راقصي الرقصات الطقسية والكاجورا Kagura التطهيرية يرقصون ويقومون بحركات تمثيلية صامتة ذات معانٍ فاحشة داعرة، فيثير هذا الفُحْش ساكني السماء فتخرج أماتيراسو من الباب الصخري (لكهفها السماوي الصخري) وبدا تطل مرة أخرى على الدنيا، بينما أسلاف الناكاتومي، والإيمبي يسحبون حبلا وراءها حتى لا تتسحب مرة أخرى من الدنيا (انظر، Nihongi pp. 43).

هذا القسم (من الحكاية) بالإضافة إلى قائمة أفعال سوزانو العدائية - تشكل بوضوح جزءاً من أسطورة شعب زراعي تم إلحاقها بقصة الخَلْق (سفر التكوين الشنتوي)، الذي تعكس الأقسام الأولى منه اهتمامات شعب يعمل بالبحر (أو يرتقي بالعمل في البحر). ففي القسم الأول منه يجري التركيز على البحر كمصدر للحياة، وعلى إزاناغي وإزانامي، والمقطعان الأخيران من هذين الاسمين يعنيان «المياه الهادئة» و«الأمواج»، على التوالي. ومرة أخرى نجد الملمح الثنوي (الثنائي) نفسه في الشنتو، حيث بدأ يسود الاتجاه الزراعي، بينما السياقات الأولى ذات اتجاهات بحرية (اتجاه شعب يعمل بالبحر). ولا شك أن الحديث عن (كهف صخري) ما هو إلا تصوير لظاهرة الكسوف، وهي ظاهرة رهيبة أليمة غامضة بالنسبة لشعب بدائي، وهي (أي ظاهرة الكسوف) من أول ما سجلوه منذ عرفوا الكتابة. ومرة أخرى فهما كان معنى سوزانو، وسواء أكان المقصود به ريحا عاصفة أم مناخ الشتاء، أو كان - وهو الألقب بسيافنا هذا - رياح إعصار الصيف المعروف بالتيفون في هذه المناطق، فإن قوى سوزانو هنا محسوبة من بين قوى الدمار، لأنه يبطل أو يلغى الخصب والنماء المَعزُويّن إلى الشمس. ومن هنا كانت حربه مع ربة الشمس، ومن هنا أيضاً كان ظهورها المنتصر مرة أخرى من الكهف الصخري، ذلك الظهور الجديد الذي تم بفضل المناشدة والتوسل علم،

وفق المؤمن بالشنتوية - وهذا دليل آخر على حب معتنق الشنتو للخصب والنماء وكرهيته للخراب والدمار، وهما أمر أساسى فى عقائد الشنتو.

وهذه المرحلة فى القصة تقدم معظم خواص الطقوس الشنتوية الجارية. فما زال فرع شجرة سكاكى Sakaki يظهر حتى الآن رغم أن الأشرطة البيضاء والزرقاء على فروعها - وهى (أى هذه الأشرطة) فى الأساس نوع من العطايا أو القرابين - قد حلت محلها أشرطة ورقية رمزية. وظلت المرأة والجواهر اثنين من بين ثلاثة شعارات إمبراطورية، أما الشعار الثالث فهو السيف - الذى حمله سليلها (أى سليل ربة الشمس) نينيجى Ninigi وهو يتقدم لحكم مملكته - فهذه الشعارات الثلاثة رمز لانحداره من سلالة ربة الشمس (المقصود الإمبراطور أو حاكم اليابان)، ودلالة على حق بيته (أسرته) فى اعتلاء العرش جيلا بعد جيل. وكل واحد من هذه الكنوز الثلاثة (المقصود الشعارات الأنف ذكرها) بها كل الخصائص الجليلة (المُوقَّعة فى النفس رهبةً) بحيث يمكن تصنيفها فى عداد الكامى Kami. فالمرأة تمثل قرص الشمس الذى أشرق عندما خرجت ربة الشمس من بوابة الكهف الصخرى. والابتهال (الليتورجية) الذى يُتلى وقت بزوغ الشمس يتضمن: «المرأة الجليلة فى يدي جميلة جمالا لا يوصف، وصافية، كأنها تمثل كيانى نفسه»^(١). وتاماما كما يفرغ الطفل عندما تتعكس صورته فى المرأة، كذلك العقل البدائى قد يتصور فى هذا كامى Kami به - بشكل أو آخر - طاقة مرعبة يمكنه بها سحب الحياة من الجسد، وإخراج الروح من البدن ليضعها (الحياة أو الروح) على سطح المرأة. وفى الصين، توحى المرأة للشياطين الذين لا تراهم عيون البشر. ورجل الدين فى الجبل يحمل مرآة على ظهره، لإبعاد هذه التأثيرات (الشيطنانية) بعيداً بعيداً كافيا. أما الجواهر «المقوَّسة» من النمط المذكور هنا فهى تميمة يحملها الناس ضد الشر. وهناك حكايات كثيرة تُروى عن السيوف - التى يمكن أن تسيطر على ذاتها (بإرادتها) أو التى لها قوة كامنة لحماية حاملها (إنقاذ حياته)؛ مما يسوغ اعتبارها كامى Kami.

وإذا كان القصد من كثير من الدعوات (الابتهالات) أثناء العبادة هو التطهر، فإن هذا يتبع أن الجزء الأعظم من طقوس الدين الشنتوى الباكر، وكذلك الواجبات

Kato and Hoshino Kogoshui (Tokyo, 1925) P. 22.

(١)

الأساسية لرجال الدين بمختلف اتجاهاتهم هو الخلاص من التلوث (النجاسة). دعنا نلاحظ مرة أخرى أن التركيز على النجاسة الخارجية، فلا رجل الدين، ولا الكامي الذي يتناوله يتعرض للأخلاق ولا للحالة الداخلية (الباطنية). فلا أحد حاول إنقاذ روحه. وهناك روايات متعددة في سفر نينهون شوكي Ninhon Shoki عن أسطورة حث ربة الشمس على الخروج من الكهف الصخري. ففي رواية أن أسلاف ناكاتومي وإيمبي Nakatomi and Imibe رددوا تعويذتهم (ليتورجيتهم) معا، وفي رواية أخرى أن الأخير (إيمبي) كان مسثولا عن تقديم الهدايا (القرايين) لربة الشمس، أما التعويذة فقد رتلها سلف ناكاتومي وحده (Nihongi, pp.44-48). ومهما كان من ردها فإن التعويذة قد جرى ترديدها بجدية، وكانت مفعمة بمدح الرب المقصود، وكانت مكتملة لغة ولحنا، وغير ذلك. وهذا واضح من رد فعل ربة الشمس، «رغم أن ابتهالات كثيرة وجّهت لي، فليس هناك ما هو أجمل لغة من هذه». وهناك وصف لتعويذة أخرى بأنها تجميع كثيف لكلمات مفعمة غموضاً. وعندما بدأ تأثير البوذية يتسلل إلى الشنتوية أوجد مذهب شينجون البوذي - وهو المذهب الأكثر تأثيراً على البوذية، نقطة اتصال بينه وبين الشنتوية في هذه الجزئية. وشينجون (أو الكلمة الحقة True Word) هي ترجمة للكلمة الواردة في الهندوسية (مانترا Mantra)، وهناك فاعلية (وقوة تأثير) خاصة في كل من المانترا الهندوسية والنوريتو Norito اليابانية لاستحضار القداسة باستخدام فضائل القوى السحرية (أو الغامضة) الناتجة عن كلمات المدح (التسابيح).

والكلمة ناكاتومي Nakatomi جرى شرحها بمعنى (وسيط) أو (شفيح) mediator، أي الساعي أو الشفيح بين الشخص والكامي الخاص به لتحقيق رغبات الشخص. وهذا الاتصال مع الساعي أو الشفيح يتم بقراءة نوريتو norito التي يجذب جمالها الكامل انتباه الكامي. وكانت مهمة الإيمبي Imibe وراء الكهف الصخري (الأنف ذكره) هي تقديم القرايين. وعلى هذا، ففي طقوس الشنتوية الباكرة نجد إيمبي (الكلمة تعني حرفياً العشييرة الممسكة أو الممتنعة) تعمل على احتفاظ أي شخص أو شيء بطهارته ليكون جاهزاً للقيام بالطقوس. ففي المقام الأول، إمي imi وتعني الطهارة بالامتناع وهذا ينطبق على رجال الدين أكثر مما ينطبق على الناس العاديين. والمقصود بالامتناع أو الكف هو تجنب كل ما يسبب النجاسة كشرب الخمر ذات التأثير القوي، والموسيقا والطعام الذي لم تطهره النار المقدسة، كما يجب تحاشي العلاقات الجنسية مع النساء.

وميسوجى Misogi وهى الطريقة الثانية للطهارة، خاصة بغير رجال الدين الذين عادة ما يتعرضون - بشكل عرضى - للتلوث. والنموذج الأصلي للميسوجى تمثل فى استحمام إزاناغى للتطهر من دنس اتصاله (بأرض الظلمة). ويلعب التطهر بالاغتسال بالماء أو باستخدام الملح دوراً مهماً فى كل نواحي الحياة اليابانية ولا يقتصر على أمور العبادة. وقد ناقشنا استخدام الملح فى سياق غير دينى، وكما قلنا لتونا، فإن الدم المسفوح مصدر تلوث (نجاسة) فى كل الأحوال. لذا فقد أُقيمت (أكواخ للولادة أو لمن اتاهن المخاض) بعيداً عن أماكن الإقامة. والممارسة المعمول بها والخاصة بإرسال الإمبراطورة إلى بيت والديها لتقيم طوال الفترة السابقة على الولادة، والتي يوجد دليل على وجودها - أى هذه الممارسة - زمن حكم الهيان Heian - هى بلا شك جانب آخر من هذه العادة. ويولى الشنتويون أماكن العبادة عناية خاصة. فجزيرة إيتسوكوشيما Itsukushima المقدسة، والبوابة المقدسة (تورى القرمزية Vermilion torii) المؤدية إلى حرمةا من ناحية البحر هى - حتى يومنا هذا - محروسة من الدنس (التلوث) بإبعاد كل النسوة الحوامل إلى البر الرئيسي. ولا تعرف هذه الجزيرة الموت أو الدفن، تماماً كما حافظ الإغريق على ديلوز Delos لتكون حرماً لأبولو Apollo بمنع مثل هذا التلوث (الموت والدفن). والضريح الضخم لربة الشمس فى آيز Ise مَحْمَى كذلك، فعلى كل امرأة تريد أن تلد أن تلتقى إلى الجانب الآخر من النهر فى مواجهة الضريح Shrine Maternity (أو النَّصْب) فى شارع بداخله كوخ مؤقت أصبح يعرف باسم (مئوى الأمومة Mewn). ودم المَحِيض أذى (نجاسة)، ومؤلفة كاجيرو نكى Kagero Nikki تحدثنا عن أن المرأة الحائض تظل نجسة (ملوثة) طوال خمسة أيام لا بد ألا يمسها فيها (أى فى هذه الأيام) أحد، ولا بد أن تتجنب أعمالها اليومية المعتادة.

والنموذج الأصلي لطريقة التطهر هو الهاراي harai (الكلمة تعنى حرفياً : الدفع) وحدث فى مجال عقاب سوزانو لأعماله العدائية ضد أخته. فبعد بروز ربة الشمس من الكهف الصخرى «وضعت كل الأرواح اللوم على سوزانو، وفرضوا عليه غرامة قوامها ادوات ومواد لازمة لإقامة طقوس (شعائر) التطهر، وكانت هذه الغرامة مكونة من ألف منضدة عليها هدايا (قرايين). وأكثر من هذا فقد نَفَسُوا (نزعوا بعنف) شعر رأسه واطافر قدميه ويديه، وجعلوه - بهذا - يَكْفُر عن ذنبه» (Nihongi, p.45). والتطهر

(بالدفع harai) أخذ شكل تقديم القرابين على سبيل الغرامة. وكان رجل الدين هو الذى يقدمها باسم الأثم. ويقوم رجل الدين بتلاوة صيغة التطهير وهو يحرك عصا التطهير فوق الأثم. (هذه العصا خاصة برجل الدين، وخاصة بهذا الغرض وليست مجرد عصا). والتطور الحادث فى فكرة هذا الطقس (musa) يُعد مثلاً طيباً لطريقة تفكير اليابانيين فى فاعلية القوى السحرية. فالقرايين فى الأصل سرعان ما أصبحت رمزا للروح التى تقدم لها، لكنها أخيرا أصبحت تمثل فى حد ذاتها قوى غامضة بل وأصبحت تحوى فى طياتها قوى غامضة - ونعنى بذلك قوة الكامى Kami، فبالتلويح بها يتم إبعاد التأثيرات المضرة.

فى البداية بدا أن التجاوزات الدنيوية والطقسية (الدينية) يمكن التكفير عنها بدفع غرامة إلى كامى Kami، كما وجدنا فى حالة سوزانو. ورغم الاضطراب فى المقولات الدينية والدنيوية والتى بدأت تختفى مع تقدم الحضارة اليابانية، إلا أن تماثل الأمرين قد لا يكون راجعا تماما للفكرة نفسها التى كانت شائعة فى المرحلة الأولى لتطور اليابان، رغم أن «وحدة الحكم والدين» عبارة غالباً ما نسمعها من أفواه اليابانيين. إن تعريف الأخلاق السياسية بمصطلحات الالتزام الدينى، وتماثل ممارسة الطقوس مع العمل الوطنى تم الأخذ به (النص: تصميمه) لديمومة توالد الروح فى نظام الأسرة الحاكمة اليابانية، وظلت كل هذه الملامح مستمرة فى تاريخ دين الشنتو. فالسيد هاتوياما Hatoyama رئيس وزراء اليابان، زار الضريح (النصب) الكبير فى آيز Ise كجزء من مراسم تعيينه، مع أنه - أى السيد هاتوياما - مسيحى.

هكذا كانت الشنتوية الأولى قبل قدوم البوذية والكونفوشيوسية لليابان. لقد كانت دعوة للنظافة أو الطهارة الظاهرية ولا صلة لها بأى تغيرات فى القلب، أو بتعبير آخر أى تحولات داخلية، بدعوى أن الكامى لا يستدعيها إلا شخص طاهر (نظيف) بدنياً أو ظاهرياً وأن تكون طريقة تضرعه كاملة (طقسياً)، فتحل قوى الروح لتقديم العون بصرف النظر عن سواد قلب المبتهل أو امتلاء عقله بالشر. وكلمة تسومى Tsumi وهى الكلمة اليابانية الحديثة التى تعنى الجريمة أو الخطيئة، تعنى فى الأساس ما هو غير نظيف وما هو معادٍ للأرباب اليابانية التى تعكس الكمال اليابانى، أو بتعبير آخر التى تعكس وصول اليابانى إلى درجة الكمال أو إلى درجة تحرره من الإثم فى الحياة الدنيا.

من الصعب إيجاد فاصل بين ما هو غير نظيف وما هو إجرامى أو مستحق للتوبيخ. مع الأرواح الكامنة فى كل مكان، وفى كل ما هو مهيب أو غير مألوف، وكل نشاط يومية معتاد يبدو ظاهريا وكأنه بلا معنى طقسى أو دينى، وكل عمل لا أخلاقى- كل هذا واقع تحت عصا النظام الطقسى فى دين شنتو.

تأثير البوذية : اثنتوية فى الشنتو

أدخل ملك مملكة كودارا الكورية، الديانة البوذية فى منتصف القرن السادس. ورغم أن الدين الجديد اكتسب بسرعة عددا ممن آمنوا به، إلا أنه لم يحدث إلا فى أواخر فترة حكم الهيان Heian أن وصلت المذاهب البوذية الأكثر ملائمة للتربة الجديدة (سواء فهما يتعلق بأمر العقيدة، أو ما سيتعلق بما هو مفروض على الفكر) أو التى تم إهداها لتتواءم مع الدين المتوطن (شنتو). بل إنه بعد أقل من مائتى سنة من وصول مبعوثى ملك كودارا، نجد أمثلة تظهر بداية محاولات التوفيق بين البوذية والشنتوية التى تم من خلالها إدخال عناصر بوذية فى الشنتو. بل لقد تم شرح الشنتو نفسها باعتبارها أحد أشكال البوذية وقد تأقلم مع التربة اليابانية، فهى - أى الشنتوية - تظهر الحقائق الخالدة للبوذية، وجرى تفسير الكامى فى ديانة الشنتو باعتباره شكلا من أشكال الأرباب البوذيين.

ورغم وجود بعض الروايات عن رجل دين هو جيوجى Gyoji (٦٧٠ - ٧٤٩) الذى كان على رأس مذهب هوسو Hosso، تذكر أنه هو مؤلف الريوبو Ryobo أو الشنتوية الثنوية Dual Shinto، إلا أن الذى لا شك فيه أن هذا مثال لنسبة عملية تطور دينى تدريجى لشخصية دينية بارزة، وحدث هذا أيضا بالنسبة لمذهب شنجون البوذى إذ أُسب إلى كويو ديشى Kobo Daishi. لكن من الواضح أن الكاهن جيوجى Gyoji لم يكن هو واضع هذا المذهب لكنه من الواضح أيضاً أنه أعطى زخما لهذا المذهب بفكره وأفعله. وعندما تقرر التحقق مما إذا كانت أماتيراسو Amaterasu مؤيدة لإقامة تمثال بوذا الضخم أم لا، انطلق جيوجى إلى آيز Ise حاملا تذكارا (قطعة أثرية) بوذا ليقدمه هدية، وعندما سئل عن رأيه أجاب إجابة مفعمة بالغموض تُعد نموذجا يُحتدى فى أدب العموض. وعلى أية حال، فإن ربة الشمس ظهرت فى المنام للإمبراطور بحكمها : «الشمس هى بيروشاننا Birushana (Vairocana, p. 306) افهم هذا ونفذ مشروعك».

هذا الاتجاه التوفيقى بين الشنتوية والبوذية أصبح أكثر تأكيدا فى عام ٧٦٥م. ففى عيد الحصاد المرتبط بالخصوبة وهو عيد مهم، ويعد شعيرة (طقسا) شنتويا خالصا، وجدنا الإمبراطورة التى احتفلت بهذا العيد فى هذا العام والتى أصدرت المرسوم الخاص بذلك كانت بوذية شديدة التمسك ببوذيتها كما يتضح من كلماتها التالية: (إن واجبى الأول هو خدمة الجواهر الثلاثة، ثم عبادة الأرواح وأخيرا إسعاد شعبى)، فإذا تفحص الناس الكتب المقدسة - كما تقول - فسيجدون أنه من الملائم للأرواح (فى ديانة الشنتو بطبيعة الحال) أن نحى تعاليم البوذا ونوقرها^(١).

وسرعان ما تتابعت تأثيرات أكثر للبوذية على الديانة الشنتوية. ففى معبد ياكوشى Yakushi فى نيكايو Nikaido الذى يبعد أميالا قليلة عن نارا Nara توجد صورة هاشيمان Hashiman وهو رب الحرب فى ديانة الشنتو، ويُقال إنها ترجع إلى فترة كونين Konin (٨٠٠ - ٨٢٣) ومع هذا فقد اعتُبر رجل دين بوذى. لقد كانت الشنتوية فى هذه الفترة قد بدأت فى الأخذ بالأيقونات (الرسوم والصور الدينية) وإن كانت مرتبطة بالبوذية. ويبدو أن هاشيمان الذى تم استخدامه كرابط بين البوذية والشنتوية كان متعدد الأوجه، لأنه فى وقت لاحق أصبح تجسيدا لهونين Honen مؤسس مذهب الجودو ومذهب الأرض الطاهرة (P. 331). هذا التعاون بين الدينين أفاد الجانبين، فقد كان من مصلحة البوذية أن تكوّن علاقة صداقة مع عدو محتمل، ونعنى به الشنتوية التى كانت تتطور تطورا سريعا فى اتجاه مناهضة كل ما هو أجنبى، واستفادت الشنتوية بإدخالها الأيقونات (الصور والتماثيل) فسدت بذلك ما كان فيها من نقص، فإدخال الصور جعل عقائد الشنتو أكثر تماسكا وجعل الميثولوجيا (الأساطير) أكثر تحديدا.

ورغم أن عملية المزج أو الدمج هذه كانت عملية واضحة خلال فترة نارا (أيام أن كانت العاصمة هى نارا Nara)، إلا أنه لم يحدث أن تطورت بسرعة إلا فى فترة أسره هيان Heian عندما تم إدخال المذاهب الصينية الأكثر ميلا إلى الانتقاء من الأفكار الأخرى (المذاهب الانتقائية)، والتى كانت أقل تصلبا وتعصبا وبالنسبة لأكثر قابلية للتألم مع التربة اليابانية. لقد كان مذهب التنداي Tendai توفيقيا إلى أقصى درجة، لقد كان حقا مذهب شاملا بدرجة كبيرة حتى إن معابده كان فيها ما يمثل مذاهب بوذية كثيرة.

Shoku Nihongi, Edict no. 38.

(١)

يمكن أن يقوم بالبحث عن العطف القدسي Divine Favour من خلال دراسة نظامية اِدارس صارم، أو من خلال إيمان بسيط جرى التركيز عليه فى وقت لاحق فى المذاهب الأُميدية Amidist أو من خلال الممارسات التأملية التى يقوم بها معلمو (أو شيوخ) الزنّ (مذهب دينى).

لقد كان الاتجاه إلى التعايش المشترك والتمازج والسلام من بين العوامل التى ساعدت على الاقتراب من الحقيقة نفسها، وإن كان هذا الاقتراب من زوايا مختلفة، وكان هذا ملائماً تماماً لطبيعة اليابانى ومزاجه. لقد جرى اعتبار تراث دين الشنتو وطقوسه مجرد طريق واحد يوصل للهدف نفسه ويوصل للحقيقة الشاملة. لقد رحب الشنتويون بالامتزاج مع العقائد الأخرى ومن ثم مواعمتها مع ظروفهم. إن كل مذهب بوذى موجود فى اليابان يدين بوجوده تقريبا لتأثير المعابد المنتشرة فوق جبل تنداى بالقرب من كيوتو.

ويؤمن الآخذون بمذهب تنداى بعقيدة الماهايانا العادية وهى أن طبيعة البوذا حاضرة فى كل موجود بشرى، وأن البوذات الأخرى هى جوانب لساكيامونى (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة)، وبالتالي فإن أى روح من الأرواح التى يؤمن بها الشنتويون يمكن أن تكون أحد جوانب البوذا. واعترفت الشنتوية اعترافاً كاملاً شيروكانا (*) Vairocana (p. 345) وبأميدا Amida وغيرهما، والمذكور منهما أولاً يعتبره بعض البوذيين أسمى فى بوذيته (استنارته) من ساكيامونى نفسه (ساكيامونى هو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة).

مذهب شنجون، المانترايانا، الشكل المتأخر زمنياً للبوذية الهندية، الذى ضم إليه عناصر هندوسية وفارسية وصينية وغيرها يقول بأن الكون كله هو ظهور ثنوى dual البوذا فيروكانا Vairocana، ظهور باقٍ غير قابل للتدمير والآخر مَادى. لقد زاد مذهب الشنجون من فتته بتخفيفه التدريجى لشروط الحصول على الاستنارة (البوذية - Bud dhahood). وعلى أية حال، فرغم نظرية ظهور البوذا فيروكانا فى الكون كله فإن تأثير مذهب الشنجون أصبح واضحاً من خلال شخصية فيروكانا نفسه - فيروكانا الشمس

(*) وهو دينيشى Dainichi فى مذهب الشنجون.

العظمى أو دينيشى *Dainichi*. لقد وجد تعريف البوذا السامى الشامل باعتباره هو الشمس أذنا صاغية بين دوائر الشتويين. فإذا كان كل من أماتيراسو (ربة أنثى)، وثيرونا هما الشمس، فإن الطريق عندئذ يكون واضحا سالكا لتمائل الكامى عند الشتو مع الأرباب البوذية. وعلى هذا فلم تكن الديانتان: الشتوية والبوذية سوى وجهين للمعتقد نفسه - الثوية الشتوية.

لقد ناقشنا آنفاً التشابه بين المانتر *mantra* الهندوسية، والنوريتو *norito* الشتوية (التسايع أو المدائح الشتوية)، وكان مذهب الشنجون البوذى مجرد تغيير لفظى صينى للمصطلح اليابانى مانتر *mantra*. لقد كان مذهب الشنجون هو الذى عمل على الإسراع بالتوحد بين الشتو والبوذية لأخذه بفكرة أن للحياة الكونية وجهين. لقد كان الشنجون والبوذية موجودين دائماً غير قابلين للتدمير، بينما كانت ديانة الشتو وأرواحها ظاهرة مادية وجزئية وكانت محلية سواء فى تأثيرها أم فى مظاهرها. وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن البوذية هى الواقع الأساسى *honji suiijaku*: أما الشتو فهى مجرد مظهر أو أثر متبع.

وبطبيعة الحال، فقد نتج عن الاندماج بين البوذية والشتوية كثير من المواءمات الظاهرية، فعلى سبيل المثال، يوجد فى كل ضريح (نُصْب) شنتوى حرم داخلى خاص تم تشييده لأداء العبادات البوذية. لكن كانت هناك آثار أعمق نتجت عن الوعى بالاعتبارات الأخلاقية باستخدام جذع الشجرة الأجرد الذى يرمز به الشتويون للطهارة والتمامية (قدرة الإنسان على الوصول للكمال). والكونفوشيوسية التى دخلت - وفقاً للمرويات التقليدية - فى بواكير القرن الخامس، لعبت دورها فى تزويد الشتو بأسلحة أخلاقية، ومع هذا لم يتعدَّ الأخلاقيون الشتويون الأخذ بالقيم الأخلاقية البسيطة (المقصود: دون إغراق فى المعانى الفلسفية) مثل: الحق والإخلاص والاستقامة الخلقية، هذا كل ما أضافوه إلى جانب تراثهم التقليدى المتعلق بالطهارة (النظافة) بالمعانى التى أوردناها آنفاً فى هذا المقال. وعلى هذا، فقبل وفاة كobo Daishi سنة ٨٣٢ بعامين أصدر الإمبراطور اليابانى مرسوماً جاء فيه: «الرب - رغم أننا لا نراه - حاضر ومستعد لإجابة الداعى إذا دعاه إن كان الداعى طاهر القلب، والرب يهب نعمته للرجل الفاضل». (معروف أن ديشى هو مؤسس مذهب الشنجون). وبعد ذلك بحوالى قرن كتب

امير إمبراطورى : «الأرباب والأرواح عادلة وورصينة لأنها لا تقبل إلا التقوى الدينية للإنسان. هيا لتدعُها وقلبك مخلص لتضمن رضاها». هذا «الإخلاص» كان امتدادا لمفهومي «الاستقامة» و«التصرف الصحيح» عند الشنتويين - طريق ممارسة الطقوس: ويبدأ كتاب منسوب إلى رجال الدين في القرن الثالث عشر في آيز Ise هكذا : الإلهام القدسي أو الوحي القدسي يفمر الداعي (المصلى)، والأمانة هي الطريق للقداسة. فإن نعمل صالحا يعنى أن تكون طاهرا، وأن ترتكب إثما يعنى أن تكون نجسا». لقد أصبح الفاصل أوضح بين الطهارة الخارجية (الظاهرية) والطهارة الداخلية (الباطنية) فى نص كُتِبَ فى القرن الرابع عشر، وظهر أيضا فى آيز Ise: «إن اغتسلنا بماء البحر وتخلصنا من أقدار الجسم، فتلك هي الطهارة الخارجية (الظاهرية)، لكن إن كنا أطهارا فى عقولنا (أو نفوسنا) وأبداننا اتحدت أرواحنا مع القداسة، فالقداسة فى الإنسان لتتحقق على هذا النحو».

ورغم أن محاولة الامتزاج بين البوذية والشنتوية كانت بفعل الجانبين (أى الرغبة المشتركة فى الامتزاج)، إلا أن جهودا جرى بذلها للإبقاء على مراكز الشنتو المقدسة مثل اضرحة (أنصاب) آيز Ise وإزومو Izumo فى نقائها اليابانى (أى دون إدخال تأثيرات غير يابانية عليها)، فلم يُسمح بإقامة معبد بوذى بالقرب منها، ولم يسمح بذكر اسم البوذا فى ضريح أماتيراسو Amaterasu. وعلى أية حال، فإن القبول العام لمبدأ المزج هد عمل على تزويد الشنتوية الخالصة (قبل دخول التأثيرات البوذية عليها) بنوع من المراكز الرئيسية كمننت فيها، أى حاولت الاحتفاظ داخلها على الجذور الشنتوية الخالصة تحتمى فيها من رياح الشنتوية الشوية (التي تأثرت بالبوذية)، لتظهر خالصة لم يصيبها هذا التأثير البوذى إذا دعت حاجة الدارسين الوطنيين (المخلصين للمسحة الهابانية الخالصة) والسياسيين الوطنيين الراغبين فى تحرير الشنتوية من الإضافات البوذية. هل فشلت تجربة التعايش بين البوذية والشنتوية أو بمعنى آخر لم تصبح ذات اثر فعال، رغم التسامح اليابانى، ورغم ميل التفكير اليابانى للتكامل؟

المحاولات الشنتوية للتخلص من المفردات الدينية الأجنبية

أتت دوافع الشنتوية للتخلص من الإضافات الأجنبية من اتجاهات كثيرة مختلفة. الهد كان هناك فى المقام الأول حركة اليوتسو Yuitsu، أى الحركة الشنتوية التوحيدية

(بالمفهوم الوارد في هذا المقال) التي وجدت نفسها أثناء محاولتها تفتادى بعض الهجوم على البوذية (إبعاده عن نفسها) في حرب مع المذاهب البوذية الأخرى التي راحت تتسلل إلى الشنتوية، وكذلك مع الجماعات الصينية غير البوذية. هذه المدرسة الأساسية (الحركة التوحيدية اليابانية) التي تمخض عنها الفكر في القرن الخامس عشر، كانت في الحقيقة مزجا بين مذهبى الشنجون والتنداي، أو بتعبير آخر محاولة توفيقية بينهما، وبينها وبين عناصر فلسفية صينية ممثلة في الأساس في فكر الكونفوشيوسية الجديدة في الصين في عهد أسرة سُنْج Sung. وتمت استعارة نظريات من مذهب ين - يانج Yin - Yang (عناصر إيجابية وأخرى سالبة - انظر بعد ذلك المبحث الذي يتناول الكونفوشيوسية) ومدارس العناصر الخمسة التي تقول بأن «الرب الواحد هو ربنا كونيتوكوتاشي Kunitokotachi» (وفقا للحوليات الأولى هو الكامي الأول الذي ظهر للوجود ولم يكن سواه)، وهو أفضل من ربة الشمس (أو سابق عليها) وهذه الأولوية أو الأسبقية ترجع لكون ربة الشمس لم تكن خالصة تماما من التلوث (النجاسة).

والموحدون (*) uniterians عملوا على تزعم الطريق الذي يؤوّل كل العناصر الأجنبية التي لم يكونوا قادرين على استبعادها. لقد كان من رأيهم أن «الشنتوية هي النبع الذي استقت منه الكونفوشيوسية والبوذية وسائر الأديان».

لقد كان هذا شكلا آخر من أشكال التخلص من الثوية الشنتوية (المتأثرة بالبوذية)، لكن هذا التخلص أو الإنكار تم باستخدام أفكار الشنتوية الثوية ومصطلحاتها نفسها. والمنتخبات الأدبية اليابانية المعروفة باسم وارانجو Warango التي كُتبت في منتصف القرن السادس عشر، يسجل الفصل الأول فيها أكثر من مائة وسيط روى oracle معزّوين إلى أشكال مختلفة من الكامي، ويضم أمثلة ممتازة على التراجع عن الثوية الشنتوية. والآن جرى تحول في الشنتوية (للابتعاد عن البوذية أو جعلها منبثقة عن الشنتوية)، فبدلاً من تفسير الكامي الشنتوي باعتباره أفاتارات avataras من بودا السماوي، أصبح كل البوذات، والبوديساتفات وكل أرباب البوذية مجرد تجسّدات محليه للأرواح الشنتوية الأساسية. «فبوذا جوتاما الذي وُلد بالهند، والحكام الثلاثة هم الصين : كونفوشيوس ولاو تسو Lao - Tsu وين هوى Yen Hui (حواري كونفوشيوس)

(*) بالمعنى الوارد في هذا السياق. (المترجم).

أ.سوا أكثر ولا أقل من الكامي الياباني نفسه. وقد تسأل لم اتخذ الرب الواحد هذه الأشكال المختلفة؟ إن هذا - ببساطة - لأنه واحد، ولأنه يريد أن يوحى لنا بالحقيقة نفسها، فاتخذ أشكالاً مختلفة ليتواءم مع ظروف كل إنسان فيتمكن من إبلاغ تعاليمه وفقاً للأحوال».

لقد استعارت الشنتوية الجديدة ما أضافته إليها متعلقا بالأخلاق، وأفكار الرحمة والحب من الأديان الثوية dualist المشاركة لها (المقصود التي تقتسم معها أفكارا دينية أخرى مشتركة)، فنحن نجد رب إتسوكوشيما Itsukushima يعلن: «مع أنني أكره أن ادعو للظالمين، إلا أنني أفعل ذلك تباعا، لأنني مفطور على الحب والرحمة غير المشروطين». وتلك صيحة بعيدة المدى تتجاوز مجرد الطهارة الطقسية (الشعائرية) ومجرد الالتزام بما هو صحيح. وعلى النحو نفسه نجد الديميوجن Daimyojin في ضريح كاسوجا Kasuga في نارا Nara يعلن: «رغم أن رجلا قد يقدم لي غرفة نظيفة لطيفة ويتقرب إليّ بكنوز الأرض الغالية الثمينة النادرة، إلا أنه إذا كان خائنا جشعا فظا فإنني لا أشرفه بزيارة بيته. أما الشخص الحزين على والديه اللذين فقدهما، فرغم أنه «نجس» أو «غير نظيف» ولا يستطيع دعوتي، وله أن يتوقع حضوري في مسكنه إن كان دائما طيب القلب رحيما بالآخرين، لأنني أنا الكامي Kami، حقا وصدقا تجسيد للرحمة».

وفي جوانب بعينها نجد تأثير عقيدة شينجون ما زال واضحا: «إن ربتنا ربة الشمس، قد أظهرت نفسها (تجلت) في سوريا Surya (رب الشمس عند الهندوس) أو في ماها فيروكانا Maha Vairocana في العقائد البوذية. وعلى أية حال، فربة الشمس هذه نفسها قد جلّت نفسها أيضا في شكل التّين رب البحر.. وكل الأشياء الأخرى في الكون.. ليست سوى ظهورات أو تجليات مختلفة للموجود الأسمى Supreme Being». هذه الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود (كون الإله والكون شيئا واحدا) مختلفة اختلافا كبيرا عن فكرة تعدد الأرواح المهيمنة Polydaemonism التي سادت الشنتوية الأولى، وفكرة وحدة الوجود هذه موازية للفكرة نفسها في الفكر الأميدي Amidist.

وقد ساق الأب السابع (أو الراعي السابع) لمذهب الجودو Jodo (أو مذهب الأرض الطاهرة) الأدلة على أن أميدا Amida كلى الحضور أو كلى الوجود (موجود في كل

مكان (Omnipresent)، بينما نجد لاهوتياً مذهب شن Shin الذين كانوا يشعرون بميل متزايد للتوحيد أكثر مما يشعر لاهوتيو المذاهب البوذية الأخرى فيقولون ما هو أكثر من هذا : «الأرباب، والبوذات والبوديساتقات متعددة، لكن مادامت جميعا أجسادا فرعية لأميدا Amida، أو بتعبير آخر خارجة منه، فيكفى أن نعبد البوذا الواحد أميدا، وليس من الضروري أن نعبد هؤلاء الأرباب المتعددين»^(١).

وعلى أية حال، فنتيجة الجهود التي قام بها علماء القرن الثامن عشر في مجال (التعليم الوطني) لم تعد حركة إحياء دين الشنتو معتمدة على نماذج بوذية أو كنفوشيوسية في تفسيرها للأفكار الشنتوية. لقد أمكن تخليص الشنتوية وتطهيرها من كل هذه العناصر الدخيلة عليها، حالما قدم الثلاثة : كامو مابوشي Kamo Mabuchi وموتورى نوريناجا Norinaga وهيراتا أتسوتين Hirata Atsutane المكنسة أو المكشطه لإزالة طبقة التراكمات الأجنبية، والمفتاح الخاص بصندوق الكنوز اليابانية الموجود في خلفية الروح الياباني، وما كان لهؤلاء الثلاثة أن يقدموا هذا إلا يبحثهم في الكلاسيات اليابانية (أو التراث الياباني الكلاسي). لقد ساق كل من موتورى وهيراتا الأدلة الدينية على أن اليابان كانت هي أرض الأرباب، وظل يحكمها بلا انقطاع أباطرة هم أبناء الشمس بتناسق كامل في الفكر والمشاعر مع ربة الشمس نفسها، وقد وهب الحاكم والشعب القدرة على معرفة ما يجب فعله وما يجب تركه، فقلوب اليابانيين دوما طاهرة، والقلب الطاهر لا يحتاج لتعاليم أو قوانين أخلاقية. لقد اقترب مابوشي اقترابا كبيرا من الطاوية في دفاعه عن «الطريق الطبيعي» أو «طريق الطبيعة»...

وفي مواجهة الإحياء الشنتوي هذا لم تمتلك البوذية إلا القليل من القدرة لتحديد الإحيائيين الشنتو، ولم تمتلك إلا القليل من القدرة لدعم عقيدتها بما يتفق مع طلبات التجار والطبقات الصاعدة. لقد كان العصر من الناحية الاجتماعية مثيرا. لقد أصبح لدى رجل الشارع وعي جديد وثقة بالنفس، وكان كل ما فعلته البوذية هو تقديم مذهب جديد لا يمكن تصوره - إنه فرع من المذهب زن Zen، وهو مثال صيني كئيب. ولم نسمع أبدا أى دفاع روحى عن البوذية في هذه الأعوام لمواجهة تحدى مفكرى الحركاء،

(1) Hot, Japanese Buddhism, P.380.

(١)

الشنتوية، كما لم يكن هناك تحقق من أن الشنتوية بنزع نفسها من البوذية، إنما تُفقر نفسها. لكن كان إلى جوار الجهود المبذولة لتطهير الشنتو من الثنوية العقيدية، اتجاه آخر نحو نوع جديد من الثنوية ممثلة في مذاهب عملت على تقريب أفكارها عن الفلاحين والصناع ممن كانت المؤسسة الدينية الشنتوية الرسمية قد رفضتهم.

تنرى : مذهب شنتوى Tenri

كثير من الأفرع «الثلاثة عشر الكبيرة big thirteen» مما يسمى المذهب الشنتوى ذو علاقة هشة جدا بالشنتوية الخالصة، فيما يتعلق بأمور العقيدة، بمعنى أن المشترك العقائدى بين هذه المذاهب والشنتوية الخالصة قليل جدا. وهذه الصلات الهشة لم تحدث إلا في وقت كانت فيه هذه المذاهب تبحث عن الاعتراف، أى تبحث عن وسائل تجعل الشنتوية الخالصة تعترف بها، وكان هذا في الأعوام الأولى من فترة ميچی -Mejz (١٨٦٨ - ١٩١١) حيث كان الاتجاه في هذه الفترة مناهضا للبوذية بشكل قوى، وحيث كانت المعركة لدمج الدينين والتي تمت تحت راية الشنتو تكاد تتجح.

