

الإِسْلَامُ
بَيْنَ
الْأَدْيَانِ

دكتور محمد كمال إبراهيم جعفر

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم — جامعة القاهرة



مكتبة

المفتدين

<http://al-maktabeh.com>

دكتور محمد كمال إبراهيم جعفر

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
كلية العلوم - جامعة القاهرة

الإسلام بين الأديان

دراسة في طرق دراسة الدين -
وأهم قضاياها

الناشر
مكتبة دار العلوم
٥٠ ب - شارع البتديان
تليفون ٢٣٠٥٦

X189
41595
MAZN



مكتبة

المفتدين

BP 171

J 35

1977

Mah

الإهداء

إلى الوجوه الوضيئة

والقلوب العسكرة المدينة

والأنفاس الطاهرة البريئة

• • •

إلى الألسن الناكرة

والأعين الساهرة

والأنفاس العاطرة

• • •

إلى المستقيم على الطريقة

المشرق بأنوار الحقيقة

قناة الرحمة بالخلقة

من يحمل لطف الله وتوفيقه

• • •

إلى المستنفر المسابق

والناصح للاحق

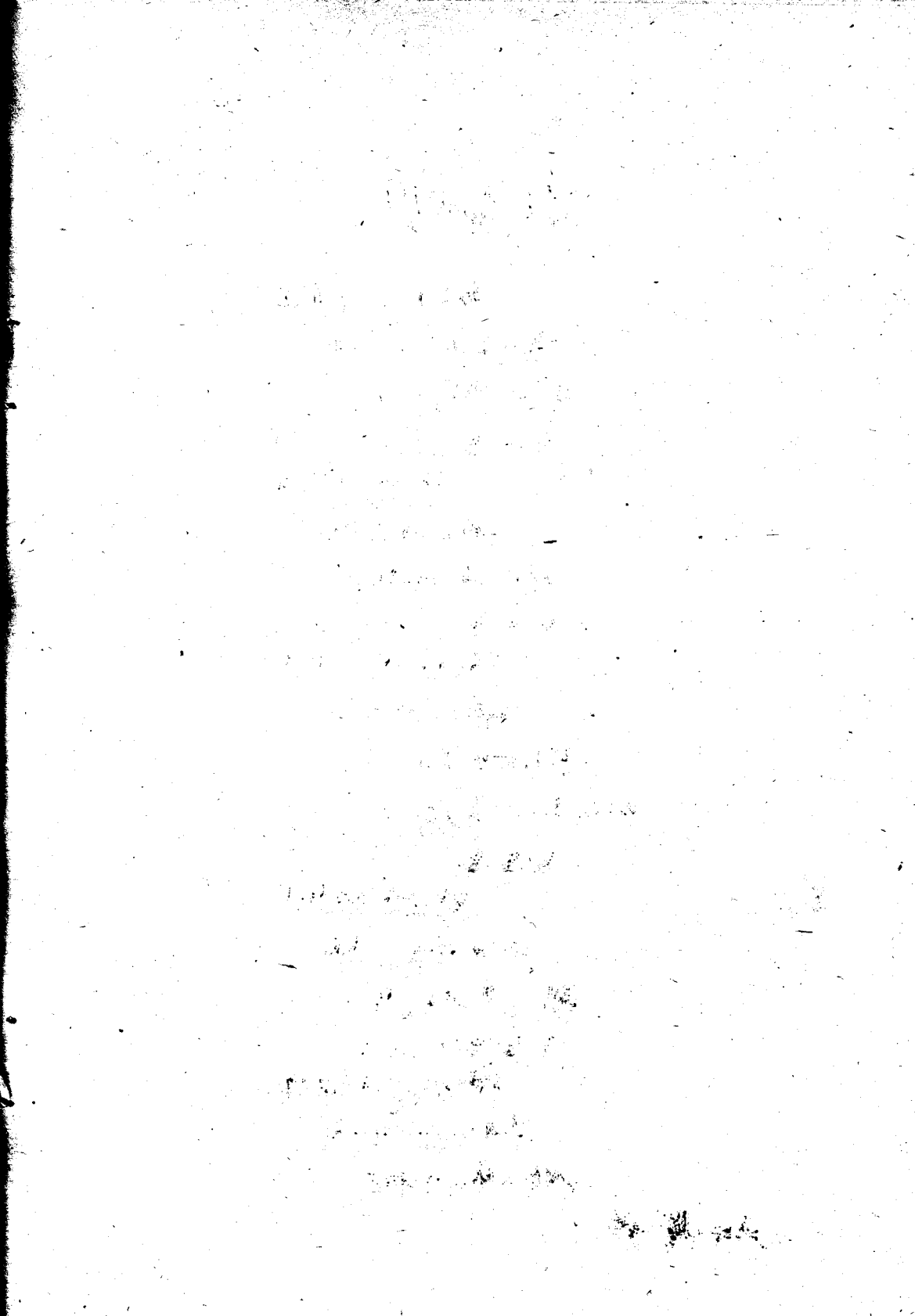
والمؤنس للمراقب

• • •

إلى من انشرح صدره للحق

وانبسط كفه لخلق

أهدى هذا الكتاب



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

منذ ما يقرب من سبع سنوات صدرت أم الأصول الفكرية لهذا الكتاب
الذي هدفت به آنذاك إلى أن يكون مقدمة لدراسات مقارنة حول أم للوضوحات
الدينية في جانبيها الثيولوجي والفلسفي . ورأينا آنذاك أن هذا أمر ضروري
لتعريف بالأصول المنهجية لمقارنة الأديان بعد أن رأينا أن هناك من يفهم مقارنة
الأديان على أنها حشد هائل لتراث هذه الأديان في حلقات متتابعة ، دون
العناية بمعالجة قضايا هذا التراث تحميلا وتعليلا وتفسيرا ومقارنة . وربما كان
حشد التراث وجمع للمعلومات عن الأديان عملا نافعا لاغنى عنه للباحثين في مجال
الدين للمقارن ، ولكن ذلك لا يمكن أن يسد بحال ما سد للمقارنة التفصيلية
التي تعتمد على التحليل والتركيب والاستنباط والحكم الذي تحدوه النزاهة
والموضوعية .

لقد أشرنا في مقدمة كتابنا السابق إلى أهمية الدين وخطورة الفترة التي
نمر بها من حيث تدفق تيارات هادرة تريد اقتلاع جذور التدين من قلوب
البشر ، وإخلاء الوعى الإنسانى من المضامين الدينية ، ومنع القلوب من أن تهفوا
إلى مركز استقرارها ، ومصدر نورها وهدىها .

والواقع أننى كنت في حيرة تتنازعى عوامل عدة تنبجى بى أحيانا
إلى ضرورة العناية بأهل الدين أنفسهم أولا ، ثم التوجه بعد ذلك إلى معارض
الأديان . وقد كان من الممكن أن يخصص الكتاب السابق للإسلام بمرض

ما أتيج لنا من تأملات منبثقة من هديه ، لولا ظن الكثيرين بأن ما يكتب عن الإسلام يصدر في الغالب عن تمييز ومجاملة من أهله ، فرأيت أن أعرض على القارى في ذلك الوقت أم الأفكار والأسس التي بنيت عليها الدراسة المقارنة للأديان ليظهر بذلك جليا أن حديثنا عن الإسلام لم يصدر إلا بعد أن استقرأنا - على قدر استطاعتنا - ما عرف من أديان كبرى ، وأشرفنا إلى أم الطرق في تناول هذه الأديان .

وقد أخذ الحديث عن أم هذه الطرق مساحة كبيرة جارت على القدر الذي كان مخصصا للدراسات المقارنة لأم الموضوعات الإسلامية ، فرأينا ضرورة تخصيص كتاب كامل لتناول هذه الموضوعات تناولا مقارنا وبالتفصيل .

ولكن إلحاح كثير من الإخوة والأصدقاء في ضرورة إعادة طبع الكتاب السابق لما رأوا فيه من نفع ، ولعل ذلك حسن ظن ، وصدق رأى أعتز به ، ولا أجد من رد عليه سوى تلبية النداء ، وتحقيق الرجاء ، رغم أنه لو كان الأمر كله بيدي لترينت وقتا آخر حتى أفرغ من دراساتي الإسلامية في مجالات الفكر المختلفة (علم الكلام وأصول الفقه والتصوف والفلسفة المدرسية) .

وحتى أحتق للإخوة والأصدقاء ما يرجون ، وأنجز في الوقت نفسه بعض ما آمل ، فقد رأيت أن يشتمل هذا الكتاب على بعض الإضافات الضرورية في نطاق الإسلام ، مع الاحتفاظ بأصول الكتاب السابق الذي لا يخرج عن كونه مدخلا للدراسات المستقبلية إن شاء الله .

وبالرغم من أننا ألحنا في إيضاح الفروق الجوهرية بين مصطلحات يكثر ورودها في دراسة الأديان دراسة مقارنة ، إلا أنه ما تزال هناك ظواهر الخلل بين أم هذه المصطلحات بقصد أو بغير قصد ، ممن هدوا أنفسهم وقتا على الكتابات الدينية . إن إصرارنا على نشدان السنن العلى وهمم التساهل

في آدابه وقواعده ، ينبع من إيماننا بأن الرطة الدقيق بالقواعد العلمية ،
والإخلاص الأصيل لها ، هو بكل بساطة الخطوة الطبيعية لتقدير الإسلام حق
قدره ، وإدراكه أكمل الصور لأبعاده وغاياته .

وهنا ينبغي أن نحذر هؤلاء الذين يحسبون أنهم يخدمون دينهم بالانفعال
والتشجيع وضيق الصدر والبرم بأقوال الآخرين . فإن هؤلاء يسيئون
إلى الإسلام أضعاف ما يحسنون .

من أجل ذلك دعونا في معظم مؤلفاتنا إلى ضرورة تعلم الداهي إلى الإسلام
لغة أو لغات أجنبية . ولم تصدر تلك الدعوة عن إعجاب ساذج بكل ما هو
أجنبي ، وإنما صدرت عن اقتناع بأن تعلم اللغة الأجنبية يتيح للدارس أو الداهي
اتساع الأفق ، واعتدال المنهج وانساقه ، كما يتيح الفرصة الصحيحة لتقدير
فكر الآخرين من هم خارج دائرة دينه ، وبذلك يضمن لأحكامه سلامة الأساس
وقوة الحججة ، وكال الإقناع ، وهذه الثمار تتحقق في مجال لغة الدارس أو الداهية ،
فضلا عن الآثار البعيدة التي يمكن أن ينجزها الدارس في اللغة التي تعلمها ،
وإن شئت الدقة في أصل اللغة التي تعلمها سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين .

إنني لا أتصور كيف يؤدي الداهي إلى الله وإلى دينه الخفيف رسالته
في قوم لا يعرف لغتهم ولا يعرفون هم لغته . وأرى أن كل إنسان يحتل مثل
هذا الموقع دون إعداد لغوي ، ليس في الواقع إلا وسيلة قاصرة ، وطاقة معطلة ،
إن هناك سدا منيعا بينه وبين من يفهم ولا يمكن إزالته أو عبوره إلا من
خلال اللغة .

ويمكن أن يضاف في هذا الصدد أن تعلم اللغة الأجنبية يمكن من معرفة
كثير من الحقائق الجديرة بكل مؤمن حر نزيه مخلص أن يعرفها ، وذلك
لأن الإسلام لا يماذي الحقائق التي كان مصدرها ومن هنا كان قول النبي صلوات

لله وسلامه عليه « الحكمة ضالة المؤمن » ترجمة حقيقية لطبيعة الروح التي
بينها الإسلام في نفوس أتباعه .

ومن هنا أيضاً وجب على كل مسلم متفتح أن يشرح صدره لكل كشف
علمي ، ولكل اختراع نجود به قريحة الإنسان ، وأن يدرك أن ذلك من آيات
يديع الصنعة الإلهية المثلة في الإنسان ، وذلك أيضاً من دلائل صدق حقيقة
الخلافة الإلهية المخلوعة على الإنسان في الأرض .