وكى أنهى مبحثى هذا عن عقيدة الشنتو، سأستعرض هنا بإيجاز شديد بعض أفكار أكثر مذاهبها انتشارا تنرى كيو Tenri - Kyo ومعناها (دين الحكمة المقدسة)، الذى تُعد مدينة تنرى الجديدة هى مركزه. وتقع تنرى هذه والتي تم تأسيسها مؤخرا، لذا سميت تنرى الجديدة، على بعد حوالى ستة أميال إلى الجنوب من نارا Nara فى قلب ياماتو Yamato. وتنظيم مذهب تنرى (أو دين الحكمة المقدسة) مدين كثيراً للبوذية (فهو مدين لها على سبيل المثال بالترتيب الهرارىكى (التصاعدى) لمؤسساته الدينية -Church-es)، كما أنه مدين لها بكثير من جوانب طقوسه وتقاليده الغربية تماما عن الشنتوية، وهو مدين لها بالعبادة الجماعية (صلوات الجماعة) وبالصيغة الأساسية فى هذه العبادة (Namu Tenri Ono Mikoto). وكثير من عقائد التنرى مستقاة من المكان الذى ظهرت فيه ومن الظروف الخاصة لمؤسسة المذهب ناكاياما ميكى Nakayama Miki التى انحدر منها آباء المذهب (المعنى أقرب ما يكون إلى شيوخ المذهب). وكانت ميكى نفسها بوذية مؤمنة بمذهب الأرض الطاهرة قبل أن تتلقى وحيها (أو إلهامها her rev-elation) فى سنة ١٨٢٩. والمؤسسة الدينية (النص: Church) التى أسستها ارتبطت لفترة قصيرة بأحد مذاهب (مؤسسات) شنجون. وجزت التقاليد أن يكون من أخلاف

ميكى الإناث «الأخت الكبرى» لتقوم بدور العذراء الطاهرة الراقصة فى الضريح المحلى (ضريح الأوياماتو the O-Yamato Shrine). وقد حظى هذا برعاية بيت يوديشا -Yodi sha وقت الإحياء الشتوى وبالتالي يمكن عزو هذه الشتوية إلى يوديشا، وقد امتزجت هذه الشتوية اليهوديشية بأفكار الكونفوشيوسية الجديدة. لقد كان ثمة مجال فسيح هنا لتوظيف الاتجاه الانتقائى العريض عند اليابانيين.

فضى المقام الأول وجدنا مذهب تنرى يقبل إلى حد كبير حكايات الحوليات الصينية الأولى، وإن كان يضيف لها تفاصيل يمكن تتبع جذور كثير منها فى المعارف والتقاليد اليابانية، وذلك ليسد - أى مذهب تنرى - ما به من قصور فى الأساطير المقدسة.

وكثير من العقائد المرتبطة بالرب عند التنرى (أونو - ميكوتو Ono Mikoto) تأثرت بمذهب الأرض الطاهرة وفكر الشنجون. والمصطلح المستخدم فى الشرائع المقدسة عند التنرى (التي تشكل كتابات ميكى جانبها الأكبر) تغير من المعنى الغامض غير المحدد للكامى ليصبح بمعنى الشمس والقمر (تسوكيهي) Tsukihi - وهى كلمة منحوتة إلى كلمة أقرب وأكثر تشخيصا وهى (أويا Oya) أى (الوالدين). والمصطلح (تسوكيهي) (وهو المصطلح الذى يُستخدم فى الأساس فى سياقات ميتافيزيقية) يتم إظهاره أيضا لوصف الأرياب الآخرين الذين هم بالنسبة لمذهب تنرى وحى من الربوبية العليا وجوانب منها - تماما كما أن كل رب هو فرع من الرب المهيمن أميدا Amida فى مذهب الجدود، ومذهب شن Shin.

وهناك أيضا فى فكر مذهب تنرى بعض التأثيرات من مذهب شنجون البوذى ومن الشتوية الثوية، فيما يتعلق بتوازن ظهورات الأرياب العشرة مع القداسة (أو الربوبية) البوذية : فدينيشى Dainichi - على سبيل المثال (هو بالنسبة لمذهب شنجون : فيروكانا) قد أصبح الآن مجرد ظهور (تَجَلُّ) لكاشيكون Kashikone وهو أحد أرياب مذهب تنرى العشرة. وهو كامى فى الفكر الشتوى التقليدى، بعد أن فقد ارتباطه المقدس بأماتيراسو Amaterasu. وعقيدة مذهب تنرى عن الشر مرتبطة بوضوح تام بأفكار الشتوى. لقد خُلِق الإنسان بواسطة الكامى Kami، وجسده قرض من الرب (أقرضه الرب إياه) لكن عقله وروحه حُرَّان ورهن إشارته (إشارة صاحب الجسد). والإنسان فى الأصل وُلِد صالحا «لقد رحمت للعالم طوال العصور فلم أجد شرا».

(Ofudesaki 52) وإنما ظهر الشر في قلب الإنسان في شكل الهفوات أو الزلات الثماني للقلب، والأترية الثمانية، من هنا جاء الشر. فالمرض والأوبئة والنجاسة التي أشارت لها الشنتوية الأولى إنما هي إشارات ظاهرية (خارجية) أرسلتها السماء كغبار على القلب. «فكل أشكال المرض ليست إلا زلات من زلّات القلب». «وهناك بخل وجشع ورغبة وانحراف وشهوة وغرور» (Ofudesaki, III 95-6) والعلاج من مثل هذا المرض سهل، إذا أزاح الإنسان هذا الغبار من قلبه، وهذا يكون بإخلاص القلب كلية لعقيدة الرب الأب (الرب الممثل للأبوين Parentdeity) وخدمة تنرى. «إذا أدبت هذه الخدمة - أي العبادة على مذهب تنرى - فسيختفى هذا الغبار. فإذا قبل الرب حقاً قلب الإنسان، فسيتم كتم كل هذا الغبار». (Ofudesaki, 8, 223).

إن إزالة الغبار والقذارة - إذاً - هي من بين الاعتبارات الأساسية التي لم تبعد كثيراً عن الشنتوية في شكلها الأصلي، فالشر عند مذهب تنرى قذارة والخير نظافة. ومما يربط مذهب تنرى أيضاً بالشنتوية الأصلية هو التركيز على طقوس الخصوبة. إن انتشار المعتقدات التي أصبح يُنظر إليها نمطياً على أنها عقائد شنتوية، يشير إلى أي درجة أصبح (طريق الكامي Way of the Kami) هو الطريق (الطبيعي) لليابانيين.

(٩)

الكونفوشيوسية

بقلم

ا. س. جراهام

مُحاضر الدراسات الصينية الكلاسيكية

مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية - جامعة لندن

مقدمة

عندما نتحدث عن الأديان الحيّة، فإن حديثنا عادة ما يتناول الفلسفات والأديان معا. لكن في كل مجتمع، نجد أنّ المعايير التي يحكم بها الناس في معظمهم على السلوك العملي، وعلى الطريق التي يتصورونها لأنفسهم في هذا العالم، هي معايير مالبا ما تكون مُستقاة من الدين الذي يؤمنون به، وغالبا ما تتعارض تصرفات أفراد هذا المجتمع وطرائقهم مع معايير هذا الدين. وفي بعض الأحيان يُقال إن هذا الاتجاه انجاء حديث وأوروبي، نظراً لانحدار تأثير الدين طوال القرون القليلة الأخيرة، ولكن مجموعة القوانين التي يخضع لها الناس في البلاد المسيحية، كمجموعة القوانين الأرستقراطية المتعلقة بالتشريف (أى تشريف أفراد الطبقات الأرستقراطية) والتي تسمح بممارسة الرّئي مع نساء أتباعهم، والمتعلقة بالأمر بإجراء مباراة بين اثنين حتى عندما يكون المتبارزان قد تم حرمانهما من رحمة الكنيسة - مثل هذه القوانين كان ممولاً بها رغم تعارضها مع المسيحية. والمسيحي العادي لا يَعدّم وسيلة للالتزام، التعاليم الأخلاقية للمسيح، إلاّ أنه يرفض - ضمناً - بشكل دائم كثيراً من عناصرها. «إنه يؤمن أنه من قصر النظر ألاّ يضع أمور الغد في اعتباره، أو بتعبير آخر يجد من «سرسر النظر ألاّ يتحوّط للمستقبل، كما أنه يؤمن بضرورة أن يكون قَسَمُهُ في المحكمة

وهو فى حالة وعى كامل بما يُقسم عليه، كما يؤمن أن من يدير خدّه الأيمن لمن صفعه على الأيسر أو العكس، جبان. ولا نحن نستطيع أن نؤكد أن النظرة للحياة المنعكسة فى الدين تتمثل منعكسة فى الشعب المؤمن بهذا الدين، مع أنّ الدين يشكل جزءاً من عقل هذا الشعب. فالبودية دين سلبى Nay saying، يرفض الحياة ويعتبرها معاناة ويرنو للخلاص منها، ومع هذا فعندما يكون المرء فى بلد بوذى فإنه لا يستطيع مقاومة الانطباع الذى مؤداه أنه من بين أكثر شعوب الأرض حيوية وإيجابية بل وجاذبية لا تُقهر. يجب أن نميّز بين مجموعة الأعراف (القوانين العرفية) التى يقبل غالبية الناس - او غالبية أفراد طبقة - تطبيعتها، وبين الأديان العالمية التى تؤثر فى حضارات بعينها دون أن تتغلغل فى الأعراف المتبّعة (الأعراف جمع عُرف). وفى الصين نجد هذا الفصل أكثر وضوحاً منه فى أوروبا، وأكثر مدعاة للفت النظر أيضاً، ففى أوروبا قد تكون الطبيعة الحقيقية للمعتقدات التى يعتمد الشخص عليها فى أفعاله، مختفية وراء المسيحية التى تُغلّف طبيعة هذه المعتقدات. فما يُقال له فى الغرب «كونفوشيوسية» ليس ديناً، وإنما هو النظرة التقليدية للحياة عند الطبقة العليا الصينية، وطرائق تصرفها، طوال ألقى سنة حتى ثورة سنة ١٩١١. لم يكن كونفوشيوس مؤسس دين ولا كان فيلسوفاً، وإنما كان رجلاً مهذباً (جنتلمان) كان إحساسه (أو كانت فطرته) بما يجب فعله وما لا يجب فعله كبيراً، لدرجة أن معاييرها لما يجب وما لا يجب أصبحت هى المعايير المعمول بها منذ قال بها. والصينى الذى يسأل أسئلة أكثر عمقا من أسئلته عن كيفية تصرفه كابن أو كآب، وكيفية تصرفه كمسئول مخلص، وإنما يبحث عن فلسفة باطنية أو دين، فعليه أن يتوجه إلى الطاوية Taoism أو البوذية. وهذا لا يعنى أنه بفعله هذا (اتجاهه للطاوية أو البوذية) لم يصبح كونفوشيوسياً، فإذا لم ينسحب من الدنيا، لأمكنه أن يكون كونفوشيوسياً وطاويماً أو بوذياً فى الوقت نفسه. وسيبدو هذا غريباً إذا تصوّر المرء علم نحو ما يتصور أن يكون المرء مسيحياً ومسلماً فى الوقت نفسه، لكن الأمر ليس كذلك. وإنما أقرب ما يكون إلى أن يكون المرء مسيحياً ورجلاً مهذباً (جنتلمان) فى الوقت نفسه.

لقد دخلت البوذية الصينَ قادمة من الهند فى حوالى الوقت الذى كانت فيه المسيحية تنتشر من فلسطين فى الإمبراطورية الرومانية، وبدا أنهما (المسيحية والبوذية) قد حققتا القدر نفسه من النجاح لعدّة قرون. لكن البوذية - على عكس،

المسيحية في أوروبا - لم تتخل تماما عن التراث الأخلاقي للطبقة الحاكمة الصينية، وبعد حركة الإحياء الكونفوشيوسية التي قادها هان - يو Han Yu (٧٦٨ - ٨٢٤)، استعادت الطبقة العليا الصينية وعيها بنفسها كمجموعة ذات قيم متعارضة مع البوذية، وبدا الاتجاه الدنيوي العلماني للكونفوشيوسية السلفية (أو الأصولية) قادرا على مواجهة البوذية، وقاد هذا الاتجاه هو - ين Hu yin (١٠٩٨ - ١١٥٦): «الإنسان كائن حي، والبوذية لا تتحدث عن الحياة وإنما عن الموت. وأمور البشر مرثية، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفي. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك في هذه الحياة العادية التي يحيهاها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو هادي مألوف وإنما عما هو معجز. وما يُحدد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقي، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقي وإنما تحدثنا عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرسها له هو الميلاد وما يسبقه من موت، بينما البوذية تحدثنا عن الماضي وعن حيوات (جمع حياة) في المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر والنقاش هي الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فلا يأخذون بذلك وإنما يحدثوننا عما لا يمكن للعين أو الأذن أن تدركه، وهو ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته بالتفكير أو النقاش».

ولابد أن نركّز هنا على أن «الكونفوشيوسية» مجرد اسم أطلقه الأوروبيون عليها اعتقادا منهم أنها دين أسسه كونفوشيوس، على نحو ما أسس المسيح الدين المسيحي وعلى نحو ما أسس محمد ﷺ دين الإسلام. لكن عندما يريد «الكونفوشيوسيون»سمية أنفسهم فهم لا يُعززون أنفسهم إلى اسم هذا المؤسس المفترض (كونفوشيوس)، وإنما يُطلقون على أنفسهم لفظ «جو تا» وهي كلمة أصولها غير مؤكدة، وهم يتحدثون عن مبادئهم بعبارات على طريق «طريق الحكماء»، «طريق القدماء». هذا «الطريق» (Tao) الذي هو في الأساس نظام حكم وقواعد سلوك لا بد أن يلتزم بها أفراد الطبقة الحاكمة، وُجد منذ زمن قديم (لا يمكن تذكره). وفي أزمنة قديمة تم تطبيق قواعد هذا الطريق بشكل تام على أيدي الحكماء مثل ياو Yao، وشون Shun، ويو Yu مؤسس أسرة Hsai الحاكمة (التي حكمت وفقا للتواريخ المتواترة في الفترة من ٢٢٠٥ إلى ١٧٦٧ ق.م.)، وتانج T'ang (مؤسس أسرة شانج التي حكمت في الفترة من ١٧٦٦ إلى ٩١٢٢ ق.م.)، والملكين ون Wen ووو Wu ودوق شو Duke of Chou مؤسس أسرة شو (٩١٢٢ - ٢٥٦ ق.م.) الذين نعمت الإمبراطورية في ظلهم بحاكم مثالي. ومنذ

سقوط أسرة شو Chou وظهور السادة الإقطاعيين كحكام لدويلات مستقلة بالفعل، لم تعد قواعد طريق الحكم the Way تُطبَّق بشكل كامل. وكان آخر هؤلاء (الحكماء) هو كونفوشيوس الرجل الحكيم الكامل الصلاح (٥٥١ - ٥٤٧٩ ق.م.) وكان عالما من دولة لُو Lu الإقطاعية الصغيرة، وانطلق كونفوشيوس عبر الصين باحثا عن حاكم يرغب في تطبيق الطريق the Way (المقصود طريق الحكماء الأنف الذَّكْر) لكنه لم ينجح في مسعاه، وعلى هذا فطريق الحكماء لا يُنسب أساسا لكونفوشيوس. وإذا كان الدارسون يذكرونه أكثر مما يذكرون غيره من الحكماء فليس إلا لأنهم يعرفون عنه أكثر مما يعرفون عن غيره، فمن سبقوه ضاعت ملامحهم التاريخية حتى في الأساطير.

الكلاسيات

كُتِبَ الكونفوشيوسية المقدسة هي (الكلاسيات) أو (الكلاسيكيات) التي تبلغ - في الأساس - ستة تُشكّل كل الأسفار الباقية التي يُعتقد أنها كانت موجودة زمن كونفوشيوس. وهي: سفر الأودات(*) Odes وهي مقتطفات من الأغاني القديمة، وسفر التاريخ History وهو مجموعة من الوثائق تُعزى إلى أباطرة ووزراء منذ عهد Yao إلى بداية حكم أسرة شو، وسفر الطقوس (أو الشعائر) Rites وهي خلاصة للطقوس المتبعة، وسفر الموسيقى الذي قُعد ولم يعد موجودا الآن، وسفر الشانجات Changes، الكهانة أو الرجم بالغيب وقد أُلحقت به ملاحق فلسفية، وسفر حوليات الربيع والخريف، وهو تسلسل زمني لدولة لو Lu. ووفقا لما هو متواتر (وهو ما يرفضه الباحثون المعاصرون)، فإن كونفوشيوس قام بتحرير بعض هذه الأسفار الكلاسيكية (الكلاسيات) بل وكتب بنفسه سفر حوليات الربيع والخريف Spring and Autumn Annals وملاحق الشانجات Changes. فموثوقية هذه الكلاسيات تكمن في كونها تتابعت أو تُنقلت من حكيم إلى حكيم من Yao إلى كونفوشيوس. ويحلول أسره سونج Sung الحاكمة (٩٦٠ - ١٢٧٩م) زاد عدد هذه الكلاسيات الست لتصبح ثلاثا عشر سفرا، وذلك بإضافة أسفار معزوة إلى أسرة شو Shou، بما في ذلك المنتخب، الأدبية analects التي تضم أقوال كونفوشيوس وسفر منكيوس Mencius وهي أقوال أشهر الحكماء من أخلاف منكيوس (٥٢٧١ - ٥٢٨٩ ق.م.). هذه الأعمال كوّنت أساس تعليم أفراد الطبقة الحاكمة الذين كانوا يعتزون بتلقيهم هذا النوع من التعليم، كما كان.

(*) أي سفر الأغاني أو القصائد الغنائية، وهو ما تعنيه كلمة odes. (الترجم).

تمثل الكتب المقررة التي يتحتم على أفراد الجهاز الإداري استيعابها. ومن خصائص الكونفوشيوسية أن كلاسياتها قامت على مراسيم أو قرارات إمبراطورية، بينما تقوم الجماع الكنسية في المسيحية (p.60) بإقرار الشرائع المستقاة من الكتاب المقدس المسيحي.

الأصول

اقتناع الطبقة الحاكمة الصينية أن قواعد سلوكها قد وصلتها دون تغيير من الماضي السحيق لم يحسم - بطبيعة الحال - أصولها بالنسبة لنا. فرغم أن الحضارة الصينية هي الأكثر استقراراً (تتابعاً واستمراراً) في تاريخ العالم، إلا أنها شهدت لا تحولات تدريجية فحسب وإنما حركات ثورية عنيفة أيضاً، خاصة ما حدث من انتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام البيروقراطي في القرن الثالث قبل الميلاد. فالمعتقدات التقليدية للطبقة الحاكمة تطورت تطوراً بطيئاً منذ بداية التاريخ الصيني دون أي انقطاع يمكن مقارنته على سبيل المثال بانقطاع المسيحية من اليهودية، أو بتعبير آخر منذ أصبحت المسيحية ديناً آخر غير اليهودية، لكن هذه المعتقدات الصينية الأنف ذكرها جرى تطويرها بتدرج دقيق جداً، وبهدوء شديد، عن طريق مفكرين راحوا يعيدون تفسير النصوص القديمة. ورغم أن كونفوشيوس لم يدع أنه الأصل في هذه التعاليم، ولم يدع له ذلك أيّ تابع من أتباعه، فالذي لا شك فيه أنه كان أعظم المجددين في هذا (الدين)، فحتى تحقق انتصار مدرسته (منهجه) في القرن الثاني قبل الميلاد لم يحاول أي حاكم أن يتبع الطريق the Way (طريق الحكمة) الذي عزاه كونفوشيوس للقدماء.

ويكاد يكون تاريخ الصين التقليدي قبل قيام أسرة شو Chou (٩١٢٢ ق.م.) أسطورياً في جملته، رغم أن علماء الآثار استخلصوا بعض المعلومات عن أسرة شانج Shang السابقة عليها. والمعتقدات المنعكسة في آداب عصر أسرة شو الباكر ظلت باقية في هذه الكلاسيات الأنف ذكرها دون تغيير جوهري عن معتقدات كونفوشيوس. لكن عندما نترك هذه المعتقدات ونعود إلى المعتقدات التي كتبها كونفوشيوس سندرك بوضوح مدى التطور في المعايير الأخلاقية، ومدى النقلة التي حدثت مما هو قُدسى إلى ما هو بشري. ويبدو بوضوح أن كونفوشيوس نفسه كان واعياً بهذه الفروق. لقد اعتبر نفسه «متبعا لا مُنشئاً، واثقاً في القدماء ومحباً لهم..» (Analects,7,I). لقد كانت مهمته (فيما قال) هي إلقاء الضوء على تعاليم دوق شو Duke of Chou ومؤسسى أسرة شو

الحاكمة، بدراسة الكتب (الأسفار) القديمة والتقاليد القديمة والطقوس القديمة والموسيقا القديمة. إننا نجدُه مثلاً يقرأ الدروس الأخلاقية في أغاني الحب من كتاب الأودات Book of Odes (المعنى الحرفي: سِفْرُ الأغاني)، تماماً كما يردد اليهود والمسيحيون ترنيمه سليمان.

ومن الخطأ أن نفكر في كونفوشيوس كنبى يدعى أنه تلقى وحياً أو كفيلسوف يحتكم للعقل، فهو لم يدع سلطاناً فوقطبيعى وقلما يورد تعليقات عقلية. لقد قدم لنا نفسه ببساطة كرجل مهذب (جتلمان) نضج إحساسه بما هو صواب بدراسته الواعية لأفضل النماذج التي يجب احتذاؤها. فالأخلاق القائمة على الأعراف (جمع عُرف) لا تحتاج إلى تبرير إلا «تلك التي هي في حاجة إلى شرح كيفية وضعها موضع التطبيق»، وإن شخصاً مثل كونفوشيوس قام بتنقية التراث الأخلاقي دون أن يصطدم معه أو يقطع تواصله لم يكن في حاجة إلا إلى القول: «هكذا كان يتصرف الناس في العصر الذهبي Golden Age، رغم أن معظم الناس في عصور الانحطاط هذه يتصرفون بشكل مختلف».

وقبل إعادة تفسير الماضي التي قام بها كونفوشيوس بفترة، كانت - أى إعادة التفسير هذه - مقبولة بشكل عام، أو بتعبير أوضح إن كونفوشيوس لم يكن هو أول من حاول إعادة تفسير الماضي، فبين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد ظهر الخلاف بين المدارس (المذاهب) المتصارعة، وادعى معظم هذه المذاهب موثوقية القدماء أو بتعبير آخر كونهم موضع ثقة، وراحوا يقتبسون من الأودات (سِفْرُ الأغاني) وكذلك من سفر التاريخ، بالطريقة نفسها التي سار كونفوشيوس على نهجها. وكانت هذه الفترة التي فعلوا فيها هذا فترة حرب مستمرة: فقد كان مالكو الإقطاعيات الكبار في ظل نظام شو Chou الإقطاعي، وكانوا بالفعل مستقلين زمن كونفوشيوس، يحمل الواحد منهم لقب (ملك)، وكانوا يتقاتلون للسيطرة على الإمبراطورية. وادعت كل مدرسة (مذهب) من هذه المدارس المتنافسة أن تطبيق منهجها هو الذى سيعيد الانضباط السياسى. وكان الكونفوشيوسيون مثل منكيسوس Mencius وهسون - تسو Hsun - Tzu يرون أن هذا لا يكون إلا بالعودة إلى المعايير الأخلاقية المفترضة للقدماء، أما مو - تسو Mo-tsu فرأى أن هذا يكون بالحب الشامل Universal Love، ورأى الطاويون أن هذا لا يكون إلا برفض المطالب أو الرغبات المفتعلة (السطحية) التي نشأت عن الحضارة، ورفض

الفنائية mortality التي تقبدها، والعودة إلى «الطريق Way الطبيعي» أو الطاو Tao، وكان من رأى المشرّعين أن هذا لا يتأتى إلا بأن يحل القانون فى الدولة، وتحل الحرب بين الدول، محل الأخلاق. وكان توحد الإمبراطورية بانتصار أسرة دولة شن Ch'in فى سنة ٢٢١ ق.م. وقيام بيروقراطية مركزية محل النظام الإقطاعى نتيجة العملية الصارمة التى لا ترحم والتى أخذت بها هذه المدرسة الأخيرة (مدرسة المشرّعين). لكن خلال حكم أسرة الهان Han (٢٠٦ ق.م. - ٢٢٠م) صعد نجم الكونفوشيوسية بسرعة فى ظل بيروقراطية استمرت ألقى عام. وعلى هذا، فالتعاليم الأخلاقية التى تعود أصولها إلى نظام النبالة الإقطاعية المتوارث والذى تم توظيفه لخدمة الحرب وممارسة الألعاب الرياضية فى الهواء الطلق أصبحت أخيراً تمت جذورها فى تربة مختلفة فى نوعها تماما - حيث طبقة عليا جديدة، وسكان مستقرون، ومتعلمون لا يحمل أى منهم القابا متوارثة ولا يهيمن أى منهم على السكان، وإنما تتم الهيمنة من خلال الجهاز الإدارى.

لا يمكن تطبيق الطريق الكونفوشيوسى فى الحياة إلا فى مجتمع نمطى واحد، أو بتعبير آخر إلا فى نوع واحد من المجتمعات، ومن المفترض أن العالم الطبيعى هو انعكاس لهذا المجتمع. فكل ما يجرى على الأرض إنما هو «تدبير السماء decree of heaven» ولكل شىء مساره المنتظم الذى يسير فيه، إنه «طريق السماء - Way of heaven» - تتابع النهار والليل، تتابع الفصول الأربعة، السلوك المتسق لكل من الأب والابن، والحاكم والوزير، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والصديق وصديقه. كل هؤلاء تحت السماء (المقصود بالعالم هو الصين) وكل من تحت السماء هو تحت الإمبراطور الذى هو ابن السماء Son of heaven الذى له سلطانه لتطبيق قرار السماء (تدبير السماء). ومن خلال هذا التناسق الشامل أصبح للسلطان الأخلاقى (المعنوى) للإمبراطور وممارسته للطقوس، تأثيرات فورية وسحرية على النظام الطبيعى والاجتماعى. ولم يكن الأباطرة الحكماء القدماء فى حاجة لأن يحكموا على الإطلاق مادامت الطاقة الأخلاقية (أو المعنوية) المنبثقة منهم كانت كافية لتحقيق السلام والرخاء. يقول كونفوشيوس (Analects 15,4): «- أليس هو شُنْ Shun الذى يحكم دون أى فعل أو تعبير اخر دون أن يحرك ساكنا

- لم يتم بعمل (المقصود ممارسة الحكم)

- إنه لا يفعل غير أن يجلس بوقار مؤلماً وجهه شطر الجنوب».

هذا المفهوم عن مكانة الإنسان في الدنيا قديم جدا ويمكن تتبعه في الماضي بقدر ما يمكننا الإيفال في ماضى الصين، وهو - أى هذا المفهوم - يشكل أساساً مهما للطاوية (التي تركز على ما هو طبيعى أكثر من تركيزها على ما هو اجتماعى)، كما تركز عليه الكونفوشيوسية. إنه ليبدو واضحاً أنه في مرحلة الصين الأكثر بدائية جرى الاعتقاد أن الإمبراطور طاهر الرأس طقسياً هو الذى يحكم بلا عمل من جانبه without action (أو بالتعبير الصينى وو- وى Wu-Wei وهو تعبير شائع فى الطاوية واستخدمه أيضاً كونفوشيوس فى النص الألف ذكره)، مؤكداً أن مهامه الطقسية، تضمن انتظام الفصول وخصوبة الأرض، أما مهمة الحكم فيجب أن يُعهد بها إلى وزرائه. وفى معظم أنحاء العالم التى يوجد فيها نظام المَلِك الطقسى (أى ذى المهام الطقسية)، جرى العرف على قتله إذا ما كبرت سنُهُ حتى لا يتسبب وَهْنُهُ فى فقدان خصوبة الأرض. ورغم أنه لا يوجد دليل مباشر على وجود هذه العادة فى الصين، إلا أنه يمكننا القول إن العقيدة الكونفوشيوسية التى مؤدّاها أن الإمبراطور إذا أساء الحكم أصبح من حق رعاياه أن يثوروا عليه وأن يكوّنوا أسرة حاكمة جديدة إنما هى امتداد مهذب لهذا العرف القديم.

وجرى الاعتقاد أن السلام يحل بالإمبراطورية وتُصبح الظروف الطبيعية مواتمة لمحصول جيد، مادام أن نظام الحكم يتبع طريق السماء، ومادام الإمبراطور يقدم القرابين للسماء وللأرض، ومادام القضاة يقدمون القرابين للجبال والأنهار، ومادامت الأسر تقدم القرابين للأسلاف. ولكن إذا عم الفيضان وانتشرت المجاعة وغمر الاضطراب البلاد وظهرت بشائر النحس فى السماء، فإن هذا يكون علامات على أن الإمبراطور لم يعد جديراً بأن يحكم، وأن السماء قد سحبت قرارها الذى يحكم بمقتضاه. وقد استخدم مؤسسو أسرة شو Chou هذه النظرية لتبرير إطاحتهم بأخر إمبراطور من أباطرة أسرة شانج Shang (الذى يُكتب اسمه بالإنجليزية أيضاً شو 'hou مع أنه يُنطق (ويكتب) بشكل مختلف فى اللغة الصينية). وعندما سأل الملك شى 'h'i الحكيم منكوس Mencius عما إذا كان هذا يعنى أن للرعية الحق فى قتل حاكمهم، أجاب: «اللىص والتبرير(البريرى) لا بد أن نطلق عليهما عوام. لقد سمعتُ أنهما عاقبا العامىّ (شخص من العوام) شو Chou، ولكننى لم أسمع أنهما قتلا زعيمهما» (Men-cius, 16,8).

والأسرات الحاكمة الصينية ليست فروعاً من سلسلة نسب واحدة، وهى فى ذلك، تختلف عن الأسرات الحاكمة فى إنجلترا. فمؤسس أسرة حاكمة فى الصين،

لا يدعى أنه منحدر من سلسلة نسب إمبراطورية، ورغم أنه عادة ما يكون من أفراد الطبقة العليا، إلا أنه قد يكون من عامة الشعب (ومن الأمثلة على ذلك: مؤسسو أسرة هان الحاكمة، وكذلك أسرة منج Ming). ونجاح المؤسس في إقامة حكم منظم ودائم هو في حد ذاته يكفى للدلالة على أن يحكم بقرار (أو بتفويض) من السماء. أما الباقيون من أفراد الأسرة الحاكمة المعزولة فلم يعد لهم أى حق فى المطالبة بالعرش، وسرعان ما يتوقفون عن المطالبة به. ولاحظ السير جيمس فريزر James Frazer فى كتابه (الفصح الذهبى Golden Bough) التناقض الحاد بين التوقير الذى يكاد يصل إلى العبادة والذى يحظى به الملوك فى المجتمعات البدائية من ناحية، والافتقار الديمقراطى العميق بضرورة قتلهم حالما يصبحون غير مفيدى للشعب. ونجد شيئاً من هذا التناقض لايزال كامناً فى نظرة الكونفوشيوسى لابن السماء Son of Heaven (الإمبراطور).

ويحلول زمن كونفوشيوس، اتخذ الناس من تدهور الأهمية السياسية للإمبراطور شو Chou، دليلاً على أنه لم يعد يحكم بقرار decree من السماء، أو بتعبير أوضح لم يعد يحكم بتفويض من السماء، وأن واحداً من السادة الإقطاعيين لابد - عاجلاً أم آجلاً - أن يوحد الإمبراطورية ليصبح إمبراطوراً بدلاً منه (بدلاً من شو الأنف ذكره). وأصر الكونفوشيوسيون على أن السيد الإقطاعى الذى يهزم منافسيه باستخدام القوة وحدها لا يصبح خَلْفاً شرعياً لأسرة شو. فالوريث الحق لا بد أن يتوجه إليه الشعب طواعية لأنه يحكم بلاده على وفق «الطريق the Way» (والمقصود طريق الحكمة أو طريق السماء الأنف ذكره). هذه الفكرة - التى كانت فى البداية فكرة طقسية وسحرية - تطورت بالتدرج لتصبح فكرة قائمة على أسس أخلاقية وعقلية. بل إن كونفوشيوس نفسه بدا مقتنعاً أن الإمبراطورية ستخر ساجدة عند قدمى الحاكم الذى يلتزم بالطقوس الصحيحة. وعندما سئل كيف يتم حكم الدولة، أجابنا بهذا الجواب الذى يدعو للدهشة:

«اتبع تقويم أسرة هسى Hsai الحاكمة، واركب فى عربة أسرة شانج، وحكّ (من الحياكة) غطاء الرأس ذا المعانى الطقسية والذى يضعه شو Chou فوق رأسه، أما بالنسبة للموسيقا فلتحدّ حذو النماذج الموسيقية المصاحبة لرقص شاو Shao، وتجنّب الحان شنج» (Anale cts, 15,10).

لكن بعد ذلك بمائتى عام أعلن منكوس Mencius: إن الطريق الذى به تصبح وريثاً لشو Chou هو أن تحكم لصالح الشعب:

«بما لا يزيد على مائة ميل مربع من الأرض يمكن أن تكون وارثا لإمبراطورية. وإن يحكم عظمتكم الشعب بالفضل والرحمة مستبدلا العقاب، مخفضاً الضرائب مشجماً الزراعة؛ حتى يستطيع الآباء رعاية أبنائهم وحتى يستطيع الأبناء أداء واجبهم نحو آبائهم، وليصبح الناس مخلصين وذوى إيمان حسن، يخدمون آباءهم وإخوانهم داخل المنزل، ويخدمون كبار السن والمشرفين خارج المنزل - ساعتها سيكون رعاياك مستعدين لخوض حرب بالعصيّ ليواجهوا شن Ch'in وشو Ch'u بجيشيهما القويين وأسلحتهما الحادة.

إن حكام هذه الدول انتزعوا شعوبهم من الأرض فى المواسم التى كانوا فيها يعزقون ويزيلون الأعشاب الضارة من الأرض ليقدموا الطعام لأبائهم وأمهاتهم. إن آباءهم جياح يعانون البرد، وإخوانهم وزوجاتهم وأطفالهم مشتتون متناثرون. إن أمثال هؤلاء الحكام يدمرون شعوبهم. فإن ذهبتم عظمتكم لعقابهم فمن سيتصدى لك؟» (Mencius, ia, 5).

ويتم تقديم الأضحيات والقربان لأرواح الأجداد فى نطاق الأسرة، وهناك أضحيات وقربان أخرى يقدمها الإمبراطور والمسؤولون. (رجال الدين فى الأضرحة الكونفوشيوسية ليسوا أكثر من نظار أو وكلاء). ولا تُوجّه هذه القربان والأضحيات لأرباب مشخّصين personal gods، وإنما لظاهرة طبيعية وللأسلاف (رجال الماضى). ورغم أنه يجرى التعبير عن السماء بمصطلحات تكاد تكون مشخّصة Semi-personal، إلا أنها ليست أكثر من العضو الأسمى فى الثنائى (السماء والأرض)، فليس فى السماء إلا السماء the sky itself rather than a person living in the sky. وفى الآداب الباكرا لعهد شو Chou هناك إشارات لما يُسمّى شانج - تي Shang-ti أى (الإمبراطور الأسمى)، وربما كانت تعنى (الجد أو السلف الأسمى Primordial Ancestor)، لكن بعد ذلك جرى تفسير هذا المصطلح بأنه ليس إلا تعبيراً مجازياً عن السماء. وهناك قربان، وأضحيات للجبال والأنهار وللأجساد السماوية، لكن الأرواح التى تُوجّه لها هذه الأضحيات والقربان يصعب فصلها عن الظواهر الطبيعية نفسها. وعادة ما تتم ترجمه الكلمة شن Shen بالكلمة الإنجليزية Spirit أى الروح لتشير إلى تأثير مقدس (أو خارء، للطبيعة) غامض، وغالبا ما يُعتقد أن هذا من خواص الشيء الذى يشعر الناس بهذا التأثير فيه: وعلى هذا فالعصا التى تُستخدم فى العرافة والتنجيم هى شن (روح). وكذلك الحكيم الذى يرى عبر كل شيء ويحيل بتأثير طاقاته الداخلية كل شيء حوله

إلى ما هو خير. وفي الكونفوشيسوسية (رغم أن هذا غير وارد في الكونفوشيسوسية بصورتها الشعبية)، نجد أن الشَّنَّ (الروح) ليست مشخَّصة وليس لها أسماء ولا تُسج حولها الأساطير. والموجودات المشخَّصة الوحيدة التي تُتذر لها الأضحيات والقرايين هي الرجال، كالمبدعين في مجال الحرف والحكماء وأسلاف مقدَّم الأضحيات والقرايين.

وفي أوروبا وآسيا الغربية، كان هناك نوع من عبادة الطبيعة حلَّت محله في البداية عبادة الأرباب مرتبطة بأساطير متقنة، وبعدها حلت عبادة إله مجرد (مطلق) صالح، أما التطور الخلقى فكان مصحوبا بزيادة الفصل بين ما هو إلهي وما هو شيطاني، وكذلك بفكرة الثواب والعقاب الأخرويين. لكن آسيا الشرقية تطوّرت في اتجاهات مختلفة تماما. وعلى هذا، ففي الهند بعض أنواع الباطنية (الصوفية) ظهرت كدين فرعى by-passed religion - . وما زالت الهند تؤمن بوجود الأرباب، لكن ذلك - فقط - بمعنى أن هذا الوجود لا يكون من خلال الدنيا كما تدركها الحواس، والتي يحاول الصوفي (الهندي) التحرر منها أو الخلاص منها. وعبادة الأرباب ليست واجبا إلا على المؤمن البسيط، فالأرباب نفسها في حاجة إلى تنوير. وبالنسبة لنا، فإن الأهمية القصوى للإله - هذا إن كان موجودا - يشكل أرضية مشتركة بالنسبة للمسيحيين والملحدين(*)، وإنما لفي دهشة أن نجد شخصا يعامل الأرباب المتعددين، لا على سبيل الخيال، وإنما باعتبارها موجودة فعلا. لكن الكونفوشيسوسية أيضا تتجنّب الدين. فمدرسة مو - تسو Mo- tsu الإحيائية التي لم تنش سوى فترة قصيرة (القرن الخامس قبل الميلاد) قالت بأن السماء والأرواح تثيبُ الصالح وتعاقب الأثم هنا فوق الأرض (في دنيانا هذه). أما الأرباب المشخَّصة والأساطير والفكر البوذي المتأخر زمتنا الذي قال بالثواب والعقاب في عالم آت، فقد كان له جذور لدى العامة من الناس. لكن الكونفوشيسوسيين - ببساطة - أداروا ظهورهم للدين وطوّروا نظامهم الأخلاقي دون أي اعتماد على تحريم ديني قائلين إنه لا علاقة للإنسان بالأرواح، وليس لها عليه سوى تقديم القرايين والأضحيات الخاصة بها. فالنظام الديني القديم الذي تتبع فيه كل الأشياء (طريق السماء) أساسه العقل أو التبرير العقلي والفلسفي دون أي تدخل من دين شخصي.

لنقرأ في أقوال كونفوشيسوس (Analects,7,20) أن «السيد لا يتحدث عن معجزات وأعمال فذة، واضطراب في حدوث الأمور وأرواح» وعندما سُئل كونفوشيسوس عن

(*) atheists وهو يقصد بالملحدين هنا غير المسيحيين.

الحكمة قال: «من يخلص في أداء واجباته، ويحترم الأرواح شريطة أن يجعلها بعيدة عنه لا يدخلها في أموره، فهو الحكيم وتلك هي الحكمة» (Analects 6,20).

وقال منكايوس: «الشعب هو الأكثر أهمية، أما الأرواح سواء أرواح التربة أو أرواح الحبوب، فتأتي في المقام الثاني، أما الحاكم فهو أقل قيمة من كل هؤلاء» (Menicüs, 7b,14).

وأكثر ما يوضح اتجاه الكونفوشيوسية نحو ما هو فوقطبيعي هو تناولها لمسألة الحياة بعد الموت، فكثير من الكونفوشيوسيين ينكرون ذلك، أما الرأي الأكثر نمطية فهو أن على الإنسان أن يؤدي أعماله في الحياة ولا يهتم بما سيحدث بعد الموت. وعلى وفق ما ذكر كونفوشيوس (Analects,11,11):

«سأل شي - لُو Chi-Lu عن خدمة الأرواح، فقال الأستاذ: إنك لم تخدم البشر حتى الآن، فكيف تستطيع خدمة الأرواح؟ وعندما قال: أود أن أسأل عن الموت، قال المعلم: إن كنت لم تفهم الحياة فكيف تستطيع فهم الموت؟».

ويمكن أن نفترض أن قيام المرء بتقديم أضحيات وقربان للأسلاف، يكون بهدف إبقائهم أحياء، وهذا التفسير استخدمه فعلا مو - تسو Mo-tsu واستخدمه البوذون بعد ذلك في سياق معارضتهم للكونفوشيوسيين. لكن الكونفوشيوسيين لا يرون في الأضحيات والقربان سوى التعبير عن توقير الأجداد، فإذا اتصف هذا التوقير بالإخلاص فلا مجال لذكر الأرواح. وقد قيل إن كونفوشيوس «قدم أضحيات للأرواح وكأنها حاضرة موجودة». وفي القرن الثالث قبل الميلاد، وجدنا هسون - تسو Hsun-tzu أكثر الشكوكيين من بين الكونفوشيوسيين الأوائل. يقول: «أن تراعى والديك وهما في قيد الحياة ولا تكتفى بتوقيرهما بعد الممات»، وقال أيضا: «يقال إن دوافع تقديم القربان والأضحيات هو التذکر والشوق، فيها يتم التعبير عن الولاء والإخلاص والحب والتوقير في أقصى درجاتها، وبالطقوس يتم مواعمة العواطف وتطهيرها والتعبير عنها على خير وجه. لا أحد يفهم هذا غير الحكيم»، فالحكيم يفهم هذا بوضوح والفرسان والمهذبون يمارسون هذا بإخلاص والموظفون يؤدون ذلك كواجب، والناس العاديون يمارسونه كعادة. والمثقفون يعتبرون ذلك ممارسة بشرية، والناس العاديون يعتبرونه خدمة للأرواح (Dubs, Works of Hsun - tzu. pp. 227,244).

وهناك قصة تروى أنه في سنة ٢٦٥ ق.م. أمرت ملكة شن Ch'in (دولة في أقصى

الشمال الغربي في الصين، وقد تم توحيد الصين أخيراً في سنة ٢٢١ ق.م. بدفن حبيبها حياً معها إن هي ماتت. إلا أنها غيّرت رأيها عندما أدرك عقلها أن الميت لا وعى لديه أو لا شعور لديه (على وفق اعتقادها)، ومن ثمّ فلا مبرر لأخذ حبيبها معها في القبر، وإن كانت هناك حياة بعد الموت فإنها ستجد زوجها المتوفّى في انتظارها. وعادة دفن أفراد الحاشية مع الأمير أو الملك المتوفّى عادة اختفت بالفعل في دول الصين الوسطى، ويُقال إن كونفوشيوس كانت تعتريه صدمة حتى وهو يرى الصور والتماثيل تُدفن (Mencius,ia,4). ولا بد أن هذه العادة القديمة وُجِدت جنباً إلى جنب مع إنكار هقيدة البعث بعد الموت، ولا شك أن هذا يوضّح كيف أن الصين قد انتقلت مباشرة من مرحلة الدين البدائية إلى الإنسانية الشكوكية a sceptical humanism.

وأكثر الفلاسفة الكونفوشيوسيين تأثيراً في وقت لاحق وهو شو - هسي Chu-Hsi (١١٣٠ - ١٢٠٠)، أعلن أن الوعي أو الشعور ينتهي عند الموت. وعلى أية حال، فإنه أجرى بعض المواءمات مع التراث، بعضها - أي بعض هذه المواءمات - يتسم بالطرافة. إنه لم يستطع رفض حكايات الأشباح الغاضبة لأن بعضاً منها ورد في الكلاسيات، ومن ثمّ فقد أعلن أنه إذا قُتل الإنسان قبل أن يستكمل عمره فإن روحه تظل بيننا على الأرض لفترة متخذة شكل شبح. لكن هذا غير مقبول بدرجة كبيرة، فالحكيم يقضى حياته بالكامل فإذا مات انتشرت (بمعنى تشتتت) روحه رغم موت جسده. أما بالنسبة للأضحيات، فإنه عندما يدعو أهل الميت له بإخلاق تام، تتجمع روحه المشتتة في الحال لحضور الطمس (أو الدعاء) وبعدها تشتتت مرة أخرى.

ورفض كونفوشيوس العقيدة البوذية الشعبية عن الثواب والعقاب بعد الموت، في محاولة منه لرد الأخلاق إلى أصلها، بمعنى كونها مهمة في حد ذاتها بصرف النظر عن ثواب أو عقاب. وعلى النحو نفسه رفضوا ميل الطاوي للبقاء الشخصي أو الخلود Personal immortality (p.387) باعتباره رفضاً أنانياً لقبول النسق الطبيعي للأمر، وعلى وفق هذا النسق يتبع الموت الحياة كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الخريف الربيع. وعلى وفق رأيهم، فإن هذا الاستمرار أو البقاء Survival مسألة مرتبطة فقط بواجبات أو التزامات الأحياء نحو أسلافهم. وربما كان أفضل شرح لاتجاههم هو تلك الفقرات المنسوبة إلى كونفوشيوس في سفر شكله الحالي (الموجود الآن) في القرن الثالث للميلاد، ونعني به الشيا - يو Chia yu:

«أخشى إن قلتُ إنَّ للميت وعياً أو شعوراً أن يتخلَّص الأبناء والأحفاد من عبء

حياتهم ليلحقوا بالأموات. وإن قلتُ إنه ليس للميت وعى أو شعور، خشيتُ أن يهجر الأبناء غير الطيبين آباءهم وأن يرفضوا دفنهم. لا تسأل إن كان للميت وعى أم لا. ليس هذا سؤالاً ملحاً الآن، فستعرف الإجابة عنه بعد ذلك عندما تموت» (Kramers,2,106).

وعلى هذا، فمسألة الاعتقاد (فى أمر ما) أو عدم الاعتقاد لا يمكن الحكم عليها إلا من خلال تأثيرها على السلوك الإنسانى، وأن أفضل التأثيرات (العقدية) لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الموازنة أو التوازن على الحافة الحادة للشكوكية.

الكونفوشيوسيون الجدد

كانت إعادة تشكيل النظرة الكونفوشيوسية القديمة للدينيا إلى فلسفة، قد اكتملت خلال فترة حكم أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٧٩م)، وكان هذا على يد الكونفوشيوسيين الجدد الذين كان من أهمهم شو هسى Chu Hsi الذى أشرنا إليه فى بعض السياقات السابقة. لقد قبل الكونفوشيوسيون الجدد الفكرة القديمة عن نظام العالم أو الدنيا والذى تلعب الأضحيات والقرابين فيه دورا، والذى فيه تؤثر الطاقة المعنوية للحكم تأثيرا مباشرا فى الطبيعة والمجتمع، وكان هدفهم هو تنسيق المعتقدات التقليدية للدفاع عنها ضد البوذية التى جلبت من الهند فلسفة متماسكة أكثر هولا more Formidable من أى شىء آخر عرفته الصين حتى الآن. لقد كان شو هسى Chu Hsi مثل كونفوشيوس نفسه ومثل كل مبتدع كبير فى الصين قبل القرن التاسع عشر، لم يزعم لنفسه الأصالة أو بتعبير آخر لم يزعم أنه مبتدع وإنما متبع، فقد نَسَبَ كل أفكاره الجديدة إلى الكلاسيات الصينية، وأخذ الاعتراف الرسمى بتعاليمه شكل التزام تلاميذه بها على أن يخضعوا للاختبار أثناء أدائهم الخدمة المدنية (بتعبير آخر كان المعيار عمليا، فتطبيق هذه التعاليم فى مجال الخدمة العامة ومدى نجاحها فى هذا الميدان هو معيار صلاحيتها).

وللفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة مصطلحان أساسيان نحاول جهد الطاقة إيجاد مقابل إنجليزي لهما: Ether و Principle. (بالعربية نقول تقريبا: المبدأ والأثير أو السماء)، ويتكون الكون المادى من الأثير Ether (يمكن ترجمة Ether حرفيا «بالتنفس breath») الذى تخرج منه الأشياء الصلبة Solid وفيه تتحلل (أو تتلاشى)، والأثير

(بالمعنى الأنف ذكره) يتحرك على التعاقب ويعود إلى حالة الثبات مثل الزفير والشهيق، أما الحركة فتسمى يانج Yang فإذا ما أصبحت ساكنة سُميت ين Yin. وفي كل زوج متناقض، كالنور والظلمة والرجل والمرأة والحاكم والمحكوم يكون الأثير (بالمعنى الأنف ذكره) هو العضو النشط أو الفاعل في أى زوج وهو اليانج (الحركة)، أما العضو السالب فهو الين (السكون). أما المبدأ Principle (بالمعنى الوارد في السياق أنفاً) (الكلمة لها أيضاً معنى جامد وهو الأوردة أو العروق الموجودة في الفرس)، نعود فنقول أما المبدأ فهو الألياف أو العروق التي تمتد عبر كل شيء والتي من السهل تتبّعها ومن الصعب تحديدها، أو بتعبير آخر من السهل أن يسير المرء مسارها ومن الصعب أن يسير عكس مسارها. فإذا فكرنا في الوريد أو العرق الذي يجري من عضو إلى عضو عبر عضو أو أعضاء، يمكننا أن نفهم معنى أننا قادرون على الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وعلى هذا، فنظام العالم القديم (أو الدنيا القديمة) بدأ يدخل في نطاق التفسير العقلي عند الكونفوشيوسية الجديدة. لقد أصبح نظام العالم (أو الدنيا) عندهم نظاماً عقلانياً. والمبدأ (بالمعنى الأنف ذكره) موجود داخل الإنسان كمبدأ أخلاقي (معنوي)، وعن طريق التعليم تتم تنقية الأثير الذي يكون المبدأ الأخلاقي، حتى يتمكن المرء من التصرف على وفق المبدأ. وبالنسبة للكونفوشيوسيين الجدد فإن «الطريق Way» والسماء هما - بعبارة - مجرد أسماء للمبدأ. والروحان شن Shen وكوى Kuei (يجرى شرحهما تقليدياً بمعنى «الامتداد» أو «الانتشار» و«العودة») ليسا سوى تعبيرين عن تمدد الأثير (بالمعنى الأنف ذكره) وتقلّصه أو انقباضه.

وكما نرى، فإن الاتجاه هو إدراك الروح على أنها نوع من الطاقة أو الفاعلية الكامنة غير المشخصة. ورغم شكوكية الكونفوشيوسيين الجدد فيما يتعلق بأرواح الموتى فإنهم يشكل عام لا يرتابون في أنها تكتسى أجساداً سماوية، وتصبح فاعلة (ذات تأثير) في الجبال والأنهار، رغم معارضتهم للمعتقد الشعبي في وجود أرواح مشخّصة (تظهر للناس في هيئات بشرية أو حيوانية). لقد جعلوا الأرواح مسألة عقلية (أخضعوها للعقل) بقولهم إنها نوع من القوى الطبيعية، ويمكن فهمها على هذا الأساس.

الفضائل الأساسية

تعترف الكونفوشيوسية بخمس فضائل أساسية يصعب علينا إيجاد مقابل إنجليزي نقيق لها. وهذه الفضائل هي: الچن Jen (النزعة إلى عمل الخير benevolence) التي

تتجلى فيما يقول منكيوس Mencius (29,6) فى الشعور بالتعاطف نحو الآخرين، وأنهى Yi (الواجب duty) ويظهر فى الإحساس بالعار بعد القيام بفعل خاطئ، وألّى أ.أ. (السلوك manner) أى الشكل الصالح والخواص الحسنة، وتنعكس فى الشعور بالإذعان والاحترام ومراعاة الآخرين، والشبه Chih (أى الحكمة Wisdom) وتتجلى فى الشعور بما هو صحيح وما هو خاطئ، والهسن Hsin أى الإيمان الصالح والثقة، ولم يبين لنا منكيوس أى مظهر من مظاهره ولم يربطه بأى شعور كما فعل بالنسبة للفضائل الأخرى. والتعاليم الأخلاقية القائمة على هذه الفضائل الخمس، يمكننا وصفها بأنها أقرب ما تكون إلى التعاليم الدنيوية منها إلى التعاليم الدينية، فليس لها أية خلفية دينية سوى القول بأن المرء إذا التزم بها أصبح مراعيًا (لطريق السماء Way of heaven). والكونفوشيوسى الذى يخرق هذه التعاليم يشعر بالخجل ليس أمام الآخرين فحسب بل بينه وبين نفسه حتى لو لم يره أحد، لكنه لا يحس بالمعنى الدينى للإثم. ولا تقول الكونفوشيوسية بالتعبّد أو الدعاء لإزالة الإثم، كما لا تقول بطقوس غفران أو اعتراف أو تعذيب نفس لإزالة الإثم (فالأضحيات والقرايين - كما رأينا - تقوم بها الدولة وتقوم بها الأسر)، فالكونفوشيوسيون لا يتصرفون كما يتصرف الأوروبيون إن أحسوا بالإثم، وإنما يكفيهم الخجل والإحساس بالعار، وهم يحسون الإحساس نفسه عند تعرية الجسد أو الحديث عن الجنس أو الاحتشام المتكلف، لكنهم لا يعتبرون الجسد ألماً ولا يعتبرون لحمه خطية، وليس لديهم تقاليد فى الزهد أو التقشف.

ومن بين الفضائل الخمس (الواجب)، وهو المصطلح المعتاد لما هو صحيح أخلاقيا فى المواقف التى يتحتم فيها اتخاذ الموقف الصحيح حيث يكون الحد بين ما هو خطأ وما هو صحيح محددًا واضحًا (ومن ناحية أخرى، فإن النزعة لعمل الخير أو الخيريه تعنى مساعدة الآخرين دون أن نكون ملزمين بذلك)، فالواجب يتضمن الإلزام. أما (الحكمة) فتتضمن جانبًا تطبيقيًا وآخر أخلاقيا أو معنويًا، ويتضح مضمونها من حقيقة أن الرجل المهذب (الجنّتلمان) يُتوقّع منه أن يكون ذا كفاءة عملية وأخرى أخلاقية كالتى، يحتاجها الحاكم والوزير، رغم أن التركيز يكون دائمًا على الجانب الخلقى. أما العقيدة الحسنة أو الإيمان الحسن فيتضمن حفظ العهود، لكننا نجد فى معظم التعاليم التى تحاول كل المجتمعات الالتزام بها عند التطبيق أنه ليس هناك إلزام بأن تقول الحقيقة فى كل الظروف. وفيما يلى نورد نصًا يصدّم المبشرين الذين أخطؤوا باعتبار كونفوشيوس مؤسس دين أكثر من اعتباره رجلًا مهذبًا (جنّتلمان):

«أراد جو پای Ju Pei أن يزور كونفوشيوس فاعتذر كونفوشيوس قائلاً إنه متوَعِّك الصحة، لكن بينما كان رسول جو پای Ju Pei يخرج من الباب، أخذ كونفوشيوس عوداً وبدأ يفنى قبل أن يتعد الرسول، بمعنى أن الرسول سمع غناء» (Analects, 17, 20).

الخيرية أو النزعة لعمل الخير

أسمى الفضائل الخمس هي الـ *Jen* أى النزعة لعمل الخير، والكلمة نفسها تعنى بالنسبة للصينى العادى (الإنسان). وفى الحقبة الإقطاعية الباكرة كانت كلمة *Jen* بمعنى رجل لا تطلق فيما يبدو إلا على الرجل من العشائر الأرستقراطية، بل وحتى فى حقبة لاحقة كان الصينى - لفترة طويلة - يقصر استخدام الكلمة على الرجل المتحضر أو المتمدّن (أى الصينى) ولا يطلقها على الرجل من البرابرة ولا على الحيوانات والطيور، أما *Jen* كمصطلح أخلاقى فيبدو اسماً جامعاً للصفات، كان يستخدم فى البداية لتمييز الطبقات المهذّبة عن الطبقات غير المهذّبة (أو بتعبير آخر لتمييز النبلاء عن الأغيار، بمعنى غير النبلاء)، وبعد ذلك لتمييز المتحضرين عن المتوحشين أو البرابرة ولتمييز البشر عن البهائم (قارن الكلمتين الإنجليزيتين humane, human) (*). وقد وجدنا الـ *Jen* وقد أصبحت سائدة فى كتابات كونفوشيوس Analects، وظهرت هذه الكلمات فى كتاباته تعنى تركيزه على ما هو أخلاقى أكثر من تركيزه على ما هو ملقى أو سحرى. ومادام يستخدم هذه الكلمة لتضم كل مثله الأخلاقية، فلم يعد ممكناً أن تقصر معناها على فضيلة واحدة إلا إذا قصرنا فضيلة واحدة على من نصفه بالإنجليزية بأنه «نبيل Noble» أو «متحضر Civilized». وعلى هذا، فى مناسبة واحدة فقط (Analects, 17, 5) وصف من طلب إنقاص فترة الحداد بأنه يعوزه «الـ *Jen*». واعلن فى مناسبة أخرى أن من لديه *Jen* لا بد أن يكون شجاعاً (Analects, 14, 5)، وعندما سئل عن تعريف الـ *Jen* ذكر قائمة من خمس خصال (وهى كما يلاحظ القارئ خصال تليق بحاكم):

«قال كونفوشيوس: إن من يستطيع ممارسة أو تطبيق خمسة أمور فى تعامله مع الإمبراطورية يُعتبر *Jen* (محباً للخير)، فلما قيل له: ما هذه الأمور؟ قال: الأدب Politeness والتحرر والإيمان الحسن والاجتهاد والكرم. فأن تكون مؤدّباً (مهذباً) يعنى ألا تكون وضيعاً، وأن تكون متحرراً يعنى أن تكسب الشعب، وأن يكون إيمانك حسناً

(* الأولى تعنى: بشرى (ضد حيوانى)، والثانية تعنى: المتصف بصفات طيبة (إنسانية). (المترجم).

يعنى أن تكون موضع ثقة الآخرين، وأن تكون جادا مجتهدا يعنى أن تكون ناجحا، وإذ تكون كريما يعنى أن تكون جديرا بأن يعمل الآخرون معك». (Analects,17,6).

وعلى أية حال، فهناك فقرات نجد فيها أن كونفوشيوس يبحث عن مبدأ فرد خلفه الچن Jen وبالتالي خلف الأخلاق نفسها:

«سأل فان شيه Fan Ch'ih عن الچن Jen، فأجاب المعلم: اعمل في مقر عملك كما لو كنت تستقبل ضيفا مهمما. استعمل الناس كما لو كنت تقدم أضحية أو قريانا مهما ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع الآخرين (أو بتعبير آخر أحب للآخرين ما تحب لنفسك) لو فعلت هذا فلن يمتعض منك أحد في الدولة أو في أسرتك» (Analects,12,2) «انهض وساعد الآخرين على النهوض، وإن رغبت في الوصول فساعد الآخرين علم الوصول. فأن تقدّر احتياجات الآخرين بمقارنتها باحتياجاتك يعنى أنك في الطريق الصحيح إلى الچن Jen» (Analects,6,28).

وبعد ذلك بمائتي عام وجدنا منكيوس Mencius يصر على أن هذا الاهتمام بمصالح الآخرين لا بد أن يكون بنزاهة مطلقة، فمثل هذا الاهتمام التزيه موجود في كل البشر بحكم الطبيعة سواء أرادوا تطويره أم لا:

«والآن إذا رأى أي واحد على حين غرة طفلا على حافة بئر وهو على وشك الغرق، فإنه سيشعر بالخطر والأسى. إن هذا الشعور ليس لإرضاء والدَي الطفل، وليس ليحظى بثناء أصدقائه وجيرانه، وليس لكراهيته لسمعة سيئة تصيبه إن هو لم يشعر هذا الشعور» (Mencius, iia,6).

وعلى هذا، فمنذ أيام منكيوس أصبحت الچن Jen مساوية لمبدأ الغيرية (مراعاة الآخرين وحب الخير لهم). وعلى هذا، فالمقابل الإنجليزي المقبول لكلمة چن Jen الصينية هو النزوع للخير أو حب الخير benevolence، وهي الكلمة التي استخدمها مترجم الكلاسيات الصينية العظيم في القرن التاسع عشر - وهو جيمس لج James Legge (وكان معجبا بالأسقف المهتم بالفلسفة الأخلاقية بتلر Butler الذي استخدم الكلمة benevolence، أي النزوع لمبدأ الغيرية أي مراعاة مصالح الآخرين في مقابل «حب الذات self Love»)، والغيرية أو النزوع للخير مرتبطة بالحب بل ومرادفة له.

وعلى هذا فإن هان يو Han Yu زعيم حركة الإحياء الكونفوشيوسى فى القرن التاسع الميلادى أعلن أن «الحب الشامل هو المقصود بالغيرية». وعلى أية حال، فإن الكونفوشيوسيين بعنايتهم الشديدة بالأسرة وحبهم لأبنائهم لا يعتقدون أن على المرء أن يحب كل الناس على نحوٍ سواء (أو بالدرجة نفسها)، وهم بشكل عام حريصون على استخدام مصطلح «للحب الشامل» مختلف قليلا عن استخدام مو . تسو Mo-tsu المدافع الكبير عن الحب للجميع - حبا شاملا دون تفرقة.

ورغم أن بعض الكونفوشيوسيين يتحدثون بشكل غير محدد عن أن الغيرية أو النزعة للخير هى والحب سواء، أو بتعبير آخر أنهما يعنيان المضمون نفسه، إلا أنهم على المستوى العملى يستخدمون الغيرية كمصطلح أخلاقى وليس كمسمى لعاطفة. والكونفوشيوسيون يعتقدون أن الإنسان النزاع للخير يجب أسرته أكثر مما يجب الغرباء، وسيكون من سوء الفهم للمصطلح أن تسأل ما إذا كان هو أكثر ميلا للخير نحو أسرته أكثر من ميله للخير نحو الغرباء. والكونفوشيوسيون الجدد بدءاً من القرن الحادى عشر يركزون تركيزا شديدا على هذا الفصل، ويعتبرون النزعة للخير جانبا واحدا من جوانب المبدأ النهائى ultimate principle الذى يوحد كل الأشياء بين ثنائيا، والحب كعاطفة يصحبها النزوع للخير. وفيما يلى وصف شنج هاو Ch'eng Hao (١٠٢٢-١٠٨٥) للنزعة للخير:

«عندما تكون هناك نزعة كاملة للخير، يجرى النظر للسماء والأرض ككيان واحد، ويجرى النظر للأشياء المختلفة وللأشكال المتعددة بلا حصر بين السماء والأرض، كأنها اطراف أربعة ومائة عضو members، فكيف يستطيع أى إنسان أن يراعى أطرافه الأربعة وأعضاءه المائة دون حب؟.. بعض كتب الطب تصف شلل اليدين والقدمين بالقول بأن الأطراف لا تشعر (حرفيا: ليست جن not Jen) لأن الألم فيهما لا يؤثر فى العقل (لا يصل إلى العقل). إن ما يضعه غلاظ الأكباد، والذين لا يرحمون من أذى بانفسهم فى هذه الدنيا لا يختلف عن هذا رغم أنهم جزء من هذه الدنيا، تماما كما لا يحس المشلول بالآلم يديه وقدميه مع أنها جزء منه».

الطقوس والموسيقا

ومن بين الفضائل الكونفوشيوسية الأخرى التى تستحق اهتماما كبيرا التلى Li (السلوك Manners والكلمة الصينية لى Li كالكلمة الإنجليزية manners تشمل القواعد المعتادة للسلوك المهذب والاتجاه الداخلى inner للاحترام والتوقير والطاعة

الذين يتم الإفصاح عنهما بالسلوك. وعلى أية حال، فالجانب الأول (السلوك الظاهري) في اللى لنا أكثر شمولاً مما هو موجود في المصطلح الإنجليزي، فهو يشمل الطقوس والعادات والأعراف (جمع عُرف) على كل المستويات من الأضحيات والقرابين المقدمة للسماء والأرض حتى تفاصيل الملابس والإتيكيت.

وبهذا المعنى، فإن المصطلح الصيني لى لنا يُترجم بالكلمة الإنجليزية rite التي تعنى الطقوس. وهناك ثلاثة كُتَيْبات قديمة تشتمل على العادات المتبّعة مدرجة ضمن الأعمال الكلاسية الكونفوشيوسية البالغ عددها ثلاثة عشر عملاً، وأهم هذه الثلاثة هو سفر الطقوس Book of Rites الذي اتخذ شكله الحالي في حوالي القرن الأول للميلاد وإن كان يضم مواد أقدم من ذلك بكثير. وأهميته الكبيرة لهذه القواعد البالغ عددها ثلاثمائة قاعدة كبرى وثلاثة آلاف قاعدة صغرى (فرعية) هي أنها (أى اللى لنا) تذكرنا أن الكونفوشيوسية في المقام الأول هي قواعد سلوك للطبقة المترفة (التي لديها الكثير من أوقات الفراغ).

والكونفوشيوسيون يكرهون بشدة نظرة المدرسة التشريعية (أو القانونية legalist School) في القرن الثالث قبل الميلاد، والقائلة بأن الانضباط الاجتماعي لا يتحقق إلا بالقانون وبأنواع العقاب التي يفرضها الحاكم. فهم (الكونفوشيوسيون) يرون أنه يجب المحافظة على النظام الاجتماعي بأقل قدر ممكن من الإجبار، وبأكبر قدر ممكن من العادات والأعراف التي تحدد العلاقة بين الأب والابن والحاكم والوزير والزوج وزوجه والكبير والصغير والصديق والصديق. والحقيقة أنه صحيح تماماً أن للقانون في الصين حتى يومنا هذا دوراً قليلاً جداً بالمقارنة بالأعراف والعادات Customary Law. قال كونفوشيوس: «إن حكمتهم بالقرارات والمراسيم وضبطتهم بالعقاب، فإنهم (الناس) سيتجنبون الاضطرابات وبيتعدون عنها، لكنهم سيفقدون الإحساس بالخجل. أما إن حكمتهم بتأثير الأخلاق (المعنويات) وضبطتهم بقواعد السلوك، فسيكون لديهم إحساس بالخجل وسيأتونك طوعاً». (Analects, 2, 3). ويقول أيضاً: «الأفضل ألا تكون هناك قضايا» (Analects, 12,13).

وعلى وفق ما ورد في طقوس تاي الأكبر Rites of the Elder Tai:

«إن أنت حكمت الناس على وفق مدونة قواعد السلوك والعادات والواجب سيزداد تصرفهم على وفق ما يمليه الواجب وعلى وفق ما يمليه السلوك الحسن. وإن حكمتهم بالعقاب فستحتاج أكثر فأكثر لمزيد من العقاب. وإذا تضاعف العقاب فسيؤدى هذا

لسخط الناس وتمردهم، أما إذا زاد احترامهم لأداء ما هو (واجب) ولقواعد السلوك الحسن فسيصبحون ودودين ومتآلفين».

وقد علّقت الكونفوشيوسية أهمية كبيرة على الموسيقى والرقص اللذين يصحبان الطقوس. وكان الصينى القديم واعياً تماماً بتأثير الموسيقى على العواطف، وبإمكاناتها كقوة اجتماعية، وبقدرتها على ترقيق مشاعر المستمع أو إفساده، ويعتقد الكونفوشيوسيون أن للموسيقا - كما للطقوس - فعلا سحرانيا يؤدي إلى إحداث التماسق في الكون أو إحداث الاضطراب فيه. وعلى وفق ما قاله كونفوشيوس:

«يبدأ التعليم بالأودات Odes، ويتأكد بممارسة الطقوس ويكتمل بالموسيقا» (An-alects,8,8).

لقد لاحظنا لتونا كيف أن كونفوشيوس اعتبر أنّ من بين أهم احتياجات الحكومة الملحة هو التخلص من جو الفسوق الداعر، وهناك عدة أقوال له توضح انشغاله الكامل بالموسيقا وتأثيراتها الأخلاقية:

«قال المعلم إن رقص الشاو في الغاية من الجمال وفي الغاية من الصلاح، بينما رقصة الحرب في الغاية من الجمال لكنها ليست في الغاية من الصلاح» (an-alects,3,25)، «عندما كان المعلم في شى Ch'i سمع موسيقا الشاو وظل طوال ثلاثة أشهر لا يلاحظ مذاق اللحم، فقال: لم أكن أتخيل أن الموسيقا تسمو إلى هذه الذرى» (Analects,7,13).

إن هدف الموسيقا والشعائر (الطقوس) هو منع الصراع بين الرغبات مما يؤدي إلى الفوضى (اللاتحكّم أو الللاحكومة)، سواء في نفس الفرد أم داخل المجتمع. فالموسيقا تعمل على التنسيق (إحداث الهارمونية) بين كل المشاعر، بينما تؤدي الطقوس وقواعد السلوك إلى تهذيب الرغبات في حدود العمر والطبقة. وقد ورد في سفر الطقوس :Book of rites

«جُعِلت الموسيقا للجماعة وجعلت الطقوس للتمييز، فإذا اجتمع الناس تبادلوا العواطف، وإذا كان هناك فواصل (اجتماعية مثلا) تبادلوا الاحترام. فإن سادت الموسيقا أصبحت الفروق غير واضحة، وإن سادت الطقوس أدى هذا إلى العزلة (اتضح الفوارق). ومهمة الطقوس والموسيقا هي التنسيق بين العواطف وتحسين

المظاهر... فالموسيقا تصدر من داخلنا، والطقوس تعمل في الظواهر الخارجية فالصفاء والسكون هما نتيجة الموسيقا ذات التأثير الداخلي، والتهديب والانضباط هما نتيجة الطقوس التي تؤثر في المظاهر. والموسيقا العظيمة لا بد أن تكون بسيطة والطقوس العظيمة يجب أن تكون سهلة. فإذا كانت الموسيقا كأفضل ما يكون اختفى، الامتعاض، وإن كانت الطقوس كأسهل ما يكون لم يتشاحن الناس. فالموسيقا والطقوس هما المقصودان بقول القائل: بالعزف وإفساح الطريق (تجنب الزحام) يمكن إقرار النظام في هذا العالم (الدنيا) (Sacred Books of East.vol 23,89f).

وبين «عشرة آلاف شيء» بين السماء والأرض، الإنسان هو الأسمى، فهو يشكل «تثليثاً trinity مع السماء والأرض». والسماء مستديرة والأرض مربعة: ويتضح وضع الإنسان من أن رأسه مستدير كالسماء وقدمه مربعة كالأرض، وهو في هذا يختلف عن الطيور والحيوانات. وعلى وفق التنسيق (الهارمونية) بين الأثير يانج Yang الهابط من السماء والأثير ين Yin الصاعد من الأرض، تولد كل الأشياء وتتم وتذبل وتموت خلال دوراتها (أو دوائرها Cycles) الطبيعية. والطقوس والموسيقا هي هذا النظام الطبيعي (بمعنى أنهما يمثلان هذا النظام). والحد الفاصل بين السماء في الأعلى والأرض في الأسفل هو الحد الفاصل بين الأب والابن والحاكم والمحكوم، وهذا الحد الفاصل لا بد أن يكون ممثلاً لأشكال السلوك، على النحو المشار إليه في سياق سابق في هذا الفصل. والهارمونية بين الين Yin واليانج Yang هي هارمونية الصوت والإيماء في الموسيقا والرقص. وفيما يلي قيس من سفر الطقوس Book of rites:

«السماء سامية والأرض إلى الأدنى، وهكذا تحدد مكان الحاكم والمحكوم. وعندما يتحدد السمو والدنو، يأخذ كل من النبيل والوضيع مكانه. القاعدة الدائمة أن يتحرك أحدهما ويبقى الآخر مكانه وأن يكون هناك فاصل بين الكبير والصغير. إن تجميع الحيوانات في فصائل وتقسيم النباتات في أسرات يوضح أن طبائعها وغاياتها مختلفة في السماء تأخذ الأشياء أشكالاً أقرب ما تكون للصور (الأجساد السماوية أقل صلاباً من الأشكال الأرضية). وعلى هذا فالفوارق الفاصلة في الطقوس كالفوارق بين السماء والأرض.

«وأثير ether الأرض يصعد وأثير السماء يهبط فيتداخل الين Yin واليانج Yang وتتعاون قوى الأرض والسماء، فيصدر الرعد وتهب الرياح ويهطل المطر، وتتوالى

الفصول ويطلع القمر وترسل الشمس الدفء، ومن كل هذا يحدث ما لا حصر له من التكوينات. كذلك الموسيقى، إنها هارمونية السماء والأرض». (Ibid, pp. 103F).

القضاء والقدر

الأخلاق في الكونفوشيوسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقضاء والقدر (القِسْمَة والنصيب)، فالفاصل الحاد بين السماء والإنسان هو «قرار السماء» و«فعل» الإنسان. فأن أكون ابناً باراً أو وزيراً مخلصاً (للإمبراطور) فهذا يتوقف على، وأن أنعم بالثراء وطول العمر أو أعانى الفقر وقصر العمر فهذا قرار السماء. ورغم أن قرار السماء مفيد على المدى البعيد (على سبيل المثال: بإزالة حكم الأسرات الحاكمة التي تدهورت حالتها)، فليس من الضروري أن يكون ثواباً أو عقاباً للفرد. فكونفوشيوس نفسه كان حكيماً ولو أنه أصبح إمبراطوراً مثل يائو Yao وشن Shun لاستطاع إعادة الحكم الصالح لكافة أنحاء الدنيا (العالم)، لكنه بناء على قرار السماء الملعن (غير المفهوم) قضى معظم حياته في دولة إقطاعية صغيرة، لا يشغل فيها وظيفة.

والكونفوشيوس لا يرتاب في أن الثراء وطول العمر نعمتان خالصتان؛ لكنه لا يعتبرهما ثواباً على حياة عاشها بشكل صحيح، فهو يتقبل التغيرات في حظه الحسن أو حظه السيئ باعتبارها جزءاً من الإيقاع الطبيعي للأشياء، وهو لا يعتبر الحياة كلها معاناة (وهو في هذا على العكس من البوذي) ولا هو يدعم نفسه بالإيمان بحياة مثالية في المستقبل على هذه الأرض (النص a future utopiq)، وإنما هو يؤدي واجبه ولا يزعجه إن أخفق أو أصيب بمحنة، مادام هذا الأمر موكولاً للسماء وليس معزواً إلى تقصير منه.

وعلى أية حال، فمن الطريف أن نلاحظ أن كونفوشيوس نفسه لم يكن دائماً متمسكاً بوجهة النظر هذه في القضاء والقدر، فنحن نفهم من قولين من أقواله أن مهمته في إعادة طريق الحكماء لا يمكن أن تكون مهمة عبثية، فتجاحها مؤكد، لأنها قرار السماء:

«السماء ولدت طاقة معنوية أخلاقية داخلية، فماذا يستطيع أن يفعل هوان توي Huan Tu'i ضدى؟» (Analects, 7, 22).

«منذ موت الملك ون Wen ألم تقع مسئولية هذه الثقافة (التي أدعو إليها) على كاهلي؟ لو أرادت السماء تدمير هذه الثقافة لما استطعت وأنا الفاني (المعرض للموت)

أن أشارك فيها. وإذا لم تُرد السماء تدمير هذه الثقافة، فهل سيكون بوسع رجال كوانج K'uang أن يفعلوا ضدى شيئاً؟» (Analects,9,5).

لكننا نراه فى مناسبة أخرى يقبل تماماً بحكم القدر عندما كان فى حالة خطر:

«إذا كان الطريق the Way (يقصد الكونفوشيوسية) سيوضع موضع التنفيذ بحكم القدر، أو إذا كان سيتم التخلّى عنه بحكم القدر، فماذا سيصنع كونج پو Kung-Po للقدر؟» (Analects,14,38).

وفى حوالى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد، هاجم مو - تسو Mo - Tsu وهو مؤسس مدرسة منافسة تناولناها آنفا - هاجم وجهة النظر الكونفوشيوسية فى القضاء والقدر. لقد شعر مو - تسو Mo - Tsu أن الأخلاق فى حاجة إلى قرار حاسم بالثواب أو العقاب من السماء والأرواح، وأن القول بأنّ الصالح قد يعانى وأن الطالح قد تزدهر أحواله، مثل هذا القول يقوّض دعائم الأخلاق. واعتقد الكونفوشيوسيون - على العكس من ذلك - أن المرء الذى يفهم القضاء والقدر يعرف أن العمل الأنانى إذا كانت نتيجته نجاحاً مادياً، فهذا مجرد صدفة، وبالتالي فهو يفضّل ما هو صالح (أو صواب) بعقله الكلى (غير المنقسم an undivided mind)*). والجبرية الكونفوشيوسية لا تتنافى مع حرية الإرادة (الاختيار). ورَفُضَ مثل هذه الفلسفة على أساس أنها تضعف الحافز للعمل لم يطبقه المنكرون لها على معتقدات بعينها مثل الحكم المسبق (القضاء والقدر خيره وشره من الله أو الجبر) الذى قال به كلّفن أو حتى فى الحتمية الماركسية. لقد نظر كونفوشيوس لفهمه لمسألة القضاء والقدر باعتباره إحدى الخطوات الحاسمة فى تطوره الأخلاقى:

«فى سن الخامسة عشرة قررتُ أن أتعلّم، وفى الثلاثين رسخت قدمائى، وفى الأربعين أصبح عقلى غير منقسم أو بتعبير آخر لم تكن نفسى متصارعة undivided mind، وفى الخمسين فهمتُ قرار السماء، وفى الستين عدتُ أدنى مطيعة، وفى السبعين استطعت أن أتبع رغبات قلبى دون أن أتجاوز الأصول أو أخرق القاعدة» (An-alectc, 2,4).

هل تعلم كونفوشيوس وهو فى الخمسين من عمره أن يستغنى عن الإيمان بأن مهمته (أو بعثته his mission) كانت ترعاها السماء رعاية خاصة ؟

(*) المقصود دون صراع داخلى. (المترجم).

الطبيعة البشرية

ما لا يستطيع الإنسان تغييره هو قرار السماء. وهذا لا يشمل العوارض أو الأحداث الخارجية الخارجة عن سيطرتنا فحسب، وإنما يشمل أيضا كل ما هو فى داخلنا بالطبيعة كحاجتنا للطعام وحاجتنا للاتصال الجنىسى. هل الطبيعة البشرية خيرة أم شريرة؟ هل الأخلاق إنجاز من إنجازات الطبيعة البشرية أم أنها أمر لا بد من اتباعه ضد مزاج الفرد أو الطبيعة؟ تلك هى القضية المجردة الوحيدة التى كان الكونفوشيوسيون دائما يطرحونها بعمق واختلفت فيها مدارسهم. كونفوشيوس نفسه (وفقا لما ورد فى سفره (Analects v.13)) رفض أن يناقش هذه المسألة، كما رفض أن يناقش أية قضية لا فائدة منها سوى التأمل المجرد، لكن فى الفترة ما بين عصر كونفوشيوس وعصر منكيوس Mencius راحت النظريات تترى، فمن قائل إن الطبيعة البشرية محايدة لا هى بالخيرة ولا هى بالشريرة، ومن قائل إنها مزاج من خير وشر، ومن قائل إنها خيرة فى بعض الناس، شريرة فى آخرين، وجرت مناقشة هذه الآراء جميعا.

وفى القرن الخامس قبل الميلاد وقف منكيوس بجانب القائلين بأن طبيعة الإنسان خيرة، فأى إنسان ستهتز مشاعره عند رؤية طفل على وشك السقوط فى بئر (أوردنا نص كلامه فيما سبق)، وهذا يدل على أن التعليم ليس إلا مجرد تطوير لنزعة الخير الموجودة فىنا بالطبيعة. ووجهة النظر هذه موجودة أيضا فى الفصل المتعلق بعقيدة الخسيس mean فى سفر الطقوس:

«ما هو فى الإنسان إنما هو قرار السماء، وما قررت السماء إنما هو يعنى «الطبيعة»، فإن تتبع الطبيعة يعنى أنك فى الطريق Way (المقصود طريق السماء)، وغرس هذا الطريق يكون عن طريق التعليم».