إنه يعلم أن دينه قد وعده بأن البشرية سترى آيات الله واضحة في الأفض
وفي الآفاق ، وذلك لعمري تلخيص معجز لمجالات الكشوف العلمية . ولورحت
تحاول تصنيف قيادين البحث العلمي في أوجز صورة ما اهتمت بفكره الخاص
إلى مثل هذا التلخيص الرائع الذي يقدمه القرآن في قوله سبحانه « منبرهم
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

إنني لعل يقين من أن المسلم المتفتح إذا أتقن لغة أجنبية واطلع على آفاق
فكرية خارج لغته استطاع أن يقدم لدينه الكثير واستطاع أن يفهم من جوانب
دينه الأكثر ، وبخاصة إذا تأكد من أن دينه يستوهب في صورة مجلدة كل
أوجه الكمال والحق المطلق مهما تعددت أنماطه الجزئية أو التفصيلية في أي
دين وفي أية لغة .

أما فيما يتصل ببعض الإضافات التي سنحت بها الفرصة والمحدود من الوقت
فقد رأيت أن أم قضية من قضايا المقارنة الدليلية هي قضية الوحي والنبوة ،
وهما في الواقع قضيتان كبيرتان جديرتان بأن يفرد لهما وحدهما كتاب مستقل .
لكن ذلك لا يصر لنا عن هذه المحلولة الموجزة التي تعدد إلى الخطوط الأساسية
لكليتهما في الأدبيات السبوية مع عرض الأمثلة والشواهد التي تكشف عن
أم النقاط الجوهرية التي يجب أن يتعلق بها الاعتناء .

وقد لاحظنا هجر التاريخ المقارن للأديان أنه كلما طفت أمواج الفكر
البشرى المستقل عن الدين جنحت بعض هذه التيارات إلى التشكيك في الدين
بالتشكيك في أصله الممثل في الوحي وفي النبوة . فنرى صحبات المكذابين
المفنديين الرافضين لمبدأ النبوة وفكرة الوحي ، ومن ثم يهب التيار المدافع ليرد
النبوة مكاتبا ومبرراتها العقلية .

وسنرى خلال هذه الدراسة آفاق التصور الإسلامى للنبوة وللوحي سواء
كان ذلك في ميدان القرآن والسنة أو في ميادين الفكر الإسلامى عامة بما يشمل
علم الكلام والفلسفة المدرسية والتصوف . وعرض كل هذه الجوانب سنسده
العلمى الوحيد أن نمار هذه الجوانب نشأت وترعرعت وأينمت في المناخ
الإسلامى الذى أتاح بساحته وانطلاق أنسابه أنسب الظروف للخلق
والإبتكار .

وسنرى من خلال هذه الدراسة أن النبوة في نظر الإسلام تحتل مركزا
لا يضارع في أى دين آخر . وليس ذلك لأن الإسلام يبالغ في رفع قدر النبوة
كما قد يتبادر إلى ذهن بعض الناس ، ولكن لأن الإسلام من خلال القرآن
الكريم أعطى كل شيء قدره ، دون تزييد أو إجحاف .

ومما نجد الإشارة إليه أن فلاسفة الإسلام — مهما قيل عن بدم أو قربهم
من نص دينهم وروحه — كانوا أكثر ولاء لدينهم من أى فلاسفة آخرين .
فقد صغروا فكرهم ومعرفتهم الفلسفية في تأييد الأساس الدينى الممثل في النبوة
حينما شعروا بالتيار المناوى للدين والتهميم على النبوة .

ولكى يتضح حكمنا هذا نشير إلى المعنى الذى نريده بقولنا إن فلاسفة
الإسلام كانوا بفكرهم أكثر ولاء لدينهم من الفلاسفة الآخرين .

إننا لا نزيد بذلك أنهم لم يهاجموا دينهم بل قبلوه كما هو على أن يكون

مزعولا عن فكرهم . فإن ذلك كان شأن فلاسفة اليونان الذين عاشت ديانتهم الشعبية - على ما تضمنتها من أفكار ساذجة ومن أساطير - جنبا إلى جنب مع أدق نظرياتهم الفلسفية .

وإذا أردت التعبير عن ذلك باختصار قلت : إن الروح الوثنية بنظرتها الجاسية الجافة الساذجة كانت تحيا مع روح التجريد للسرف في كيان الفيلسوف .

أما فلاسفة الاسلام فقد حاولوا أن يلمسوا لمعظم الحقائق الدينية سندا عقليا حرا نابعا من الفكر المستقل أو المنتفع بتجارب السابقين . وقد تقول إنهم أخطأوا في هذا الجانب أو أصابوا في ذاك ولكن المهم أن ندرك أن قوة ولائهم للدين تجل في محاولتهم تأييد ظاهرة النبوة في صورتها العامة بأدلة علمية لا يقتصر نفعها على دين الإسلام فحسب ، بل يعم سائر الأديان السبوية دون استثناء .

ومن هنا كان التميز المحوظ لفلاسفة الإسلام فإنهم لم يتجهوا مباشرة إلى تأييد نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، بل آثروا أن يثبتوا الظاهرة في حد ذاتها وعلى مستواها العام وذلك لإدراكهم لطبيعة الإسلام الموسوعية باعتباره آخر الأديان الذي استوعب خلاصات ماسبقه مضيئا إليها ما تطالبته طبيعة المرحلة البشرية التي حدد ظهور الإسلام بدها .

وغنى عن البيان ذكر الدور الذي أداه علم الكلام في هذا الصدد وبخاصة مبحث المعجزة باعتبارها خارقة للقوانين الطبيعية ، أو على الأقل مما يقف أمامها العقل حائرا مدهوشا .

أما ميدان التصوف فهو أرحب الميادين جميعا ، ولا غرابة في ذلك لأنه لا يعتمد على مجرد النظر والتأمل ، بل يقتضى المباشرة والتجربة واستصحاب النصوص المقدسة واستيعاب الحالات الروحية لمرائد الأول صلوات الله عليه

ومحابه ومن سار على الدرب . وفي هذا الصدد يجب أن يتنبه مقارن الأديان إلى حقيقة هامة وهي أن التاريخ أو الزمن في نطاق التصوف لا يشكل إلا مرحلة واحدة هي ما نطلق عليه « الآن » أو « الحاضر » الثابت أو كما يقال في الإنجائزية The eternal now . وذلك يجعل الصوفي يستحضر الماضي ليعيش في جوهه وينسجم عطره ، وقد سجلت المراجع تجارب حقيقية هؤلاء حتى فيما يتصل بقراءة آيات من القرآن الكريم .

فقد روى لنا الثقات أن هناك من كان يدرب مرديية في تلاوة القرآن على التدرج في استحضار حالات روحية تتسامى حتى تصل إلى منزل القرآن جل جلاله .

فقد يستحضر المرید أنه يسمع القرآن مثلوا من ، ومن صالح ثم من تابعي ثم من صحابي يتلوه على تابعي ثم من الرسول على صحابة ثم من جبريل على النبي وهكذا . والهدف من ذلك تهيئة الجو للقاء « لكي يتلى » وجدانه وتعمد أركانه بالطاقات الروحية التي يشحنه بها موقف من هذه المواقف .

ولن يتاح لنا في هذه الدراسة أن نتناول قضية التفسير أو التأويل للنصوص المقدسة في الأديان على وجه التفصيل ، وإن كنا لن نقفل الإشارة إلى ذلك في إيجاز حتى نعود إلى هذا الموضوع في فرصة أخرى .

وقد يقال : ما بالك تعرض في مقارنة الأديان آراء الفلاسفة وعلماء الكلام أو اللاهوتيين والفلاسفة والمفروض أن تقتصر في عرضك على عناصر الأديان ذاتها ، تلك العناصر التي تضمنتها الكتب المقدسة لهذه الأديان .

وهذا الاعتراض ليس له من الوجاهة كما قد يبدو لأول وهلة ؛ لأن الأديان ذاتها - ممثلة في كتبها المقدسة - لا ترى مجردة من معتنقها ، ولا ترى عارية عن فهم أتباعها لها لأن هذا هو العنصر الحيوي في مقارنة الأديان ، ولا شك

أن الفكر الذي ينشأ في ظل دين من الأديان يدين بالفضل لهذا الدين وبمقدار
ما يسبح الدين للفكر أن ينطلق ، يمكن أن تقدر مباحثه وموضوعاته ، وتقيم
نظرة حق التقييم .

وينبغي ألا نخلط بين رؤية الدين في ضوء المساهمة الفكرية لمتنقيه ، ورؤية
تطبيقات هؤلاء المعتنقين وبعبارة أخرى ينبغي ألا نحكم على الإسلام مثلا
بناء على الحالة التي عليها المسلمون الآن كما يفعل ذلك بعض الدارسين المعجلين
الذين يعتمدون على منطق ما كر حيث يقولون لمن ينههم عن الحكم على
الإسلام بناء على حالة المسلمين .

أهؤلاء مسلمون أم غير مسلمين ؛ فإن قيل لهم : إنهم مسلمون قالوا : إذن
فهم يطبقوا الإسلام ومع ذلك فخالتهم كما ترى ، فإن قيل لهم : إنهم لا يطبقون
الإسلام تمام التطبيق قالوا : إذن فهم غير مسلمين ، أو أن الإسلام لا يقبل
التطبيق ، أو لا يؤدي إلا إلى ما رأيت في هؤلاء .

والغالطة في أقوال هؤلاء واضحة ، فهم لا يقولون ذلك مثلا بالنسبة لمذهبهم
أو دينهم ، بل يقولون دائما إن الخطأ في التطبيق أما المبدأ فسلم لا يتطرق
إليه خلل فهلا قالوا مثل ذلك بالنسبة للإسلام كما يدهو الإنصاف .

وبعد :

فإن هذه السطور التي تملأ ما بين دفتي الكتاب أمثلها غاية نبيلة هي أن
يتمنزه العقل والتلب في رياض الفكر الديني ، وأن يقلب النظر في هذه الحصيلة
الضخمة التي خلقتها البشرية في علاقاتها مع الله جل جلاله . دون أن يشير ذلك
تعميها ، أو يوظف فتنة فإبعد الإسلام عن التمصيب ، وما أتاه عن إثارة الفتنة .
وكيف لا وأم عقيدة فيه بعد الاعتقاد بوجود الإله ، هي الإيمان بجميع
الأنبياء منذ آدم حتى نبيه صلوات الله عليه .

تجددنا أن السنة الأنبياء عليهم السلام كانت القيثارة الإلهية التي عزفت
ألحان الإيمان فقيمت الأسماع المرهفة وهزت القلوب الصافية وأنارت الأذهان
الموهوبة .

إن من الحقائق التي لا يتنازع فيها أن الإسلام أرحب ساحة وسعت كل
مأمول قد لا يجاريه الخيال فضلا عن العقل . إن نظرة عابرة إلى افتتاح سور
القرآن بالبسملة المتضمنة للرحمة الإلهية المؤكدة بال تكرار والتفريع تعطينا
الطابع العام للإسلام المتمثل في الرحمة العامة المطلقة .

وليس من قبيل الصدفة أن تختتم الأديان بالإسلام ، فإن التحليل الفلسفي
والتاريخي لهذه المسألة يدلنا دلالة قاطمة على أنه كان أمرا ضروريا ، وحتي
تاريخيه أن تختتم الأديان بالإسلام .

وخلاصة ذلك في إيجاز موجز . أنه من يتأمل الديانة اليهودية بما حوت من
كتب وترات وطقوس وشعائر وحوادث يدرك على الفور أنها نمط تنظيمي
يتفق مع طبيعة الشعب اليهودي الجاهل ولهذا ملئت بالأوامر والمحظورات
- أو كما يقال بالفتنة العسكرية . الضبط والربط - وفي كثير من الحالات
الزردع . وقد أدى إفراط الشعب اليهودي في تقدير نفسه ، وتباليته في تقدير
الثروة والقوة إلى الوقوع فريسة للوثنية المادية الرهيبة ، حتى إنه أباح لنفسه أن
يسجد العجل في حياة موسى عليه السلام ، ما دام العجل من ذهب .