ومن وصل لهذه المرحلة الأخيرة يصبح كونفوشيوسياً سلفياً أو أصولياً Orthodoxy، وفى القرن الثانى عشر للميلاد وجدنا شو هسى Chu Hsi يضم كتابات منكيوس Men-cius وسفر عقيدة الخسيس Doctrine of the Mean لكتابات كونفوشيوس (Analects) وللتعاليم الكبرى (وهى أيضا مستقاة من سفر الطقوس)، واعتبرها جميعا (الكتب الأربعة) التى تُعبر بشكل أكثر اكتمالاً عن العقيدة الكونفوشيوسية، لكن طوال حوالى ألف وأربعمائة سنة لم تجد نظرية منكيوس Mencius من يدافع عنها إلا نادرا. ووسط الفوضى السياسية وانعدام الحكومة التى سادت القرن الثالث قبل الميلاد أصبحت هذه

النظرة التفاؤلية للإنسان تفقد معقوليتها شيئاً فشيئاً، واتخذ هسون - تسو Hsun - tzu الموقف المضاد وقال بأن طبيعة الإنسان شريرة أو بتعبير آخر هو - أى الإنسان - شرير بطبيعته. وأكثر الكونفوشيوسيين الأوائل عقلانية قالوا بأن الظاهرة الطبيعية محايدة أخلاقياً (لا هى شر ولا هى خير) وأن الأخلاق ليست هى «طريق» السماء وإنما هى ابتداء بشرى - وهى فكرة تكاد تكون بغير موازٍ فى تاريخ الكونفوشيوسية. لقد كان من رأى هسون - تسو Hsun-tzu أن السماء زرعت فىنا رغبات خطيرة وأن علينا أن نكبح من جماحها بالأخلاق التى ابتدئها الحكماء لإنقاذنا من عواقب الحروب الهمجية التى يشنها الجميع على الجميع. وظل هسون - تسو، ككونفوشيوسى، يعتقد أن فى مقدور الإنسان أن يقهر ميله الطبيعى المضر هذا، بالتعليم فى رحاب الطقوس، لكن عدم ثقته فى الطبيعة البشرية كان له تأثيره فخطت به المدرسة التشريعية خطوات أبعد، فركزت على أن قلة قليلة من الناس هى التى تتسم بالغيرة (إيثار الغير) وأنه لا يمكن ضبط الغالبية العظمى إلا بقوانين مفروضة من أعلى.

وفى ما بين سنة ٢٠٠ ق.م. و١١٠٠م، تحلق حول كلتا النظريتين المتطرفتين عدد قليل جدا من المؤيدين، وأخذ معظم الكونفوشيوسيين باتجاه وسط أو آخر كان موجودا بالفعل فى الكونفوشيوسية قبل منكيوس Mencius. وعلى هذا اعتبر يانج هسيونج Yang Hsiung (٥٢ ق.م. - ١٨م) الطبيعة البشرية مزيجاً من خير وشر، بينما دافع هان يو Han Yu (٧٦٨ - ٨٢٤ م) عن القول بأن بعض الناس لهم طبيعة صالحة يمكن تطويرها بالتعليم وبعضهم ذوو طبيعة سيئة يمكن قمعها بالعقاب ولا شىء سواه، والآخرين فيهم الطبيعتان ويمكن تقويمهم بالتعليم.

نأتى أخيراً إلى شنج يى Cheng Yi (١٠٣٣ - ١١٠٧م) وشو هسى Chu Hsi (١١٣٠ - ١٢٠٠م) اللذين أسسا الفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة القائلة بالمبدأ والأثير Ether التى أحيت نظرية منكيوس فى شكل معدّل. كل إنسان فى مقدوره أن يكتشف المبدأ الأخلاقى داخل نفسه دون تعلّم لكن أتباعه لهذا المبدأ يتوقف على الأثير الذى يتكون منه هذا الإنسان وما إذا كان شفافاً أم معتماً. والمبدأ الأخلاقى داخل هذا الإنسان هو طبيعته الحقيقية، وبالتالي فهى طبيعة صالحة. والأثير كهبة (وهبتها السماء) يتم تلقّيه عند الميلاد، وهو الذى يحدّد الخصائص الداخلية للإنسان، وتكون بالتالى طبيعته الفيزيقية (المادية Physical nature) التى تختلف عن الأفراد الآخرين ويمكن تغييرها

بالتعليم. وسادت عقيدة منكيوس على هذا النحو محققة انتصارا. ولم يرتب فيها الفلاسفة المتأخرون زما الذين عدلوا ثوية شو هسى Chu Hsi فى اتجاه المثالية أو فى اتجاه المادية.

طاعة الابن لوالديه

أقوى الواجبات التى يتحتم على الكونفوشيوسى الالتزام بها هى طاعة الابن لأبيه، فعلى الابن أن يطيع أباه طاعة مطلقة ليس فى مرحلة الطفولة فقط وإنما طوال حياة الأب، فإن حدث ومات - أى الأب - أصبح من المتوقع من الابن أن يترك عمله وأن يعيش فى كوخ بالقرب من قبر أبيه، وأن يتمتع طوال خمسة وعشرين شهرا عن شرب النبيذ وأكل اللحوم والاتصال الجنىسى - وهى مدة حداد يبدو أنه لا نظير لها فى أى مكان فى العالم. فكما لاحظنا أننا فى هذا البحث أنه حرام anathema أن يحب كل البشر على نحوٍ سواء، فلا بد أن يكون حبه للوالدين أكثر من حبه للغرباء. بل إن منكيوس - Men cius اعتبر مناداة مو - تسو Mo - tsu بالحب الشامل (الحب للجميع) بمثل خطورة الأنانية اللاأخلاقية التى قال بها فيلسوف آخر فى الفترة نفسها، ونعنى به يانج شو Yang Chu (Mencius,36,9). ومن هنا، فإن الأخلاق الكونفوشيوسية تختلف عن أخلاقنا (فى الغرب)، إن الكونفوشيوسى يصيبه الرعب لإهمالنا كبار السن فى الغرب، والمسيحى على النحو نفسه يصيبه الرعب لشيوع محاباة الأقارب السائدة فى الحياة بشكل واضح، وعدم تحرك الصينى لمساعدة غريب قُتل على قارعة الطريق.

وعلى أية حال، فالاختلاف بين وجهة نظر الكونفوشيوسى ووجهة نظرنا فى الغرب، إنما هو فى الدرجة فقط. فالأوروبى الذى يعتقد فى المساواة فى الحب والمساواة فى العدالة لا شك أن بداخله شيئا من الكونفوشيوسية تجعله لا يثق فى أى شخص يخدع أسرته أو أصدقاءه، وتجعله بالتالى يخرج من نطاق حبه الشامل غير المشروط لكل البشر. والكونفوشيوسى يعترف بالصراع نفسه بين الولاء لما هو عام والولاء لما هو خاص إذا ما وصل الأمر إلى مسألة الثأر الشخصى أو الانتقام. وقد نوقش هذا الأمر ومتى يكون صائبا ومتى يكون خطأ. والقضية الأخلاقية الرئيسية نفسها يمكننا ملاحظتها بوضوح فى هذه الفقرة من كتابات كونفوشيوس (Analects)، حيث نرى كونفوشيوس يتخذ الجانب الذى لا يوافق عليه الأوروبيون:

«أخبر دوق شي She، كونفوشيوس قائلاً: فى بلدى هناك شخص أمين اسمه كُنْج Kung عندما سرق أبوه خروفا أدلى بشهادته ضده. فقال كونفوشيوس: الرجال الأمناء فى بلدى مختلفون. فالأب لا يكشف ستر ابنه (لا يشهد ضده) والابن لا يكشف ستر أبيه (لا يشهد ضده) وكلاهما أمين» (Analects, 8,18).

إن هذا التناقض فى المبدأ على هذا النحو - بشكل عام - لا يزجج الكونفوشيوسيين كما يزججنا نحن (فى الغرب). فالأخلاق الكونفوشيوسية اعتمادها أقل على الانصياع الدائم لمعايير مجردة، فهى تقوم أكثر على مواقف وسطية بين تطرفين. وفى عبارة ننقلها من فصل عقيدة الخسيس (وهو قسم من سفر الطقوس) نقرأ أن الرجل المهذب يضربُ الوضع على وفق الأوقات. «ورغم الدقة فى مراعاة شكليات الطقوس، فقد كان كونفوشيوس نفسه واعياً تماماً بأن مسلكيات شو Chou ليست هى مسلكيات الأسرات الحاكمة الأولى، كما كان واعياً بأنه سيأتى زمان فى المستقبل ستتغير فيه هذه المسلكيات أيضاً بمرور الزمن.» (Analects,2,23) فالرجل الذى يرفض إنقاذ أخت زوجته (أو امرأة أخيه) وهى على وشك السقوط فى البئر، بحجة أن لمسها محرّم عليه، إنما هو ذئب وليس إنساناً (Mencius,iva,18). والحكيم شن Shun تزوج دون أن يُخبر أباه، وهو سلوك من الناحية الشكلية فى الغاية من الجحود، لكنه لو كان أخبر أباه فقد يرفض تزويجه فلا يصبح له ذرية تقدم الأضحيات للأسلاف، مما يجعله أكثر جحوداً (Mencius,iva,26). إن فكرة مراعاة الظروف تسرى فى كل الفكر الكونفوشيوسى، وليس أدلّ على ذلك من مطالبة الكونفوشيوسيين بالإطاحة بالأسر الحاكمة التى لم تُعد تُحسن الحكم.

إن الكونفوشيوسية بتركيزها على الوسيلة تركز على الأخلاقيات غير الدينية (العلمانية) أكثر من تركيزها على التعاليم الخلقية الدينية، وهى فى هذا مثل أرسطو والليبيراليين فى التاريخ الحديث. يقول كونفوشيوس (Analects,11,15): «أن تُسِف (تُفَرِّط) أمر لا يقل سوءاً عن عدم تحقيقك الهدف» والكلمة «إسفاف أو إفراط -ex- cess» كلمة يشيع استخدامها فى الصينية للتعبير عن «الخطأ error» عامة. وكونفوشيوس غالباً ما يذكّر تلاميذه بالفرق الدقيق بين ما هو فضيلة وما هو ذليلة، وكيف تتحول الشجاعة إلى تهور، والحكمة إلى فكر، والاستقامة إلى قسوة، فكما لاحظ آرثر ولى Arthur Waley (Analects,p.37) أن أكثر إنجازات الكونفوشيوسية مدعاة

للهشة هو أنها أعطت لفكرة الاعتدال قوة عاطفية فعّالة لم ينته مفعولها طوال أكثر من ألفيّ عام، بينما لم تنجح الليبرالية الأوروبية في إضفاء فتنة على الاعتدال تعادل فتنة التطرف في اتجاه أو آخر.

الطبقة الاجتماعية

ليست الكونفوشيوسية كيانا من الأفكار يمكن أن يتحول إليها غير المؤمن بها، وإنما هي طريقة حياة لا يمكن الأخذ بها إلا في إطار مجتمع صيني تقليدي. فالجُو (Jū) (وهو المصطلح الأقرب لما نسميه الكونفوشيوسية) هو ليس ببساطة المؤمن بأفكار الكونفوشيوسية، وإنما هو عالم (أو دارس) تتعلم من خلال «الكلاسيات Classics» الكونفوشيوسية. إنه ليرضيه أن يستفيد البرابرة (غير المتحضرين) في أرجاء «المملكة الوسطى Middle Kingdom» بالرضوخ لحكم ابن السماء (المقصود الإمبراطور الصينى) ويصبحوا متحضرين، ويتعلموا كيف يتبعون «طريق السماء»، ولكن فكرة النشاط الإرسالي أو التبشيري لتحويل هؤلاء البرابرة إلى الفكر الكونفوشيوسى لم تخطر على باله. والأوروبى الذى يرغب أن يصبح كونفوشيوسياً ما عليه إلا أن يذهب إلى الصين ويعيش حياة الرجل الصينى المهذب (الچنتلمان). وبعض الأفكار الكونفوشيوسية قد تكون أطول عمراً من الثورة الاجتماعية الحالية لتؤثر في اتجاه الحركة الشيوعية، لكن إذا لم تحدث ثورة مضادة تعطى الكونفوشيوسية حياة جديدة، فإنها تموت الآن فى الصين، فليس هناك مكان فى المجتمع الشيوعى لطبقة لديها الكثير من أوقات الفراغ لتتعلم كيف تضمها موضع التطبيق.

فالفرد الذى يعيش بنجاح على وفق المعايير الكونفوشيوسية هو الشون - تسو Chun tsu (والكلمة حرفياً تعنى «ابن السيد Lord's son»)، وقد تصلح كلمة Superior man الإنجليزية ترجمة لها (الرجل المتفوق أو فائق الصفات أو الرفيع المقام)، والكلمة ذات مضامين اجتماعية وأخلاقية تماماً كالكلمة الإنجليزية gentleman (چنتلمان أو الرجل المهذب الراقى) ويقابل الشون - تسو، كلمة هسياو - چن Hsiao - Jen (تعنى حرفياً الرجل الصغير) أى الوضيع أو الفظ الغليظ أو الجلف. ومادامت المسلكيات الطيبة والمقدرة الإدارية، والتعلم من الكتب ملامح أساسية للشون - تسو Chun-tzu (الچنتلمان)، فإن المرء لا يتوقع أن يكون حكيماً دون أن ينعم بوقت فراغ وتعليم (تماماً كما يتوقع المرء بالنسبة لقديس مسيحى). أما بالنسبة للناس العاديين، فالكونفوشيوسية

منهم يرضى بأن يمزج بعض الفضائل الكونفوشيوسية (كبير الوالد) بشيء من عبادة الطبيعة (بمعنى توقيرها وفقا لسياق المقال) لتكون غطاء لمعتقد الطاوى أو البوذى، رغم إيمانه بأن هذين المعتقدين الأخيرين حديث خرافة. وعلى وفق كلمات كونفوشيوس وهو يتحدث عن «الطريق the Way» «يستطيع الناس أن يتبعوا الطريق ولكنك لا تستطيع أن تجعلهم يفهمونه». (Analects,8,9).

وهذا لا يعنى أن الطبقات العليا كانت تُعتبر أرقى من الطبقات الدنيا بحكم الطبيعة، لأن الاتجاه الذى ساد الصين منذ انهيار النظام الإقطاعى هو أن الجدارة أو الاستحقاق لا يكونان إلا بحكم الظروف لا بالوراثة، وبالتعليم أكثر منه بصفات غامضة فى الدماء. وإلى عهد قريب كان الاعتقاد فى أوروبا أن الصفات الأخلاقية تُورث فى دماء النبلاء وتظهر حتى لو كان الشخص (النبيل) نشأ - صدفة - بين والدين بائسين، رغم أن الشخص الذى يعتد مثل هذا الاعتقاد، يعتد أيضا - كمتسحي - أن النبيل قد يذهب للجحيم، وأن غير النبيل قد يكون مقره الفردوس. والاعتقاد الأول وكذلك الاعتقاد الثانى غريبان على الكونفوشيوسية، فقد أعلن كونفوشيوس «أنا بحكم الطبيعة متقاربون، وبحكم الممارسة أو العمل نتباعد» (Analects,17,2). وراح يعلم كل من يأتى إليه بصرف النظر عن ثرائه أو طبقته قائلا: «إننى لم أرفض تعليم أى أحد حتى لو كانت هديته لى لا تزيد على قطع من القديد (اللحم المجفف)» (An-lects,7,7). وفى إحدى المناسبات فكر أن يذهب ليعيش بين البرابرة (غير المتحضرين) وعندما قيل له إنه سيجد جلافتهم لا تُحتمل، أجاب: أكونون أجلافا وبينهم رجال مهذب (چنتلمان)» (Analects,9,13).

وبعد انتهاء الفترة الإقطاعية راحت الطبقة الحاكمة تدعم مركزها بالتعليم أكثر من تدعيمه بانتمائها إلى عرق بعينه، ولم تعد - عادة - تحمل ألقابا وراثية. وقد تجلّى افتتام الكونفوشيوسى بأن صفات الرجل المهذب الراقى (الچنتلمان) قد تكون كامنة فى فرد من أية طبقة فى نظام الاختبارات الذى يجرى لشغل الوظائف. فقد كان التقدم للاختبارات فى البداية مقتصرًا على طبقة ملاك الأراضى، لكنه امتد بعد ذلك ليشمل الجميع فيما عدا أفراد بعض المهن المنبوذة. ورغم أن تاريخ هذه العملية لم يتضح بما تماما، فالذى لا شك فيه أنه خلال الخمسمائة سنة الأخيرة من الحكم الإمبراطورى، ارتفع أفراد من التجار أو الفلاحين إلى مصاف الطبقة الحاكمة. وقد يمكن أن نلاحظ

ابداً أنه رغم اقتناع الكونفوشيوسيين أن بعض الأشخاص صالحون بالطبيعة (الفطرة) وآخرون طالحون بالطبيعة (الفطرة)، إلا أن معظم المناقشات التي دارت حول الطبيعة البشرية جنحت إلى أن الميول الطبيعية إن كانت صالحة أمكن تطويرها بالتعليم، وإن كانت طالحة أمكن تهذيبها بالتعليم أيضاً، والناس في هذا سواء. وعلى وفق ما قال منكوس Mencius: «يمكن لكل إنسان أن يكون ياو Yao أو شن Shun»، (Mencius, Vib,

.2)

(١٠) الطائفة

بقلم
ويرنر إيشورن

مُحاضر في علم مقارنة الأديان بالجامعة العبرية بالقدس
خبير اللغة الصينية - مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية -
جامعة لندن

الطاوية دين وفلسفة، ظهرت في واجهة المسرح خلال فترة الدول المتحاربة Warning States (٤٢٣ - ٢٢١ ق.م.)، وبرزت الديانة الشامانية القديمة بطبيعتها السحرية التي كانت متغلغلة - لكنها غير ظاهرة - ويمكن وصفها بأنها حركة إحياء للتفكير الديني لأسرة شانج Shang الحاكمة (حوالي ١٥٥٨ - ١١٠٢ ق.م.). وربما شجّع على ظهورها تقدّم الطبقات الاجتماعية الدنيا، بالإضافة إلى التغيّرات الكبرى التي لحقت ببنية المجتمع الصيني.

مدرسة بوابة شي الطاوية

اسم الطاوية Taoism لم تتم صياغته حتى حكم أسرة هان Han في القرن الثاني قبل الميلاد، ففي هذا الوقت اندمجت بعض التيارات الرئيسية للمعقّدة الطاوية معاً وأصبحت عقيدة واحدة. وارتبط أحد هذه التيارات بالإمبراطور الأسطوري الأصفر هوانج تي Huang - ti، وكان يمكن تتبعها تاريخياً في دولة شي Ch'i التي كانت تشغل فيما يُقال الجزء الشمالي من شانتونج الحديثة Shantung والجزء الجنوبي من هوباي Hopei. وكان حكام هذه الدولة مثل حكام الدولة (الصينية) الأخرى يعتبرون أنفسهم من سلالة الإمبراطور الأصفر، وكانوا يمارسون شعائر العبادة الخاصة به في بلاطهم. لكنهم أيضاً افتتحوا أكاديمية للفلسفة أسموها أكاديمية بوابة شي Chi - gate،

والمقصود بالبوابة هنا بوابة ربّ الزراعة The god of agriculture، وانتعشت هذه الأكاديمية خلال الجزء الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد. وكان أحد أشهر أعلام هذه الأكاديمية هو تسو ين Tsou Yen الشهير، الذى كان أوّل من صاغ وجهة النظر الصينية «العلمية Scientific» للكون فى نسق أو نظام قائم على طاقتين كُونِيَّتَيْن، هما: الظلمة Yin (الكلمة Yin مؤنثة.. إلخ) والنور (يانج Yang، والكلمة يانج مذكورة) (P.370)، واتحد النور والظلمة أو اندمجا مع القُوَى أو العناصر الخمسة المتحركة (الوهسنج Wuhsing). لكن الغالبية العظمى من علماء هذه الأكاديمية كانوا ينتمون لمدارس طاوية مختلفة، كان أبرزهم سنج هسينج Sung Hsing وِينْ وِينْ Yin Wên، وعلى أية حال، فيبدو أن أفكارهما كانت مُستقاة من فلسفة مفكر أقدم هو يَانْجْ شُو Yang Chu الذى دافع عما يمكن وصفه بالخلاص الفردي individual Salvation. وكانت تعاليمه معاكسة بشكل مباشر لتعاليم مو - تسو Mo - Tzu المعروف جيداً (يُعرف أيضاً باسم مُو تِي Mo Ti) الذى ظهرت أعماله فى الشرائع الطاوية، وعقيدة هذا الأخير تقوم على الفكرة الصينية المثالية عن ملك أو حاكم يضحى بنفسه لصالح شعبه مثل المقدس يو Yu. ففى حين أن اتجاه فكر موكيوس Mocius يقود إلى «الحب الشامل»، فإن يانج شو Yang Chu لم يكن راغباً فى اقتلاع شعرة واحدة حتى لو كان فى اقتلاعها صالح العالم أجمع» (Meng - Tzu, Viii, Ch. 26). لقد كانت تعاليم مدرسته الأساسية هى: أبعد الضرر عن نفسك وعش عمراً مديداً بقدر ما تستطيع.

لقد تطورت فى أكاديمية بوابة - شي تعاليم يانج شو، مختلطة بنظريات فيزيقية قديمة، لتكوّن نظرية هى ذروة هذا الخليط عُرفت بنظرية «الأجزاء الحساسة أو المرهفة Fine parts». هذه الأجزاء الحساسة أو المرهفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة أخرى أساسية هى شى Ch'i التى تعنى الهواء أو التنفس. ومن الظاهر أنه كانت توجد وجهات نظر صينية قديمة مفادها أن الهواء كان هو الأساس الفيزيقي (المادى) للكون، وأنه كان يعمل من خلال واسطة الأجزاء الحساسة أو المرهفة - الكامنة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكونات الهواء، وجرى الاعتقاد أنها جوهر كل الحياة. ووُجدت هذه المكونات الدقيقة - على سبيل المثال - فى أنواع الحبوب الخمسة، التى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وبطبيعة الحال كان من المهم جداً تجميع هذه الأجزاء الحساسة أو المرهفة فى جسد واحد، كى يتم المحافظة على الحياة ومدّ أمدها. لذا فنحن نقرأ فى النصوص الطاوية القديمة: «تلك الأشياء التى توجد بها الأجزاء المرهفة من الهواء تُنتج الحبوب

الخمسة على الأرض والنجوم فى الأعلى (فى السماء). وعندما تنساب بين السماء والأرض تُسمى أرواحاً. والذين يمكنهم اختزانها بين صدورهم هم القديسون» (Kuan - Tzu, Ch. 49 غير منشور) «وبينما تبقى هذه الأجزاء الحساسة أو الدقيقة أو المرهفة، وتنمو، سينتفش المرء من الخارج أو من الظاهر، فإذا تم خزنها داخله ستُصبح مورداً؛ وستُصبح وافرة غزيرة متناسقة (هارمونية) وتتوازن لتكون ينبوع التنفس» (Ibid). والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى الإنسان هى من إنتاج السماء، أما جسمه فمن نتاج الأرض. إنها - أى هذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة - هى الأجزاء التى لا تَفنى من اجسامنا، ويمكن بحثها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا.

وعلى وفق المفاهيم المتغيرة للطبيعة الحقيقية لهذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة أو الحساسة، تطورت فى دوائر الطاويين ممارسات مختلفة لتجميعها أو تكثيفها فى الجسد للوصول إلى الخلود. فمسألة الصحة وإطالة عمر الإنسان مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاوية، فالطاوية إذًا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس والإحسان والرفاهية.

مدرسة لاو - تسو Lao - Tsu وشوانج - تسو Chuang - Tsu

ومدرسة لاو - تسو Lao - Tsu وليه - تسو Lieh - tzu وشوانج - تسو المعروفة تماماً فى الدوائر الغربية، تعطيلنا أيضاً إجابة فى هذه المسألة. فهؤلاء المعلمون طوّروا نظرية الطاو Tao الركيزة الأساسية لكل موجود. وعلى أية حال، فمادام هذا الموجود لا يستطيع الوجود بذاته فالأقرب للصحة أن نقول اللأموجود. هذا اللأ موجود يمكن وصفه بأنه الفراغ Emptiness أو الواحدية Oneness. وعلى هذا كان الطاو كونياً متغلباً أو كلّى التغلغل أو كلّى التسيّد وكلّى الشمول (يضم كل شىء) وغير قابل للدمار أو التلف. ولتجنب الموت أو المحق والإبادة، لا شىء أكثر فاعلية من أن تصبح مثل الطاو أو أن تتوحّد معه، ولأن الطاو كان هو الفراغ، فقد كان أيضاً صامتاً متراجعاً retiring واضحاً. وعلى هذا، فكى يكون المرء مثل الطاو لابد أن يكون صامتاً انسحابياً (متراجعاً) مبتعداً عن كل أمور العالم (الدنيا) وأن يفرغ نفسه من كل الرغبات الشخصية. فحكماء هذه المدرسة يعتبرون أن الوضع الأمثل هو ألاّ تنشغل بأعمال مرهقة نهاراً والأل تحلم ليلاً، وتمثّل هذا خير تمثيل فى حياة الزهّاد والدارسين فى معتزلات ريفية. وعقيدتهم المحدّدة هى أن التوحد مع الطاو يكون بالتفكير العميق

والتأمل، وأن الحمية وتدرجات التنفس لا تكفيان وحدهما. وطوال التاريخ الصيني، انجذب أكثر المفكرين تقدماً لفلسفة هذا النوع من الطاوية.

طاو، «الطريق»

الفكرة الأساسية عن الطاو الذي يقول به الطاويون مُستقى في الأساس من دين قديم شاع خلال حكم أسرة شانج Shang ولا ندري عنه سوى القليل. فتحن نقراً على سبيل المثال في «الطاو - تي - شنج Tao - tê ching» (السُّفْر الكلاسيكي للطاو والنُّسْر الذي تظهر فيه دلائل كثيرة على الانتقال من الدين إلى الفلسفة، أن (بؤابة الظلمة - الأنثى) هي أصل كل الأشياء. ومن الواضح أن هذا اقتباس من أسفار أقدم عهداً وربما يشير إلى أرض قديمة أو إلى ربة الماء التي تهب الميلاد لكل الموجودات وتستردّهم مرة أخرى بعد الموت. والنهوض من فتحة هذه الربة جرى تفسيره بالمرور من اللا وجود إلى الوجود، ومادام أصل الوجود هو اللا وجود فالنتيجة التي وصلوا إليها هي أن كل الموجودات ستصبح أخيراً لا موجودات (عدماً). وعلى هذا، فقد استُبدلت بهذه الربة الواردة في النصوص القديمة فكرة الصمت واللا حركة، فمنهما انبثق كل الوجود وكل الحركات، وإليهما العودة حتماً.

ولا يمكن فهم الحركة إلا إذا قارناها بشيء ثابت، ولا يمكن اتضاح معنى الوجود إلا بمقارنته بنقيضه. «كل شخص يعرف الجمال يصبح القبح بالنسبة له معلوماً» (Tao - tê Ching, Ch.2). لكن أحد النقيضين لا بد أن يكون سابقاً على الآخر. وعلى وجه، الفلسفة الطاوية، سبق السكون الحركة، وسبق الهدوء الفعل.. وهكذا.

وفي الكتابات الطاوية الباكورة نجد رجحاناً ملحوظاً للين(*) Yin الذي غالباً ما يُمدُّ بالماء. فربة الماء التي تكونت فيه أصبحت مفيدة «للعشرة آلاف موجود» دون أن تكون مضطرة للكفاح لتحقيق هذه الفائدة، وفي المكان الأدنى المحتقر من كل البشر، يصبحوا قريبين من الطاو. هذا الوضع التفضيلي للين Yin هو أحد الخواص الرئيسية للطاوية خلال فترة ما قبل ظهور المسيحية.

والأرضية التي يرجع أصل مثل هذه الحركة إليها ترعاها كل أنواع الحركة الكامنة. وفيها تتضمن كل الحركة الفعلية. وعلى هذا، فعندما ينظر المرء من وجهة نظر الوجود،

(*) المعنى الأصلي للكلمة كما في صدر البحث هو الظلمة.

تكون هذه الأرضية فى حالة تغير دائم وحركة، لكن هذه الأرضية نفسها باعتبارها أصل الوجود الفعلى للمحركة والتغير لا بد أن تكون فى الوقت نفسه غير متحركة (ساكنة) وغير متغيرة (دائمة)، وعلى هذا، فإنه يمكن ربطها «بالطريق Way» أو «الطاو Tao» لأنه رغم كونه «غير متحرك» فى ذاته، إلا أنه مع هذا أساس لكل حركة ممكنة.

بمثل هذا التعليل تم إحلال المصطلح الفلسفى طاو Tao محل الرية القديمة «الجدّة العليا لكل الموجودات». لهذا نقرأ فى الطاو - تى. شنج Tao - Tê Ching: «كان هناك شىء حى، خليط من كل الفاعليات لكنه تام فى ذاته، تكوّن هذا الحى قبل تكوين السماوات والأرض، لقد كان هو السكون والفراغ... وربما أمكن اعتباره أم الكون. لا أعلم اسمه الصحيح لكننى أختار له اسم الطاو «الطريق» (Chap. 25)، وحيث إن الطاو - تى شنج Tao - Te Ching تحتفظ بآثار فكرة هذه الرية القديمة، فإن الطاو يظهر خلال فلسفة شوانج - تسو Chuang - tsu وليه - تسو Lieh - tsu كمصطلح محدد: من يخلق لا يُخلق (بضم الميم)، فهو خالق غير مخلوق، والذي يغير لا يتغير» (Lieh - tsu, chap. I)، وعلى هذا فالطاو - تى شنج يمكن النظر إليها كطريق وسط بين الدين القديم الشائع والفلسفة الطاوية التى أتت بعد ذلك.

التى Tê أو الفضيلة

رغم أن الطاو هو الفراغ واللا وجود، وفوق ذلك اللأ فعل إلا أنه (أى الطاو) لم يكن بلا فاعلية، أما فاعليته هذه فيُطلق عليها اسم التى tê أى الفضيلة. وقد يمكننا القول إن التى tê هى المانا mana أو القوة الباطنية الغامضة للطاو، وإنها تظهر أن الطاو رغم أنه غير موجود إلا أنه ليس معدوماً (ليس لا شىء) (*) بل الأقرب للصحة أن فيه كمنوية كل الموجودات. إنه يظهر - فقط - لا موجوداً عند النظر إليه من موقع الوجود، فاللأ موجود لا يظهر إلا عند النظر إليه من (موقف) الوجود. وكما فى الطاو - تى شنج (Chap. 51) «الطاو يُنتج الموجود والتى Tê تنشئه» ويمكن تحديد التى Tê بأنها تُطيل أمد الطاو فى الوجود الفعلى فى كل شىء. فبالتى Tê يصبح الطاو ظاهراً متجلياً كواحد متكامل مُتحد Unifying One، إنه الواحد المتحد الكامن خلف تعدد الموجودات. أو بتعبير آخر، فإن الطاو - من خلال تفويضه التى Tê - يتسبب فى أن يكون وجود كل

(*) لعموض المعنى نورد النص الإنجليزى:

الموجودات مرتبطاً بوحدة أساسية. والتى Tê فى الأشياء، دائماً تتجه من الخارج إلى الداخل: إنها منطوية متراجعة ضعيفة.

لذا فنحن نقراً: «حركة الطاو هى التراجع، ووظيفته أن يكون ضعيفاً». (Chap. 40)،
فأنْ توجد يعنى أن تحتضن مبدأ اليانج Yang (النور) وأن تدير ظهرهك للين Yin (الظلمة)، وأن تغير هذا الوضع بمعنى أن تتراجع للظلمة يعنى أن تعود للظلمة والمصدر الغامض للظلمة والمصدر الغامض للحياة على حد التعبير الوارد فى طاو - تى شنج Tao te Ching .- لكن العملية الفعالة فى أن تكون فى قيد الحياة تعتمد على التنسيق بالمزج بين روح الين (الظلمة) Yin وروح اليانج Yang. وفى حوالى نهاية القرن الرابع للميلاد، تغيرت هذه النظرية بتأثير المانوية(*) Manichaeism وأصبحت الأفضلية للنور (Yang)، وعلى هذا أصبح الين Yin مصدراً للموت لابد من كبه بينما كان لابد أن ينتشر مبدأ النور. وعلى أية حال لم يتم حسم هذا الخلاف، فحتى عصر منج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) كانت هناك مدرستان صينيتان طبيتان إحداهما تركز على طاقة الين Yin (الظلمة)، والأخرى على طاقة اليانج (النور).

الخلود

الخلود بالنسبة الصينى القديم يعنى الخلود المادى (أو الفيزيقي Physical). وكانت فكرة الخلود الروحى غير معروفة للصينيين قبل احتكاكهم بالبوذية. وكان يُعتقد أن الخلود المادى المتغير فى الجسد، تكون مادته أثقل أو أخف مما هو فى الحياة العادية (المفهوم خارج الجسد)(**). وعلى هذا وجدنا عقيدة مُستقاة من دولة شى Ch'i فى الشمال الشرقى من الصين، سرعان ما انتشرت فى كل أنحاء الإمبراطورية خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، مفادها أن الإنسان بعد الموت يترك جسده القديم كما تترك حشرة زير الحصاد (السيكادا Cicada) أو الحية جلدها القديم منسلخة منه، ليحلّق فى أجواء السعادة. وحظيت هذه العقيدة بالقبول فى دولة شين Ch'in فى الأجزاء الشمالية الغربية من الصين، حيث كان الجو مهياً بشكل جيد لها (أى لهذه العقيدة) بسبب تدفق أفكار الدين الشامانى العامر بالانجذابات الصوفية من أسرة شانج الحاكمة القديمة، وكان أول إمبراطور فى أسرة شين Ch'in هذه هو شيه - هوانج -

(*) راجع مقدمة المترجم.

(**) المعنى غير واضح كما يلاحظ القارئ. (المترجم).

تى Shih - huang - ti (٢٢١ - ٢١٠ ق.م.) وقد بذل جهوداً كبيرة ليكون خالداً لا يموت (هسين Hsien) وجمع لتحقيق هذا الغرض عدداً كبيراً من السحرة فى بلاطه.

الممارسات التى كانت تجرى لإطالة العمر

التلميحات إلى تدريبات إطالة العمر كانت موجودة بالفعل فى سفر الطاو - تى شنج الذى يمكن اعتباره دليلاً للطاوية فى فترة الدول المتحاربة (٤٥٣ - ٢٢١ ق.م.). فنحن نقرأ على سبيل المثال: «بتركيز (أو تكثيف) المرء لتتنفسه يصبح مرتاحاً & Liable Soft. ألا يكون فى هذه الحال كطفل؟» (Tao - tê Ching, ch. 10)، فالحياة أقوى ما تكون فى الأطفال «لأن الأجزاء المرهفة أو الحساسة Fine parts (بالمعنى الأنف ذكره فى هذا البحث) تكون فى ذروة فاعليتها» (Ibid. Ch. 55). هذا النص يوضح بجلاء الصلة التى تربط الطاو - تى شنج بمدرسة بوابة شى Chi. gate الأنف ذكرها.

والممارسات الخاصة بإطالة العمر يمكن تصنيفها كالتالى:

(أ) دينية: مراعاة الوصايا، السلوك الأخلاقى، الدعاء أو الصلوات Prayer، الرقى والتعاويذ incantations.. إلخ.

(ب) مادية: الحمية، الأدوية، الكيماويات، طرق التنفس، الألعاب الرياضية.. إلخ.

وهناك مدارس كثيرة زاوجت بين الوسائل الدينية، والوسائل المادية. ولما كانت هذه الممارسات واحدة من الملامح الرئيسية للطاوية، فمن الملائم أن نتوسع فى الحديث عنها قليلاً. من الظاهر أنه كان يوجد منهجان قديمان جداً فى الصين لبلوغ أطول عمر ممكن. أحدهما هو خزن أكبر قدر من الحيوية فى الجسم بالإفراط فى تناول الطعام والشراب لتحاشى الموت. والثانية بتغيير الجسم بإحلال عناصر غير قابلة للدمار محل عناصره القابلة للدمار، وهذا المنهج الأخير هو الذى وجدناه فى الدوائر الطاوية فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وربما كانت أقدم رواية عن هذه الطريقة قد قدمت من قبائل التبت ممثلة فى إحلال المادة الجوهرية النار محل مادة الجسم. لذا؛ فإننا نسمع عن خبراء فى إطالة الأعمار يلقون أنفسهم فى النار ليصعدوا فى السماء كما يصعد اللهب!! لكن هذه الطريقة المؤلمة سرعان ما تم إبطالها لتحل محلها طرائق أخف. فلكى يصعد المرء فى الهواء عليه تنظيف جسده من النجاسة والمواد الثقيلة، وهذا يتطلب أن يحيا المرء بحمية الذهب diet of gold وكبريتيد الزئبق Cinnabar ولحم

الفرس Jade وبعض الزهور. وكان الاعتقاد أن كل هذا يطهر الجسم البشري من كل أنواع القذارة مما يجعله خفيفاً. وبطبيعة الحال، كان الأفضل من كل هذا هو أن تعيش على الهواء... لكن ليس أى نوع من الهواء، ففى الربيع يستنشق المرء سديم الصباح (السديم أو الضباب الرقيق) وفى الخريف سحب الين(*) Yin الغاطسة، وفى الشتاء سديم منتصف الليل، وفى الصيف أشعة الشمس، وبين ذلك على المرء أن يأخذ بهواء الظلمة فى السماء الأعلى الهواء الأصفر بالقرب من الأرض. واستنشاق الأنواع المختلفة من الهواء لابد أن يكون مصحوباً بتدريبات رياضية معينة لابد أن يتحرك المرء أثناءها مثل دب أو مثل طائر، والهواء المُستنشق لابد أن يكون مواكباً (لحركة) أجزاء معينة من الجسد وأن يُخترن فيها. ويبدو أن على المرء أن يختار منطقة من العالم خاصة بالخالدين. هذه الطريقة فى (أكل الهواء) تمكن المرء من امتطاء السحاب، ومن استخدام الخيول والتنينات، وأن يتجول خلال أرجاء أقاصى أركان الهواء، وباختصار ليكون خالداً خلود السماوات. لكن المرء يمكنه أيضاً أن يكون خالداً على الأرض بيناه جسمه من أفسى المواد وأكثرها بقاء، وأن يعيش كناسك فى أعماق الجبال. وأكثر من هذا، ففى مقدور المرء أن يتناول الأدوية التى تمكنه من السير فوق الماء أو تحته وبذا يصبح خالداً خلود الماء.

الأرباب Deities

الطاو - وهو نفسه وراء الإدراك - إنما هو يُفهم من خلال فيوضاته كواحد One أى كنفويض للموجودات التى لا تُعد ولا تحصى. لأن الطاو هو أصل كل الحياة فيه تصبح مُدركة (بفتح الراء) لا يمكن تجريدتها من الحياة وإنما تصبح غاصّة بالحياة، وعلى هذا فمن المفروض أن الواحد One أصبح أول تجسيد أو تشخيص للطاو الذى أفاض نفسه فى الوجود. إنه أول الأرباب فى الطاوية وأعظمها. وعلى هذا، فهذا الواحد الأعظم Greatest One أصبح موضوعاً للعبادة الرسمية خلال أسرة هان Han الحاكمة الأولى. (٢٠٦ ق.م. - ٨ م)، وأصبح هذا الرب على رأس الأباطرة الخمسة الأسطوريين. وفى وقت لاحق أخذ معنى تشريفياً هو يوان - شيه تين - تسون Yuan - Shih t'ien - tsun أى (السماوى المبجل ذو الأصل الغامض). وفى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٢٩ م) أصبح اسمه (المهيب خالص المهابة Pure August) أو (يو - هوانج Yu - huang).

(*) الكلمة تعنى الظلمة كما ورد آنفاً. (الترجم).

ثم جرى توسيعه من خلال فكرة التثليث فى بداية القرن الثالث للميلاد. (ويتخذ البعض من هذا دلالة على تأثير التثليث المسيحى)، والفكرة التى وراء هذا التثليث هى أن الطاو أفاض نفسه فى الخلق فى ثلاث مراحل، كل مرحلة أتت مشخصة (أو متجسدة Personified) فى هيئة رب god. المرحلة الأولى كانت فى (السماوى المبجل ذى الأصل الغامض)، والثانية المهيّب حاكم الطاو T'ai - Lao tao - Chun، والثالث الحاكم المهيّب القديم T'ai - Shang Lao - Chun. وقد افترض أن لاو تسو Lao - tzu قديس الطاوية البارز هو التجسيد الثالث. وإلى جانب هذا التثليث كانت هناك اختلافات كبيرة فى الأرباب الطاوية والقديسين الطاويين، وراحت هذه الاختلافات تزداد خلال العصور ولا يمكن استيعابها إلا فى مبحث أكبر من هذا.

النظريات السياسية

مدرسة بوابة شى، ومدرسة لاو تسو الطاويتين طوّرتا - على أية حال - بالإضافة لهذا نظرية سياسية متفكّة مع الحاجة الأساسية لعقيدتهما فى الامتناع عن النشاط (وو - واى Wu - Wei)، فعلى الإمبراطور أن يكف عن كل أمر من أمور الحكم وأن يشغل نفسه بالتأمل وتطهير نفسه لتقترب من الاتحاد مع الطاو. وأعطته الطاوية كل فرصة ليصل إلى مرتبة الطاوية Taohood وليصبح القديس الأول لشعبه. ومن ناحية أخرى تكون الحكومة تحت إرشاد رئيس الوزراء كبير السن الحكيم متّبعة كل طرق الطاو. وعن مبدأ قيادته لحكومته نقرأ على سبيل المثال: «وعلى هذا فالقديس، فى ممارسته للحكم أن يُفرغ قلوب الناس ويملاً بطونهم، ويُضعف إرادتهم ويُقوّى عظامهم.. وهو بهذا يضمن أن يكون الشعب بلا رغبات.. إنه يطبق اللا فعل non - action، وبالتالي لا يستعصى شئ على الحكم الجيد». (Tao - tê Ching, ch. 3). فحكم الشعب يعنى «الأ يحس أحد بوجود حاكم».

وفى بعض فترات التاريخ الصينى جرت محاولات لوضع هذه النظرية الطاوية موضع التطبيق، فنجد على سبيل المثال أن حكم أسرة هان Han واقع تحت تأثير هذه النظرية فى مرحلته الأولى. وعندما أزاحت الكونفوشيوسية - بعد نضال طويل - الطاوية من مواقع التأثير، كان لا بد أن يأخذوا - أى الكنفوشيوسيون - شيئاً من أفكار مناوئتهم. ومن هذا منع الإمبراطور - بقدر الإمكان - من التدخل فى إدارة الإمبراطورية. ويتأثير الكونفوشيوسية أصبح الإمبراطور - كما نعلم - هو الشخص المحورى فى الطقوس والشعائر الرسمية للدولة.

مدرسة هوانج - لاو Huang - Lao

لقد ذكرنا لتونا الإمبراطور الأصفر - ذلك الإمبراطور الأسطوري الذي كان قدسناً بارزاً للمدرسة الطاوية المعروفة بالشى - جيت أو بؤابة شى، وبالتالي أصبح شخصاً بارزاً في الطب الصيني. والقديس المبرز الآخر هو لاو - تسو صاحب المدرسة الأخلاقية والفلسفية المنسوبة إليه، ويُقال إنه كان معاصراً لكونفوشيوس وأمين سجلات في عاصمة أسرة شو Chou الحاكمة (حوالي ١٠٥٠ - ٢٥٥ ق.م.). وأصبحت حياته في الدوائر الطاوية خرافة تنامت واتسعت عبر العصور. وعندما راحت هاتان المدرستان تتقاربان حتى اندمجتا أصبح اسم المدرسة الجديدة المكونة من كليهما هوانج - لاو في القرنين الثاني والثالث للميلاد.

دين الطاي - پنج T'ai P'ing

يمكننا أن نجد في كثير من الكتابات الطاوية ما يدل على أن الطاوية وصلت إلى الطبقات الدنيا في المجتمع الصيني - وذلك في تناقض مع الكونفوشيوسية التي عكست أخلاقيات السادة الإقطاعيين والمسؤولين الحكوميين. وبين السكان الريفيين خارج أسوار المدن نجد مجتمعات على رأسها زعماء دينيون يمارسون أنواعاً معينة من السحر لضمان ولاء أتباعهم.

ويمكننا تتبع الاستشراف الروحي لهؤلاء الزعماء الدينيين صُعداً في التاريخ حتى مو - تسو Mo - tsu ومدرسته. ونذكر أيضاً أن تعاليم هذا الفيلسوف قد تم تعديلها بعد يو Yu المقدس الذي استنفد كل جهده المتواصل لصالح شعبه. ويتأصيل هذه الفكرة الأساسية نجد كثيراً من ملامح العقائد الموهية Mohist تذكرنا ببعض الجوانب النمطية في المسيحية مثل فكرة الحب الشامل، ومساعدة الآخرين.. إلخ. وثمة ملمح آخر للموهية Mohism وهو العقيدة الراسخة التي تفيد أن الكون من حولنا غاصٌّ بالأرباب والأرواح والشياطين وملء بكل أنواع المؤثرات الصالحة والشريرة. ومهمة الزعماء الدينيين هي التعامل مع كل هذه القوى باسترضائها أو تقادى شرورها.

ويمكن بسهولة تتبع الفكر الديني الشاماني القديم الذي يسرى تحت الحياة الدينية في المجتمعات الموهية Mohist، ويتأثير فكرة التغيرات الدورية وعلاقتها بالين واليانج (الظلمة والنور) طورت جماعة موهية - شامانية عقيدة التحول الدوري من المصائب والكوارث إلى فترة سلام واستقرار. وتم إطلاق اسم (السلام الشامل T'ai - p'ing)

على هذه الفترة الأخيرة وعرفت هذه العقيدة بهذا الاسم فى التاريخ الصينى، ومن واجب القادة الدينيين لمثل هذه المجتمعات أن يمارسوا كل أنواع سحرهم ليصبح أتباعهم آمنين من الأخطار التى تسببها النيران والماء والحروب والطاعون حتى يصلوا إلى الزمن السعيد (زمن الطأى - پنج)، وعلى هذا، يمكن أن نعتبر هذا النوع من الخلاص الجمعى مختلفاً عن الخلاص الفردى فى مدارس (أو مذاهب) أخرى.

الفردوس

ارتبط بعقيدة كيف تصبح مخلصاً بالإيمان بمساكن معينة يقيم فيها الخالدون منعمين بالبركات. ولأن المقصود بالخلود - الخلود المادى (أو الفيزيقي)، جرى الاعتقاد أن هذه المساكن ستكون وسط العالم المادى. وعلى هذا، فنحن نقرأ عن الجزر المباركة: پنج - لاي - P'eng - وينج شو Ying - Chou وفو - سانج Fu - Sang وغيرها التى تقع فى البحر قبالة ساحل شانتونج Shantung. وفى هذه الجزر يحظى كل بدن بالخلود. وكل الحيوانات والطيور فيها بيض، وقصورها وبواباتها من ذهب وفضة. وكانت عقيدة أول إمبراطور من أباطرة أسرة شين Ch'in فى الحكايات المرتبطة بهذه الجزر قوية؛ حتى إنه توهم أسطولاً محملاً بالشبان والشابات لاكتشافها. لكن هذا الأسطول مثله فى ذلك مثل حملات استكشافية لأساطيل أخرى لم يصل إلى الهدف المنشود، وتظاهر هؤلاء المستكشفون أنهم رأوا هذه الجزر من البعد ولم يستطيعوا الوصول إليها.

وثمة مساكن أخرى للخلود على قمة جبل كونلون K'un - Lun فى الغرب من الصين. وأصبح الاعتقاد فى فردوس هذا الجبل سائداً جداً فى الفترة الأولى من حكم أسرة هان، وربما كان هذا أحد «الدوافع التى دفعت الإمبراطور وو - تى Wu - ti لإرسال وزيره شانج شيان Shang Ch'ien على رأس بعثة كبيرة إلى الغرب West فى القرن الثانى قبل الميلاد. وأحد الأرباب المترسسين لمأوى الجن gennii على الكونلون K'un - Lun هو (الأم الملكية الغربية Hsi - Wang - mu)، وتمثل أحياناً فى هيئة بشرية بنيل أسد وحكمة أنثى النمر وشعر أشعث غير مرجل. وتعيش فى قصر من ذهب مطعم بالأحجار الكريمة. وفى بستان قصرها شجرة خوخ تُخرج أوراقاً جديدة مرة كل ثلاثة آلاف سنة، وينضج ثمرها بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة أخرى، لكن هذا الخوخ موهوب لطوال العمر، إذ يطول عمر كل من يسعد الحظ بتذوقه. وعلى هذا، فكل الخالدين يتجمعون هناك ليأكلوا من شجرة الخلد هذه ليظلوا محتفظين بخلودهم. وأصبحت الأم

الملكية الغربية هذه أيضاً ربّة الطب تترأس على نحو خاص أمراض الطاعون وشبهه. وفي مقابل الأم الملكية الغربية هناك الدوق (الدوج) (Doke) الملكى الشرقى، شكل بشرى وإن كان له وجه طائر وذيل نمر وقصره فى السماوات السديمية، نشأ السحب العنيفة Violent قُبْتَه، وتكوّن السحب الزرقاء جدرانها.

الاتجاهات الطاوية الثورية

معظم هذه الفراديس (جمع فِرْدَوْس) الطاوية، من الواضح أنها تظهر روح المعارض ضد المجتمع الإقطاعى القائم آنذاك، لذا فنحن نقرأ فى كتابات ليه - تسو - Tzu: «هذه المملكة كانت بلا قادة ولا كبار سن (المقصود هنا حكماء): إنها بهسامة تسير أمورها بنفسها، وشعبها بلا رغبات ولا عمل شاق: إنهم - ببساطة - يتبهون غرائزهم الطبيعية» (Lieh - tzu, ch. 2). «يعيش الكبار والشباب بمسرة معاً، ولهم هناك أمراء ولا سادة إقطاعيون. والرجال والنساء معاً يتجولون بحرية وقد بعضهم بعضاً، لا يعرفون زواجاً ولا خطبة». (Needham, Science.. vol. 2, p. 142). وهذا النص الأخير يُظهر على نحو خاص أنه كانت توجد فى الريف معارضة عنيفة للعادات الراسخة فى المجتمع الصينى الرسمى الذى كان يقضى بأن الإناث أقل درجة، وكان يتم إغراقهن فى كثير من الحالات بعد ولادتهن مباشرة. وكانت الزوجاء من الناحية العملية - جوارى لأزواجهن وأمهات أزواجهن. وشنت المذاهب الطاوية دعائية قوية ضد إغراق الأطفال الإناث، مطالبة فيما يبدو بشيء من المساواة بين الرجل والمرأة، وهذا يفسر وجود عدد كبير من النساء فى صفوف الطاويين؛ بل ومنهن زعيمات طاويات.

وبعض المذاهب الطاوية - خاصة مذهب السلام الشامل (T'ai - P'ing) كما فيما يُقال بشكل عام - مهياة للمعارضة السياسية، مستعدة للقيام بتمرد علنى لمواجهة سوء الإدارة أو فرض ضرائب باهظة أو حدوث نكبات طبيعية، وما إلى ذلك العمايم الصفر

حدث أكبر تمرد طاوى فى سنة ١٨٤م، وكان هذا التمرد بقيادة شانج شيو Chio الذى كان القائد الممثل لمذهب تاي پنج T'ai - p'ing. لقد استغل انتشار الوباء بين أهل الريف بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية بشكل دائم فجمع أعداداً ضخمة من التابع وكون منهم تنظيماً ضخماً. وكان رجال الدين والدعاة التابعون له يلبسون

صُفْرًا، أما بقية أتباعه فيضعون فوق رؤوسهم عمامً صُفْرًا كعلاته مميزة تُؤكِّد تبعيتهم له، لذا فقد عُرفوا عادة بالعمائم الصفر أو ذوى العمام الصفر.

وكانت عقيدة شانج شيو قائمة فيما يقول على وحى تلقَّاه فى بواكير حياته يفيد أن عصر السلام الشامل T'ai P'ing أو العصر السعيد يحل عندما تحل السماء الصفراء محل السماء الزرقاء الحالية. ولا بد أن يحدث هذا فى نهاية دورة الستين سنة الجارية فى سنة ١٨٤م. والسنوات العشر الأخيرة السابقة على هذا العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاي پنج) لا بد أن تكون غاصَّة بكوارث سياسية وطبيعية وطواعين، وكان الاعتقاد أن شانج شيو زعيم ذو قوة سحرية هائلة وأنَّه هو الذى سيقود قطيعه (الجماهير التابعة له) بأمان عبر الأخطار إلى العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاي پنج).

وتقضى تعاليمه بأن كل الكوارث سببها الخطيئة. والخطايا تتكون من التصرفات الخاطئة مع الأرباب والأرواح والشياطين المحيطة بالجنس البشرى، وكذلك من الأفعال السيئة ضد المجتمع أو أحد أفراده. وبدأت طريقته (أو منهجه) فى الخلاص بالاعتراف بكل الخطايا الفردية والعامَّة التى ارتكبها التائب الجديد، الذى تُقدِّم له شربة ماء جرى تكريسها (تطهيرها طقسياً) برماد تعويذة محروقة. وبعد ذلك تتم حمايته سحرياً ضد الأخطار التى تُسببها الأرباب والشياطين والطبيعة والبشر. فإذا مات رغم كل هذا بسبب إحدى هذه المصائب، عُزى موته إلى ضعف إيمانه بالزعيم السحري أو إلى آثام أو خطايا ارتكبها ولم يُضْمَنْها اعترافه.

والرب الأساسى فى عقيدة التاي پنج خاصة هو الحاكم القديم الأصفر - Yellow Old Ruler (هوانج - لاو - شن - Huang - Lao - Chun)، أو الحاكم القديم الأصفر المحورى (شونج يانج هوانج لاو - شن - Chung - Yang Hung Huang - Lao Chun)، الذى كان محل عبادة بالفعل فى المجتمعات الطاوية الريفية فى القرن الثالث قبل الميلاد، لقد كان هو - أى هذا الرب - هو الأخ الأصغر للإمبراطور والحاكم الأسمى السماوى الماهر T'ai - Shang t'ai - wei t'ien - ti - chun.

ومثل معظم أرباب الطاوية، كان هذا الرب رباً للكون الخارجى ورباً أيضاً لداخل الإنسان باعتبار داخل الإنسان هو الوجه الآخر للكون، وبالتالي فهذا الرب مقر فى أى مكان فى السماوات، وكذلك فى داخل مركز رأس الإنسان، ومن خلال مركزه الأخير

هذا ربما يكون مشرفاً على الجسد البشرى وبدا يُصبح من أكثر الأرباب أهمية في مجال شفاء المرضى. ولأن الطواعين والأمراض كانت أحد الأخطار المرعبة في هذه العصور فيمكننا أن نتصور أن نبي هذا الرب ونعنى به شانج شيو قد لاقى نجاحاً هائلاً، لقد ازدحمت طرق إمبراطورية الهان في الأجزاء الشرقية والوسطى بالناس الذى قدموا تاركين بيوتهم وأموالهم ليتبعوه. ويمكننا من هذا أن نستدل على أن هذه المجموعات الطاوية دبّرت أن تعيش وفقاً لمبدأ المساعدة والتعاون والاستخدام المشترك للمواد والبضائع. وأكثر من هذا، فإننا نقرأ في (تاريخ أواخر أسرة الهان ٢٥ - ٢٢٠م) أن بعض الطاويين وزعوا ثروتهم على الفقراء وأنشؤوا بيوتاً لليتامي وشيدوا الطرق والجسور بالعمل التطوعى، بالإضافة إلى أعمال صالحة أخرى. وكانت حركة شانج شيو في الأساس حركة مسالمة غير مسلحة، لكن الحكومة هاجمته هو وأتباعه في نهاية عام ١٨٢ بسبب وشاية. ورغم أن شانج شيو مات بعد أشهر قلائل من التدخل المسلح، فقد ظلت الحرب ضد أتباعه مستمرة طوال حوالى عشرين سنة. وباستثناء تمرد السلام الشامل (تاي پنج T'ai - ping) في القرن التاسع عشر، فقد كان هذا التمرد المذكور آنفاً أخطر تمرد ديني في تاريخ الصين.

دولة طاوية

وهناك ممثل آخر مشهور لعقيدة طاوية مشابهة، ونعنى به شانج لو (hang Lu) الذى أسس دولة طاوية صغيرة في وادٍ عند المجرى الأعلى لنهر هان Han بين شنسى Shensi وسوشوان Szuchuan. وازدهرت هذه الدولة منذ حوالى ١٨٨م إلى ٢١٥م، وكانت تديرها هيراركية طاوية (هيئة طاوية متسلسلة تسلسلاً هرمياً) واتسم نظامها كله بالتكامل والاستقامة والاعتدال والتسامح. فعلى سبيل المثال كان يجرى تنفيذ العقاب ضد الأثم إذا ما تكرر منه الإثم نفسه ثلاث مرات، وكان العقاب على الأثم الأقل درجة هو إصلاح ما مسافته مائة خطوة من الطريق. وبين الحين والحين كان رجل الدين الطاوى المكلف بالإدارة، يطلب من أتباعه أن يعترفوا بينهم وبين أنفسهم بآثامهم التى يكونون قد ارتكبوها ولم يلحظها أحد. وكان من خصائص هذه الدولة كثرة الخانات (أو الفنادق) المجانية التى يبيت فيها المسافرين ويتناولون فيها وجباتهم مجاناً، فأمام هذه الخانات تُصَف الأطباق ليتناول منها العابرون المحتاجون. وتُعاقب الأرواح الذين يسيئون استخدام هذه المؤسسات باصابتهم بالأمراض.

شانج طاو - لنج والوو - تو مى - تاو Chang Tao ling & the Wu - Tou Mi Tao

يعود تراث هذه المجموعة الطاوية إلى جَدِّ شانج لو Chang Lu ونعنى به شانج طاو - لنج Chang - Tao Ling الشهير الذى أصبح أحد أبرز الطاويين. لقد هاجر من مناطق شرق الصين إلى سوشوان Szuchuan فى غربها ودعّم مركزه كساحر فى مجتمع معظمه من أهل التبت. وشرفه لاو - تسو العظيم بالزيارة، ومن خلال تعاليمه استطاع أن يوقع اتفاقية شاملة تجعل كل الشياطين والأرواح فى العالم تحت سلطانه(*)، وقد مكّنه هذا من وضع تعاويذ للحماية ورُقَى ذوات طبيعة سحرية مكتوبة على أية مادة من المواد التى يُكتب عليها. وأصبحت هذه الرُقَى والتعاويذ أحد الملامح الرئيسية لهذه المدرسة (المذهب) وشاع استخدامها خلال القرنين الثانى والثالث للميلاد، بل وبعد ذلك. واستطاع شانج - طاو بسلطانه على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة أن يكون حامياً لاتباعه ضد كل التأثيرات الشريرة. ونقل مقدرته هذه لابنه شانج هنج Chang Hêng الذى نقلها بدوره إلى شانج لو Chang Lu، وظل هذا السلطان على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة يُتوارث فى أسرة شانج (أو هكذا تقول الأسطورة)، إلى أن استقرت أخيراً فى جبل التّين والنّمِر (Lung - hu Shan) فى كيانجسى Kiangsi فى سنة ١٠١٦م. ومن المفترض أن هذا التوارث للقوى السحرية فى أسرة شانج يشكل أول «پاپوية» Papacy فى تاريخ الطاوية وجرى الاعتراف بهذه (الپاپوية) فيما يبدو فى القرن الحادى عشر، واستمرت حتى وقت حديث نسبياً، وانتهت سنة ١٩٣٠ عندما قام الجيش الأحمر فى كيانجسى بتكسير كل الجرار التى حبس فيها «المعلم السماوى Ce- Jestial Master» الأرواح الشريرة. وتُعرف طاوية شانج طاو لنج غالباً بأنها طاوية المعلم السماوى (T'ien - Shih Tao).

وكان الاعتقاد الصارم فى الأشباح والشياطين وفى قُوَى الزعيم الدينى ولسلطانه على هذه الأرواح والشياطين هو الأساس الروحى لدولة شانج لو Chang Lu. وكان يجمع الضريبة عينا خمسة پكّات أرزاً من أتباعه (الپك مكيال يساوى ربع بوشل)، لذا عُرِف هذا المذهب بشكل عام بمذهب «پكّات الأرز الخمسة» (Wu - tou - mi Tao)، وفى الحقيقة أن هذه البكّات الخمسة كانت هى الضريبة المفروضة المعتادة على أهل التبت وغيرهم من الوطنيين، مما يجعلنا نستدل على أن غالبية رعايا شانج لو كانوا

(*) لم يوضح النص مع من وقع هذه الاتفاقية الغريبة. (المترجم).

تبتيين. وكان تأثير هؤلاء الوطنيين واضحاً في ظهور طقوس معينة في عبادة هذا المذهب الطاوى الذى ارتبط بطبيعة تصوّفية (باطنية) وعريضة. لقد كانت هناك طقوس للتوبة تقضى بالتمرغ في الطين وتلوّث الوجه بالقدر والمشاركة في ممارسة الجنس بشكل جماعى وغير ذلك كثير. وعندما أصبحت طاوية شانج طاو - لنج هي العقيدة الطاوية السائدة خلال القرنين الثالث والرابع للميلاد، كانت هذه الطقوس تُمارس في المجتمعات الريفية وفي سائر أنحاء الجمهورية.

الطاوية الإصلاحية

ربما كانت فجاجة طقوس طاوية شانج طاو - لنج الأنف ذكرها من بين الأسباب الرئيسية لقيام البوذيين بالانفصال عن الطاويين. لقد كان الوضع الأصلي للبوذية في الصين أنها مذهب طاوى آخر له طريقته الخاصة في الوصول إلى الخلود، وهو قول صحيح. بل إن الطاويين يتداولون حكاية أسطورية تفيد أن لاو - تسو هاجر إلى الغرب وأصبح هو البوذا (ليس المقصود هنا بوذا الشخص التاريخي المعروف). فالبوذية بمعاييرها العقلية والأخلاقية وفلسفتها المتطورة جداً، وجدت لها قدماً راسخة في دوائر تمقت فجاجة الطقوس الطاوية وسخف خرافاتها التي تتناول الظواهر فوق الطبيعية. وأكثر من هذا، لقد انتهزت مزايا «المؤسسة الدينية Church» البوذية ليكُون منها أفراد كونوا أسراً ثرية وقوية بتولّيهم رئاسة الأديرة البوذية ومناصب أخرى مهمة، وعلى هذا، ففى خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد راحت البوذية تتطور كقوة روحية واقتصادية هائلة هددت بالسيطرة على كل المجتمع الصينى، وحاول الطاويون الذين أصبح الخطر يحدق بهم بشكل متزايد، وأصبحت قيمتهم تقل كقارئى رُفى وتعاويز في المحافل الرسمية، وكموجهين دينيين في البلاط الإمبراطورى وبيوت الإقطاعيين - حاولوا مواجهة هذا التهديد بأن تبنوا الطرائق البوذية التي تؤمّن وضعهم وخاصة التي تؤمّن تنظيمهم الدينى وتضمن له البقاء.

وكان المصلح الطاوى كو شيان شيه K'ou Ch'ien Chih في طليعة الحركة الطاوية الإصلاحية المناهضة للبوذية. لقد تلقى وحيًا (فيما يقول) في سنة ٤١٥م من «الروح الحارس لجبل سنج Mount Sung المكان الرئيسى الذى يتجمع فيه الخالدون» وهبه (أى هذا الروح) لقب «المعلّم السماوى T'ien Shih وعهد إليه بمهمة تطهير الطاوية وتصحيحها. وكان أول ما قام به هو استبعاد العقيدة الخاطئة في الثالوث المتغير (أو

في التغييرات الثلاثة): شانج طاو - لنج Chang Tao - Ling وشانج هنج Chang Heng وشانج لو Chang Lu، وبتعبير آخر عمل على أن يرفع من مستوى الحياة الدينية والرهبانية للطاوية إلى مستوى البوذية ليجعلها مقبولة للطبقات العليا في المجتمع الصيني. وعلى وفق تعاليمه، فإن المطلب الأول للوصول إلى الخلود هو أن يسلك المرء سلوكاً حسناً، والمطلب الثاني هو الحمية، وممارسة ألعاب رياضية بشكل سرى. وزعم ان البوذا كان واحداً من الطاويين القديسين، وقال عن البوذية: «لأنها عقيدة المشاق والمعاناة وجدنا كل الأتباع يطلقون شعورهم ويصبغون ملابسهم ولا يتبعون الأساليب الإنسانية المعتادة في الحياة»، لذا كانت هذه هي أهداف الدعاية الرئيسية للطاوية في مواجهة البوذية.

وكاد كو - شين - شيه K'ou Ch'ien Chih ينجح في كسب تعاطف الإمبراطور الثالث طويا - واى Topa - Wei (٤٢٤ - ٤٥٨) لكن هذا لم يستمر طويلاً، فبعد موت كو Kou في سنة ٤٤٨ توقف الاضطهاد العنيف الذي تعرضت له البوذية وأتباعها، والذي كان بتحريض منه، وسرعان ما استعاد البوذيون نفوذهم السابق. لقد كانت هذه هي أول محاولة يقوم بها الطاويون لاستبعاد المؤسسة الدينية «Church» البوذية استبعاداً تاماً لتحل الطاوية محلها - اقتصادياً وروحياً.

بل وحاول كو K'ou أن يؤسس رياضة دينية طاوية (النص «پاوية» طاوية) لكنها لم تستمر، لقد كان هو نفسه أول وآخر «پاا» طاوى. وعلى أية حال، فقد نجح في تهذيب وتنقية الطقوس المثيرة التي قال بها أصحاب التغييرات الثلاثة والأنف ذكرها، ومع هذا فإن أشكالها الأكثر فجاجة ظلت موجودة في ضمير المجتمع الصيني لدى الطاويين المتمردين لفترة طويلة، وكانت مختلفة عن الطقوس الطاوية التي كان يجري العمل بها في الأبيرة الطاوية الأساسية وعند الممثلين الطاويين الرسميين في البلاط الإمبراطوري للأسرات الحاكمة المختلفة.

لقد كانت المهام الأساسية لرجال الدين الطاويين في البلاط هي أنهم مستشارون لتحديد الأيام الميمونة للقيام بالمشروعات الخاصة، وبأى نوع من النشاط السياسي، بل لقد كان من مهامهم أيضاً تحديد الوقت الصحيح للإمبراطور والإمبراطورة للقيام بالعمل الذي يضمن استمرار السلالة الإمبراطورية، وبالإضافة لهذا فقد كانوا يقومون بتلاوة كل أنواع الرقى والتعاويد والقيام بالأعمال السحرية وممارسة الوسائل المؤدية الشفاء في القصور.

سر الخلود

انشغال الطاويين بإيجاد وسائل لإطالة عمر الفرد، وجعله خالدًا، استمر طوال القرنين الثالث والرابع للميلاد. لكن بدلاً من الطرق التي تستغرق وقتًا طويلاً والمتسممة بالصعوبة والمتمثلة في اتباع حمية خاصة، والالتزام بتدريبات التنفس طوال سنوات، عدّة، راحوا الآن يهتمون بإيجاد دواء معجزة يحقق للجسم السلامة ويهيئه لطول العمر في لحظة، وكانت المعرفة المتعلقة بهذا الدواء سرية ومقتبصرة على عدد محدود. ورغم أن هذا الاتجاه البحثي كان قد بدأ فعلاً في القرون الخوالي إلا أنه أصبح الآن أكثر أهمية. لذا فنحن نقراً: «لقد أوجد الآلاف وعشرات الآلاف من الوصفات الطبية ذات تأثير، منها تحويل الذهب وإذابة الأحجار الكريمة واستخدام الطلاسم وتحضير الماء ويُقال إن أفضل الصيغ (التعويذات) تُنبت ريشاً للطيران إلى السماء، ويليها هي الأفضلية - فيما يُقال - تلك التي تمنع المصائب وتبعد النكبات، لذا فمُحبو العجائب كانوا هم الذين عادة ما يستخدمون هذه الوسائل ويحترمونها». وكان كو هنج Ko Hung هو الممثل الرئيسي لهذه المدرسة واسمه الأكثر شيوعاً هو پاو - يو تسو Pao - P'u tsu الذى يمكن أن نسميه بحق أعظم كيميائى فى تاريخ الصين.

ورغم أنه تلقى تعليماً كونفوشيوسياً وكان ضليعاً فى الكتابات الكونفوشيوسية الكلاسيكية، إلا أنه قضى كل حياته فى إجراء تجارب على كبريتيد الزئبق لإنتاج دواء يُطيل الحياة. ومن الواضح أنه اقتنع أن حياة الإنسان تختلف طويلاً من فرد إلى فرد، فبعضهم حياته طويلة وبعضهم حياته قصيرة، ومن هنا لابد أن تكون هناك مقومته أقوى فى التكوين الجسمى لأولئك الذين يعيشون أعماراً أطول، وهذه المقومات أساسها، فيما اعتقد هو كبريتيد الزئبق، وقد أجرى تجارب على نفسه. وكان الاعتقاد السائد أن الحبوب (الحنطة والشعير وغيرها) تحوى جوهر الحياة، لكن الاعتقاد الآن أنها تقصر العمر، بل وهى الحامل الحقيقي للموت. وقد استغرق الخلاف حول هذه المسألة بين المذاهب المختلفة مجلدات كثيرة.

ومن ناحية أخرى، كان كو هوانج Ko Huang مقتنعاً تمام الاقتناع أن تناول الدواء وحده لا يؤدى إلى الخلود، فمن الضرورى بالقدر نفسه أن يحظى راغب الخلود بالجدارة بالقيام بالأعمال الصالحة. ومن هنا أدخل فى تعاليمه اتجاهاً أخلاقياً قوياً والاعتقاد فى التكوين الجسمى للجسد الإنسانى يمكن أن يتغير ليصبح أكثر قواماً

للفناء أو أقل قابلية، كان اتجاهًا قويًا في هذه الفترة حتى إن الإمبراطور الأول في أسرة طوبا - وای Tobe - Wei الحاكمة (٣٩٨ - ٤٠٤) أسس أكاديمية كبرى لتحضير هذه الأدوية تم تجريبها على المجرمين المدانين في جرائم كبرى. «لكن كثيرين منهم ماتوا دون أن يثبتوا فاعلية الجرعة التي تناولوها»، وأكثر من هذا فمن الشائق أن نعرف كيف أدى هذا الاعتقاد في الخلود الجسدى إلى ظهور كثير من القصص الطريفة انتشرت على نطاق واسع وكان الناس يصدقونها في هذه الأزمان. وعلى هذا نعلم - على سبيل المثال - أنه بعد موت كو K'ou انكمش بدنه من ثمانية أقدام وثلاث بوصات إلى ست بوصات، بعد أن غادر البدن جزؤه الخالد.

فلسفة طاوية

تطور الفكر الفلسفى لكل من طاو - تى شنج، وشوانج - تسو Chuang tzu فى القرنين الثالث والرابع للميلاد، وأصبح معروفًا بالتعاليم السرية أو الغامضة (هسوان - هسيوه Hsuan - hsueh). وفى سنة ٤٧٠ عندما أنشأ أحد أباطرة أسرة ليو - سونج Liu - Sung أكاديمية جديدة «للتعليم العام»، تم إدخال هذه الفلسفة لتكون موضوعاً أساسياً للدراسة. ولأن ممثلى هذه المدرسة كانوا هم أنفسهم من الطبقة المثقفة، فقد كانت فلسفتهم الطاوية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر الكونفوشيوسى السائد فى هذه الدوائر. والحقيقة أن هذا كان استمراراً لاتجاهات سادت فى مذهب طاوى كان يمكن أن نجد آثاره فى بعض فصول كتبها شوانج - تسو Chuang - tsu، تجعل الطاوى فى المحل الثانى بعد التّين (السماء). «فإذا شرع أحدهم فى شرح الطاوى الكبير أو الطاوى العظيم، فإنه يبدأ بشرح معنى (السماء) ثم يبدأ فى شرح (الطاوى) أو (التّى Te)» (Chuang - tzu, ch. 13).

وهذه المجموعة التى حاولت المزج بين الطاوية والكونفوشيوسية سادت فى بداية أسرة هان Han. وكان يمثلها فى ذلك الوقت وانج پى Wang Pi (٢٢٦ - ٢٤٩) الذى حقق شهرة بشرحه للطاوى - تى شنج Tao - tê Ching وكو هسيانج Kuo Hsiang (توفى فى سنة ٢١٢) الذى حقق أيضاً شهرة بشرحه لكتابات شوانج - تسو. وكان أحد خصائص عقيدتهم هو اعترافهم بأن كونفوشيوس هو أعظم حكيم فى كل العصور، لكنهم يفسرون (الحكيم) بطريقتهم الطاوية. فعلى وفق رأيهم، فإن كونفوشيوس كحكيم كان يعنى «اللا وجود not - being». وعلى هذا، فإنه «قد تحقق من أن اللا وجود

لا يمكن أن يكون مجالاً للتعالم، ولذا شعر أنه مكبّل في تعامله مع الموجود. وعلى أية حال، فإن كلاً من لاو - تسو، وشوانج - تسو لم يكونا قد تخلّصا تماماً من مجال «الوجود being» فكانا يتحدثان باستمرار عن «اللا وجود not being» الذى كان ينقصهما بالفعل» (Fung Yu. Lan, History of Chinese Philosophy, vol. 2, p. 170).

لقد تمثل إحياء الفلسفة الطاوية فى الأساس فى تفسير أفكار (كتاب التغيرات) الكلاسي (I - Ching) الذى شكل دائماً حلقة وصل بين فكر الطاوية وفكر الكونفوشيوسية، وكذلك فكر الطاو - تى - شنج وكتابات شوانج - تسو. وبطبيعة الحال كانت التفسيرات الجديدة مرتبطة بالروح العامة للعصر وعقلية طبقة المثقفين. لقد جرى التركيز على «الواحدية Oneness» كتبرير طبيعى للنظام الملكى والقيادة الملكية، لذا فنحن نقرأ: «الأكثرية لا يمكن أن تحكمها الأكثرية، وإنما الحاكم الأعلى هو الذى يحكم الأكثرية، والنشاط (العمل) لا يمكن أن يحكمه النشاط (العمل)، وإنما هو الثابت الفرد هو الذى يهيمن أو يحكم Control نشاطات العالم (الدنيا). لذا فلكى تعيش الأكثرية على نحوٍ سواء لابد أن يكون الحاكم فى أسنى درجة محافظاً على واحدته» (Ibid, p. 180).

فالطاو لا يمكن أن يوجد شيئاً لأنه ليس اللا وجود، «إنه أى الطاو لم يكن سبباً فى قداسة الأرباب، فالأرباب مقدسة بذاتها» (Ibid, p. 208)، (فإذا كان «اللا موجود» لا يمكن أن يكون موجوداً، فكذلك «الموجود» لا يمكن أن يكون «لا موجوداً»؛ فالموجود دائم الوجود» (Ibid, p. 209).

كل الأشياء «أوجدت نفسها تلقائياً» ولم تنبثق من أى شىء آخر. ذلك هو طريق السماء أو التّين طاو» (Ibid, 209).

«ومن هنا يمكننا أن نعرف وضع الحاكم والمحكوم، إنه وضع من هو أعلى وأسمى ومن هو أدنى، أو ما هو يد وما هو قدم... إنه مبدأ السماء، وليس من وضع البشر.. دع الخدم يقبلون ببساطة نصيبهم وليساعد بعضنا بعضاً بلا سخط» (Ibid, p. 227).

وهذا يختلف اختلافاً واضحاً عن قول پاو - شنج - ين Pao Ching ye الفوضوى. «فى الأزمنة القديمة لم يكن هناك سادة إقطاعيون ولا موظفون رسميون»، وقد عبر بهذا عن عقلية الطبقات الأخرى فى القرنين الثالث والرابع للميلاد.

ونجد أيضاً تفسيراً جديداً لإصرار الطاوية القديم على الامتناع عن العمل أو حركة اللانشاط (وو - وى Wu - Wei)، فلم تعد هذه الحركة تعنى ما كان يريده نساك شوانج تسو «أطو يدك بصمت بين الجبال والغابات»، وإنما أصبحت تعنى «أترك كل شيء يتخذ مساره الطبيعي وستكون طبيعته كافية لتسييره» (Ibid, p. 216).

المذهب الطبيعي

هذه الفلسفة الطاوية الجديدة أعطت دفعة لحركة «اتباع الطبيعة - Follwing nature» بين مثقفي هذه الفترة. وفي محاولات منهم لإسلام قيادهم لطبيعتهم، ترك بعضهم الشعر دون حلاقة أو تهذيب، ورفض بعضهم الكلام معبرين عن أنفسهم مرة بحركات غريبة أو بالصّفير، وأغرق بعضهم في شرب النبيذ وخلعوا ملابسهم وتمددوا فوق الأرض. وباختصار، لقد فعلوا كل شيء يهين الطرائق الكونفوشيوسية في التصرف والسلوك، وقالوا إنهم بهذه الطرق يصلون إلى أصل الطاو العظيم.

وعلى أية حال، ألهمت هذه الحركة مدرسة من الفنانين الكبار أثر فيهم النبيذ وجمال الطبيعة فأنتجوا أعمالاً شعرية وتصويرية بارزة.

فالشاعر هسي كانج Hsi K'ang (٢٢٣ - ٢٦٢) مؤسس «حلقة الحكماء السبعة في بستان البامبو (الخيزران)»، يمكن اعتباره أول من بدأ هذه الحركة الفنية التي تطورت خارج نطاق روح طاوية هذه الفترة. وكان أحد المعجبين به بعد ذلك الرسام الكبير كوكاي شيه Ku - K'ai Chih (٢٤٤ - ٤٠٥)، لقد تأثر هذا الفن بنظرة الطاويين للحياة ووصل ذروته متمثلاً في أشعار فترة التانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٦) والتي يمثلها خير تمثيل الشاعر لي - تا - بو Li - Ta - po، أما في الرسم فقد بلغ ذروته في عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٧٩)، وفي هذه الحقبة الأخيرة كان اتجاه الفكر الفلسفي المستقى من الطاوية قد اختلط بالكونفوشيوسية فيما عُرف بالكونفوشيوسية الجديدة. (P. 370)

الطاوية خلال فترة أسرة تانج T'ang

في ظل أسرة تانج (٦١٨ - ٩٠٦) كانت المؤسسة الدينية الطاوية تحت الرعاية الشديدة للحكومة، ويمكن أن نعزو هذا إلى أن البيت الحاكم كان يحمل اللقب نفسه وهو لي أتا وتكملته Li Eth أو لاو - تسو، وكان يكفي أن يظهر بنفسه ليجعل هذا

التشابه في اللقب واضحاً أمام أول إمبراطور من أسرة تانج T'ang. وربما كان لاو - تسو مديناً بوضعه المميز في الترتيب الطبقي للطاوية، ديناً كبيراً لهذه العلاقة بحكام أسرة تانج الذين منحوه المزيد والمزيد من ألقاب التشريف. لكن السبب الحقيقي لهذا التكريم، ربما كان هو عزم الحكومة على استخدام المؤسسة الدينية الطاوية لمواجهة القوة الاقتصادية للبوذيين. وقد أدى هذا التنافس أخيراً لاضطهاد البوذية اضطهاداً قاسياً بتحريض من الطاويين في سنة ٨٤٥. لقد تعرضت المؤسسة الدينية البوذية لضربات لم تفق منها إفاقة تامة أبداً. وقد سبق هذا اضطهاد أتباع المانوية Man-icheaus في سنة ٨٤٢ وإجبارهم على الانضمام للتيار الطاوي السري لجماعة ذوي العمائم الصفرة، الذي كان قد تعرض للهزيمة في مواجهة الحكومة والتيارات الطاوية الأخرى.

لقد اتّسمت طاوية فترة تانج بتطور كبير في الحياة الديرية التي أصبحت الآن نموذجاً يُحتذى. لذا فنحن نقرأ أنه في سنة ٧١١ أصبحت حتى أميرات البيت الحاكم راهبات طاويات. وفي بداية القرن الثامن، كانت هناك في العاصمة شانجان (hangan) عشرة أديرة للرهبان الطاويين وستة أديرة للراهبات الطاويات (قارن: أربعة وعشرون ديراً بوذياً للرجال، وسبعة وعشرون للنساء)، وقد تم تكييف الأديرة الطاوية لتقترب في نظمها مع الأديرة البوذية الآخذة بنُظم «الشيانيا Vinaga» (الآنف ذكرها عند الحديث عن البوذية). وكان على الداخل في هذه الأديرة أن يُقدم القرابين لصور الأرباب السامية الطاوية، وعليه أن يلتزم بالوصايا: لا تقتل؛ لا تأكل لحماً أو تشرب: كحولاً، لا تكذب، لا تسرق، وأن تعيش حياة العفة، وكلما ارتقى في سلّم الحياة الديرية زاد الوصايا التي يتحمّم عليه الالتزام بها.