وما زال هذا الشعب في حالة بين التردى في هاوية الوثنية وبين التنبه
إلى ديانته الأصلية حتى تجاوز الحد الذي يمكن أن يصبر عليه فكان لابد
من حادثه إلهية تهز أعماق هؤلاء وتوقظهم لتردم مرة أخرى إلى السماء فكان
ميلاد السيد المسيح صلوات الله وسلامه عليه ميلادا لم يسبق له مثال : طفل
من بنت بكر إزارها العفاف والطهر لم تجمع إلى قرين ، يتكلم في مهده ليعلن

برفاج حياته سلفا ، بعد أن سرى عن أمه ما كان قد ألم بها من حزن . ولذا
نعتبر أن المسيحية قد بدأت حقيقته بميلاد السيد المسيح لأن هذا الميلاد شد
انتباه المعاصرين وهزم من الأعماق .

جاءت هذه الحادثة الجليلة لتقتلع اليهود من أحوال المادية المسرفة ، ولذا
كانت المسيحية تجذب إلى الطرف المقابل للدنيا حتى تضمن تخاص جذور
هؤلاء من تلك الأحوال .

فلما جاء الإسلام - وقد أدت المسيحية قبله هذا الدور السابق - عمل على
خلق التوازن بين المطالب المادية والروحية وإن شئت قامت إنه رشد المطالب
المادية ولم يجد بأسا من طلب المادة والانتفاع بها بشرط ألا تنقلب معيارا
نهائيا ، وألا تنقلب سيدة أو متسلطة ..

وليس من المقبول بعد الإسلام أن تظل البشرية في حاجة إلى دين آخر ،
ويخاصه وقد وصلت إلى مرحلة النضج الفكري فعلها إذن واجب استخدام
هذه الطاقة الهائلة فيما يهمها من أمور الحياة . وإذا أرادت أن تكون سيده
في حنفه وتلك فما عليها إلا أن تسهر على هدى ملوم لها خالفها الذي يعلم
من خلق وهو العليق الخبير .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مكتبة
المفتدين

الإسلام بين الأديان
دراسة في طرق دراسة الدين وأهم قضاياها

الباب الأول

ظاهرة الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ

الفصل الأول

كلمة الدين

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

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

ويقتنع مدلول اللفظ الأوروبي Religion^(٣) المقابل للفظ العربي دين،

(١) القاموس ٢٢٥/٤ (ط رابعة).

(٢) ويؤيد بعض علماء المسلمين بين الدين والملة، على ما بينتها من فروق، ويقعون بمباينة الدين والملة للهوى والنحلة. ويقسم الفهرستاني الثامن إلى فترات ديات ومثل، وذوى أهواء ونحل.

(٣) هذه الكلمة Religion قصد بها أن تكون مصطلحا يضم اهتمامات

بتدوع المدارس المختلفة التي حاولت ربط معنى هذا اللفظ بمذهبها الخاص الذي تدنو إليه ، وبالرغم من أننا لا نعلق أملاً كبيراً على التعريفات المنحصرة في إعطاء صورة صحيحة عن الشيء المعروف ، إلا أننا سنورد بعض التعريفات المقترحة للدين ، بغية التمكن من التقاط بعض اللغات السريعة عن بعض جوانب هذه الظاهرة الفريدة الرائجة .

بعض التعريفات المقترحة للدين

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

٢ - وقد يعرف لدين أنه « المشتمل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية ، وهذا هو رأي « كانت » الذي اعتبر الدين مقدساً ومدعماً الأخلاقية ، وذلك يتفق تماماً مع نظام « كانت » الأخلاقي ، وسنرى موقف « كانت » من الدين بصورة أكثر توسعاً فيما يلي من صفحات .

== إنسانية خاصة في جميع أنحاء العالم . ويختار الباحثون منذ القدم حول معناها الأصلي ؛ فن الكتاب الرومانيين من اعتماد أنها أخذت من الأصل الاشتقاقى - leg - لتدل على الأخذ والجمع أو للعدل أو للملاحظة - أى ملاحظات علامات الاتصال بما هو إلهي ، أو قراءة أمارات الزمان أو الطهارة . ومنهم من رأى أن أصلها الاشتقاق هو - lig - بمعنى أن يربط أو يعلق به ؛ ولهذا كانت الكلمة religio تعني علاقة بين ما هو إنساني وما هو فوق الإنساني Superhuman . وقد حملت الكلمة المعنيين على أثر ذلك . ويظهر أن المعنى الأول كان لأصل ، لأنه الذي يقابل كمال دقة الكلمة الإغريقية Paratérésis التي تعني العناية ؛ ملاحظة علامات الفأل والتطير وأداء الشعائر .

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

ونرى في هذا التعريف إظهاراً قوياً للجانب العاطفي أو الشعوري ، إلى جانب إبرار العنصر الذاتي الفعال أو الإيجابي للدين . كما نلاحظ الإشارة إلى الهدف المثالي كموضوع يتجه إليه الدين ؛ ولكننا لا نرى تحديداً لهذا الهدف أو موضوع الدين ، الذي توجه إليه جوارح الإنسان ، أي أنه لا ينص فيه صراحة على فكرة الألوهية .

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

٥- ومن التعريفات أيضاً قول بعضهم إن د الدين يشتمل على الشعور بالاعتماد المطلق على شيء يمكننا ولا نحكمه . وهذا التعريف كما نرى يعتبر الوعي أو الشعور هو العنصر السائد في الدين ، ولا جدال في أن الإحساس بالاعتماد على قوة عليا يمثل جانباً هاماً من جوانب الدين ، لكنه لا يمكن أن يقال إنه يمثل كل الجوانب .

٦- وهناك باحثون عنوانوا بالدراسات الأخلاقية عناية د كانت بها ، مثل

هوفدنج Hoffding ، ولذا أظهروا عناية فائقة واهتماما كبيرا بالجانب الأخلاقي عندما عرفوا الدين . فجعلوه دالإيمان ببقاء القيم أو بالحفاظ عليها . وهذا التعريف كما هو واضح - يقصر الهدف الديني على القيم الأخلاقية . وبما لا شك فيه أن الناحية الأخلاقية في غاية الأهمية بالنسبة للدين ، ولكن ادعاء شمولها لكل الجوانب ، يتجاوز الحقيقة إلى حد كبير .

٧ - ويقول ماكس ميلر Max Müller إن الدين « يعني إدراك اللانهائي (أو اللامحدود) في ظواهر خاصة بدرجة مؤثرة على الشخصية الأخلاقية للإنسان » . ويعكس هذا التعريف جانبين هامين هما الجانب الإدراكي ، والجانب السلوكي ؛ ولكنه يغفل تماماً الجانب الشعوري أو العاطفي .

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

٩ - ويعرفه رودولف ابوكن R. Eucken بأنه « التجربة الصوفية التي يجاوز الإنسان فيها متناقضات الحياة » . وفي هذا تعبير عن العام بالخاص .

١٠ - أما يونج C. G. Jung فإنه يرى أن الدين « موقف عقلي خاص يمكن تكوينه بناء على الاستعمال الأصلي لكلمة « رليجيو » (Religio) الذي يعني اعتباراً جاداً ، وملاحظة بقطة امض العوامل الديناميكية (الحركية) التي تتصور كقوى ، سواء كانت أرواحاً أو آلهة ، أو قرانين ، أو مثلاً ، أو أي اسم يمكن للإنسان أن يمنحه لهذه العوامل في عالمه ، وذلك لأنه وجدها قوية أو خطيرة أو معينة ، بدرجة تكفي لجعلها محل اهتمامه الجاد ، أو (وجدها) عظيمة جميلة ذات معنى كبير ، بدرجة تجعلها محل الحب والعبادة » (١) .

١١ - ويعرفه بعضهم^(١) فيقول : إن الدين مجموعة من المطامح الروحية التي ترفض الانصياع والخضوع للعالم الحسي ، وتزيل الواعظ والضغوط التي تشدنا إليه شداً .

١٢ - ويقول شيلر ماخر Schleier macher إن الدين هو أن تطالب وأن تجهد اللانهاقي القديم في كل ما يحيا ويتحرك ، في كل شيء ، وكيثونة ، في كل عمل ومعاناة ، وأن تمتلك وتعرف الحياة نفسها عن طريق إحساسك المباشر بهذا الوجود ، لأن تجهد اللانهاقي هو أن ترضى النفس التواقفة . وإذا احتجب ، اللانهاقي ، غدت النفس في قيد الأسى والكتابة والموت ، (٢) .

١٣ - وربما كان التعريف الآتي أوجز تعريف مع عدم خلوّه من النقص والقصور وهو الذي يرى أن الدين ، هو الاعتقاد في الموجودات الروحية .

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

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

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

(٣) هناك تعريفات كثيرة - عربية وغير عربية - يبرز كل تعريف منها وجهاً أو أكثر من وجوه الدين ولاكتها جميعاً غير ، وغير مكفوفة في إراز السمات الخاصة والمامة إرازاً كاملاً . واقترح برجسون (منبما الآلاق والدين/١٦١) الخاص باستعراض المعاني المختلفة لكلمة دين ، وترتيبها في سلم كما ترتب ألوار الطيف أو نغم الموسيقى لاجد (الإنسان) أنه في الماطقة المتوسط ، على بعد واحد من الطرفين - عبادة آلهة يتجه إايها بالذماء ، هذا الاقتراح لا يحل المشكلة مطبقاً . وكنل ما ودى إليه هو أن يوجه الانظار إلى نقط أساسية في الدين ، دون إراعاة للاجانب الاجتماعي .

كلها أنها - مجتمة - ليست عرضاً تاماً وأميناً ، أو شرحاً وافياً أو وصفاً دقيقاً للدين .

إن ظاهرة الدين أكثر تعقداً وتشابكاً وشمولاً لجوانب عديدة من أن تعرف تعريفاً مختصراً مركزاً . ولذا يجب من البدء أن نفهم مصطلح الدين بأوسع معنى يتناسب مع استعماله التقليدي المأثور . ومعنى ذلك أن كل شيء يقع في نطاق الديانات الفعلية عبر التاريخ يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ، عند فهم المدى الذي يتسع له هذا اللفظ ، كما يجب ألا ننقل في هذا الصدد أي عنصر نعتقد أهميته في الارتباط بهذا الظاهرة الجميلة .

غير أننا نرى أن هناك اعتراضاً جاداً على بعض الاستعمالات المعاصرة للفظ الأوربية المقابلة للفظ العربي . فقد يطلق بعضهم لفظ الدين على بعض المذاهب الإنسانية Humanism مع أن اللفظ التقليدي المناسب لبعض هذه المذاهب ، أو الوصف العام لها ، هو أنها صيغة أو نمط من الأخلاقية الخاصة .

كما أن هناك بعض الكتاب الأوربيين يطلقون لفظ «الدين» على المذهب الشيعي الماركسي ، مع أن شرح هذا المذهب ويمثله قدر فوضوا «الدين» صراحةً وبعيداً عن مثل هذه الاستعمالات ليس لها ما يبررها ، لا سيما إذا كان أصحاب المذهب أنفسهم يرون من الدين هذا الموقف .

ولقد نرى كيف انعكست الخبرة في تعريفات الدين على المحاولات العديدة التي بذلت لتأسيس فلسفة صحيحة له ، على أن تكون كاملة ومستقلة تماماً ؛ أي فلسفة تراعى المقومات الأساسية المشتركة في كل الأديان وتراعى عدم الالتزام بدين معين .