التطهريّة الطاوية Taoist Puritanism

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الطاوية في فترة حكم أسرة تانج، عملت على أن تصبغ نموذجاً وحكماً للأخلاق التطهريّة (البيوريتانية). وكان لو - ين Lu - yen أحد أبرز الطاويين في هذا المجال، وهو معروف أكثر باسم لو تنج - ين Lu Tung - Pin (٧٥٥ - ٨٠٥)، إذ أنشأ سجل حسابات للجدارة (استحقاق الجدارة) والخزي (ما يوجد الخزي). وعلى وفق حساباته فإن الحسنات يذهبن السيئات، والسيئات يمحقن الحسنات. وفي نهاية كل شهر على المرء أن يضيف في الخانة الخاصة بالجدار.

(الحسنات) ما قام به من حسنات، وفي الخانة الخاصة بالخزى (السيئات) ما بدر منه منها، وأن يصفى حسابات الشهر ويضيفها للمتبقى من حساب الشهر السابق. وقدم لنا قائمة مفصلة بالحسنات والسيئات. ومن بين الحسنات: «أن تتحمل بلا تبرّم والديك (مائة حسنة)، ألا تصدّق الأقاويل عن زوجة أخيك أو الخدم (١٠ حسنات)، أن تحسن إدارة أمور المحظيات من الفئة الدنيا (حسنة واحدة)، منع الزوجة أو الابنة من التسكع خارج البيت (١٠ حسنات)، حفظ العهود للأصدقاء (حسنة لكل مرة يلتزم فيها بعهده)، إنقاذ طفلة من الواد بمنع إغراقها فى الماء (خمسون حسنة)، الإصلاح بين زوجين متخاصمين أو بينهما وبين أطفالهما (١٠٠ حسنة)، إنقاذ حياة حشرة (حسنة)، إعادة طفل رقيق Slave إلى والديه دون مقابل (حسنة عن كل ١٠٠ قطعة نقود نحاسية من ثمنه)، غض البصر (الطرف) عن كل جميلة أو جميل (خمس حسنات) (انظر: Lu - Yen, Fen - lei Kung Kuo Ko trans. by L.Wieger .. إلخ)، ومن ناحية أخرى نعلم عن السيئات ما يلى: (تلويث قطعة ورق عليها كتابة، التبول أو التبرز نحو المنيرات السماويات «الشمس والقمر والدب الأكبر والأرباب الطاوية القديمة»، الضغط على مدين فقير، الجلوس عارياً فى المنزل للاستراحة خلال الفصل الحار، التلفظ بألفاظ فاحشة) .. إلخ (Ibid).

ويعرف النظر عن كون هذه القائمة تمثل ما قد نسميه الأخلاق البورجوازية، فمن الواضح أنها تمهد السبيل لِسِبْر «الثواب والعقاب» (كانْ ينج بن Kan - Ying P'ien) السفر الشهير فى الأخلاق الطاوية الشعبية الذى انتشر على نطاق واسع فى عهد أسرة Sung. وتعطينا مقدمة هذا السفر فكرة عن الطاوية الشعبية فى هذه الأيام: «يقول الأسمى (التاى شانج T'ai - Shang):

«سوء الطالع والحظ الحسن ليس لهما باب يمكن الدخول منه، وإنما الإنسان نفسه هو الذى يستدعيهما». فكما يتبع الظلُّ الجسم، كذلك تتبع الأعمال الصالحة والطالحة فاعليها، وعلى هذا فللسماء والأرض أرواحها التى تقضى بين الناس، فتقطع من أعمارهم على قدر ما ارتكبوا من آثام.. وهناك أيضاً أرباب الدب الأكبر والدب الأصغر يحصيان من مكانهما العالى آثام الإنسان، ويصدران عليه الأحكام... إنهما من خلال أرواح البدن الثلاثة (فى رأسه وصدرة ومعدته) يسجلان بعد مرور كل خمسة وثلاثين يوماً أمام محكمة العدالة السماوية، ما تم ارتكابه من الآثام، وفى اليوم الأخير من كل

شهر يقوم رب المطابخ God of the Kitchen (تساو - وانج) بكتابة تقرير مشابه، وهي كل الحالات يُفرض عقاب هو اقتطاع اثني عشر عاماً من عمر مرتكب الكبيرة واقتطاع مائة يوم من عمر مُرتكب الإثم الهين. إننا نجد هنا انتهاء آخر أثر لبعض عقائد شانج لوالاتجاهات التطهيرية عند كو شيان - شيه K'ou Ch'ien - Chih. ولأن كثيرين من العوام حاولوا الالتزام بكل تفاصيل هذه التعاليم في حياتهم اليومية، حازت الطاوية على مكانة مرموقة وتوقفت على البوذية في مضممار التنظيم الديني.

الطاوية أثناء فترة حكم أسرة سنج

ونعم الطاويون أيضاً خلال فترة حكم أسرة سنج بحماية وتشجيع بعض الأباطرة، ولكن يمكن القول بشكل عام إن القوة الدافعة للطاوية كانت قد بدأت في الانهيار أو استفاد أغراضها، لقد ذاب كثير منها في العقائد البوذية المختلفة؛ ذلك لأن الاعتقاد الطاوي في إمكان إطالة العمر إلى ما لا نهاية (تحقيق الخلود) بالالتزام الحمية وممارسة تدريبات التنفس، قد راح يضعف شيئاً فشيئاً وأصبح الناس أكثر اهتماماً بوصول أرواحهم بسلام إلى السوكهافاتى Sukhavati (P.322) أو غيرها من الفرديس البوذية. ورغم أن ممارسة تدريبات إطالة العمر ما زالت موجودة يمارسها بعض الأفراد والجماعات، إلا أن عدداً قليلاً من الطبقة المتعلمة يؤمنون بجوداها.

لقد استوعبت الكونفوشيوسية الجديدة التيار الرئيسي في الفكر الفلسفي الطاوي، ولم يعد هذا التيار يظهر على السطح إلا بشكل متقطع من خلال نسق تفكير بعض المفكرين في الأسرات الحاكمة المتأخرة زمنياً أو بين المثقفين والمتعلمين. لقد راح الطاقاة الانفعالية للطاويين تعبر عن نفسها من خلال الحركة الرومانسية الصينية، سواء في مجال الشعر أو الرسم.

محاولات بعث الطاوية من جديد

حاولت الطاوية - التي أيدها على نحو خاص الإمبراطور الثالث والإمبراطور الثامن، من أباطرة أسرة سنج الحاكمة - إحياء ما اندرس من اهتمام بها بالاستعارة من النظام الديني للأميديية Amidism (أو دين أميتابها Amitabha) - الذي كان قد أصبح هـ، الدين المقبول لدى الطبقات الوسطى في مدن الإمبراطورية، لذا أدخل الطاويون عبادة رب جديد هو «المهيب الطاهر Pure August» (Yu - huang)، واعتمد الإمبراطور،

الثالث هذا الرب رسمياً، وجرى اعتباره الرب الأعلى لمجموعة الأرباب الطاوية، كما تم اعتباره مساوياً للحاكم في علاه Sovereign on High الذي آمن به الموحدون الصينيون القدماء ومساوياً لأميتابها Amitabha عند الأميديين. وكانت الطقوس العبادية لهذا الرب الجديد مستعارة إلى حد كبير من الرب أميتابها الأنف ذكره. وبرعاية هذا الإمبراطور نفسه تمت استعادة الحروف وكراسات المديح في نظام الحكم، التي هبطت من السماء، وهو أمرٌ كان يحدث كثيراً في عهد أسرة تانج. وعادة ما كانت هذه الأحداث مسبوقة برؤى يراها الإمبراطور تخبره برسل روحانيين يقولون له إنه سيتلقى رسالة من السماء. واتضح باختصار بعد ذلك أن هذه الرسالة تم العثور عليها ملفوفة في قماش أصفر متدلية من إفريز بوابة إحدى المدن فتلقاها الإمبراطور بنفسه بكل تجلّة. وكانت في غالبها مكتوبة بأسلوب الطاو - تى شنج Tao - te Ching، أما محتواها فكان كيّل المديح للإمبراطور وحكمه الصالح.

الشرائع الطاوية Tao - Tsang

كانت فترة حكم أسرة سنج فترة نشاط كبير في حركة نشر الأعمال الطاوية وكل أنواع الآداب الأخرى، ويرجع الفضل في هذا للرعاية الإمبراطورية وسرعة انتشار الطباعة، فتم طبع معظم الكتابات التي تتناول الشرائع الطاوية (الطاو - تسانج)، أما نصوص الشرائع نفسها فجرت طباعتها في النصف الأول من القرن الخامس عشر. وهي تتكوّن من ١٤٦٤ عملاً مرتبة في ثلاثة أقسام تقليدياً للتريبيتاكا Tripitaka البوذية، وتتناول هذه الأقسام الثلاثة «مجالات الطهارة أو التطهر»: تطهر القديسين وتطهر الذين اتحدوا مع الطاو وهي أسمى الطهارات، وطهارة الخالدين أو الطهارة العظمى. هذا هو الثالوث الطاوي في أسمى صورته. ونص الشرائع الطاوية هو أهم مصدر يمكن الرجوع إليه لدراسة جوانب الطاوية المختلفة.

الطاوية الشعبية

الجزء الأكبر من العقيدة الطاوية القديمة تم استيعابه إلى حد كبير في خضمّ بحر المعتقد الديني الشعبي، الذي هو مزاج من معتقدات خرافية وممارسات منتشرة في سائر أنحاء الريف، ومعظمها كانت تُعدّ معتقدات وممارسات خارجة عن الدين الصحيح وغير شرعية، ومن هنا فقد انقسم معتقوها إلى مئات المجموعات «يجتمعون في الغسق ويتفرقون في الفجر» مخْتَبئين في المناطق الجبلية الشاسعة. وكان كثير من

هذه المجتمعات مانوية فى نظرتها للحياة وكانت شديدة التأثر بنزعة شانج شيو الانفصالية القديمة (P. 390) الذى كانوا يعتبرونه قديساً، وكان اسمه عندهم طابو Ta-boo (أى اسم مقدس لا يجب ذكره). وفى سنة ١١٢٠، انفجرت هذه المجتمعات الخارجة عن الدين الصحيح (المهرطقة)، فى ثورة علنية بقيادة فانج لا Fong La وهو متمم محلّى ساخط. ومن المهم بالنسبة لعقلية سكان الريف أن يفهموا أن الثوار غير المسلحين بأسلحة جيدة قادرون على إجبار قوات الحكومة على الفرار إذا ما لوتوا حواجبهم باللون الأحمر، وتظاهروا بأنهم شياطين أو بأن الأرواح ليست أجسادهم. وكانت هذه الثورة أحد أهم أسباب سقوط أسرة سنج الأولى.

فى هذا المحيط من الخرافات والعقيدة المهترئة اللتين شاعتا فى المجتمعات الريفية والطبقات المتدنية فى المدن، عاشت الطاوية الشعبية حتى وقت قريب عندما قامت الحكومة بحملات عنيفة لاستئصال منابت الخرافة. ومع هذا ظلت جماعات صغيرة هنا وهناك تتحلّق حول شخص ادعى أن الأرواح تلبّسته أو أنه تلقى وحياً. فعلى سبيل المثال ظهرت فى سنة ١٤٢٠ ساحرة تدعى تانج ساي - إره Tang Sai - erh، ادّعت أنها تلقّت سيفاً مسحوراً وكتاباً سحرياً فى أمور الحرب، وقد مكّنها هذا من أن تصبح محور دين محلّى ومحور حركة عصيان تم قمعها فى شهور قلائل.

التمذهب والجمعيات السريّة

منذ نهاية القرن الثالث عشر كان هناك فرق واضح بين طاوية جنوب الصين وطاوية شمالها. وكانت المجموعة الأساسية فى المنطقة إلى الجنوب من اليانجست Yangste على مذهب مبدأ «الواحد the One» أو باللغة الصينية Chêng 1. وعقيدة هذا المذهب والتي تصدرت الساحة فى بداية القرن الثانى عشر، قامت على أسطورة توقيير المعلم «السماوى Celestial Master» والاعتراف بسلطانه، تلك العقيدة التي وصلت عبر الأجيال من شانج - طاو - لنج Chang Tao - Ling (P. 391)، وتزعم الأسطورة أنه كان يستطيع بسيفه أن يقتل الشياطين وهى على بعد آلاف الأميال، وأن خاتمه كان قوياً قوة لا تستطيع معها الأرواح الشريرة كسره، كما تزعم أسراراً كثيرة ارتبطت برقاه وتعاويذه، وحفظت الأجيال المتعاقبة هذه الأقاويل وتداولتها. وما يُقال له المعلم السماوى كان فى الحقيقة رئيساً لجماعة من السحرة التابعين له، كان يهب الواحد منهم شهادة (دبلوما diploma) فى فنون السحر. وكان هو وأتباعه يقدمون التعاويذ لاتقاء أخطار الأمطار

وأخطار الجفاف وأخطار الأرواح الشريرة، كما كانت هذه الرُقَى والتعاويذ تُستخدم كوسيط أو كشفاة (لقضاء الحاجات). لقد كان هؤلاء السحرة يعيشون مع الناس العاديين وكان يتزوجون، وهم في هذا يختلفون عن النسّاك الطاويين الذين لم يكونوا يتزوجون، وكانوا يعيشون في جماعات في الأديرة يمارسون حياة التقشّف والتأمل، ووصل هؤلاء السحرة بالفعل خلال حكم أسرتى تانج وسنج إلى البلاط، وأوكل إليهم التعامل بأسحارهم مع الفيضانات ومد البحر المرتفع والجفاف والمذنبات، وكانوا يُكرّمون لخدماتهم.

أما في شمال الصين، فقد كانت أكبر مجموعة هي التي تدين بمذهب «إتمام الحقيقة Perfecting the True» (شوان شن Chuan - Chên) التي أسسها شيو شانج شون Ch'iu Chang Ch'un، الذي دعاه الإمبراطور في سنة ١٢٨٠ ليقم مع ثمانية من حواربيّه في معبد السحابة البيضاء بالقرب من بكين Peking، وعقب هذا أصبح هذا المعبد مركزاً لهذا المذهب، وكانت تعاليمه متمشية مع الطبيعة nature: يجب أن يكون المرء هادئاً ساكناً بسيطاً وفي حالة سلام مع نفسه. وكان أتباع هذا المذهب يعملون بجد شديد يُنتجون طعامهم ويسعون للاستقلال الاجتماعي (عدم التعويل على الآخرين)، وكانوا جميعاً رجال دين طاويين ملتزمين تركوا منازلهم وعاشوا على تناول النباتات، وعاشوا في الأديرة، ولا يتزوجون، ويصومون في مناسبات بعينها، ولا يشربون الكحول. ومن ملامح هذه المدرسة الميل إلى توحيد الطاوية والكونفوشيوسية والبوذية في دين واحد.

وبالإضافة لهذين المذهبين كانت توجد مذاهب أخرى، لكنها كانت قليلة الأهمية. وكان هناك قدر من التسامح المتبادل بين كل هذه المجموعات الطاوية، كما كان هناك قدر من التعاون بين قادتها (أو شيوخها). وأقامت هذه الجمعيات مجموعات عسكرية لمقاومة التتار ولعبت دوراً في حركات المقاومة ضد الغزاة.

وبطبيعة الحال، لعبت الطاوية أيضاً دوراً قيادياً في الجمعيات السرية التي وجدت المعارضة السياسية فيها تعبيراً عن نفسها بقيادة المانشو (*Manchus) (١٦٤٤ - ١٩١١). وإذا نظرنا خلال المظهر الخارجي المسيحي الخادع لمتردى التاي پنج T'ai P'ing وزعيمهم يمكن أن نجد كثيراً من روح من ادّعى أنه المسيح المنتظر ونعنى به شانج شيو Chang Chio (أو التاي پنج القديم).

(* شعب منشوريا المنغولي الذي غزا الصين وكوّن فيها سلالة حاكمة منذ سنة ١٦٤٤.

وفي بداية القرن الحالى وجدنا عقائد وممارسات دينية طاوية ما زالت تمارسها الكثير من الجمعيات السرية، ومن بينها جمعية I - Kuan Tao (- I - Kuan Tao) أو نشر عقيدة وحدة الطاو. ويقول أصحاب هذا المذهب إن الواحد the One هو جذر كل شيء وأنه يتغلغل منتشراً فى كل الوجود، وأن الكون سيمر بعدد من الكوارث الكبرى ستنتهى الحقبة الكونية، وعلى وفق هذه العقيدة فنحن الآن فى وسط الكارثة أو المحنة الثالثة، لكن «الأم الكبيرة السامية بالحياة (Old Mother Transcending Life) سنتقذنا (الاسم الصينى: Wu - Sheng Lao - mu)، وكانت عبادة هذه الربة تتطور بالفعل فى عهد أسرة منج Ming الحاكمة، وقد أصبحت هذه الربة فيما بعد ربة مهمة لكل هذه الجمعيات الدينية، وكان أتباع هذا المذهب قد كرسوا كثيراً من وقتهم للرق والتعاويد واستخدام اللوحات السحرية التى قالوا إنها تُكتب تلقائياً عند لمسها بالأصابع، وممارسة «الأسرار الثلاثة» المتصلة بعلامات الإصبع (٤) والتفوه بالعبارة السحرية، وكانوا يمتعون عن اللحوم والكحول والتوباكو. وكانوا يعبدون الصور المرتبطة بكل الأديان ويتلون السوترات Sutras الخاصة بكل من البوذية والطاوية (السوترات، الكتابات المقدسة). وخلال الحرب العالمية الثانية كانت هذه الجمعية نشطة جداً خاصة فى شمال الصين.

ومن بين هذه المذاهب الأخرى مذهب (باحة الطاو) أو (طاو يوان I'ao Yuan) ويُسمى أيضاً (جمعية الطاو والتى Te). وبدأت هذه الجمعية نشاطها فى تسينان حوالى سنة ١٩٢١، عندما أتى الوحي من خلال اللوحة السحرية (التى تُكتب تلقائياً بمجرد اللمس بشكل إعجازى أو سحرى). وسرعان ما انتشرت فى شمال الصين ومنطقة اليانجست Yangste، بل وفتحت لها فرعاً فى اليابان. وفى سنة ١٩٢٧، قيل أن أعضاءها بلغوا ثلاثين ألفاً، وكان مبناهما يشتمل على خمس قاعات، واحدة للعبادة والثانية لقراءة الكتاب المقدس والثالثة للتأمل والرابعة للدعوة والخامسة للإحسان. وأتباع هذا المذهب يعبدون الرب الطاوى القديم (الواحد الأعظم)، ووضعوا تحت المذبح الخاص به أسماء كونفوشيوس ولاو تسو وبوذا، وكذلك رمز المسيحية ورمز الإسلام. وهم يركزون على الجمع بين السماء والإنسان فى أمور الروح، وعلى روح الأخوة العالمى على الأرض. ولأن هذه الجمعية تركز تركيزاً كبيراً على الإحسان، فقد أصبح اسمها أخيراً «جمعية الصليب المعقوف الأحمر العالمى Universal Red Swastika Society».

وكان هناك مذهبٌ سرى أيضاً فى شانتونج كان على كل المنتمين إليه أن يتخلوا عن ممتلكاتهم الخاصة للجمعية. ومن هنا يمكننا القول إن الشيوعية - كما تم تطبيقها فى المجتمعات المسيحية الأولى - قد تكون كامنة فى مجتمعات طاوية صغيرة فى بعض أرجاء الصين طوال عصور التاريخ.

وبعد ثورة سنة ١٩١١ التى أنهت حكم أسرة المانشو Manchu كانت هناك فترة بدت فيها الجمعيات السرية تشكل القوى الحقيقية فى الصين، لقد طورت تشكيلات عصابية ومارست قطع الطرق على نطاق واسع وشغلوا المناصب المهمة وأرهبوا الشعب. وعندما وصل ماو تسى - تونج إلى السلطة، كان من بين إجراءاته الأولى إفناء هؤلاء المفسدين إما بتوجيههم لمقاومة الغزاة الأجانب أو بإخضاعهم للعدالة الاجتماعية. وفى سنة ١٠٤٩، تم القبض على أعضاء جمعية (I Kuwan Tao)، وفى سنة ١٩٥١ انتهز الباقون منهم فى قيد الحياة فرصة العفو العام وارتدوا عن معتقداتهم بأعداد كبيرة. وارتبطت بعض الجمعيات السرية بجماعة شيانج كاي - شيك أو أصحاب الأراضى السابقين، وبطبيعة الحال فقد صفت حكومة ماو تسى - تونج ممتلكاتهم.

وفى سنة ١٩٤٩، غادر آخر زعيم لمذهب شنجى Chên - i (وهو المعلم السماوى رقم ٦٣) أرض الصين وأصبح لاجئاً فى فورموزا. وربما سيختفى - باختفائه - إلى الأبد هذا الشكل المنحط من أشكال الطاوية الذى استغرق أتباعه فى الرقى والتعاويد والسحر، والقداسات المقامة على الموتى بموسيقاها المزعجة.

الطاوية اليوم

الطاوية كدين - على أية حال - لم تمت. إنها حية ولكن لأنها كانت دوماً ديناً صينياً ولم تشر دعوتها أبداً بين غير الصينيين، فلا نعرف إلا القليل عن وضعها الحالى فى الصين. ومع هذا، فقد كانت وما زالت وربما ستظل جزءاً متمماً لأسلوب الحياة الصينى. إنها توجه دعوة مباشرة لحب الصينيين المتأصل لجمال بلادهم وروح الاحترام والتوقير التى هى انعكاس لهذا الجمال فى روح الصينى. لقد كانت الطاوية دوماً بمفهومها الأساسى هى عبادة الطبيعة من خلال الإنسان وبدونه، ومحاولة لإحداث تناسق (هارمونية) بينهما (الطبيعة والإنسان). والتمامية أو الكمال بالنسبة للطاويين ليس هو التصدى للطبيعة، وإنما أن يَهَب المرء نفسه كلية لها. وهذا أدى إلى بروز أفضل الصفات فى الشخصية الصينية ووصل بها إلى معايير أخلاقية سامية. فحياة السلام

فى المعابد والعمارة المتقنة المتسقة مع المناظر الطبيعية فى الصين، والنضال من أجل التطهر والاتحاد مع الطبيعة بالتأمل، كل هذا لن يبعدها عن العقل الصينى الحقيقى. ولأنها ارتبطت بالجمعيات السرية تعرضت (أى الطاوية) للاضطهاد عدة سنين لها، فيها دمار كبير بمعابدها وأضرحتها. لكن كل هذا توقّف الآن فتم إصلاح المعابد وأصبحت الصور التى هى محل توقير وعبادة محمية. وأصبحت الطاوية مرة أخرى، بمثابة دين الدولة الذى تعترف به الحكومة الحالية. وفى ١٢ أبريل سنة ١٩٥٧، تكونت الجمعية الطاوية الصينية رسمياً فى بكين عند انتهاء أعمال مؤتمر حضره رجال دين طاويون وراهبات طاويات من مختلف أنحاء الدولة، وتم انتخاب يوه شونج - تاى Yuch Chung - tai رئيس دير تاى شنج - كونج T'ai- Ch'ing Kung فى شنيانج Shenyang وعضو اللجنة الوطنية للشعب الصينى - رئيساً للجمعية. وهدف الجمعية هو توحيد الطاويين فى الدولة، وتطوير التراث الطاوى، ودعم البناء الاشتراكى للدولة، والمشاركة فى حركة السلام العالمى، ومساعدة الحكومة لتحقيق سياسة الحرية الدينية. ومن المؤكد أن الطاوية بتراتها فى موقع ممتاز يمكنها من تطوير سياسة التعايش السلمى وتحسين الأوضاع الاجتماعية للناس. والأهم من هذا، فإن الطاوية ستقدم للصين حصناً فكرياً يحميها من أن تكون تابعة روحياً لأى من القوى الروحية (الدينية) الأخرى، فى عالمنا المعاصر.

الخاتمة

استعرضنا الآن الأديان الأساسية التي ما زال الناس يعيشون بها حتى اليوم. والصورة التي نتجت عن هذا العرض تُظهر التشوش والاضطراب طالما أن مجرد تتبُّع هذه الأديان وسرد محتواها يُظهر بشكل بارز ما بينها من اختلافات حادة. وفي هذه الخاتمة سنحاول إضفاء معنى على هذه الاختلافات، وسنحاول أيضا التركيز على مستقبل الأديان المختلفة في عصرنا - عصر التكنولوجيا، عندما يتعيَّن على هذه الأديان جميعاً مواجهة تحدى الحضارة العلمانية التي غمرت العالم.

فحتى الآن وجدنا الأديان الكبرى تقدم أيضا الإطار الاجتماعي للمجتمع الذي تتسيده. ففي كل مكان تحطم هذا الإطار الاجتماعي القائم على الدين على نحو خالص، مفسحاً الطريق لنظام من الأخلاق الاجتماعية مُستقى - في الحقيقة - إلى حد كبير من المسيحية التي تخلى الغرب عنها جزئياً كدين عقائدي، وأوضح دليل على هذا هو تغير اتجاه المسلمين والهندوس نحو تعدد الزوجات وزواج الأطفال. وعلى أية حال، ففي العالم المسيحي نفسه أصبحت الأخلاق المسيحية والمعتقدات المسيحية موضع شك بشكل متزايد، فعلى حين وجدنا تعدد الزوجات في الهند ولدى المسلمين لم يعد محترماً، ففي الغرب وخاصة في الولايات المتحدة ظهر تعدد الزوجات بشكل آخر؛ إذ أدت سهولة الطلاق إلى شيوع الزواج بأكثر من زوجة على التعاقب.

وكانت المسيحية هي أول دين كان عليه أن يواجه فكرة العلمانية الكاملة التي وجدت أكمل تعبير عن نفسها في حركة التنوير الفرنسية French Enlightenment. لقد أصبح حق الكنيسة في تقديم الإطار الذي يجب أن يعيش الناس من خلاله مسألة

لا تلقى قبولا عاما، أو بتعبير آخر أصبحت موضع شك. لقد كان تأثير التتوير ضرورياً ومفيداً لأنه أجبر الكنائس المسيحية على إعادة تقويم مواقفها والتخلي عن تراثها الميت لمواجهة التحدي. وربما كان من المحتمل أن عدد المسيحيين المسجلين رسمياً كمسيحيين لا يزال في تناقص، ولا ندرى حقيقة ما إذا كان المسيحيون المؤمنون فعلاً بالمسيحية يتناقصون أيضاً أم لا. وحيوية الكنيسة الكاثوليكية المتزايدة بالإضافة إلى زيادة وعى البروتستانتية بضرورة التقارب مع الكاثوليكية، تظهر أن الفرعين الكبيرين للمسيحية الغربية في الغاية من الحيوية.

وماذا عن الأديان الأخرى؛ وكيف ستواجه تحديات العصور؟ إننا نجد في كل مكان في آسيا التي تستيقظ من جديد، أن طبقة «المثقفين والمفكرين» يتعدون عن الدين(*) تماماً، كما كان هذا الاتجاه نفسه سائداً بين هذه الطبقة نفسها في أوروبا في القرن الثامن عشر. فصميم خلفية آسيا تبدو كنتيجة لتبعيةها للدين وخضوعها له بشكل لا يحتمل الجدل، والتطور المدهش للعلوم في الغرب والهيمنة على وسائل الإنتاج يبدوان وراء الخلفية الكامنة لدى رجل العلم في استخفافه بالدين. وهذا بطبيعة الحال تبسيط للأمور أكثر مما ينبغي طالما أنه لا تناقض بين العلم والمسيحية بشكل أساسي. وعلى أية حال، فهذا لا يغير الحقيقة التي مفادها أن الآسيويين يوازنون بين التقدم العلمي ورفضهم للمعتقدات الدينية، وكحقيقة فعلية يمكن أن نسوق الدليل على أن التقدم العلمي لا يمكن أن يكون إلا في حضارة يركز دينها بصرامة على حقيقة العالم (أو الكون)، أو بتعبير آخر على حقيقة أن العالم (أو الكون) له وجود حقيقي، ويعتبر أن هذه الحقيقة قد تأكدت بتجسد الرب في جسد بشري(**). وإذا كان العالم (أو الكون) حقيقة وهماً أو خداعاً كما تقول مدرسة مهمة في الفلسفة الهندوسية (P. 238)، أو أنه يُعاد خلقه من جديد بشكل دائم كما تقول بعض النظريات الذرية atomist عند

(*) معظم الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي ارتكزت على تنقية الدين مما علق به من خرافات ولهو، إنكار الدين الإسلامي جملة وتفصيلاً. واهتم المسلمون في الماضي - ولا يزالون - بربط آيات القرآن الكريم بالاكشافات العلمية، مؤكداً على الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وعدم تعارضه مع علوم العصر. (المترجم)

(**) اليابانيون لا يؤمنون بذلك وكذلك الديانات الصينية وبعض الديانات الهندية، بل وبعض المذاهب المسيحية. ومع هذا فالتقدم العلمي عندهم واضح. كما أن تجسد الرب ليس هو الدليل على كون العالم حقيقة. الا يؤكد ذلك أيضاً أن الرب (الله) قد أرسل رسلاً من البشر؟! (المترجم).

المسلمين(*) (p. 200) لأصبح الدافع للبحث العلمي واهنا. وعلى أية حال، فالصراع القديم بين الدين والعلم قد انتهى إلى حد كبير لأنه كان قائماً على سوء فهم. لقد أصبح على الدين المنظم مواجهة تحديات أخطر بكثير ممثلة في المادية سواء في شكلها النج أم في شكلها الماركسي، وقد حاولنا أن نحلل الماركسية(**) في الفصل الأخير من هذه الموسوعة، ورأينا كيف أنها أيضاً بعدم توضيحها الحد الفاصل بين المادة والنفس (أو العقل) وبتوقيرها الشديد للمادة الحاملة للنفس - كادت تكون أحد أديان الحلول. أما المادية الجدلية، فكان يمكنها الالتقاء مع أديان الحلول الخالصة على أرضية مشتركة. ولقد كان يمكن اعتبارها جميعاً طريقة لرسم صورة على نحو أو آخر للتحليل الماركسي لطبيعة العالم الذي نعيش فيه. فالمادية الماركسية يمكن اعتبارها نظرات حلولية كاملة كحلّو الدين الهندي والدين الصيني، فقد حلت قوانين الطبيعة الخالدة محل الأرباب. إن هذا لا يمكن إلا أن يذكّرنا بالفيلسوف الهندوسي أو البوذي بنظرته المتبصرة العميقة التي تفيد أن البراهمان Brahman يوحى نفسه في أشكال لا نهاية لتغيرها، أو القول بأن عجلة السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد من جديد...) تعمل ضد التيرفانا حيث الخلود والأبدية واللاتغير.

وعلى كل حال، فالأقرب إلى الهندوسية والبودية هو سيكولوجيا يونج (نظريات يونج في علم النفس) فهذه النظريات تفسر كثيراً مما هو أساسي في هذين الدينين من خلال مصطلحات سيكولوجية خالصة. فعندما يوازن يونج «صورة الرب God - image» مع النموذج الأصلي «للنفس Self»، إنما هو يعبر بمصطلحاته السيكولوجية عن فكرة الروح أو النفس (atman) في الهندوسية القديمة، وكذلك عن البراهمان الذي هو أساس الكون كله. لقد أكد يونج هذه العقيدة الهندوسية المحورية لكن من خلال مصطلحات لا تتعامل مع موجود موضوعي (غير ذاتي) وإنما مع حالات سيكولوجية ذاتية (غير موضوعية). لقد اختصر يونج الأديان كلها في أساليب (أو وسائل أو تقنيات) لتحقيق التكامل السيكولوجي. إن اتجاهه هذا اتجاه هندي تقليدي وجرى التعبير عنه بشكل محكم في قول راما كريشنا: «كل الأديان صحيحة» (p. 257) وهو قول يساوي أن أيّاً منها (بمفرده) ليس صحيحاً.

(*) المؤلف هنا يتحدث عن نظريات لم يعد لها وجود وعن اتجاهات تصوفية تعدلت أخيراً. (المترجم).

(**) حذفنا الفصل الخاص بالدين الماركسي وهو الفصل الأخير (١٠ صفحات) لأن الأحداث تجاوزته. (المترجم).

واتجاه يونج نحو الدين اتجاه نمطى لرد الفعل الغربى العلمانى على هيمنة الدين التى استمرت طويلا والتى ادعى فيها - أى الدين - امتلاكه للحقيقة المطلقة التى لا يمتلكها سواه. ولا يقل نمطية رد فعل مفكر معاصر كبير آخر ونعنى به أرنولد توينبى. فكل الأديان فيما يرى توينبى تعبير عن حقائق أساسية، والاختلافات بينها إنما هى فقط فى غير الأساسيات.

وهذه الحقائق - فيما يقول - هى:

- (١) «من المؤكد أن الإنسان نفسه ليس هو أعظم الموجودات الروحية فى الكون».
- (٢) «هناك وجود فى الكون، هو من الناحية الروحية أعظم من الإنسان».
- (٣) «فى الحياة البشرية ليست المعرفة هدفا فى حد ذاتها وإنما هى وسيلة للعمل».
- (٤) هدف الإنسان هو البحث عن المشاركة مع الحضور الكائن فيما وراء الطبيعة، ليحقق التماسق مع الحقيقة الروحية المطلقة.
- (٥) النفس الإنسانية لا يمكنها أن تكون فى اتساق مع الحقيقة المطلقة إلا بتخاها عن التركيز حول ذاتها أو التمحور حول ذاتها.
- (٦) للحقيقة المطلقة جانبها غير الشخصى وجانبها الشخصى.
- (٧) «الجانب الشخصى أى (الرب God) لا بد أن يكون صالحا ومهيمنًا». (Historian's Approach to Religion, 1956 p.273).

ورغم هذه التعميمات العريضة التى اعتبرها توينبى «حقائق» دينية أساسية، إلا الواقع يشير إلى أنها غير مشتركة حتى بين الأديان السبعة التى تناولها، كما يقر بدالها كل من قرأ موسوعتنا تلك. فبالنسبة للفينداتا Vendata غير الثوية وكذلك بالنسبة للبيوديين الثيرافاديين واليانيين، يُعتبر الإنسان فى جوهره الخالد هو الوجود الروحى الأعظم فى الكون. وما قال توينبى، إنه الحقيقة الثانية لا تقبله المدارس الفكرية الثلاثة الأتف ذكرها فى السطور السابقة. أما ما قال إنه الحقيقة الرابعة (هدف الإنسان فى التوحد مع الخالق أو مشاركته) فلا يقبله الإسلام السنّى، وإن قبله الصوفية المسلمة. كما أن من المشكوك فيه أن أى يهودى غير قَبالى (غير متصوف) يوافق على أن الرب (سبحانه) أى جانب غير مُشخَّص، وفى أحيانٍ نادرة يبدو الله فى العهد القديم (التوراة)

وما أُلحق بها) ممعناً فى التشخُّص (المقصود الاتجاه التشبهي). وفى الواقع، لا نجد معظم المسيحيين يسلمون بوجود «جانب غير مشخص للحقيقة المطلقة» لأن هذا قد يكون هراء ينزع المعنى من أبوة الرب atherhood أو الجانب الربوبى فى الآب (إشارة للتثليث المسيحى) التى يركز عليها المسيحيون تركيزاً شديداً، لأن الرب الآب فى المسيحية كراس لفكرة الألوهية هو «الحقيقة المطلقة». ونجد أيضاً يهوه Yahweh فى العهد القديم هو «خالق الشر» (p. 31) والله فى الإسلام (يضل من يشاء) (p. 189)؛ لذا فقلما يوصف بأنه خير خالص (*). «فالحقائق الأساسية» المتفق عليها بين الأديان، والتى ذكرها البروفيسور توينبى لا تتفق - للأسف مع الواقع. لقد نسب إلى الأديان الكبرى ما أحب هو أن يكون، أو بتعبير آخر فرض تفكيره الخاص ورغباته الخاصة على الواقع المخالف لهذا التفكير وتلك الرغبات.

يبدو أن توينبى كان يفكر فى أنه من الممكن أن نصل إلى نوع من «التوليفة الأسمى» تتكون منها الحقائق الأساسية لتتزع الأديان الكبرى عنها ما هو «غير أساسى». وهو فى هذا متفق مع أحد الاتجاهات التوفيقية الحديثة فى الهندوسية، لكنه من ناحية أخرى غير متفق مع اتجاه ظاهر فى الموقف الدينى هذه الأيام. وعلى أية حال، فإنه يتفجع للنزعة الأنانية الموروثة فى كل الدين، والتى مؤداها، ادعاء كل دين أنه - هو وحده - الذى يملك الحقيقة (**). وهذا الادعاء هو الذى يهب الدين - أى دين - الحياة. فكل أديان الوحي (الأديان السماوية)، يقول كل دين منها إنه وحده الصحيح، وقد أشرنا لهذا فى المقدمة. وعلى أية حال، فمن الصحيح أيضاً أن البوذية تدعى أن هناك «طريقاً واحداً لتطهير الموجود أو بتعبير آخر جعله طاهراً» (p. 268) وأن هذه الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (p.283). والبوذية إذًا - فى دعواها الأصلية - دين يدعى الانفراد بمعرفة الحقيقة مثله فى ذلك مثل أى دين من الأديان السماوية الثلاثة ذات الأصل السامى Semitic. لكن بين أديان التوحيد الثلاثة هذه، والبوذية فرق أساسى لأن ما هو محل نزاع بين هذه الأديان السامية هو مصدر حيوية للبوذية. فاليهودية تنكر المسيح (ﷺ) ودعوته، كما تنكر نبوة محمد ﷺ، والمسيحية تنكر أيضاً دعوة محمد ﷺ. وما هو محل خلاف هو مدى صحة دعوى المسيح فى أنه ابن الله، ومدى صحة دعوى محمد ﷺ فى

(*) الله سبحانه وتعالى - فى الإسلام - هو خير خالص، رغم أسمائه الحسنى المتعددة المعانى. (المترجم).

(**) ضم الإسلام كل الأفكار الصالحة للأديان السابقة عليه. (المترجم).

أنه خاتم الأنبياء الذين أرسلهم الله؛ لكن الأديان السماوية الثلاثة لا تختلف حول وجود الله وحول تدخله في مجريات التاريخ البشرى. ومن ناحية أخرى، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده مسألة لا تعنى البوذية في شيء حيث إن الأديان السامية (السماوية) تهتم بعلاقة الله بالإنسان، أما البوذية فتقول بتحقيق انعتاق الإنسان من هذا العالم (أو هذه الدنيا World) ومن كل عوالم أخرى آتية. ليس هناك صراع إذًا بين البوذية والأديان السامية لأنهما يتعاملان مع قضايا مختلفة تمامًا. والحقيقة أن الدين على وفق ما قالت الأنسة هورنر Horner «ليس هو المصطلح الصالح تمامًا لإطلاقه على البوذية» (p.267) وربما كان من الأصح كثيرًا أن نقول إن البوذية هي «سيكولوجيا الأعماق» أو «عمق السيكولوجيا depth psychology».

إنه إذًا خطأ منهجى أن نتعامل مع الأديان الكبرى في العالم كظاهرة متوازية وأن نحملها جميعاً - كما حملها البروفيسور توينبى - بهذه «الحقائق الأساسية» التي ذكرها بشكل غير موضوعى. ومما يتنافى أيضا مع حقائق التاريخ ألا نحاول التمييز بين الحقائق الأساسية لأى دين من ناحية وما ألحق به أو التحم به بشكل غير طبيعى، أو بتعبير آخر دون تمييز الإضافات الخارجية أو الغربية التي أُلحمت عليه. فرغم الاختلافات الكبيرة بين بوذية الثيرافيدا وبوذية الماهايانا، فقد كان الدكتور كونز (Konze) على حق تماما فى قوله عن الماهايانيين «لكنهم لم ينحرفوا عن هدف كل البوذيين، ألا وهو «قمع الذات، وإماتة الفردية المنفصلة عن المجموع» (p.308) فما قال به توينبى عن الحقائق الأساسية ينطبق وحده على روح البوذية. ومثل هذه الفكرة المثالية غريبة تماما على روح اليهودية والمسيحية والإسلام، اللهم إلا فى ظهوراتها غير السلفية أو غير الأصولية (أو غير السنّية).