ونحن نسلم بأن هناك أنواعاً عديدة من الفلسفة الدينية ، ولكن معظمها من جانب الصواب نظراً لبني آدم مبدئين متطرفين إما مبدأ الاستخفاف

بالاديان اتهامها في كل ماجاءت به ، وفاء بما يزعم من احترام العقل وتقديس
حريته الفكرية ، ، وإما مبدأ التخصس والتحصب الأعمى والدفاع عن كل
صغيرة وكبيرة تضمنتها الأديان ، مع ادعاء أن كل ماتحويه مقدس وموحى
به ، حتى أصبح هذا النمط الفكري شديداً جداً بموقف اللاهوت أو علم
الكلام . وهذا الشبه في حد ذاته ليس عيباً ، ولا مدعاة حتمية للخطأ ، بل
إن السبب الحقيقي في هذا الخطأ يكمن في أن اتباع مثل هذه الفلسفات الدينية
لم يؤسسوا كثيراً من بحوثهم وآرائهم على الحقائق التجريدية للأديان ، أى
لم ينظروا إلى الدين في جانبه الحى الفعال .

ولا يبرأ من هذا العيب بعض الفلاسفات الحديثة للدين . إذ أنها لا تختلف
عما سبق من فلسفات دينية ، إلا في أنها قد عمدت إلى بعض الأفكار الرئيسية
المتعلقة بالدين ، وتناولتها بالتعليق والربط والتحليل ، ثم اتخذت لنفسها ألقاباً
أو عاوين مختلفة مثل « النولوجى الطبيعية » ، (أو اللاهوت الطبيعي) ،
والنيولوجى النظرية (أو العقلية) والنيولوجى الفلسفية ، والفلسفة الدينية .
وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كقطة بدء ، ولم تستفد بهذه
في بحثها ودراساتها .

مكتبة الرشد والهدى
الاستاذة ام قاسم
مطبعة دار الاحياء

الفصل الثاني

الدين والغريزة^(١)

هل هناك ما يسمى « بالغريزة الدينية » ؟

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

(١) يخالف تعريف الغريزة باختلاف المدارس النفسية . وربما أوجزها القول بأنها « الدافع الحيوي الأصلي لنشاط الكائن الحي حفظاً لبقائه ، وذلك بالإقبال على الملائم ، والاحجام عن المنافي » .

ومن حيث الجانب الميتافيزيقي للغريزة تركز البحث في الماضي على القيمة الواضحة للظاهرة كدليل على حكمة الله سبحانه . وهذا الرأي يهبر عن أمثال أديسون Addison خير تعبير إذ يقول : إنني أنظر إلى الغريزة كما أنظر إلى مبدأ الجاذبية في الأجسام ؛ ذلك ابتداء الذي لا يمكن تفسيره في ضوء أية صفات تتمتع بها الأجسام ذاتها ، ولا في ضوء أية قوانين آلية ، ولكنها (الغريزة) انطباع مباشر من المحرك الأول والطاقة الإلهية الفعالة في الخلق (The Spectator, No. 120)

الميدان النفسى نصلته الوثيقة بالظاهرة ، ووضع السؤال .

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

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

ومعنى ذلك أن هؤلاء يرون التسليم بالنظرية الداروينية من ألبها إلى يائها ، مما يتطلب ضرورة تلس أصول هذه الغريزة الدينية فى حياة كائنات أدنى من الإنسان . وحتى الآن لم يثبت صدق هذه النظرية فى إطلاقها وشمولها المقتضى لانتقال نوع حيوانى إلى نوع آخر ، وأن يكون واقفاً تحت جنسه . إن التطور مشاهد فى كل أرجاء الحياة المادية والفكرية ، ولكن

(١) ترحى فكرة الميثاق الواردة فى الكذب المقدسة (وبخاصة القرآن الكريم) - بتفسير خاص يؤيده الصوفية - بسبق تعرف الخلائق على ربهم فى مرتبة وجودية تبين هذه المرتبة الخاصه بالحياة الدنيا (انظر تفصيل ذلك فى كتابته (التصوف طريقته وتجرته ومنهجا) ١٨٧ وما بعدها .

بمحدود مرسومة لا تسمح باختلاط الأصول أو الأجناس أو الأنواع .

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

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

وهذا الموقف المنسکر لوجود مثل هذه الغريزة الدينية قد لا يجتبر الإنسان أكثر من مجرد حيوان شأنه شأن غيره من الحيوانات ، ولقد يكون ذلك الفرض حاسماً وصحيحاً لو أن الإنسان كان مجرد ذلك .

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

في نفس الدرجة مع هذه الميول .

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

المثبتون للغريزة الدينية :

ما يزال هناك الجديد الذي يدنا به علماء النفس بشأن الغرائز وتعدادها ، بل ما تزال هناك إضافات عديدة متشابهة ، تكاد تجعل النفس الإنسانية فيحنا عارها من الموجات المتداخلة التي يصعب تحديدها بنهايتها ، كما ساهمت البحوث الخاصة بالشعور والشعور الباطن واللاشعور بنوعيه في اتساع أفق الدراسات النفسية بصورة مذهلة حتما .

وبالرغم من كل هذه التفريعات ، وبالرغم من صعوبة تتبع النظريات العديدة الخاصة بتبع مسار ما نسميه « الغريزة » ، وهدفها ، فإننا نستطيع أن نتلقى درسا واضحا لا يحض من فهمه والتسليم به ، وهو ضرورة الحاجة إلى مبدأ ديني أو أخلاقي ليضبط الإنسان إذا أراد له ألا تكون نفسه مبرحجا للصراع المحتدم والفوضى التعمية .

وتختلف تصنيف الباحثين في الغرائز بناء على علمها في مصلحة الفرد أو مصلحة النوع أو مصلحتها معا ، كما يميزون بين الميول العامة التي تعتبر أصلا

وجذراً ، وبين الأنماط الخاصة التي تنفرع عنها وما يهيئنا في هذا الصدد
تقطتان بارزتان : -

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

وعلى رأس ذلك غريزة الخطر التي يصاحبها الشعور بالخوف . ورد بالفعل
إما أن يكون الهروب من الخطر ، وإما إخفاؤه ، وإما عدم التحرك ، وإما
التسليم الإيجابي . وما يتصل بموضوعنا هو دخول عنصر الخوف في الدين -
على رأى هؤلاء - بطريقتين : إيجابية عن طريق الموضوع الإلهي ، أو عن إله
المعتقد الذي آمن به المؤمن العابد . ويشتت ، بسبب الأمور المرعبة التي -لمقت
فوق الإنسان مما جعله يلجأ إلى قوة عليا .

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

فالدين في العهد القديم ، يعطى اسم « الخوف من الرب » كما نحتوى
الديانة المسيحية والديانة الإسلامية على عناصر كثيرة تبث الخوف في القلوب ؛
فهنالك جلال الله الذي لا يحد ، وهيبته التي لا تبارى ، وغضبه من الذنوب .
وهناك رؤية يوم الحساب وأهوال القيامة من سمير وأغلال ونكا . وما إلى
ذلك من الصور الرهيبة . هذا فيما يخص بالطريقة الأولى الإيجابية .

أما فيما يتصل بالطريقة الثانية (الواقعة في الطبيعة) فيرى هؤلاء أن الإنسان قد وضع بين قوى كبيرة تتجاوز حدود سيطرته ومقدرته ، فهناك الطبيعة في حدتها ونورها وتهديداتها المستمرة بالبراكين والفيضانات والفيضانات والفيضانات ، وهناك الوحش الكاسر ، والعدو الماكر من بني البشر ، وهناك الأمراض المعضلة المفضية إلى الموت . وباختصار إن الإنسان تطارده الأعداء من كل صوب ، وتلاحقه لتسلب منه كل عزيز ، بل تختم مأساته بأن تفقده الحياة ذاتها .

وعلى ذلك فإن الإنسان قد رجا بالدين أن تقوى وسائله التي وضعتها الطبيعة بين يديه ، لكي يواجه مشاكلة الخاصة في هذا الموقف المتجهم الخطير . وذلك بطرح نفسه في أحضان حماية إلهية تتمتع بقدرة تفوق قوى الطبيعة المدمرة . وقد رجا من هذا الإله ، الذي يعتمد عليه ، أن يسخر تلك القوى (التي من شأنها التدمير دون تمييز) في خدمته بالحفاظ على كل ماء ومقدس أو عزيز لديه أو على الأقل ، أن يخص بعنايته ورعايته هؤلاء الذين يدينون أو يتمتعون باللقب الالهي العظيم « المؤمنون » .

ويلاحظ على هذا الرأي أنه يسوي بين عناصر الإخافة في الأديان السماوية ، وبين مصادر الإخافة في القوى الطبيعية سواء كانت مادية أو إلهية ، على ما بين الجانبين من فروق نعتبر أن من المهم استيعابها وفهمها فيها صحيحا .

إخافة الدين وإخافة الطبيعة

إن الإخافة الناجمة من القوى الطبيعية تصدر دون تمييز ، ودون سابق إنذار ، وهي بذاتها مجلبة للرعب الغشوم ، أما الإخافة المبرر عنها في الأديان السماوية ، فهي بمثابة تحذير وتنبية من أجل المصلحة الغائية للإنسان وهي لا تعم الإنسان على إطلاقه ، بل تنجبه بتهديداتها إلى المنحرف الذي يريد أن يفسد قانون الحياة ، كما أرادها مشروع هذه الأديان .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإخافة الصادرة من الأديان السماوية هادفة ،
تبغى تصحيح السلوك، أو تجنب الوقوع في الأخطاء ، وليست كذلك الإخافة
الصادرة من القوى الطبيعية . ولذا نجد في كثير من الأحيان أن بعض النصوص
الدينية التي تتضمن الوعيد أو التهديد الذي يثير الخوف ؛ تليها مباشرة نصوص
أخرى مرغوبة ومبشرة ، بل قد نجد في النص الديني الواحد جانبي الإخافة والطمأننة

فالقرآن الكريم مثلاً يعرض هذه الصورة الرهيبة للمشركين «...الذين
خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ؛ ألا ذلك هو الخسران المبين . لهم من
فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل ، وينص القرآن على أن هذا بما يخيف
العباد ،... ذلك الذي يخوف الله به عباده .. ، ولكنه يعقب ذلك مباشرة
ب دعوة العباد إلى التمسك بما يلهوهم هذا المصير ، وهنا نحس نسيم الخنان والرحمة
« .. يا عباد فاتقون ، ثم يتبع ذلك بالتبشير والترغيب فيقول « والذين اجتنبوا
الطاغوت (١) أن يسلطوها وأتابوا إلى الله ، لهم البشري ، فبشر عباد ، الذين
يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو
الألباب ، (٢) . بل إن بعض النصوص القرآنية تبدأ بجانب الطمأننة مثل قوله
تعالى ، نبيء جادى أنى أنا الغفور الرحيم ، وأن عذابى هو العذاب الأليم ، (٣)
كما يجب أن يلاحظ أيضاً أن الإخافة الدينية في معظم الحالات تتملق

(١) الطاغوت من المادة طغي ؛ للواحد وللجمع ؛ ويقال للشيطان والاصنام
وكل ما عبد من دون الله ، وخصوصاً في هذا النص .

(٢) الرجز / آيات ١٤ - ١٨ ؛ ولا مدم أمثلة كثيرة لذلك في الآيات
الكبرى .

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

بالحياة المستقبلية ، وكأنها بمثابة تنبيه أو تحذير من الوقوع في هذه الأخطاء ، كما نضع بحر لافتات على الطرق تحذر الناس من حفرة موجودة أو عقبات موعودة حتى إذا تعلق الأمر بهذه الحياة ووجدت تهديدات تتصل بفقد العزيم من أعراضها ، فإن ذلك في الغالب يكرن مسبقاً بمحاولات الإقناع الهادى بسوء عاقبة السلوك ، موضع الاعتراض ، وكثيراً ما توجه أنظار المتدينين إلى عواقب السابقين والانعاط بها ، ليتجنبوا مثل مصير العصاة المفسدين .