فلكى نجعل معنىً للبنية العامة لأديان العالم ومعتقداته، لا بد أن نفهم بوضوح المقدمات التي انطلقت منها. فالمقدمة التي انطلق منها الدين اليهودى فيما يتعلق بطبيعة الإنسان هي أنه مخلوق مكون من روح وجسم ارتبطا ارتباطا لا فكّك منه (أى روح وجسم متحدان أبداً) وعلى هذا فرغم أن الروح تبقى بعد الموت فإنها تبقى نصف إنسان فقط، حقيقة إنها النصف الأكثر نبالة، إلا أنها نصف على أية حال. فالخلاص إذًا يعنى اجتماع الروح والجسد مرة أخرى «فى الحقبة الجديدة لمملكة الرب» (p.34) وهذه الفكرة تختلف بشكل مثير عن فكرة الهنود عن الإنسان والتي تذهب إلى أن الروح

إما منفصلة تماماً عن الجسد (p.237) رغم اتصالها به اتصالاً مؤقتاً، أو أنها (هى وكل عالم المكان والزمان) لا تختلف إلا قليلاً عن الحلم أو أنها أقرب ما تكون إلى الخيالات. «إنها تشبه تضييلات ساحر» (p.238)، وإذا كان النظر لطبيعة الإنسان على هذا النحو، فالخلاص إذاً لا يكون إلا بتخليص الروح نهائياً من الجسد ومن المادة. فطبيعة القداسة لم تعد هى محور الأهمية القصوى «فليس أمراً مهماً جداً أن يعتقد الإنسان فى رب واحد أو عدة أرباب أو ينكر وجود الأرباب تماماً» (*) (p.241).

وعلى النحو نفسه نجد فى بوذية الماهايانا أن الفكرة العليا للبوديساتفا Bo-dhisattva الذى يتطلع ليكون بوذا، تعنى أنه يعمل على مساعدة المخلوقات، «بأن يؤجل دخوله فى بركان النيرفانا Nirvana والهروب من دورة الحياة والموت أو الميلاد فالموت فالميلاد....» (p.299) هذه الفكرة جرت معارضتها على نحو ما بالحقيقة المقابلة الأساسية التى تفيد أنه فى «الحقيقة الفعلية لا بوذات ولا بوذيساتفات ولا تمامات ولا مراحل ولا فراديس (جمع فردوس)» (p.306) فأرباب الهندوسية وبوديساتفات بوذية الماهايانا مهما كانوا متأصلين فى الخيال الشعبى إلا أنهم أبداً ليسوا فى مكانة الإله الواحد الذى يؤمن به أديان التنبؤات، ذلك لأن هذه الأرباب وهؤلاء البوذيساتفات محل شك دائماً فى مواجهة الفلسفة الأحادية monist لكلتا العقيدتين؛ إذ ينطبق على هؤلاء الأرباب والبوديساتفات قول فولتير المأثور: «إذا لم يكن الله موجوداً لكان من الضروري أن نوجده أو نخترعه».

فالهندوسية الكلاسية والبودية الكلاسية، كلتاهما - فى الأساس - دينا هروب، ولا شك أنهما عملاً بقوة على تشكيل نمط خاص من التفكير a certain type of mind. والحقيقة أن كليهما فقد معنى الهدف، لأنهما يعتبران أن «الحياة العادية غير مرضية ولا أمل فيها مليئة بالآلام والأحزان الدائمة، وهى غير مجدية فى كل الأحوال» (p.301). ومثل هذه الأديان، رغم فائدتها كعلاج للمادية المستشرية، إلا أنها فى خاتمة المطاف غير مرضية من الناحية السيكلوجية لأنها تنزع من الوجود الإنسانى - كما نعرفه - كل معنى. و«الإصلاح reform» الذى تم داخل الهندوسية نفسها خلال القرن ونصف القرن الأخيرين دليل كافٍ على أن الفلسفة القديمة للصور الكلاسية قد اتضح أنها قاصرة. وأكثر من هذا، فالنظرة اليهودية الكلاسية والتى تفيد أن الإنسان ليس مجرد روح وجدت دعماً من فلسفة الصينيين اللصيقين بالدنيا، يقول هو ين Hu Yin الكونفوشيوسى فى معرض نقده للبودية:

(*) المؤلف يعرض وجهة نظر الأديان الهندية. (المترجم).

«الإنسان كائن حي لكن البوذية لا تحدثنا عن الحياة وإنما عن الموت. وكل أمور الدنيا مرثية والبوذيون لا يحدثوننا عن الظاهر وإنما عن المختفى. وبعد أن يموت الإنسان يُسمى شعباً. إن البوذية لا تحدثنا عن بشر وإنما تحدثنا عن أشباح... إن ما يحسم كيفية مسلكنا في الحياة العادية هو المبدأ الخلقى: لكن البوذيين لا يحدثوننا عن المبدأ الخلقى (بضم الخاء) وإنما عن خداع الإدراك الحسى. إنهم يحدثوننا عن ميلاد قادم وعن حياة سابقة لا عن الحياة الحالية التي نعيشها. والرؤية والسمع والفكر والمناقشات براهين حقيقية لكن البوذيين لا يعتبرونها حقائق، وإنما يحدثوننا عما لا يمكن للعين والأذن إدراكه وعما لا يمكن للفكر الوصول إليه» (pp.365-6).

وإذا كانت هذه هي نظرة الصينيين للبوذية، فليس من المستغرب إذاً أن تحقق الماركسية هذا الانتصار السهل في الصين، لأن الشيوعية لديها الميتافيزيقيا الشرقية الخاصة بها التي يمكنها بها تبين (الذرما) الخالدة من بين ركام المتغيرات ولديها العلاج الفعال الإيجابي لشرور السامسارا (دورة الميلاد والوفاة والميلاد.. أى عقيدة التناسخ). وبينما تقدم البوذية الخلاص الفردى بطمس فردية الفرد في اللاميلاد واللامستقبل unborn & unbecome، فإن الماركسية تقدم خلاصاً جماعياً هنا والآن في مجتمع «متراص متناغم» حيث لا يُطلب من الفرد أن يتمثل بالبراهمان أو الطاو Tao بل أن يعيش ويكده مع أخيه الإنسان بشكل جماعى.

بل إن الشيوعية الماركسية وبوذية الماهايانا متقاربتان فلسفياً. يقول الدكتور كونز Conze: «إن كانا سواء، عندئذ يكون أيضاً المطلق Absolute مساوياً للنسبى، وغير المشروط مساوياً للمشروط، والنيرفانا مساوية للسامسارا (التناسخ)» (p.317). وبالنسبة لإنجلز Engels، فإن «الخالد» الذى هو (النيرفانا) بالنسبة للبوذية هو قانون الطبيعة (p.411) الذى هو اللامحدود وبالتالي المطلق (Ibid) لكن المحدود واللامحدود لا يستبعد أحدهما الآخر. «إنهما قطبان لا يمثلان الحقيقة إلا إن تبادل الفعل أو بتعبير آخر عملاً على نحو تبادلى، أى من خلال فروق في نطاق الوحدة» (Ibid). فالنظامان من الناحية الفلسفية لا يعوزهما التشابه مادام كلاهما يوازن بين العقل والمادة أو النيرفانا والسامسارا؛ لكن هذه الموازنة تعمل في اتجاهين عكسيين: فبينما النيرفانا هي القطب الوحيد بالنسبة للبوذيين، فإن المادة (أو السامسارا) هي المهمة - بل لها كل الأهمية - عند الماركسيين. فبالنسبة للماركسى ليس القطب المقابل

للمادة هو ببساطة شيء خالد، وإنما قانون دائم ينظم كل تغيير. فأن تعيش متمشياً مع هذا القانون يعني أنك تعيش متمشياً مع الطبيعة نفسها. إن هذا يعني أنك تحقق (النيرفانا) هنا والآن وفي نطاق الزمان والمكان. انظر في ضوء هذا انتصار الشيوعية في الصين باعتباره يمثل انتصار المادة على الروح أو السامسارا على النيرفانا. وإقرار بوذية الماهايانا بالروح والمادة معا لابد من اعتباره ثورة طبيعية ضد فكرة اعتبار المادة ليست أكثر من سجن للروح.

وسيظهر أن النظرة الهندية لطبيعة الإنسان لابد أن تكون صحيحة، فما يؤكد عليه الدين الهندي هو أن الموت المادي (موت الجسد) حقيقة لا جدال فيها، لكن خلود جوهر الروح يمكن بالدرجة نفسها ممارستها من خلال النشوة اليوجية Yogic trance. وبطبيعة الحال، فإن هذه التجربة ليست قصراً على الهند وإنما هي تجربة تعاود الظهور في كل الأزمنة وكل الأماكن في النزعات الباطنية أو الصوفية. إن هذه التجربة تعبر عن كراهية الدين الهندي الكلاسي وازدراؤه للجسد وكل ما يأتيه من همل، لأن الجسد يموت ولا يمكنه أن يحيا من جديد. غير أن الاعتقاد في أن الجسد كان في وقت من الأوقات خالداً يكاد يكون هو الملمح الشامل للعقائد البدائية، وهناك اعتقاد معاصر مفاده أنه يمكن إنشاء هذا الجسد نشأً آخر، ويتضح هذا على خير وجه في المحاولات المثيرة للشفقة التي يقوم بها الطاوويون لتحقيق خلود الجسد في هذه الحياة (pp.387-388).

والعقيدة السامية والزرادشتية عن بعث الجسد ليست شائعة تماماً هذه الأيام (*)، بل وأصبحت إلى حد كبير موضع استهزاء لكنها الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الاحتفاظ بالفكرة النمطية للإنسان عند هذه الأديان (السامية) وكذلك عند الزرادشتيين والطاويين. فأن تكون إنساناً يعني أن يكون لك جسد تُفخ فيه روح، ورغم أن الروح تظل باقية بمعنى من المعاني فإن الإنسان لا يكون إنساناً (بعد ذلك) إلا إذا تم إحياء جسده أيضاً. ولا تستطيع اليهودية ولا الزرادشتية ولا الإسلام تبرير الاعتقاد في بعث الجسد سوى بالتصديق والإيمان، لكن فيما يتعلق ببعث يسوع المسيح يمكن للمسيحي أن يرى البشائر الأولى لخلوده جسداً وروحاً. هذا هو السبب في التركيز الشديد الذي يوليه الأورثوذكس الشرقيون لمسألة «البعث»؛ لأنها وعد الله للإنسان بأنه

(*) المسلمون يؤمنون بها بعمق. (المترجم).

سوف يشارك في الحياة الكاملة للمسيح القائم (الذى سيقوم The risen Christ) الذى هو ليس إنسانا فحسب وإنما ربًّا أيضا*، إن وجهت النظر المسيحية والبوذية متعارضتان بشكل مثير، فبينما يتفق المسيحي مع البوذي في أن على الإنسان - كي يحقق حياة خالدة - أن ينكر نفسه، ويكره الحياة الدنيا (إنجيل يوحنا، ٢٥/١٢) فإنه بفعله هذا لن يختفى - ببساطة في شكل غائم من الوجود (وجود غير واضح ولا مُدرَك)، وإنما سيبدأ حياة جديدة «كخلق جديد» بهدف المشاركة في حياة المسيح القائم، مشاركة قوامها الجسد والروح.

إن النظرتين (البوذية والمسيحية) للخلاص مرتبطتان بنظرتي الدينين لطبيعة الإنسان، وكل نظرة تمثل اتجاها مختلفا للحياة والموت. فالساميون والزرادشتيون يرون الحياة الخالدة على أنها بقاء دائم للجسد والروح، وفيهما - أى في الجسد والروح - شيء على الأقل متصل بالمكان والزمان، أما الهنود فيرون الحياة الخالدة كشكل من الوجود يسمو فيهما الزمان والمكان، أو بتعبير آخر يرتفع فيهما الزمان والمكان ليصبح الزمان كله (الآن) لا (كان) ولا (سيكون). والجسد بالنسبة للهنود (شر) لا لشيء إلا لأنه فانٍ وزائل. والجسد يتناسب مع السامسارا (التناسخ أو الميلاد المتكرر من جديد) أى العوالم المتغيرة، بينما الخير في النيرفانا أو البراهمان حيث لا تغيير. أما الساميون فلا يرون الجسد شرا لا لأنه زائل (بطبيعته) وإنما بسبب الخطيئة. وبينما لا ينكر المسيحي تجربة الهندوسى أو البوذي في خلود الروح وهو ما يسميانه (النيرفانا)، فإنه ينكر أن هذا الخلود الروحي هو أقصى درجات البركة، ذلك لأنه حتى فيما يقول الموحدون (***) الهندوس hindu theists الذين عارضوا أحدية monism شانكارا المتحجرة - قد تحققوا من أن خلود الروح وتجاوزها لحدود الزمان، ليس هو الهدف النهائي للوجود الإنسانى الذى يعتبرونه هو توحد الروح مع الرب واشتراكها معه، وإعادة اتحادها مع جسد متغير.

تقول المسيحية بأن يسوع المسيح قام من بين الموتى، وكانت تضحيته على الصليب قد رسخت من جديد علاقة الإنسان بالله، تلك العلاقة التى كانت قد تحطمت بسبب الخطيئة الأصلية. وفي الوقت نفسه، فإن تجسد الرب في جسد يعنى تبرئة كل المادة (*) المسلمون يوقرون المسيح كنبى عظيم، وككلمة منه ألحاهم إلى مريم، ويقولون أن الله نفخ فيه من روحه لكنهم لا يوافقون على أنه الله أو اقنوم ثالث للإله. (الترجم).

(**) موحدون بالمفهوم الوارد في مبحث الهندوسية. (الترجم).

وتطهيرها، والأورثوذكس خاصة يركزون على هذه الفكرة، وبعث الإنسان الرب يعنى خلاص كل البشر روحاً وجسداً. والتعريف الحديث لعقيدة رفع مريم العذراء إلى السماء Assumption يركز بدقة على هذا، لأنه بالإعلان عن أن مريم العذراء المباركة قد رُفعت إلى السماء بجسدها وروحها تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أعادت التركيز على أن الخلاص الذى تم فى موضع الجمجمة Calvary (أو الجلجثة وهو الموضع الذى يقول المسيحيون إن المسيح قد صُلب فيه) هو خلاص للإنسان ككل لا لروحه فقط. وعلى هذا يجرى النظر لمريم العذراء كأول مخلوق بشرى متكامل يدخل حياة الأبدية.

إن التوازن الذى أحدثه توينبى بين المسيحية وبوذية الماهايانا قد أخطأ السبيل تماماً. فالبوذية بكل أشكالها دين هروب - إنها هروب من عوالم السامسارا (الميلاد الدائم والموت الدائم والتناسخ) حيث الألم والمعاناة، أما المسيحية فدين يظهر المادة (لا يعتبرها رجساً) ويرفعها إلى مملكة الروح، أو لنستخدم المصطلحات الهندية فنقول إن المسيحية تجعل السامسارا تشترك مع النيرفانا فى طبيعتها. وفى الوقت نفسه، فهى - أى المسيحية - تدعونا لقبول هذه الدنيا بكل أفراحها العابرة وأحزانها لنجتاز الآلام ونحمل صليبنا، لا نحاول اكتشاف كيف نخلص أنفسنا من هذه الدنيا سواء بجهدنا أو بالاستعانة بالبوذيساتفا (المعنى أقرب ما يكون إلى الاستعانة بالولى الصالح - المترجم). وليس من مهمة محرر هذه الموسوعة أن يفرض على القارئ ما يعتقد أنه أكثر نبالة، فللقارئ أن يختار ما يراه ملائماً لحل مشكلة الوجود الإنسانى من خلال الحلول التى قدمتها الأديان الكبرى. وعلى أية حال، يبدو أن أمراً واحداً مؤكداً وهو أن الاختلافات التى تفصل الأديان الكبرى لا يمكن أن تنتهى فجأة على المدى المرئى ليكون هناك دين واحد أو تركيبة أو توليفة تضم الأديان جميعاً، وإنما سيظل كل دين يدعو لأفكاره بهدف إنقاذ الأرواح وإراحتها بما يعتقد أنه الحق «فما نحتاجه الآن هو أن نتعلم أن نكون صادقين بقدر ما يمكننا من صدق مع بعضنا فى المجال الروحى» هذا ما قاله هندريك كرايمر Hendrik Kraemer فى كتابه عن الدين والمسيحية، وهو قول صحيح. (Religion and Christian Faith, 1956, p. 134).

وفى هذه الأثناء ستواجه الأديان تحديين، هما: العلمانية المادية، والشيعوية الماركسية، والمسيحية - وحدها - هى المنهمكة تماماً فى هذه المواجهة. إلى أى مدى تستطيع أديان الحلول المتأصلة فى الهند مواجهة هذا التحدى؟ هذا ما سوف نراه

فكثير من الديالكتيك المادى (الماركسى) ذو صلة بكثير من ديالكتيك الهندوسية والبوذية، فكلتا المادية (الماركسية) من ناحية والهندوسية والبوذية من ناحية أخرى تُحلُّ الطبيعة محل الله، ولا يمكن ألا تكون هذه النقطة محل بحث وتأمل. وأكثر من هذا، وجد الماركسيون أنه من الملائم أن يتوافقوا مع السيكلوجيا التي قال بها يونج -Jun gian Psychology فسيكون فكر إنجلز Engels متوافقا مع فكر الطاو - تى شنج 'Tao te ching؛ ذلك لأن فكر يونج ليس أقل توافقا مع النظريات السيكلوجية التي تقول بها البوذية والهندوسية.

وعلى العكس من هذا، سيكون واضحا أن أديان التوحيد الثلاثة الكبرى التي تؤكد على حقيقة أن الله موجود ومهيمن وقادر وذو سلطة مطلقة على الطبيعة وعلى كل مخلوقاته - سيكون لها دور فعال أيضا، فعبر القرون لم يبتعد اليهودى عن دين آبائه رغم الوحشية والاضطهاد، وعلى النحو نفسه أظهرت المسيحية قوة فى مواجهة التحدى، فقد واجه المسيحيون الموت، دفاعا عن دينهم، أما بالنسبة للإسلام وهو آخر أديان التوحيد الكبرى فإن وقت امتحانه سيحين.

مراجع لمزيد من القراءة

Ch. I. Judaism, or the Religion of Israel.

TEXTS

The Bible (Soncino Books of the Bible, Hebrew text and English translation and commentary, 14 vols., London and Bournemouth, 1943 - 52. Editor : Rev. Dr A. Cohen).

The Babylonian Talmud, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of Isidore Epstein; 34 vols. and index volume, London, 1935-52.

The Midrash, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of H. Freedman and M. Simon, 10 vols., London, 1939.

The Zohar, transl. by H. Spering and M. Simon, 5 vols., Soncino. London, 1949.

GENERAL

The Jewish Encyclopaedia, 12 vols., New York, 1901-6. (Antiquated in some respects but still excellent).

The Universal Jewish Encyclopaedia, 10 vols., New York, 1939-43. (Modern but inferior to the preceding).

The Jews: Their History, Culture and Religion. (Ed. L. Finkelstein), 2 vols. 2nd edition, New York, 1950. (Concludes with an excellent chapter by L. Finkelstein of "The Beliefs and Practices of Judaism": ch. 35, vol. ii, pp. 1327-87).

HISTORY

A Social and Religious History of the Jews, by S. W. Baron, 2nd edition, Columbia, New York, 1952. (The modern standard work).

A Short History of the Jewish people, by Cecil, Roth, 1st edition 1936, and many subsequent editions, East & West Library, London. (A convenient and well-written account).

RELIGION (Biblical and early Rabbinic)

From the Stone Age to Christianity, by W. F. Albright, 2nd edition, Johns Hopkins, Oxford, 1946.

Hebrew Religion, Its Origin and Development, by W.O.E. Oesterley and T. H. Robinson, 2nd edition, S.P.C.K., London, 1937. (Follows the older "critical" view rather too closely).

Inspiration and Revelation in the Old Testament, by H. Wheeler Robinson, Oxford, 1946.

Judaism in the First Centuries of the Christian Era, by G. F. Moore, Cambridge, Mass., 1927-30.

The Pharisees, by R. Travers Herford, Allen & Unwin, London, 1924.

Modern Accounts of Jewish Religion and Belief Descriptive.

A Handbook of Judaism as Professed and Practised Through the Ages, by M. Waxman, New York, 1947.

The Jewish Religion, by M. Friedlander, 3rd edition, London, 1913.

Philosophy and Mysticism.

The Philosophy of Judaism, by J. Gottman, Meridian Books, New York, publication due 1960.

Major Trends in Jewish Mysticism, by G. Scholem (2nd edition New York, 1946, 3rd edition, Thames & Hudson, London, 1956).

Hasidism

Tales of the Hasidim, by M. Buber, Thames & Hudson, London, 1956.

The Hasidic Anthology, by L. I Newman, Bloch, New York - London, 1934.

Modern Theologies

Jewish Theology, Systematically and Historically Considered, by Kaufman Kohler, New York, 1918. (Suffers from its slavish imitation of nineteenth century liberal Protestant theology).

The Jewish Way of Life, by Isidore Epstein, Pardes, London, 1946.

The Faith of Judaism; An Interpretation for Our Times, by Isidore Epstein Soncino, London, 1954. (Orthodox, Both works are fluently and well written but show no acquaintance with the real problems of modern theology and religion).

The Essence of Judaism, by L. Baeck, Schaeken, New York, 1948. (The point of view of "Progressive Judaism: by far the best publication of its kind).

Man is not Alone: A Philosophy of Religion, by A. J.

Heschel.

God in Search of Man: A Philosophy of Judaism, by A. J. Heschel, Farrar, Straus, New York 1955, (Both works may be said to represent the mystical, "neo-Hasidic" trend in modern Judaism).

Judaism, and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion, by Will Herberg, Farrar, Straus, New York, 1951. (Written under the obvious influence of Reinhold Niebuhr).

Ch. 2a. Christianity: the Early Church The Primitive Christian

Catechism, by P. Carrington, Cambridge, 1940.

Early Christian Worship, by O. Culimann, S.C.M., London, 1953.

The Spirit, the Church and the Sacraments, by J. G. Davies. Faith Press, London, 1954.

Paul, by M. F. Dibelius, Longmans, London, 1953.

The Shape of the Liturgy, by G. Dix, Dacre, Black, London, 1945.

The Apostolic Preaching and its Development, by C. H. Dodd, Hodder, London, 1936.

The Mission and Achievement of Jesus, by R. H. Fuller, S.C.M. London, 1954.

Paul and his Predecessors, by A. M. Hunter. S.C.M., London, 1940.

The Eucharistic Words of Jesus, by J. Jeremias, Blackwell, Oxford, 1955.

Early Christian Creeds, by J. N. D. Kelly, Longmans, London, 1950.

Early Christian Doctrines, by J. N. D. Kelly, Black, London, 1958.

The Teaching of Jesus, by T. W. Manson, Cambridge, 1931.

God in Patristic Thought, by G. L. Prestige, Heinemann, London, 1936.

Doctrines of the Creed, by O. C. Quick, Nisbet, London, 1938.

The New Testament Doctrine of the Christ, by A. E. J. Rawlinson, Longmans, London, 1926.

A Study in Christology, by H. M. Relton, S.P.C.K. London, 1917.

The Miracle Stories of the Gospels By A. Richardson, S.C.M., London. 1941.

The Council of Chalcedon, By R. V. Sellers, S.P.C.K., London, 1953.

The Formation of the New Teastment, by H.F.D. Sparks, S.C.M., London, 1952.

The Patristic Doctrine of Redemption, By H.E.W. Turner, Mowbray, London. 1952.

The Pattern of Christian Truth, by H.E.W. Turner, Mowbray, London, 1954.

An Approach to Christology, by A. R. Vine, Indep. P London, 1948.

Ch. 2b. Christianity: The Eastern Schism and the Eastern Orthodox Church

Byzantine Empire

Byzantium, its Triumphs and Tragedy, by Rene Guerdan, Allen & Unwin, London, 1956.

The Schism

The Byzantine Patriarchate, by G. Every, S.P.C.K., London, 1947.

The Eastern Schism, by S. Runciman. P.U.P., Oxford, 1955.

History of the Eastern Church:

The Waters of Marah (The Present State of the Greek Church), by P. Hammond, Rockliff, London, 1956.

The Russians and their Church, by Nicoolas Zernov, S.P.C.K, London, 1954.

Teching and Worship:

The Orthodox Church, by S. Bulgakov, Centenary Press, London, 1935.

The Eastern Orthodox Churrch, by R. French, Hutchinson, London, 1951.

The Church of the Eastern Christians, by Nicolas Zernov, S.P.C.K., London, 1942.

Mysticism and Spiritual Life:

A Treasury of Russian Spirituality, (ed. by) G. Fedotov, Sheed, London, 1950.

Eastern and Western Reunion:

Vision and Action, by L. Zander, Gollancz, London, 1951.

The Reintegration of the Church, by Nicolas Zernov, S.C.M., London, 1952.

Ch. 2C. Christianity: St. Thomas and Medieval Theology

Selected Textes of St. Thomas:

St. Thomas Aquinas: Theological Texts, by Thomas Gilby, O.U.P., Oxford, 1955.

Gilby, O.U.P., Oxford, 1951.

Selected Writings (Thomas Aquinas). ed M. M.C.D'Arcy, Everyman, No. 953, Dent, London, 1939.

General:

Mediaeval Religion and Other Essays, by C. Dawson, Sheed & Ward, London, 1934.

The Christian Philopsophy of St. Thomas Aquinas, by É. Gilson, Sheed & Ward, London, 1957.

History of the Christian Philosophy of the Middle Ages, by E. Gilson, Sheed, & Ward, London, 1955.

The Spirit of Mediaval Philosophy, by E. Gilson (Gifford Lectures), Sheed & Ward, London, 1936.

The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & ward, London, 1957. by M.C.D' Arcy, Clonmore, London, 1930.

A History of Philosophy, by F.C Copleston, vol 2,

Ch. 2d. Christianity: Protestantism

Documents on Christian Unity, by G.K.A. Bell (Three Series), O.U.P., Oxford, 1924, 1930, 1948.

Dividend Christendom, by Y. M.J. Congar, Geoffrey Bels, London, 1939.

The Worship of the English Puritans, by Horton Davies, Dacre, Black, London, 1948.

Protestant Christianity., by J. Dillenberger, and C. Welch, New York, 1955.

German Protestantism Since Luther, by A. L. Drummond, Epworth, London, 1951.

Billy Sunday Washis Real Name, by W. G. McLoughlin U. of Chicago, 1955.

The History and Character of Calvinism, by J. T. McNeill, O.U.P., Oxford, 1954.

A History of The Ecumenical Movement, by R. Rouse and S.C. Neill, S.P.C.K. London, 1954.

The Righteousness of God, by. E.G.Rupp, Luther Studies Hodder, London, 1955.

The Church of South India. The Movement Towards Union, by B. G.M. Sundkler, Lutterworth Press, London, 1954.

The Story of Religion in America, by W.W. Sweet, New York, 1950.

The Crisis of the Reformation, by N. Sykes, Bles, London, 1946.

A New History of Methodism, by Townsend, Workman and Earys, Hodder, London, 1909 (2 vols).

Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther, by P. Watson, Epworth, London, 1947.

Northern Catholicism, by N.P. Willams, ed., S.P.C.K., London, 1933.

Ch. 2e. Christianity: the Catholic Church

Since the Reformation

Catholic Encyclopaedia, New York, 1907-12 (15 vols).

Dictionaire de theologie catholique, Paris, 1903-so (15 vols).

Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris, 1913 (4 vols).

A Catholic Commentary on Holy Scripture, Nelson, London, 1953.

Theology and Sanity, by F. Sheed, Sheed and Ward, London, 1952.

The Faith of the Roman Church, by C. C. Martindale, Methuen, London, 1927.

Catholicism, by M.C.D 'Arcy, Clonmore, London, 1955.

Roman Catholicism, by T. Corbishley, Hutchinson, London, 1952.

Origin of the Jesuits, by Brodrick, Longmans, London, 1940.

Progress of the Jesuits, by J. Brodrick, Longmans, London, 1946.

St. Peter Canisius, by J. Brodrick, Sheed and Ward, London, 1935.

Vatican Council, by. C. Butler, Longmans, London, 1930.

Ch. 3. Islam

The Koran Interpreted, by A. J. Arberry, 2 vols., Allen & Unwin, London, 1955.

Mohammed, The Man and his Faith, by Tor Andrae, Allen, & Unwin, London, 1936.

Muhammad at Mecca, by W.M. Watt, O.U.P., Oxford, 1953.

Muhammed at Madina, by W.M. Watt, O.U.P. Oxford, 1956.

The Social Laws of the Qoran, by R. Roberts, Williams & Norgate, London, 1925.

The Preaching of Islam, by T.W. Arnold, second edition London, 1913, and reprints.

The Muslim Creed, by A.J. Wensinck, Cambridge, 1932.

Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory by D. B. Macdonald, Semitic Series, London and New York, 1903, and reprints.

The Religious Life and Attitude in Islam, by D.B. Mac-Donald, Chicago, 1906, and reprints.

Muslim Theology, by A.S. Tritton, Luzac, London, 1947.

Introduction a la Theologie Musulmance, by L. Gardet and M.N. Anawati, Paris, 1948.

The Shi'ite Religion, by D. M. Donaldson, Luzac, London, 1933.

The Social Structure of Islam, by R. Levy, Cambridge, 1957.

Outlines of Muhammadan Law, by A.A.A. Fyzee, O.U.P., London 1949.

Law in the Middle East, (eds.) M. Khadduri and J. Liebesny, vol. i, Washington, D.C., 1955.

Revelation and Reason in Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1957.

Sufism: an account of the Mystics of Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1950.

Studies in Islamic Mysticism, by R. A. Nicholson, Cambridge, 1951.

The Mystical Philosophy of Ibnul'Arab, by A. E. Affifi, Cambridge, 1939.

The Dervishes. by J.P Brown, ed. H. A Rose, O.U.P., Oxford, 1927.

Islam and Modernism in Egypt, by C.C. Adams, O.U.P., Oxford, 1933.

Modern Trends in Islam, by H. A. RE. Gieb, O.U.P. Chicago, 1947, and reprints.

Indian Islam, by Murray Trrus, Oxford, 1930.

La Cite Musulmane, by L. Gardet, Paris, 1954.

Shorter Encyclopaedia of Islam, (eds.) H. R. Gibb and J.H. Kramers, Leyden, 1953.

The Legacy of Islam, T.W. Arnold and A. Guillaume (eds.), Oxford, 1931.

Ch. 4. Xoroastrianism

Texts In Translation

Gathas: the best translations in English are: The Hymns of Zarathustra, by J. Duchesne-Guillemin, London, 1952, and Early Zoroastrianism, by J. H. Moulton, London, 1913, pp. 344-90.

Avesta: in Sacred Books of the East, vols. iv, xxxi, and xxxiii.

Pahlavi Texts: Selections in the two books by R. C. Zaehner listed below.

GENERAL WORKS

The Persian religion according to the Chief Greek Texts, by E. Benveniste, Paris, 1929.

Zoroastre, by J. Duchesne-Guillemin, Paris, 1948.

Onnazd et Ahriman, by J. Duchesne-Gullemin, Paris, 1953.

The Foundations of the Iranian Religions, by L.H. Gray, Bombay, 1925.

Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, by W.B. Henning, Oxford, 1951.

Zoroastrian Studies, by A. V. W. Jackson, New York, 1928.

The religious Cerrmonies and Customs of the Parsees, by J.J. Modi, 2nd edition, Bombay, 1937.

Early Zoroastrianism, by J.H. Moulton, Williams & Norgate, London, 1913.

The Teachings of the Magi, by R. C. Zaehner, Allen & Unwin, London, 1956.

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, by R. C. Zaehner, O.U.P., Oxford, 1955.

Ch. 5. Hinduism

GENERAL OUTLINES OF HINDUISM AND HINDU CULTURE

Hinduism and Buddhism, by Sir C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1922.

A Primer of Hinduism, by J. N. Farquhar, Probsthain, London, 1912.

The Wonder that was India, by A. L. Basham, Sidgwick & Jackson, London, 1954.

Living Religions of the Indian People, by N. Macnicol, London, 1934.

SPECIAL ASPECTS OF HINDUISM

Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads, by A. Berridale Keith, Cambridge, Mass, 1925.

Indian Philosophy, by S. Radhakrishnan, 2 vols, Alleh & Unwin, London, 1923-7.

History of Indian Philosophy, by S.N.Das Gupta, 5 vols., C.U.P., Cambridge, 1923-55.

Hindu Social Institutions, By P. H. Valavalkar, 2nd edition, Baroada, 1942.

The Hindua Ideal of Life, by B. K. Ghosh, Calcutta, 1947.

Caste in Indai, by J.H. Hutton, C.U.P., Cambridge, 1946.

Popular Hinduism, by L.S.S.O'Malley, C.U.P., Cambridge, 1934.

Theism in Medieval India, by J. Estlin Carpenter, Williams, & Norgate, London, 1921.

The Sikhs, by Kuhshvant Singh, Allen & Unwin, London, 1953.

Modern Religious Movements in India, by J.N. Farquhar, Macmillan, London, 1929.

The Gandhi Sutras: the Basic Teachings of Maliatma Gandhi, by D.S. Sarma, New York, 1948.

Social Ethics in Modern Hinduism, by R. W. Scott, Calcutta, 1953.

Gandhi to Vinoba, by L. Del Vasto, Rider, London, 1956.

TRANSLATIONS OF HINDU RELIGIOUS TEXTS

The Wisdom of Indai, (ed.) Lin Yutang, Michael Joseph, London, 1949.

The Indian Heritage, by V. Raghavan, Bangalore, 1956.

Thirteen Princial Upanishads, by R. A. Hume, O.U.P., Oxford, 1921.

The Laws of Manu, trans, G. Buhler (Sacred Books of the East, vol, xxv), Oxford, 1886.

The Mahabharata and Ramayana (abridged), by R. C. Dutt, London, 1917.

The Bhagavad Gita, by W. D. P. H., O.U.P., Oxford, 1928.

The Vedanta Sutras with the Conunentary of Sankaracarya, by G. Thibaut (Sa-

Sacred Books of the East, vols. xxxiv. xxxviii), Oxford, 1890-6.

The Vedanta Sutras with Ramanuja's Conunentary Sribhasya, by G. Thibaut (Sacred Books of the East, vol. xlvi), Oxford, 1994.

Sivajnana Siddhi yar, by J. M. Nallaswami Pillai, Madras, 1913.

Hymns of the Tamil Saivite Saits, By F. Kingsbury and G. E. Philips, Calcutta, 1921.

One Hundred Poems of Kabir, by Rabindranate Tagore, Lonodn, 1921.

Paslms of the Maratha Saints, by N. Macnicol, Calcutta n. d.

Ch. 6. Jainism

Jaina Scriptures trans. H. Jacobi (Sacred Books of the East, vols. xxii and xly), Oxford, 1884-95.

Outlines of Jainism, by J. Jaini, 2nd edition, C.U.P., Cambridge, 1940.

Outllines of Jaina Philosophy, by M. L. Mehta, Bangalore, 1954.

The Heart of Jainis, by Mrs. S. Stevenson, O.U.P., Oxford, 1915.

Studies in Jaina Philosophy, by N. Tatia, Benares, 1951.

Jainism, by H. Warren, Madras, 1912.

Ch. 7a. Buddhism: the Theravada

Hinduism and Buddhism, by A. K. Comaraswamy, New York.

Time and Eternity (Chapter on Buddhism). by A. K. Coomaraswamy, Ascona, 1947.

Buddha and the Gospel of Buddhism, by A. K. Coamaraswamy, India edition, Bombay, 1957.

Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha, by A. K. Coomaraswamy, and I. B. Horner, London, 1948.

Indian edition, Bombay, 1956.

The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism,' Floyd Ross, London, 1952.

La Vie du Bouddha d'apres les Textes et les Monuments de l'Inde, by a. Foucher, Paris, 1949.

Buddhist India, by T. W. Rhys Davids, 3rd Indian edn., Calcutta, 1957.

Manual of Buddhism, by Mrs Rhys Davids, S. P. C.K., London, 1932.

Poems of Cloister and Jungle, by Mrs Rhys Davids, J. Murray, London, 1941.

Indian Religion and Survival, by Rhys Davids, London, 1934.

The Buddha and Five After Centuries, by S. Dutt, London, 1957.

Hinduism and Buddhism, by C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1921.

Doctrine of Awakening, by J. Evola, trans. H. E. Musson, Luzac, London, 1951.

History of Pali Literature, by B. C. Law, 2 vols., London, 1933.

Fundamentals of Buddhism, by Nyanatiloka Marhathera, Colombo, 1949.

Guide through the Abhidhamma-pitaka, Essay on Pattica-samuppada, by Nyanatiloks Colombo, 1957.

Indian Philosophy by S. Radhakrishnan, vol, edition, Allen & Unwin, London, 1929.

Introduction to Dhaumapada, by S. Radhakrishnan O.U.P., Oxford, 1950.

A Manual of Abhidhamma, by Narada Thera, 2 vols., Bangalore, 1956, 1957.

History of Buddhist Thought, by E. J. Thomas, Routledge, London, 1933.

Life of Buddha as Legend and History, by E.J. Thomas, 3rd edition, Routledge, London, 1949.

Philosophies of Indai, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series XXVI, New York, 1951.

Myths ans Symbols in Indian Art and Civilization, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series VI, New York, 1946.

Ch. 7b. Buddhism: the Mahayana

Santideva, Sikshasamuccaya (Compendium of Training), trans. C. Bendall and W. H. D. Rouse, London, 1922.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, by Edward Conze, The Buddhist Society, London, 1955.

Buddhism, by Edward Conze, 3rd edtion, Faber, London, 1957, pp. 119-99.

Buddhist Texts Through the Ages, ed. Edward Conze, Faber, London, 1954, pp. 119-268.

The Bodhisattva Doctrine, by Har Dayal, London, 1932.

The Tibetan Book of the Dead, by W. Y. Evans-Wentz, 3rd edtion, O. U. P., Oxford, 1957.

The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. xxi), trans. H. Kern, Oxford, 1884.

The Central Philosophy of Buddhis, by T. R. V. Murti, Allen & Unwin, London, 1955.

Lankavatara Sutra, trans. D. T. Suzuki, Routledge. London, 1932.

Mahayana Buddhism, by B. L. Suzuki, 2nd edition, London, 1948.

Ch. 7c Buddhism: in China and Japan

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, Kegan Paul, London, 1930.

The Jewel in the Louts, by John Blofeld, Buddhist Society, London, 1948.

Chinese Buddhism, by Joseph Edkins, Kengan Paul, London, 1979.

Japanese Buddhism, by Charles Eliot, Edward Arnold, London, 1935.

The Path of the Buddha, by Kenneth W. Morgan, The Ronald Press, New York, 1956.

The Pilgrimage of Buddhism, by James Bisseit Pratt, New York, 1928.

Essay in Zen Buddhism, by D. T. Suzuki, London, 1927 (First Series), 1933 (Second Series), 1934 (Third Series). Reprinted by Rider & Co., London, 1949, 1950.

The Essentals of Buddhist Philosophy, by Junjiro Takakusu, Univeristy of Hawaii, Honolulu, 1947.

Ch. 8. Confucianism

The Chinese Classice, trans. James Legge, 2nd edition O.U.P., Oxford, 1893.

Sacred Books of the East, vols, iii, xvi,xxxvii, xxviii, trans, James Legge.

Analects of Confucius, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1938. (The numbering of secotions is often one or two more or less than Legge's).

Three Ways of Thought in Ancient China, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1939.

Works of Hsiintze, trans. H. H. Durs, Probsthsism London, 1928.

K'ung tzil chia yil, trans. R. P. Kramers, Leiden, 1950.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Translations in the article are the author's 2nd do not necessarily agree with the version to which the reference is given. No references are given to untranslated works.

Ch. 9. Taoism

Religious Trends in Modern China, by Wing-tsit Chan, New York, 1953.

Researches into Chinese superstitions, by Heneri Dore, trans. D. J. Finn, vols., i-x, 1914-33.

Taoist teachings from the book of Lieh Tzu, trans, Lionel Giles, J. Murray, London, 1912.

The Relligious System of China, by J.J. M. De Groot, vols, i-iv, Leyden 1892.-1910.

Science and Civilisation in China, by J. Needham, vol., ii. 'The Tao Chai (Taoists) and Taoism', C. U. P., Cambridge, 1956.

T'al-Shang Kan-Ying P'ien, Treatise of the Exalted One on Response and Retribution, trans. Teitaro Suzuki and Dr .Paul Carus, Chicago, 1906.

The Way and its Power, by Arthur Waley, Allen & Unwin, Lodnon, 1937.

A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China by Leon Wleger trans. by E.C. Werner, Tientsin, 1927.

Chuang-tzii, a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang, by Feng Yu-Lan, Shanghai, 1931.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Ch. 10. Shinto

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, London, 1930.

Shinto, The Way of the Gods, by W. G. Aston, London, 1905.

Ancient Japanese Rituals, by Karl Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan, 27, I (1900) pp. 1-112.

Les Religions du Japon in Histoire des Religions, 2, by, A. Hauchecorne, Paris, 1954.

The National Faith of Japan: a study in Modern Shinto, by D. C. Holtom, London, 1938.

The Outline of Tenrikyo, by Takahrro Iwai, Nara, Japan, 1932.

A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation, by Genchi Kato, Tokyo, 1926.

Religions in Japan, SCAP Civil Information and Education Section, Tokyo, 1948.

Shinto, Der Weg der Gotter in Japan, by Georg Schurhammer, Bonn und Leipzig, 1923.

Shintoism, by A. C. Underwood, Epworth, London, 1934.

Ch. 11 A New Buddha and A New Tao

A good introduction to Jung's work is: An Introduction to Jung's Psychology, by Frieda Fordham, Pelican, London, 1953.

The Collected Works of Jung are now being published by Pantheon Books in the United States and by Routledge in England.

INDIVIDUAL WORKS by C.G. JUNG

Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge, London, 1953.

The Secret of the Golden Flower, by C. G. Jung, London, 1931.

Psychology and Religion, by C.G. Jung. O.U.P., London, 1938.

The Integration of Personality, by C.G. Jung, New York, 1939, Routledge, London, 1940.

Answer to Job, by C.G. Jung, Routledg, London, 1954.

II

Anti-Diihring, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1955.

Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1946.

The Holy Family, by K. Marx and F. Engels, Moscow, 1956.

Materialism, and Emperio-Criticism, by V. I. Lenin, Lawrence & Wishart, London, 1956.

References in this chapter to Anti-Duhring are from the 1934 edition and to Ludwig bach to the 1946 Moscow edition.

Acknowledgment

We are indebted to the following publishers who have given us permission to reproduce passages from the books specified below:

TEXT:

40 Selected Poems of Jehudah Halevi, tr. Nina Salaman.

53 The New Testament Doctrine of Christ, by A.J. Rawlinson, Longmans, Green & Co. Ltd. London. 1926.

54 The Reaching of Jesus, by T.W. Manson, Vambridge University Press. London, 1931.

59 Christianity axoording to St John, by W. F. Howard, Gerald Dickworth & Co. Ltd. London, 1943.

59 Interpretation of the Fourth Gospel, by C. H. Dodd, Cambridge University Press London, 1953.

60 The Gospel according to St John, by C.K. Barrett, S.P.C.K., London, 1955.

108 The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas, by Etienne Gilson, Sheed & Ward Ltd, London, 1957.

118 Comumenis on Epistle to Galatians, ed. Watson, S. P. C.K. London, 1953.

119. 131 Northern Catholicism, by N, P. Williams, S.P.C.K., London, 1933.

120 Luther's Letters of Spiritual Counsel, ed. T. G. Tappert, S.C.M., Press Ltd., London, 1955.

120 Ways of Worship, ed. F.R. Maxwell, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

122 The Nature of the Church, ed. R. N. Flew, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

127 Divided Christendom, by Yves M.J. Congar, Geoffrey Bles Ltd. London 1939.

128 Arthur Stanton, by G. W. E. Russell, Longmans, Green & Co. Ltd. London, 1917.

128 129 Received with Thanks, by H. A. Wilson, A.R. Mowbray & Co. Ltd. London, 1940.

129 130 Memoirs of G. C. Ommaney ed. FG. Belton, Gcofirey Bles Ltd, London, 1936.

132 Billy Sunday was his Real Name, by W.G McLoughlin, Jr., University of Chicago Press, Ch 1955.

Lecture, by L. Pullan Oxford University Press, London, 1923.

239, 240 Kabir's One Rabindranth Tagore, Macinillan & Co. Ltd. London, 1938.

240 The Heart of India, by L.D. Barnett, John Murray Ltd, London, 1938.

240, 241 Psalms of Maratha Saints, tr. Bicol Macnicol, Oxford University Press, London, 1919.

241 to Vinoba, by Lanza del Vasto, Rider & Co., London, 1956.

299, 300 Buddhis Mediation, by E. Conze, Allen & Unwin Ltd, London, 1956.

299, 301, 304, 306, 307, 308, 319 Buddhis Texts Through the Ages, ed. E. Conze, Faber & Faber Ltd, London, 1954.

300, 301 Tiber's Great Yogi Milarepa, by W.Y. Evans-Wentz, Oxford Univeristy Press. London, 1951.

302 The Voice of Sikence, by H.P. Blavatsky, Theosophical Book Co. Surrey, 1953.

303 Manual of Zen Buddhism, by D.T. Suzuki, Rider & Co., London, 1935.

303 Perfection of Wisdom, by E. Conze. J.M. Watkins, London, 1955.

362 Japanese Buddhism, by Sir C. Eliot, E.J. Arnola & Sons Ltd., Leeds, 1935.

369 Works of Hsutze, by H.H. Dubs, Arthur Probsthain, London, 1928.

372 Scred Books of the East, tr. James Legge, Oxford University Press, London, 1952.

385 Chuang- Tzu by Feng Yu-Lang, Commercial Press, Shanghai, 1931.

403 Secret of the Golden Flower, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1931.

404 Psychology of the Uconscious by C.G. Jung, Rouledge & Kegan Paul Ltd. London, 1917.

404 The Integrationa of the Personality, by C.G. Jung, Routlede & Kegan Paul Ltd., London, 1940.

404, 405 Collected Works, by C.G., Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

405 An Introduction to Jung's Psychology, by F. Fordgam, Penguin Books Ltd, London, 1953.

404, 405 Psychology and its Social Meaning, by Ira Progoff, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1953.

406 Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1933.

405, 406 Answer to Job, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1954.

407, 411 Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

406, 407 The Holy Family, by Marx and Engels.

407 Anti-Duhring, by F. Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

414 An Historian's Approach to Religion, by Arnold Toynbee, Oxford University Press, London, 1956.

We are indebted to the following:

Colour Plates:

v M.A fzal Malik, Rawalpindi, Pakistan, VI and VIII Life Magzzine , Time Inc., New York.

MONOCHROME PLATES:

2 The Jewish Chronicle, London.

4 Miss Ruth P. Lehmann, Jews' College, London.

14 Byzantine Legacy, by Cecil Stewart, Allen & Unwin Ltd. London.

16 D. M. Nicol, Dublin.

20 Edinburgh International Festival Society Ltd., London.

29 The Reverend Kenneth Ross, All Saints' Church London.

31 The Society of Friends, London.

34 Father Valentin Arteta, S.J. Hedhos y Dichos, Zaragoza, Spain.

36 The Observer, London.

41 A Survey of Persiart Art, by A Upham Pope, Oxford University Press, London.

46, 50, 85, 86, 87, Victoria and Albert Museum. Crown Copyright.

48 The Roke Sculptures and Inscription of Darius at Behistan, by E.C. King, and

1. W. Thompson, The Trustees of the British Museum, London.

57, 58, 59 Khin Lay Maung, Rangoon,.

60, 71, India Office Library, Commonwealth Relations, London.

73 Professor Seiichi Mizuno, Research Institute of Humanistic Science, Kyoto University, Japan.

79 Takananu Mitsui, Tokyo.

81, 82 Tenriko Headqualers, Tenri City, Nara Prefecture, Japan.

91, 92, 94 School of Oriental and Afriacn Studies, University of London.

CAPTIONS:

Plates 85; 86, 87 Book of Songs, translated by Arthur waley, Allen & Unwin Ltd, London.

تعريف بالمشاركين فى الموسوعة

- أ. ل. باشام A.L. Basahm: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ جنوب آسيا بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. من مؤلفاته:
 - History and doctrines of The Ajivikas, Luzac, 1951.
 - The wonder that was Indai, Sidgwick & Jackson, 1954.
- ج. بوناز G. Bownas: ماجستير، محاضر فى الدراسات الصينية واليابانية، جامعة أكسفورد. من أعماله:
 - Conficius. Translation from the japanese of Shigeki Kaizuka. London, Allen & Unwin, 1950.
- إدوارد كونز E. Conze: دكتوراه الفلسفة، محاضر من الخارج - جامعة لندن. من أعماله:
 - Buddhism, Oxford, 1951.
 - Buddhist Meditation. Allen & Unwin, 1956.
 - The Buddha's Law among the birds. Faber & Faber, 1956.
- ت. كوربيشلى T. Corbishley: ماجستير، راعى كنيسة فارم ستريت بلندن. من مؤلفاته:
 - Agnosticism, C.T.S., 1935.
 - Roman Catholicism, Hutehinson, 1950.
- ج. ج. دافيز J.G. Davies: محاضر أول فى اللاهوت، جامعة بيرمنجهام. من أعماله:

- Daily life in the early Church. Lutterworth press, 1952.
- Social life of early Christians. Lutterworth press, 1954.
- He ascended into Heaven, A study in the history of Doctrine, Lutterworth press, 1958.
- هـ. فرانسيس ديفز H. Francis Davies: ماجستير، دكتوراه في اللاهوت. محاضر في اللاهوت. من أعماله:
- John Henry Newman. Burns Oates 1945.
- Centenary Addresses on Newman's idea of a University. London 1953.
- ويرنر إيشورن Werner Eichhorn: دكتوراه في الفلسفة. أمين مكتبة مساعد. مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن. من مؤلفاته:
- Zeitschrift der Deutscher Morgen - Ind ischera Gesellschaft; Mutterlungen des Institute fur Orientforing Deutsche Akamie der Wissenschaften Belin.
- هـ. أ. ر. جب H.A.R. Gibb: أستاذ اللغة العربية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة هارفارد. وعمل سابقاً في جامعة أكسفورد، أستاذاً للغة العربية أيضاً. من مؤلفاته:
- Travels of Ibn Battuta, 1324-54, Routledge, 1929.
- Mohammadanism, An historical survey, Oxford, 1949.
- Shorter ency. of Islam, Luzak, 1953.
- Islamic society & the West, vol., 1, part 1, 1950, part 2, 1957.
- أ. س. جراهام A.G. Graham: دكتوراه الفلسفة. محاضر الدراسات الصينية. الكلاسيكية، جامعة لندن. من أعماله:
- Composition of the Congsven Longtzyy, Asia Minor, 1957.
- Two Chinese philosophers. Lund Humphries, 1958.
- ي. ب. هورنر I.B. Horner: سكرتير جمعية النصوص البالية Pali. محرر وجاء في النصوص البالية. ترجم العمل المعروف باسم: (Luzac, 1940-52) Book of Discipline.
- جون كنت J. Kent: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ الكنيسة في كلية هارتلي فكتور، في منشستر.

- ر. هـ. روبنسون R. H. Robinson: دكتوراه فى اللاهوت. محاضر فى جامعة تورنتو. من أعماله:
 - Chinese Buddhist verse, John Murr, 1954.
- ر. ج. زوى. وربلوسكى R. J. Werblowsky: محاضر مقارنة الأديان، الجامعة العبرية، القدس. من الأعمال التى شارك فيها:
 - The Hibbert Journal.
 - The Journal of Jewish studies.
 - Juadism ومن مؤلفاته:
 - The Listner.
- ر. س. زينر: ماجستير - أستاذ الأديان الشرقية. وزميل كلية كل الأرواح All Souls Colleqe فى أكسفورد . من أعماله:
 - Zurvan. Oxford, 1955.
 - Mysticism Oxford, 1957.
 - At Sunday times, Faber, 1958.
- نيكولاس زرنوف: Nicolas Zernov: ماجستير؛ دكتوراه فى الفلسفة. محاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية بجامعة أكسفورد. من مؤلفاته:
 - The Russians & Their church, 1954.
 - Re - integration of the church. S. C.M., 1952.

صدر في هذا المشروع (*)

- فانس بكارد، إنهم يصنعون البشر (ج٢)
- مارتن فان كريفلد، حرب المستقبل
- ألفين توفلر، تحول السلطة (ج٢)
- مدوح حامد عطية، إنهم يقتلون البيئة
- د. السيد أمين شلبي، جورج كينان
- يوسف شرارة، مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية
- د. السيد عليوة، إدارة الصراعات الدولية
- د. السيد عليوة، صنع القرار السياسي
- جرج كاشمان، لماذا تنشب الحروب (ج٢)
- إيمانويل هيمنان، الأصولية اليهودية
- آلان أنترمان، اليهود (عقائدهم الدينية وعباداتهم)
- د. مدوح عطية وآخرون، البرنامج النووي الإيراني والمتغيرات في أمن الخليج
- أنجيلو كودفيللا، المخابرات وفن الحكم
- بريدراج ماتنجيفتش، تراتيل متوسطة
- نعوم تشومسكي، مداخلات: آراء حرة في السياسات الأمريكية المعاصرة

• ثالثاً: العلوم والتكنولوجيا

- ميكانيل ألبي، الانقراض الكبير
- فيرنر هيزنبرج، الجزء والكل: محاورات في مضمار الفيزياء الذرية
- فريد هويل، البذور الكونية
- ويليام بينز، الهندسة الوراثية للجميع
- د. جوهان دورشنر، الحياة في الكون كيف نشأت وأين توجد
- إسحق عظيموف، الشمس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)

- أولاً: الموسوعات والمعاجم
- ليونارد كوتريل، الموسوعة الأثرية العالمية
- ويليام بيتر، معجم التكنولوجيا الحيوية
- ج. كارفيل، تبسيط المفاهيم الهندسية
- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية
- و.د. هاملتون وآخرون، المعجم الجيولوجي
- المصور في المعادن والصخور والحفريات
- حسام الدين زكريا، المعجم الشامل للموسيقى العالمية (ج٢)
- خيرية البشلاوي، معجم المصطلحات السينمائية
- دونالد نيكول، معجم التراجم البيزنطية
- ر. س. زينر، موسوعة الأديان الحية (ج٢)

• ثانياً: الدراسات الاستراتيجية

وقضايا العصر

- د. محمد نعمان جلال، حركة عدم الانحياز في عالم متغير
- إريك موريس، آلان هو، الإرهاب
- مدوح عطية، البرنامج النووي الإسرائيلي
- د. لينوار تشامبرز رايت، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر
- إزرا. فوجل، المعجزة اليابانية
- د. السيد نصر السيد، إطلاقات على الزمن الآتي
- بول هاريسون، العالم الثالث غذا
- أقطاب العلماء الأمريكيين، مبادرة الدفاع الاستراتيجي: حرب الفضاء
- و. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر
- بادي أونيمود، أفريقيا الطريق الآخر

(*) قائمة مصنفة وموجزة بالكتب التي صدرت في مشروع الألف كتاب الثاني، ولمزيد من البيانات،

الرجوع إلى قائمة المشروع بموقع الهيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gecho.gov.eg

إيجور إكيوشكين، الإيثولوجي
 بارى باركر، السفر في الزمان الكوني
 ديمتري ترايفونوف، ظلال الكيمياء
 بول ديفز، جونز جريبين، أسطورة المادة
 جيفري ماوسايف ماسون، حين تبكى الأفيال
 ليونارد كول، السلاح الحادى عشر
 و. جراهام ريتشاردز، أسرار الكيمياء
 د. زين العابدين متولى، وبالنجم هم يهتدون
 د. كامل زكى حميد، الاستنساخ قبيلة بيولوجية
 فلاديمير سميلجا، النسبية والإنسان
 د. محمد فتحى عوض الله، رحلات جيولوجية
 فى صحراء مصر الشرقية
 ليونيد بونوماريف، الاحتمالات المثيرة للنظرية
 الكمية
 جون جريبين، الحياة السرية للشمس
 تيموثى جولد سميث، الأصول البيولوجية
 لسلوك البشرى

• رابعاً: الاقتصاد

ديفيد وليام ماكديويل، مجموعات النقود
 (صياتتها، تصنيفها، عرضها)
 د. نورمان كلارك، الاقتصاد السياسى للعلم
 والتكنولوجيا
 سامى عبد المعطى، التخطيط السياحى فى
 مصر
 جابر الجزار، ماستريخت والاقتصاد المصرى
 ولت ويتمان روستو، حوار حول التنمية
 الاقتصادية
 فيكتور مورجان، تاريخ النقود
 ليستر ثورو، مستقبل الرأسمالية
 د. ناصر جلال، حقوق الملكية الفكرية

• خامساً: مصر عبر العصور

محرم كمال، الحكم والأمثال والنصائح عند
 المصريين القدماء

روبرت لافور، البرمجة بلغة السى باستخدام
 تيربوسى (ج٢)

إدوارد إيه فايجيناوم، الجيل الخامس للحاسوب
 د. محمود سرى طه، الكمبيوتر فى مجالات
 الحياة

د. مصطفى عنانى، الميكروكمبيوتر
 ى. رادو نسكاياى، الإلكترونيات والحياة الحديثة
 جلال عبد الفتاح، الكون ذلك المجهول
 أيفرى شاتزمان، كوننا المتمد
 فرد س. هيس، تبسيط الكيمياء
 كاتى ثير، تربية الدواجن
 د. محمد زينهم، تكنولوجيا فن الزجاج
 لارى جونيك ومارك هوبليس، الوراثة
 والهندسة الوراثية بالكاريكاتير
 جينا كولاتا، الطريق إلى دولى

دور كاس ماكلينتوك، صور أفريقية: نظرة
 على حيوانات أفريقيا

إسحق عظيموف، أفكار العلم العظيمة

د. مصطفى محمود سليمان، الزلازل

بول دافيز، الدقائق الثلاث الأخيرة

ويليام هـ. ماثيوز، ما هى الجيولوجيا؟

إسحق عظيموف، العلم وآفاق المستقبل

ب.س. ديفيز، المفهوم الحديث للمكان

والزمان

د. محمود سرى طه، الاتجاهات المعاصرة فى

عالم الطاقة

بانث هوفمان، آينشتين

زافيلسكى ف.س.، الزمن وقياسة

ر.ج. فوريس، تاريخ العلم والتكنولوجيا (ج٢)

د. فاضل أحمد الطائى، أعلام العرب فى

الكيمياء

رولان جاكسون، الكيمياء فى خدمة الإنسان

أبراهيم القرضاوى، أجهزة تكييف الهواء

ديفيد أندرتون، تربية أسماك الزينة

أندريه سكوت، جوهر الطبيعة

د. محمد أنور شكرى، الفن المصرى القديم
ت.ج. جيمز، الحياة أيام الفراغة
ايفان كونج، السحر والسحرة عند الفراغة
تشارلز نيمس، طيبة (آثار الأقصر)
رندل كلارك، الرمز والأسطورة فى مصر
القديمة

ديمترى ميكس، الحياة اليومية للآلهة
الفرعونية
محمد عبد الحميد بسيونى، باتوراما فرعونية
حمدى عثمان، هؤلاء حكموا مصر
ميكل ونتر، المجتمع المصرى تحت الحكم
العثمانى

بربارة واترسون، أقباط مصر
إيريك هورنونج، فكرة فى صورة
بيير جراندنيه، رمسيس الثالث
محسن لطفى السيد، أساطير معبد أدفو
د. نبيل عبيد، الطب المصرى فى عصر
الفراغة
بيتر فرانس، أوروبا والآثار المصرية

• سادساً: الكلاسيكيات

جاليليو جاليليه، حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون (ج٣)
أبو القاسم الفردوسى، الشاهنامة (ج٢)
إدوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية
الرومانية وسقوطها (ج٣)
ناصر خسرو علوى، سفر نامه
فيليب عطية، ترانيم زرادشت
جورج جاموف، بداية بلا نهاية
د. رمسيس عوض، أبرز ضحايا محاكم
التفتيش

• سابعاً: الفن التشكيلى والموسيقى

عزيز الشوان، الموسيقى تعبير نغمى ومنطق
ألويز جرايتر، موتسارت

فرانسوا ديماس، آلهة مصر
سيريل ألدريد، إخناتون
موريس بيرايير، صناعات الخلود
بكنت أ. كتشن، رمسيس الثانى: فرعون
المجد والانتصار

ألن شورتر، الحياة اليومية فى مصر القديمة
ونفرد هولمز، كانت ملكة على مصر
جاك كرابس جونور، كتابة التاريخ فى مصر
نفتالى لويس، مصر الرومانية
عبد مياشر، البحرية المصرية من محمد على
للسادات (١٨٠٥-١٩٧٣)

د. السيد طه أبو سديرة، الحرف والصناعات
فى مصر الإسلامية
جابريل باير، تاريخ ملكية الأراضى فى مصر
الحديثة

عاصم محمد رزق، مراكز الصناعة فى مصر
الإسلامية

ت.ج.هـ. جيمز، كنوز الفراغة
حسن كمال، الطب المصرى القديم
أ.أ.س. إدواردز، أهرام مصر

سومرز كلارك، الآثار القبطية فى وادى النيل
كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة الفرعونية
بيل شول وأدبنيث، القوة النفسية للأهرام

جيمس هنرى برستيد، تاريخ مصر
د. بيارد دودج، الأزهر فى ألف عام
أ. سبنسر، الموتى وعالمهم فى مصر القديمة
ألفريد ج. بتلر، الكنائس القبطية القديمة فى
مصر (ج٢)

روز أليندم، الطفل المصرى القديم
ج. و. مكفرسون، الموالد فى مصر
جون لويس بوركهارت، العادات والتقاليد
المصرية من الأمثال الشعبية

سوزان راتيه، حتشبوت
مرجريت مري، مصر ومجدها الغابر
أولج فولكف، القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة

- هنرى بيري، تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى
- أرنولد توينبى، الفكر التاريخى عند الإغريق
- بول كولز، العثمانيون فى أوروبا
- جوناثان ريلى سميث، الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية
- د. بركات أحمد، محمد واليهود
- ستيفن أوزمنت، التاريخ من شتى جوانبه (ج٣)
- و. بارتولد، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى
- فلايمير تيسمانيانو، تاريخ أوروبا الشرقية
- د. ألبرت حورانى، تاريخ الشعوب العربية (ج٢)
- نويل مالكوم، البوسنة
- جارى ب. ناش، الحمر والبيض والسود
- أحمد فريد رفاعى، عصر المامون (ج٢)
- آرثر كيستلر، القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم
- ناجاي متشيو، الثورة الإصلاحية فى اليابان
- محمد فؤاد كوبرلى، قيام الدولة العثمانية
- د. أبرار كريم الله، من هم التتار؟
- ستيفن رانسيمان، الحملات الصليبية
- آلبان ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه (ج٢)
- جوسيبى دى لونا، موسوليني
- جوردون تشيلد، تقدم الإنسانية
- ه.ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية (ج٤)
- هـ. سانت موس، ميلاد العصور الوسطى
- يوهان هوزنجا، اضمحلال العصور الوسطى
- ه.ج. ويلز، موجز تاريخ العالم
- لورد كرومر، الثورة العراقية
- و. مونجمرى وات، محمد فى مكة
- ألبرت راجو، ثورات أمريكا الإسبانية
- **عاشراً: الجغرافيا والرحلات**
- ت.و. فريمان، الجغرافيا فى مائة عام
- ليسترديل راى، الأرض الغامضة
- رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)

- شوكت الربيعى، الفن التشكلى المعاصر فى الوطن العربى
- ليوناردو دافنشى، نظرية التصوير
- د. غريال وهبه، أثر الكوميديا الإلهية لدانتى فى الفن التشكلى
- روبين جورج كولنجرود، مبادئ الفن
- مارتن جك، يوهان سباستيان باخ
- ميخائيل شتيجمان، فيفالدى
- هيربرت ريد، التربية عن طريق الفن
- أدامز فيليب، دليل تنظيم المتاحف
- حسام الدين زكريا، أنطون بروكنر
- جيمس جينز، العلم والموسيقى
- هوجولا يختنتريت، الموسيقى والحضارة
- محمد كمال إسماعيل، التحليل والتوزيع الأوركسترالى
- د. صالح رضا، ملاحق وقضايا فى الفن التشكلى المعاصر
- إدموندو سولمى، ليوناردو
- سيونيد ميرى روبرتسون، الأشغال الفنية والثقافة المعاصرة

• ثامناً: الحضارات العالمية

- جاكوب برونوفسكى، التطور الحضارى للإنسان
- س.م. بورا، التجربة اليونانية
- جوستاف جرونباوم، حضارة الإسلام
- أ.د. جرنى، الحيثيون
- ل. ديلاپورت، بلاد ما بين النهرين
- ج. كونتنو، الحضارة الفينيقية
- جوزيف نيدهام، تاريخ العلم والحضارة فى الصين
- ستيفن رانسيمان، الحضارة البيزنطية
- سبتيانو موسكاتى، الحضارات السامية

• تاسعاً: التاريخ

- جوزيف داموس، سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى

جوزيف داهموس، سبعة مؤرخين في العصور الوسطى

د. روجر ستروجان، هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال؟

إريك برن، الطب النفسي والتحليل النفسي

بيرتون بورتر، الحياة الكريمة (ج٢)

فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث (ج٤)

هنرى برجسون، الضحك

أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية

و. مونتميري وات، القضاء والقدر

إدوارد دو بونو، التفكير العملي

• ثانى عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيى الدين أحمد حسين، التنشئة الأسرية والأبناء الصغار

م. و ترنج، ضمير المهندس

رايموند وليامز، الثقافة والمجتمع

روى روبرتسون، الهيروين والإيدز

بيتر لورى، المخدرات حقائق نفسية

د. ليو بوسكاليا، الحب

برنسلو مائونوفسكى، السحر والعلم والدين

بيتر ر. داي، الخدمة الاجتماعية والانضباط

الاجتماعى

بيل جيرهارت، تعليم المعوقين

أرنولد جزل، الطفل من الخامسة إلى العاشرة

رونالد د. سمبسون، العلم والطلاب والمدارس

كارل ساجان، عالم تسكنه الشياطين

• ثالث عشر: المسرح

لويس فارجاس، المرشد إلى فن المسرح

برونو ياشينسكى، حفلة ماتيكان

جلال العشرى، فكرة المسرح

جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان

أنوى مختارات من المسرح العالمى

إميليا إدواردز، رحلة الألف ميل

رحلات فارتيم (الحاج يونس المصرى)

رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز (ج٣)

رحلة عبد اللطيف البغدادي في مصر

رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (ج٣)

يوميات رحلة فاسكو داجاما

س. هوارد، أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا

إريك أكسيلون، أشهر الرحلات في جنوب

أفريقيا

وليم مارسدن، رحلات ماركو بولو (ج٣)

د. مصطفى محمود سليمان، رحلة في أرض

سبأ

• حادى عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، الفلسفة وقضايا العصر (ج٣)

سوندرى، الفلسفة الجوهرية

جون لويس، الإنسان ذلك الكائن الفريد

سدنى هوك، التراث الغامض: ماركس

والماركسيون

إدوارد دو بونو، التفكير المتجدد

رونالد دافيد لانج، الحكمة والجنون والحماسة

د. توماس أ. هاريس، التوافق النفسى: تحليل

المعاملات الإنسانية

د. أنور عبد الملك، الشارع المصرى والفكر

نيكولاس ماير، شارلوك هولمز يقابل فرويد

أنطونى دى كرسبى، أعلام الفلسفة

المعاصرة

جين وروبرت هاندلى، كيف تتخلصين من

القلق؟

هـ ج. كريل، الفكر الصينى

د. السيد نصرالسيد، الحقيقة الرمادية

برتراند راصل، السلطة والفرد

مارجريت روز، ما بعد الحداثة

كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل

ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة

سوريال عبد الملك، حديث النهر
 د. رمسيس عوض، الأدب الروسي قبل الثورة
 البلشفية وبعدها
 مختارات من الأدب الياباني: الشعر، الدراما،
 الحكاية، القصة القصيرة
 ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر
 نادين جورديمر وآخرون، سقوط المظر
 وقصص أخرى
 رالف نى ماتلو، تولستوى
 والتر ألن، الرواية الإنجليزية
 هادى نعمان الهيتى، أدب الأطفال
 مالكوم برادبرى، الرواية اليوم
 لوريتو تود، مدخل إلى علم اللغة
 د. جابرييل جارسيا ماركيز، سيمون بوليفار
 أو (الجنرال فى المهامة)
 ديلاسى أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى
 التاريخ
 د. على عبد الرؤوف البمبى، مختارات من
 الشعر الإسباني فى العصور الوسطى (ج ١)
 ب. إفور إيفانز، موجز تاريخ الدراما
 الإنجليزية
 ج. س. فريزر، الكاتب الحديث وعالمه (ج ٢)
 جورج ستاينز، بين تولستوى ودستوفسكى
 (ج ٢)
 ديبلان توماس، مجموعة مقالات نقدية
 فيكتور برومبير، ستندال (مقالات نقدية)
 فيكتور هوجو، رسائل وأحاديث من المنفى
 يانكو لافزين، الرومانتيكية والواقعية
 د. نعمة رحيم الغزاوى، أحمد حسن الزيات
 كاتباً وناقداً
 ف. برميلوف، دستوفسكى
 لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، الدليل
 البيبليوجرافى: روائع الآداب العالمية (ج ١)
 محسن جاسم الموسوى، عصر الرواية: مقال
 فى النوع الأدبى

د. عبد المعطى شعراوى، المسرح المصرى
 المعاصر: أصله وبداياته
 توماس ليهبارت، فن الماييم والباننومايم
 زيجمونت هينبر، جماليات فن الإخراج
 أوجين يونسكو، الأعمال الكاملة (ج ٢)
 ألان ماك دونالد، مسرح الشارع
 نك كاي، ما بعد الحداثية والفنون الأدائية
 بيتر بروك، التفسير والتفكيك والإيديولوجية
 أندرية فيلييه، الممثل الكوميدي
 لى ستراسبرج، تدريب الممثل
 جلال جميل محمد، مفهوم الضوء والظلام فى
 العرض المسرحى
 أيوجينيو باربا، زورق من الورق

• رابع عشر: الطب والصحة

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف، وظائف
 الأعضاء من الألف إلى الياء
 د. جون شندلر، كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى
 السنة
 د. ناعوم بيتروفيتش، النحل والطب
 م. هـ. كنج، التغذية فى البلدان النامية

• خامس عشر: الآداب واللغة

برتراند رسل، أحلام الأعلام وقصص أخرى
 ألدس هكسلى، نقطة مقابل نقطة
 جول ويست، الرواية الحديثة : الإنجليزية
 والفرنسية
 أنور المعداوى، على محمود طه: الشاعر
 والإنسان
 جوزيف كورنراد، مختارات من الأدب
 القصصى
 تاجور شين ين بنج وآخرون، مختارات من
 الآداب الآسيوية
 محمود قاسم، الأدب العربى المكتوب
 بالفرنسية

إدوارد مري، عن النقد السينمائي الأمريكي
جوزيف م. يوجز، فن الفرجة على الأفلام
سعيد شيمي، التصوير السينمائي تحت الماء
دوايت سوين، كتابة السيناريو للسينما
هاشم النحاس، نجيب محفوظ على الشاشة
يوجين فال، فن كتابة السيناريو
دانييل أريخون، قواعد اللغة السينمائية
كريستيان ساليه، السيناريو فى السينما
الفرنسية
تونى بار، التمثيل للسينما والتلفزيون
الآن كاسبيار، التذوق السينمائي
بيتر نيكولز، السينما الخيالية
بول وارن، خفايا نظام النجم الأمريكى
دافيد كوك، تاريخ السينما الروائية
هاشم النحاس، صلاح أبو سيف (محاورات)
جان لويس بورى وآخرون، فى النقد
السينمائي الفرنسى
محمود سامى عطا الله، الفيلم التسجيلى
ستانلى جيه سولومون، أنواع الفيلم الأمريكى
جوزيف وهارى فيلدمان، دينامية الفيلم
قدرى حفنى، الإنسان المصرى على الشاشة
مونى براح، السينما العربية من الخليج إلى
المحيط

حسين حلمى المهندس، دراما الشاشة: بين
النظرية والتطبيق للسينما والتلفزيون (٢ج)
جان بول كولين، السينما الإثنوجرافية سينما
الغد

لويس هيرمان، الأسس العملية لكتابة
السيناريو للسينما والتلفزيون
موريس إيجار كواندوو، نظرات فى الأدب
الأمريكى
جوديث ويستون، توجيه الممثل فى السينما
والتلفزيون
أحمد الحضرى، تاريخ السينما فى مصر ج ٢

هنرى باربوس، الجحيم
ميجيل دى ليبس، الفنران
روبرت سكولز وآخرون، آفاق أدب الخيال
العلمى
يانيس ريتسوس، البعيد (مختارات شعرية)
ب. إفور ايفانس، مجمل تاريخ الأدب
الإنجليزى
فخرى أبو السعود، فى الأدب المقارن
سليمان مظهر، أساطير من الشرق
ف. ع. أدينكوف، فن الأدب الروائى عند
تولستوى
د. صفاء خلوصى، فن الترجمة
بلدوميرو ليلو وآخرون، قصص من أمريكا
اللاتينية
بورخيس، مختارات الفاتازيا والميتافيزيقا
مايكل كانينجهام، الساعات
شيكسبير، سونياتات شيكسبير
ثرىا عريان، حديقة الياسمين
د. عبد الغفار مكاوى، النور والفراشة
إميل فاجية، مدخل إلى الأدب
ألكساندر سولجينيتسين، يوم فى حياة إيفان
دينسوفيتش
لورانس فينوتى، اختفاء المترجم

• سادس عشر: الإعلام
فرانسيس ج. برجين، الإعلام التطبيقى
ببير ألبير، الصحافة
هربرت ثيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية

• سابع عشر: السينما
هاشم النحاس، الهوية القومية فى السينما
العربية
ج. دادلى أندرو، نظريات الفيلم الكبرى
روى آرمز، لغة الصورة فى السينما
المعاصرة

• ثامن عشر: كتب غيرت الفكر
الإنساني

سلسلة لتلخيص التراث الفكرى الإنسانى فى
صورة عروض موجزة لأهم الكتب التى
ساهمت فى تشكيل الفكر الإنسانى وتطوره
مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وقد صدر منها ١٠
أجزاء.

• تاسع عشر: الأعمال المختارة

يوهان هويزنجا، أعلام وأفكار
د. مصطفى طه بدر، مخنة الإسلام الكبرى
ت. كويلر ينج، الشرق الأدنى
جيمس نيومان؛ ميشيل ويلسون، رجال عاشوا
للعلم

ابن زنبيل الرمال، آخرة المماليك
د. محمد عوض محمد، نهر النيل

يعقوب فام، البراجماتية

بلوطرخوس، العظماء

آرثر كريستنسن، إيران فى عهد الساسانيين

أوجست ديبس، أفلاطون

آدم متز، الحضارة الإسلامية (٢ ج)

تشارلز ديكنز، مذكرات بكويك جـ ١

روبرت ديوجراند وآخرون، مدخل إلى علم

لغة النص

محمد كرد على، بين المدنية العربية

والأوربية

ولفرد جوزف دल्ली، العمارة العربية بمصر

منافذ بيع الهيئة المصرية العامة للكتاب

- مكتبة المعرض الدائم
- ١١٩٤ كورنيش النيل — رملة بولاق —
- مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
- القاهرة ت: /٢٥٧٧٥٣٦٧
- مكتبة مركز الكتاب الدولي
- ٣٠ ش ٢٦ يوليو — القاهرة
- ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨
- مكتبة ٢٦ يوليو
- ١٩ ش ٢٦ يوليو — القاهرة
- ت: ٢٥٧٨٨٤٣١
- مكتبة شريف
- ٣٦ ش شريف — القاهرة
- ت: ٢٣٩٣٩٦١٢
- مكتبة عرابي
- ٥ ميدان عرابي — التوفيقية — القاهرة
- ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥
- مكتبة الحسين
- مدخل ٢ الباب الأخضر — الحسين —
- القاهرة ت: ٢٥٩١٣٤٤٧
- مكتبة ساقية عبد المنعم الصاوي
- الزمالك — نهاية شارع ٢٦ يوليو من جهة أبو
- الفدا — القاهرة
- مكتبة المبتديان
- ١٣ ش المبتديان — السيدة زينب أمام دار
- الهلال — القاهرة
- مكتبة ١٥ مايو
- مدينة ١٥ مايو — حلوان خلف مبنى الجهاز
- ت: ٢٥٥٠٦٨٨٨
- مكتبة الجزيرة
- ١ ش مراد — ميدان الجزيرة — الجزيرة
- ت: ٣٥٧٢١٣١١
- مكتبة جامعة القاهرة
- بجوار كلية الإعلام — بالحرم الجامعي —
- الجزيرة
- مكتبة رادوبيس
- ش الهرم — محطة المساحة — الجزيرة —
- مبنى سينما رادوبيس
- مكتبة أكاديمية الفنون
- ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة
- المساحة — الهرم — مبنى أكاديمية الفنون —
- الجزيرة ت: ٣٥٨٥٠٢٩١
- مكتبة الإسكندرية
- ٤٩ ش سعد زغول — محطة الرمل
- ت: ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥
- مكتبة الإسماعيلية
- التمليك — المرحلة الخامسة — عمارة ٦ مدخل
- (أ) — الإسماعيلية ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨
- مكتبة جامعة قناة السويس
- مبنى الملحق الإداري — بكلية الزراعة —
- الجامعة الجديدة — الإسماعيلية
- ت: ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨
- مكتبة بورفؤاد
- بجوار مدخل الجامعة ناصية شارع ١١، ١٤
- بورسعيد
- مكتبة أسوان
- السوق السياحي — أسوان
- ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠
- مكتبة أسيوط
- ٦٠ ش الجمهورية — أسيوط
- ت: ٠٨٨ / ٢٣٢٢٠٣٢
- مكتبة المنيا
- ١٦ ش بن خصيب — المنيا
- ت: ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤
- مكتبة المنيا (فرع الجامعة)
- مبنى كلية الآداب — جامعة المنيا — المنيا
- مكتبة طنطا
- ميدان الساعة — عمارة سينما أمير — طنطا
- ت: ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

- المملكة العربية السعودية
 - ١ - مؤسسة العبيكان - الرياض (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨
 - ٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - ش الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ - جدة: ٢١٤٨٧ ت مكتب: ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨ - ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١
 - ٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض ١١٤٩٤ ت: ٤٥٩٣٤٥١
 - ٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية- الجوف - المملكة العربية السعودية- دار الجوف للعلوم - ص. ب: ٤٥٨ - الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ - فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠
- الأردن - عمان
 - ١ - دار الشروق للنشر والتوزيع ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١ فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥
 - ٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦٦ + تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ + ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

- مكتبة المحلة الكبرى ميدان محطة السكة الحديد عمارة الضرائب سابقاً
- مكتبة دمنهور ش عبد السلام الشاذلي - دمنهور
- مكتبة المنصورة ٥ ش الثورة - المنصورة ت: ٢٢٤٦٧١٩ / ٥٠٠
- مكتبة منوف مبنى كلية الهندسة الإلكترونية "جامعة منوف"

مكتبات ووكلاء البيع بالدول العربية

- لبنان
 - ١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب شارع سيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة - بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣ ص. ب: ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان
 - ٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيداني - الحمراء - رأس بيروت - بناية سنتر ماريبا ص. ب: ٥٧٥٢ / ١١٣ فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠
- سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع - سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار. ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية
- تونس

المكتبة الحديثة - ٤ ش الطاهر صفر - ٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدي : ١١٧٩٤ رمسيس
www.egyptianbook.org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

في هذا الجزء الثاني، يتناول باحثو هذه الموسوعة أدياناً مهمة جداً، من حيث عدد معتنقيها على الأقل، لكنها لم تدَّع أنها نزلت من السماء، وإنما تمَّ التوصل إلى قيمها الروحية بالتأمل والتدبُّر والاستغراق، لذا أطلقوا عليها اسم أديان الحكمة، وهذه الأديان مالت إلى احتمال وجود أصول سماوية لها.



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيهاً

ISBN# 9789774216979
6 221149 019553