ويمكن أن يقال باختصار : إن الديانات السماوية الكبرى لا تعتمد إلى الإخافة من أية ظاهرة كونية ، بل هى فى صفاتها مجاهد فى تبديد كل خوف بما سوى الله ، وكيف تثير فى الإنسان الخوف من الطائمة وهى - فما تقول هذه الأديان - هبة الله الإنسان ؟

واقدر أدرك بعض الباحثين^(١) المسيحيين قيمة عنصر التخويف فى الدين وقائدته فى حمل بعض الناس على سلوك السبل السوى ، وهو يتسامل فى إنكار عدى مسئولية التعالم اللينة والمستخفة عن تدهور الحال بالنسبة للمواظبة على الشعائر الدينية الأرثوذكسية . إن هذا اللين - فى رأيه - قد أنى من اعتبار عقاب الله وعذابه فى مكانة ثانوية للغاية ، لدرجة أنها مسألة أضحت منسية تماماً . وملاحظة هذا الباحث صحيحة إلى حد ما ، ولكنها ليست تشخيصاً موضوعياً للحالة التى يشكو منها .

والواقع أن الظنية القائلة بأن الخوف هو منبع الدين هى إحدى النظريات التى تنتهى إلى ما يسمى « بالنفسير الذوقى أو الجمالى » ، Interpretation

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

aesthetic وهذه النظرية ترى أن النكاييف والمواظبة عليها هي الحيلة التي لجأ إليها الإنسان لكي يحمي نفسه ضد الأخطار الحقيقية والمنتخلة . وقد اشتهر بهذا الرأي د لوكريتس ، وجدد القول به د هوبز ، د هويوم ، كما ادعى د ماخ ، أنه أعاد اكتشافه ، وذلك عن طريق قصة الصفر الذي قدمه إليه ابنه الصغير ، ومد أن سقط من عشه ، فربته أسرة ماخ ؛ ودون ملاحظاته الخاصة حول تصرفات هذا الصغور في ظروف مختلفة وما يتصل بموضوعنا أن ماخ يتنبط من ملاحظاته تشابه تصرف الصغور في الظلام بتصرفه هو أثناء العافرة ، وبيت القصيد هو أن الخوف أصل للديانات (١) .

ومن النظريات التي تنتهي إلى نفس المبدأ الذوق في الفسيف ، وتربط الظاهرة المفسرة بالشعور قبل كل شيء ، تلك النظرية التي نادى بها اشيلر ماخر (٢)

(١) ربي ماخ Mach الصغور؛ ونما كما يبدو الطير، وإنما لا يلاحظ بدء ظهور أعراض غريبة ، حيث كان الطائر في النهار وديماً ، وانثاقاً ، آمناً ؛ فإذا أقبل المساء تغير سلوكه تدريجياً حتى أخفى خائفاً مذعوراً ، يلتمس الهرب إلى أي مكان في الحجرة ، وخصوصاً أعلى الأماكن حيث لا تناله يد . وإذا أظلم المكان تضاعف رعبه وعلمه وإذا دنا منه أحد انتفش ريشه وتوئب وقد رأى ماخ أن هذا السلوك يدل على تسليح الطائر بغريزة مفيدة تناسبه ، حيث لا يستبعد في الظروف العادية بالنسبة لهذا الطائر أن يهاجمه عدو من ثعبان وغيره . يواصل ماخ حديثه قائلاً : إن هذا السلوك قد قوى لدى هذه الفكرة ؛ وهي أن المخاوف التي لاحظتها في طفولتي - أثناء الظلام ؛ وفي مخازن الفحم - إنما كانت وراثية وليست مكتسبة ، ولذلك كان الخوف أم الدين .

[Die Analyse der Empfindungen. P. 61 .

(٢) ويؤيده في ذلك تيلييه Tiele ، الذي يرى أن أصول الدين من الوجهة النفسية هي: الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسيبية؛ الشعور بالتبعية، الخدس باللائمات ، الزهد في العالم . (انظر جولدمسهر العقيدة والشريعة ٣/ وما بعدها)

إن ماخر يرى أن الدين ليس مذهبا ميتافيزيقيا ، وليس مذهبا أخلاقيا ، ولكنه شعور بالامتنامى ، والامتلاء بالنبوية لهذا الامتنامى . وقد سبق أن رأينا التعريف الذى يقدمه ماخر الدين ، وكيف أنه أعتبر احتجاب الامتنامى عن النفس مدعاة للأسى والكآبة والموت ، غير أننا نرى فى رأى ماخر خطأ فكريا واحدا ينظم الكائنات جميعاً ، ويربطها باللاهائى بحيث تعد هذه الكائنات أو الظواهر المتعددة معارض أو صوراً لهذا الامتنامى .
« إننا نجد - كما يقول ماخر - فى كل ما يحيا ويتحرك ، فى كل نمو وكيونونه ، فى كل عمل ومماناه ، وإنا نملك الحياة ونعرفها عن طريق إحساسنا المبانى بهذا الموجود . وبالإله الدينية ، نجد الله فى الأشياء ، وإذا وجدناه ، عرفنا الحياة وملكناها ، لأننا ننظر به ونملك به ، وهنا إلى جانب العنصر الشعورى نجد الطابع العرفانى أو الإدراكى ، كما نلجح دوماً إلى وحدة الوجود ، ولولا هذا العنصر الشعورى ، ولولا نص ماخر على فكرة الحجاب لقطنا بأن ما نراه هو وحدة وجود . »

وإذا كنا قد رأينا أن النظرية الأولى تعتبر أساس الدين هو الشعور بالخوف ورأينا أن النظرية الثانية تعتبر الشعور بالاعتماد والنبوية للامتنامى أساساً ، فإن هناك نظرية ثالثة ترى أنه مادام الأمر فى أساس الدين متسألة شعور ، فالشعور اللاتمنى فى هذا الصدد هو الشعور بالحب . إن الحب هو المحرك الذى لا ينضب فى الحياة الدينية ؛ وهو الذى يفسر التضحيات والأعباء التى يتحملها المتدينون . ومعنى ذلك أن الغريزة الدنية - على فرض التسليم بوجودها - تتضمن كل المقومات التى تدفعنا نحو الوجود الإلهى . وبذلك يمكن تفسير هذه الغريزة على أنها ضرورة أصلية أو فطرية للحب . ويكثر أتباع هذه النظرية ، وخصوصاً بين ذوى الميول الروحية ، أو بين من قرئت لديهم الجوانب العاطفية من صوفية ، وأرباب فنون ، سواء كانوا فلاسفة أو لم يكونوا . فأفلاطون - مثلاً - يرى أن النفس مختلفة عن الله ، ولكنها مع

ذلك مستمدة منه ، ولذا فهو بالضرورة تحبه . يقول أفلوطين : « كل نفس في ذاتها الطبيعية تحب الله ، وترغب أن تكون متحدة معه ، على هيئة الخادمة - حب الجميل للجميل ،^(١)

وكما يقول بعضهم^(٢) ، إن اربة الأولى للإنسان هي أن يشبهه بالله ، ولسنا نملك بالطبيعة - من وسيلة إلى هذا إلا الحب وثمرته ، فإن المخالفة أو المصيبة متناقضة تماماً مع الحب الطبيعي الذي نكته الله . ومن هذه الرغبة الأولى التنبه والحب - تأتي كل الإلزامات الدينية الأولى ،

ونوجد أقوال كثيرة تشعر بضرورة الله للخلاص وحاجتهم إليه بصرف النظر عن فكرة الرعاية المادية بالرزق والحفظ ، بل لإشباع العاطفة الدينية وإرضاء هذا الشعور . فالقديس أوغسطين في دعائه يتحدث عن صوت إلهي يقول : إنه قوت الناصح ، كما نجد بعض الكذب الدينية تصب المتجه إلى الله كاعطشان « في أرض وعرة جافة خالية من الماء ،^(٣)

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

(١) تاسوعات . Enned. Vi. 9. 9. قارن Relig. as Love ... P 263

(٢) هوج . تيلور Jeremy Taylor

(٣) أنظر كتابنا ، التصوف / ٨٥ - ٣٥ ،

(٤) نفس المرجع ٨٥ وما بعدها ؛ قارن اعترافات أوغسطين

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

ويقول باحث آخر « إن معرفة الله ضرورة للحياة الحقيقية ضرورة التنفس للبدن .. أنا لا أستطيع عمل شيء من غير تنفس . وقد يتفق أن أنفوس بطرية أفضل ، فاستطيع أن أمشي وأن أعدو ، وأن آكل وأن أشرب بطريقة أفضل ، إذا زاولت بعض التدريبات الخاصة بالتنفس . إن القياس هنا ليس تاماً لأن الألوهية أجل بكثير من مجرد تدريب على التنفس ، ولكنه على أية حال يطعننا على الطريق الصحيح ،

ومها يكن من أمر فإن كثيراً من الباحثين — وبخاصة هؤلاء الذين قويت فيهم النزعة الدينية ، يرون أن هناك عنصراً إلهياً خاصاً في الإنسان يجعله بطريقتنا ، مبالاً إلى الانطلاق نحو مصدر روحه ، وبعث حياته ، كما يرون أن هذا هو الأساس المقبول الذي يشرح التجربة الدينية بمرتها ، والتجربة العرفية على وجه الخصوص ، كظاهرة فرضت نفسها في مختلف الصور والبقاع .

وعلى هذا فالحب ليس إلا تعبيراً عن نزعة أكيدة ، ورغبة ملححة في داخل الإنسان ذاته (١) .

وإذا علمنا هذا أمكننا أن نفهم المبرر الذي جعل بعض الباحثين في الأديان يتبرون أن الدين في كل صورته ينتهي أخيراً إلى « الميل والنوق yearning إلى الله ، والدأب في البحث عنه » ، وأن « الحق والخير للدين

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

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

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

وإذا كان هناك من تعليق على هذه النظريات جميعاً ، فهو يتلخص في أنه
لا يمكن أن نوافق على إلهامع الدين وتبسيطه وإحالة إلى مجرد الشعور ،
ناهيك بشعور واحد هو الخوف أو الحب أو التبعية . وبالرغم من ذلك
فإننا لا ننكر أن القائمين بهذه النظريات من أمثال شيلر ماخ - ولو كريتس ،
قد وجهوا الأنظار إلى بعض العوامل التي لعبت - وما زالت تلعب - دوراً
هاماً في الدين ، وإن تكن هناك مبالغات في أهمية هذه العوامل بدرجة تنسى
أهمية العوامل أو الجوانب الأخرى .

Jevons, F. Byron in an 'Introduction to Comp. (1)

Relig. p. 258

Op. cit. P.30. (٢)

الفصل الثالث

الدين والمصدر

لقد تعددت الزوايا التي نظر إليها الباحثون في الدين - وفي الأديان -
وأمكن لكل باحث أن يلتقط سمة خاصة أو عدة سمات محددة يتمتع بها الدين
باعتباره ظاهرة عامة، أو الأديان باعتبارها أنماط متعددة، وصوراً متنوعة
لظاهرة الظاهرة.

فكان هناك من الباحثين من نظر إلى الطابع العام للدين كواجب، ومنهم
من نظر إليه كعاطفة أو شعور ومنهم من اعتبره وسيلة عرفانية لتبديد ظلام
النفوس أو العقل. ومنهم من ركز على العناصر لا ينسرف فهمها في بعض الأديان
فعزاد إلى "خرافة والخيال" ثم عمم حكمه على الدين باعتباره ظاهرة، ثم على
الأديان جمعاً كتعبيرات عن هذه الظاهرة.

وسنرى عند تبديد الفلسفة الدين أنه يجب أن ينظر إلى الدين على أنه
معرض غنى للحياة الإنسانية بأكملها، أفكاراً، وعاطفة، وعملاً، على المستويين
الفردي والجماعي.

أما الآن فإنا نرى 'نسناً مسوقين إلى التساؤل عن أصل الدين ومصدره
بوجه عام: كيف بدأ، وكيف تطور - في حدود الفهم الصحيح لفكرة
التطور الدينية - ، وما الأوامل التي أعانت على صوغه ووضعها في هذه
القولب الموددة؟

ويزاد إعلان أن الباطنة الفكرية التي ذاعت حول الإجابة عن هذه الأسئلة
لأنها فاقمت لأن النقاش دائماً كان معموم ويسوى بين جميع الأنماط الدينية. واه
كانت وضعية. أو غير وضعية. وقد تمهدنا ذكر (غير وضعية) هنا إلى أن

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

إن الأسئلة التي أثارناها الآن قد ظفرت بإجابات مستفوضة ، واقتتعت اهتمامات من مختلف الثقافات والتخصصات . ومن الطبيعي أن نجد كثيراً من الباحثين - رغم ادعاء الحيطة - قد رغبوا أن يوضحوا لأنفسهم وذويهم كيف أتت ديانتهم لإلهم - وهي أغلى ما يحرصون عليه ، وكيف جاز أن يظل غيرهم في ظلام دامس ، محرومين من هذا النور العظيم . وكما يقول القرآن الكريم (كل حزب بما لديهم فرحون) .

وهذا لا يمع التسليم بو - ود عقول مسئولة وأنفس كبيرة نزيهة ، لا يحول بينها وبين الإدلاء بالحق نعمة تومية ، أو نزعة عنصرية .

وإذا أردنا استعراض الآراء الخاصة بمصدر الدين كما عبر عنها أهلها ، فسيقتضى ذلك ما وقتاً وحبزاً وجداً كبيراً . وحسبنا أن نصف هاهنا الآراء وننظمها في اتجاهين رئيسيين ، جمعاً للنتائج ، ولما للشئ .

ولقد أوحى بهذا التصنيف صيحات بعض الباحثين المحدثين معانية أن البحث في أصول الدين له نتيجة الحاسمة والحوية الآن : فإذا أمكن البرهنة على أنه من أعلى (أي من السماء = موحى به من عند الله) فإن ذلك يوثق صحته ، ويثبت حقيقته ، ويفرض الزامه ؛ وإذا أمكن البرهنة على أنه من أسفل (أي من وضع البشر سواء كانوا أرادوا أو جماعاً) فعندئذ ينظر إليه على أنه نمط مخترع وضعي لا يوثق به ، شأنه في ذلك شأن كل المشروعات الإنسانية القابلة للاخطأ والصواب ، وقد ينتهي الأمر فيه إلى أنه أمر لا يوثق به ، وليس له ساعته الإلزام .

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

لأن هـ المبدأ لا يمكن تطبيقه في الميدان الديني بغير تحفظ . فليس من السهل - مثلاً أن نقول إنه يمكن أن نقض النظر عن مسألة أرحى أو الوضع الإنساني ، ويجب أن ننظر إلى النظام الديني نفسه ؛ وذلك للسبب الواضح وهو أن الدين يعالج - فيما يعالج - مسائل تتصل بمآزاة عالم الحس . وإذا كان من الأمور الجهرية معرفة ما إذا كانت هناك قوة أخرى ذات علاقة بهذا العالم ، قوة تتجاوز حدود هذا العالم الحسى ، وما إذا كانت هناك ضمانات كافية بإثبات تحقق هذه القوة ؛ وتحقيق الاتصال بها . ومن هـ .ا كانت فكرة الألوهية أساسية في الدين ، برغم الادعاءات الريضة الذى يابعا بعض الباحثين ، ورغم زعمهم بإمكان قيام دين بغير فكرة الألوهية ، وسنرى في غضون دراستنا أن هذا الزعم واه ، لم تؤكد وقائع الحياة ، كما سنرى مدى الانخداع الكاذب بتغيير الأسماء أو صور الاعتقادات .

نظريتان للمصدر

وتبسيطاً لسألة ، يمكن أن يقال إن هناك اتجاهين رئيسيين ونظريتين أساسيتين ، بخصوص الأصول الأولى أو المصادر الأصلية للدين .

أما النظرية الأولى فثبت بدء الديانات بدءاً عظيماً ظاهراً واضحاً ، ونسبها

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

وعند التدقيق في حقيقة هذه النظرية المنسوبة إلى الكلاميين أو اللاهوتيين ، في ضوء التطورات الحديثة في الغرب ، نجد أن المحدثين من هؤلاء - وهم يسمون بأصحاب الاتجاه التيرولوجي الحديث - يشكون في فكرة الوحي الأولى من الله للإنسان ، ويشكون في نضج وصحة الديانات في العصور المنقرفة في القدم ، ولكنهم لا يشكون في أن الله أودع في الإنسان مبدأ الوعي والفهم والاتصال . ومن ثم كان الدين في حاله الناضجة مثلاً لكفاح الإنسان ونجاحه في استخدام ما أودعه الله من وسائل الاتصال به ، ومعرفة والعبادة له . وهم لذلك يصفون الإنسان الأول بصفات تتم عن السذاجة وبراعة الأطفال ، حيث كانت أفكاره صيانية ، رغم أنها كانت عميقة لصدق والإخلاص .

ويرى أمثال هؤلاء أن موقفهم يحتمق شيئين هامين :

فهو من جهة بني بمتعضيات قانون التطور الذي يبدأ من البسيط إلى المركب ، وهو من جهة أخرى يعترف بالألوهية وعلاقتها بالخلق - على الأقل في نقطة تزويد الإنسان بالوسائل الضرورية الكافية لإدراك خالقه ، والتصرف في شئون حياته .

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

الخلايق في مرتبة النور - إنما قصد به لإشارة إلى أنه سبحانه وتعالى قد وضع في الإنسان مبدأ التعمق والتمييز الذي يدرك به إلهه وخالقه ، إذا كان سليم الفطرة نزيهاً في أحكامه ؛ فلما وضع الله فيه هذه الميزة المبصرة ، كأنه أشهد على نفسه ، حيث قطع عليه الحجة بإعطائه وسيلة إدراك هذه الحقيقة الواضحة - وهي أنه عبد وأن له رباً خلقه .

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

ولسا نرى سبباً علياً وجيهاً في رفضنا القائل بأن هذه الأنماط الدينية المنحطة أو الهمجية أو المتأخرة ، وهذه النظم التي تتضمن الخرافات والحزبيات ، وظواهر السحر وما إلى ذلك كله - إن هي إلا انتكاسات في تاريخ البشرية ، ولا تمثل مجال نقطة البدء .

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

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

في تاريخه الطويل جرفه تيار الحياة ، واستهواه الانحراف وفسنى ولم نجد له عرماً ، وما تتابع الديانات السماوية إلا محاولات متكررة لصحيح التشويه الذي لحق بهذه الفطرة النقية أو التعاليم السليمة .

ومن الطبيعي أن يؤكد الكلاميون واللاهوتيون من أصحاب المذهب التقليدي (أحقية دياناتهم وشرائعهم من حيث كونها آتية من الله . ونجد المحاولات العديدة والجهود المبسولة في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام لإثبات هذه الحقيقة ، تارة بتأسيسها على القاعدة العامة في ثبوت صدق براهين النبوة المعينة ، وتارة بالتمسك بسند عقلي يربط الدين بما يحقق من مصالح ، وتارة أخيرة بإثبات ضرورة سبق الإيمان حتى يتمكن العقل - بعد ذلك - وليس قبل ذلك ، من أن يوفق إلى إدراك صدق هذه الحقيقة . وقد اشتهر بالطريقة الأخيرة في المسيحية القديس أوغسطين وأتباعه ، والقديس أنسيلم ومعظم علماء الكلام من المعتدلين في الإسلام . إلا أننا نستطيع من المجادلات التي تمت بين الملحدين وعلماء الإسلام . أن الجانب الأعظم من اهتمام العلماء كان موجهاً إلى إثبات ضرورة الدين وضرورة كونه من عند الله ، ومن ثم برزت الحاجة إلى تدعيم حقيقة النبوة حتى تسلم النتيجة ، وهي أن الدين من عند الله .

فلقد كان من أوجه الماسك الإلحادي التسليم - الشكلى - بوجود الإله ، ثم إثبات أن صفات الكمال ، التي بوصف بها ، بمنع من أن يفرق بين الناس من حيث الدرجة والرزق والعلم وما إلى ذلك .^١ رأينا قلنا إن هؤلاء مؤولاء بالوجود الإلهي تسليم شكلى ، لأنه به دى في النهاية إلى إبطال الحكمة ، ثم إبطال الحكمة ، ثم إبطال النبوه ، ثم إبطال الدين ، ثم إبطال الألوهية .

ومن يطلع على المقدمات من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

(مع مقابله بالنص الوارد في كتاب الأفعال الذهبية للكرماني)^(١) يتأكد من هذا الاستنباط .

واقف انزبى ابن حزم للرد على القائلين بتكذيب الشرائع والأديان وأنها ليست من عند الله . غير أن انزبى ابن حزم قصر اهتمامه على الجانب الخلقى المرتبط بمصاحبة المجموع ، مع أنه يربط بين الفلسفة والدين من حيث الحماية . فهو يذهب إلى ضرورة الدين والشرع ، لأنه بدونه لا يتحقق صلاح العالم ، ولا يمكن انكشاف الناس عن الغمط ، الذى فيه فناء الخلق ، وعن الزنا ، الذى فيه فساد النسل وخراب الموارث ، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الأنفس والأموال وخراب الأرض ، وعن الرذائل : البغى والحسد والكذب والجبن والبخل والتميمة والغش والخيانة وسائر الرذائل ،^(٢) .

وتؤكد ابن حزم أن ذلك لا يمكن حسمه إلا بشريعة زاجرة عن كل ذلك . وهما يعتقد ابن حزم أنه فرغ من نقطة هامة ، هي إثبات الحاجة الماسة إلى شريعة أو دين ، لينقل إلى نقطة أخرى هي أمس بما نحن فيه الآن ، وهي المنعقة بمصدر الدين . وهو في ذلك يقول : لمن هذه الشرائع ؟ لا تخلو من أحد وجهين : إما أن تكون صحاحا من عند الله عز وجل - الذى هو خالق العالم ومدبره - كما يقول أصحاب الشرائع ، وإما أن تكون موضوعة بانفاق من أفاضل الحكماء ، لسياسة الناس بها ، وكفهم عن التظالم والرذائل ،^(٣)

(١) خصص أبو حاتم الرازى كتابه للرد على كتاب ابن زكريا الرازى في النبوات ، وقد نشر بول كراوس من الكتاب الأول المناظرات التى وردت ، وأبعده بما ذكر الكرماني استدراكا لما أهمله أبو حاتم . وذلك ضمن رسائل فلسفية لابن بكر محمد بن زكريا الرازى ص ٢٩٥ وما بعدها .

(٢) الفصل ١/٧٩ ، ٨٠

(٣) نفس المرجع / ٨٠

ويبطل ابن حزم الفرض الثاني - على طريقة الخنف - لما يلزم من تناقض
ومحالات ، وللمنصها أن هؤلاء الواضع يعتبرون على هذا كاذبين ، حيث
الزموا الناس بما لا أصل له ، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الكذب فضيحة
يتم بها صلاح العالم ، وهذا لا يقول به عاقل .

والواقع أن ابن حزم يتابع الافتراضات الفرعية التي تشكل ردوداً من
خصومه ، مظهراً ما يترتب على التسليم بها من محمل وسخف . وإن كنا
لا نعتقد أن جميع نقاط ابن حزم متناهية في درجة القوة ، بل أن بعضها
ضعيف جداً ، خصه وصافى في محاولته إثبات كور الشرائع المتعددة باطلة إلا
واحدة ، في مواجهة الرأي القائل إنها جميعاً إما صحيحة وإما باطلة . ويتضح
الوهن المنطقي في قول ابن حزم مثلاً : إن ما لا دليل على صحته فهو باطل .
مع أن الباطل هو ما قام الدليل على بطلانه ، والصحيح ما قام الدليل على صحته ،
أما ما لم يوجد له دليل لا على الصحة ، ولا على البطلان ، فلا نملك إثباته أو
نفيه ، بل هو مطابق حتى يبدو الدليل المرجح لأحد الطرفين .

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

وبما لا شك فيه أن ابن حزم كان يضع في اعتباره لك الديانات التي
اتهم العمل بها من وجهة النظر الإسلامية ، وأمكن هل قال الإسلام نفسه
إن كل صغيرة وكبيرة في أثر الديانات الأخرى باطلة ؟ وهل ألغى الإسلام
كل ما سبقه ، أم أبقى على تلك الناصر النفية التي تؤيدها الفطرة وتدعها
الرسالات السابقة ؟

وعلى أية حال ، فتلك هي النظرة الأولى أو وجهة النظر الخاصة بكون

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

وفيما ينصل بالإسلام فإنه يمان في وضوح أن الله - جل جلاله - قد نولى خلق (١) العالم ، وما زال ولن يزال يتولى أسر كائناته ، وأنه خصص الإنسان من بين سائر هذه الكائنات بالتمكريم في مجالات كثيرة ، ونحن ما نزال نرى الآن أدلة صدق ذلك من الناحية المادية فلا نعلم أن هناك كائناً آخر - غير الإنسان - له كل هذه الاهتمامات بما حوله ، أوله مثل تلك السيطرة على ما حوله .

وإذا كان هناك من الباحثين من يسلم بقصة خلق آدم كفردهم بتعين محدود ، أو كرمز للجنس الشرى بأسره ، اعتماداً على ما نسب لإيه من إراقة الدماء ، والإفساد في الأرض . فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً بالنسبة للأصل الإلهي للدين ، خصوصاً إذا وضحنا في اعتبارنا فكرة تعالم الأسماء (على أنها خصائص وصفات الأشياء ، أو على أنها تعاليم الكلام) .

والقرآن الكريم يصرح في مواضع كثيرة بأنه رعى الإنسان في فجر

(١) لم يهتم القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف بتفصيل حقائق الخلق ، وإيضاح أسرارهِ العديدة ، وإنما وقفوا عند حد إيمانه ، ليترك بعد ذلك للإنسان الانطلاق في واجباته العملية عامداً إلى استخدام ملكاته وقواه فيما خلق لأجله ، وليعبر تعبيراً صريحاً عن جهوده في تطوير الحياة بصورة إيجابية . ونرى أن القرآن يلمح إلى منهج الاستقراء العلي بالمعنى الحديث ، وهو القائم على الملاحظة والمشاهدة ، التي يجب أن يستخدمها الإنسان في مجال تطبيقها ، أى فيما من شأنه أن يقبل التطبيق . فالعرب حين زعموا أن الملائكة إناث ، رد عليهم القرآن بهذا الرد المقحم ، أشهدوا بخلقهم؟ ستمكتب شهادتهم ويسألون ، (الزخرف / ١٨) ومعنى ذلك ألا جدوى من البحث العقلي في مغيبات لا سبيل إلى تحصيل معرفة بها إلا عن طريق الملاحظة والمشاهدة ، أو طريق مخبر صدوق ، وهنا تبدو مسألة الإيمان ضرورية بعد الصانعات الأساسية في توثيق صدق المبلغ صلى الله عليه وسلم .

تاريخه ، وما يزال معيناً له على السير في هذه الحياء ، ولم تتطلع من الآلهة له
بتصحيح ما تشوه من عقيدته على أبدى - سر كرام ، قلدتم الله هذه الوظيفة
المقدسة - وظيفة تصحيح العقيدة والسلوك ، وإعادة ربط الإنسان بخالفه .
ولذلك يقول العلماء : إنه من غير المعقول أن يتعلم آدم الأسماء ، وأن يعلم
الله الإنسان « البيان » ، ولا يعرف الإنسان ربه وما يجب له من طاعة
وعبودية - حتى لو أخذنا قصة خلق آدم على أنها رمزية - كما يوجد ذلك بعض
المحدثين - فإننا ما نزال نجد تلك الحقيقة واضحة ، وهي أن السماء هي التي
بدأت الاتصال بالإنسان ، وأن فكرة التوحيد النقية كانت الفكرة الأصلية
التي ساورها التشويه والذريف نتيجة للظروف المعقدة التي عاش الإنسان
ضحية لها ، حتى حجته وحالات بينه وبين الاستقاء من المدين الأصلي - حتى
إشارات السماء الحاجة الماسة إلى تجديد الفكرة ومقتضياتها ، أعادت الإرسال
إلى الأرض

النظرية الثانية :

أما النظرية الثانية فتذهب إلى أن مصدر الدين إنساني . على خلاف
كبير بين الطرق التي يسلكها أصحاب هذه النظرية في إبيات ذلك ، ولكن
ما يجمع هؤلاء جميعاً ، هو أنهم لا يرون مصدراً للدين خارج هذا العالم
الحسي ، ومن الطبيعي أن يجمع هؤلاء على إنكار الألوهة كحقيقة موضوعية
ذات وجود فعلي ثابت شامل ومستقل . كما يجمع هؤلاء أيضاً التركيز على
النظرة التاريخية في تطور بعض الديانات ، وتمثيلها الطبيعة ومزاج الحياة
الاجتماعية الخاصة بمعتنئها ففكرة التطور مسيطرة تماماً على أذهان هؤلاء .

ويرى هؤلاء مثلاً أن الإنسان البدائي كان في مرحلة منحلة جداً ، ولذا
وجب أن تتمسك له الصورة ، الدينية الأولى ، التي كانت نتاجاً طبيعياً صرفاً
وإن تعددت أشكالها ؛ لأن هذا هو كل ما ينتظ من كل جماعة همجية .

وما يدل على أن نظرية التطور كما تركها داروين وأتباعه ، سيطرت سيطرة كاملة على أذهان هؤلاء ، حتى طبعت آراءهم في الدين بطابعها الخاص ، هو أنهم بلا استثناء تقريباً يتصورون بدءاً منحنطاً للدين ، يأخذ إثر ذلك في التقدم الوبد ، حتى مرحلة الضج ، وفاء بالأغراض الإنسانية ، فردية كانت أو جماعية .

لذ نراهم يربطون بين الحياة البدائية وبين انحطاط المرتبة الدينية أو بساطتها الخرافية . وما يزيد الأمر تعقيد صعوبة الفصل بين الماديات الاجتماعية وبين الخصائص الدينية . حتى لقد وقع كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين في خطأ الخلط بين الجانبين . وترتب على ذلك القول بأن الدين نتاج العقل الجمي - صانع الحرافات - وإذن فلا غرابة في أن يبدو غير معقول بالنسبة للفرد . وإن مهاجمة مثل هذه الآراء بلغة الانفعال والصايق لانهي شيئاً ، ولا نخدم البحث العلمي الغزيبه ، كما نلاحظ الأسف وجود مثل ذلك بين الكتاب المسيحيين واليهود والمسلمين . لقد كان معظم المهاجرين للأديان يبنون أدياناً معينة ، هي كل ما يعرفون أو يدرسون ، وامتدكان منهم هؤلاء الذين تخصصوا في تاريخ الحضارات ، فاعتمدوا على الحفريات والآثار المتعددة ، أي أنهم وقعوا على تشواهد المادية ، وأغرام ذلك بأن برسموا سلماً تدريجياً للتعاور الإنساني في شتى المجالات ، في ضوء فرض مسبق خاطيء ، هو استقلال الإنسان ووحديته في هذا الوجود ، ولا شيء وراء هذا العالم المحسوس . ولقد كان من هؤلاء أيضاً الفلاسفة والعلماء التجريبيون الذين هاجموا ما تضمنته بعض الأديان من عناصر غير مقبولة - وليس ذلك في الواقع بأخطر من موقف بعض رجال الدين من العلم الحديث ومخاربهته . أو من الاضطهاد الديني الذي أفضله كاهل أناس كثيرين ، أو من الامتيازات التي لا يصدقها العقل ، والتي منحها رجال الدين بغير وجه حق لأنفسهم .

وتطبيقاً لقانون التطور نرى برجسون مثلاً يرى أن هناك نوعين من الدين : ما يسميه بالدين السكوني static وهو ما يتضمن عناصر بدون المستوى العقلي ؛ والآخر ما يسميه بالدين الحركي ، وهو في مرتبة فوق العقل . فالدين الأول من عمل الوظيفة الخرافية التي يتفق بها الإنسان الأخطار المحيطة به كما يزعم برجسون ، والدين بهذا المعنى توهم السحر ؛ لأنهما نبهما معاً من هذه القوة . يتول برجسون ، إن النوع الإنساني مرحلة من مراحل التطور الحركي ، وعنده توقفت في لحظة معينة الحركة إلى أمام ، فظهر الإنسان جملة واحدة ؛ ظهر عقله ، وظهرت الأخطار التي يمكن أن يعرضه لها هذا العقل ؛ وظهرت الوظيفة الخرافية التي تتفق هذه الأخطار وظهر السحر ، وظهرت الروحية السكونية البدائية . وكل ذلك ينبى بمحاجات الفرد والمجتمع الطبيعية ، وهي حاجات يسيرة . وفيما بعد انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد ، كان يمكن ألا يتم ، فإد قسلسل إلى تيار التطور يمد فيه ؛ فكان ذلك هو الدين الحركي ، (١)

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

تنتقل إلى فكرة الأرواح إلا بعد اجتيازها هذه المرحلة (١).
ويرى برجسون - استناداً إلى التجربة في زعمه - «أن الإنسانية في أول أمرها، لم تتصور قوة غير شخصية، ولا أرواحاً ذات فرديات، وإنما أسبغت على الأشياء والحوادث نيات (أو نوايا) فكان للطبيعة في كل مكان غيرنا ننظر بها إلى الإنسان» (٢).

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

وقد لاحظنا في بعض دراساتنا ما يسجله المؤرخون عن عجز الإنسان في العصور السحيقة عن التمييز بين الذات والموضوع، حيث كان موقفه ذاتياً صرفاً غير مفرق بينه وبين الطبيعة ككل. كما أشرنا في هذه الدراسات إلى أن الضمير، أنت، هو الضمير الصحيح الذي خوطبت به الظواهر كلها، حيث لم تكن هناك إلا حياة تواجه حياة. ومعنى ذلك أن الإنسان لم يخلع خصائصه أو صفاته على ما رأى من ظواهر الكون غالباً، وأنه ليس من الصحيح أنه أحد - أن يملأ هذا الفراغ القري والأرواح والأشباح التي لم تكن إلا ترجمة لصفاته ونزاعه ورغباته.

ولكن من النقاط الهامة التي يجب الإشارة إليها، أن سذاجة الفكر،

(١) نفس المرجع / ١٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر: الأسطورة والفكر المجرد في كتابنا في الفلسفة والأخلاق،

وبخاصة ص ١٦ وما بعدها.

أو بداية الحضارة ليست دليلاً على انحطاط الدين أو بدائته ؛ صحيح أن هناك أمثلة كثيرة لتوازي التقدم الحضارى مع القـدم الدينى فى مظهره الاجتماعى ، وصحيح كذلك أن هناك أمثلة للتمارض بين هذين الحظين . فوجد حضارة مادية وفكرية ممتازة ، مع عقيدة ديدية ساذجة تعبد الأصنام أو الآلهة التى تتمتع بصفات بشرية . ونفسرنا مثل هذه الظواهر لايخرج عما سلف أن أديناه من أن التاريخ البشرى تعرض لانتكاسات دينية وحضارية كثيرة ..

وأن المبادئ الثابتة الممتازة التى نادى بها الأديان الكبرى مارالت ولن تزال إلا هاد الفريد على المصدر الإلهى المدين المثالى ، وأن ما خالف ذلك من أديان لم يكن إلا نتيجة لتتسى هذه المبادئ أو تشويهها أو لتترد عليها مع مواصلة التتـم الحضارى المادى .

وإننا لسنا وحدنا فى هذا الرأى ، فقد استنبط البعض من قانون الجالات ثلاث ، الذى نادى به أوجيست كونت (رغم ادعاء كونت بأن الدين من صنع المجتمع أو العقل الجمعى) ، أن تتطور الإنسانية سبتعد بها دائماً عن اللاهوت ، لكى يقضى بها إلى حالة نهائية لايجوز فيها الدين كأنه . وقد خطأ فى هذا الاستبطا لى بربل عندما بين أنه ، ليس موضوع قانون الجالات (١) الثلاث هو أن يعبر عن التطور الدينى للإنسانية ، وهو لا يتعلق إلا بتتدم الذكاء لإنسانى . فهو . القانون العام لتطور التفكير (٢) ، فحقن

(١) ملخص هذا القانون أنه بناء على طبيعة العقل الإنسانى نفسها ، فلا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متسامة : الحالة اللاهوتية (أو الخرافية) ، والحالة الميتافيزيقية (أو المجردة) ، والحالة العلمية أو الوضعية ، انظر فلسفة أوجيست كونت / لى بربل / ت . د . محمود قاسم ، د . السيد بدرى ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧ .

نرى إن الفصل بين التطور الديني وبين تطور الفكر الإنساني ، وإن كنا لا نساو ، كوننا ، في كافة استنباطاته أو تهوراته الخاصة بحقيقة الدين . كما لا يمكننا التمسك مع دور كايم أن التصورات الدينية المختلفة ليست من صنع الفرد ، بل من صنع العقل الجمعي ، وأنه ليس هناك مبرر للبحث عن علة عدم رضا العقول الفردية بالأمور التي تتطلبها الأديان أو بعضها ، وذلك امتداداً إلى نتائج لناقشات والمجالات التي استغرقت أوارها في القرن الثامن عشر في أوروبا .

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

واقطع ذاع كذلك القول أن فكرة الألوهية . إما كانت من اختراع الطبقات الحاكمة ، وإن تكلمت قد انتشرت قبل وجود الفس بوقت طويل . أما بالنسبة للقول الأول فإن الفيلسوف الشاعر ، والمجدد المسلم محمد إقبال يسلّم بوجود أديان وصور فنية تحقق للإنسان هذه الرغبة ، وهي العرار المستخدي من حقائق الحياة ، ولكنه ينكر أن يشمل ذلك سائر الأديان . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمارات ميتافيزيقية ،

ونحن نرى في هذا التصريح تأييداً كبيراً لوجهة نظراً الخاصة بخطأ التعميم الذي يشمل الظاهرة الدينية في حد ذاتها أراء الأديان جميعاً كما ظهرت عبر التاريخ . بل إن دافبل ، يزيد على ذلك فكرة القيمة والدقيقة الخاصة بالطبيعة الفريدة للدين أو الأديان ، ورسائلها الكبرى . فهي ليست علماً للطبيعة أو الكيمياء لأنها في الواقع لا تحدث في الجريات الطبيعية وفقاً لقانون العلوية ، بل هي في أدق صورها مجال للتجربة الإنسانية التي لا ترجع وقائعها إلى وقائع علم آخر (١)

(١) فارن د . محمد البهي / الفكر الاسلامي الحديث / ٤٢١ وما بعدها .

وأما بالدِّبَّة للقول الثاني، فإن «هيوم» - وهو ما هو في نقده الصارخ المتمرد - ينص على أنه ليس من المحتمل أن السادة في كل أرض كانوا لديهم كفاية من الذكاء تسمح بمثل هذا الاختراع، وأن الناس جميعاً كانوا بدرجة من القباة تسمح بفرض ذلك عليهم. ولذلك رجع هيوم إلى الرأي القائل بأن مصدر الفكرة هو الرعب والخوف المقرونان بالرغبة.

وإذا كنا قد استخدمنا تصريح «هيوم» في الرد على الادعاء القائل بأن فكرة الألوهية - التي تشكل أساس الاعتقاد الديني - من اختراع فئات ممتازة، وهو استحالة انتفاي هؤلاء النظماء، واستحالة خضوع الجميع لهم، فإننا نؤكد مرة أخرى إزمارها لاعتبار الوثنية والإشراك الديني أقدم دين للإنسان، وذلك لما نراه من جرب للتفرقة بين طور الذكاء والحضارة وبين الفكرة الأصلية في الدين. ولذا لا معنى لقوله بأن «كل الدواهد المتاحة، وكل أنواع القياس في السير التاريخي العام، تؤدي إلى هذه النتيجة، وهي أن الإشراك الديني، والوثنية كانت - وربما ظلت - قديماً أقدم الديانات للإنسان».

ولإمعنى كذلك لقول هيوم - مؤكداً مرة أخرى - أن أول الأفكار في الدين نجت من الاهتمام والقلق بالنسبة لحوادث الطبيعة، ومن الآمال والمخاوف التي تشجذ العقل الإنساني،^(١) لأن من الممكن الانتفاع بآراء هؤلاء في معرفة أصول الديانات الوثنية، على ألا تعتبر هذه الأصول ممثلة للبدء الديني للبشرية^(٢).

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

(٢) لقد انتفع فعلاً هويز بالطرق التي طبقها أصحاب التاريخ الطبيعي، في تأييد المبادئ المسيحية الخاصة بالأصول الإنسانية، وفي التاريخ للديانة الحقيقية، وتنبأ بنظرية الروح الكونية. ويمكن لمعالم الكلام أن يوافق على كل خطوات التدرج في الديانات الطبيعية الوضعية، دون أن يسلم بأنها تمثل الأصل الأول للدين في صفائه وطهره.

وقد يؤيدنا في هذا الصدد الملاحظات التي أبراها بعض علماء الإنسان Aethropologists تلك الملاحظات الخاصة بأحاط القبائل الهمجية . فقد لاحظ هؤلاء أنه بالرغم من أن البداية العمالية اليومية الخاصة بمثل هذه القبائل تشتمل على محاولة الاتصال بالارواح والشياطين والحيوانات المقدسة ، إلا أن ذلك يتبع وراء خلفية من الاعتراف بوجود أعلى ، يؤدي وظيفة الصانع والحاكم ، له مكارم أخلاقية ويؤيد النظم الأخلاقي : ولا شك أن أندرو لانج ، كان دقيقاً جداً حينما أدرك العيوب التي تلحق طارق هؤلاء الذين يضعون فكرة سابقة عن البدائي ، ثم ياتقطرن كل ما يؤيد هذه الفكرة السابقة ، ويسقطون من الحساب أية ظاهرة في غير صالح تلك الفكرة . ونعرض الآن نصا يكاد ينطبق بما سبق أن أشرنا إليه حرفياً ، ونعترف مسبقاً بأن اطلاعنا على هذا النص كان قد تم بعد تكوين الرأي ، ولذا كان سرورنا عظيماً بتلاقى وجهات النظر . يقول لانج :

«أنا لا أدعى معرفة كيف طور أحط الهنج نظرية لإله يقرأ أسرار القلوب ، ويعمل من أجل الخير والصلاح . لأن من السهل على أي إنسان القول بأن هؤلاء الهج لم يحرموا من مشاهدة كيفية التطور من أصل يتعاق بالروح الخبيثة ، التي أوحى بها شخصية الطيب العائبة ، ولكن هناك ما هو أكثر تبريراً وأرلى الاعتراف بما قد يظن ، وهو أن جملة المضمون الديني للهيمجي ليست في حقيقتها إلا شكلاً متدهوراً ، أو نمطاً مشهوراً فاسداً انظام أسمي وأعلى عناصره (١) .

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يكشف عن سر دقيق يتعلق بالمرحلة الهمجية أو البدائية لدى الإنسان ، كما بين ضرورة عدم الانخداع بالمظهر الحضاري للجماة أو للقبيلة . وعدم الخلط بين الصور الدينية الشعبية وما يرتكن وراءها من عقائد أو أفكار .

(١) The Making : قارن p. 434 The Nature of Relig. fo Religion; p. 170

والقرآن الكريم نفسه يبصرنا بهذه الحقيقة ، وهي أروثنية والإشراك
نهج منحرف خاطيء ، لم يمنع الاعتراف النهائي بفكرة الألوهية الواحدة ،
كخلفية لهذه المزاوالات المضطربة . « وأن سألنهم من خلقهم ليقولن
الله (١) ... » « وأن سألنهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله .. (٢) »
ويبرهن هؤلاء المشركون الوثنيون عبادة الأصنام بتولم . . . ما يبدم إلا
ليقربونا الى الله زلني (٥)

حتى إن حبج الوثنيين في شق العصور لا تتعدى الارتكان الى تقليد
الآباء ، إنهم لم يقولوا مثلا إن عبادة هذه الأصنام أمر طبيعي بالنسبة لنا ،
أو أنها ترضى في أنفسنا نزع خاصة ، أو أن عبادتها تمثل البدء في الحياة
البشرية . إن سيدنا إبراهيم عليه السلام - يسأل بعض هؤلاء الوثنيين من قومه
قائلا . . . ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ! ، فيتلقي الإجابة
. . . وجدنا آباءنا لها عابدون (٣) .

ومن أروع اللغات القرآنية في هذا المقام ذلك التحدى الموجه للمشركين
بالمطالبة بالبرهان الصادق على صحة ما يدعون ، سواء كان ذلك من التاريخ أو
من العقل ، « أم اتخذوا من دونه آلهة ، قل هاوا برهانكم ، هذا ذكر من معي ،
وذكر من قبلي ، بل أكثرهم لا يهتدون الحنن فهم معر ضون ، (٤) .

(٢) الانبياء : ٥١ ، ٥٢

(٤) الانبياء : ١٣

(١) لقمان : ٢٤

(٢) الزخرف : ٨٧

(٥) الزمر : ٣

الفصل الرابع

الدين بين القيم والهدف

إذا نظرنا إلى الدين من الوجهة التجريدية ، أى كإباء أو وحدة تركيبية من الإيمان والشعور والفكر والسلوك الإنسانى ، رأينا أنه بحق أعجب وأرفع ظاهرة واجرت عالم الإنسان . لقد تلاحم الدين مع النظم الاجتماعية والديساتير الإنسانية واتحد مع نظام الحياة العامة بدرجة كبيرة مذهلة ، حتى أصبح استخلاص ظروفه وسماته الجوهريّة المميّزة له عن الاهتمامات الإنسانية الأخرى أمراً فى غاية العسر .

لقد كان هناك من يهتم الإنسان ويذمه بأنه دائماً رهن القيد الثقيل لحواسه ، ويبين ماديته ، وأنه إذا حن للجمال ، فإنما يسترعى انتباهه منه المظهر الشكلى فى اللون والركة والذخمة وما إليها . وإذا كان لهذا الاتهام ما برره من حيث تكون الإنسان البدنى ، فإن هناك حقائق أخرى يجب أن تضم إلى الحقائق التى نعلمها عن هذا الكائن العجيب ، حتى يكون تصورنا له أقرب إلى الحق والصواب . هذه الحقائق من نوع آخر تصل بما اعتقده الإنسان فعلاً ، سواء كان هذا الاعتقاد نتيجة وحي أو إلهام ، أو نتيجة تائق أو تعلم .

إن الإنسان اعتقد فى موجودات لم يبرها ولم يلمسها . موجودات أو موجودات لا ينطق عليها مقاييس الحس بحالها . لقد ملأ الإنسان الأرض بيوت العبادة - بيوت الله - حيث توقع أن يلتقى فيها بالرب العظيم فى خلوة يأنس فيها معه ، يناجيه ويسمعه صلواته وتسييحه ، ويعترف له بأخطائه وجوانب قصوره ، ويرجوه ويتوب إليه ، ويقدم له القرابين من كل نوع .

وهو موقن بأنه يظفر عن طريق هذا بالخبر والهداية وإجابة الدعوة وقد لا يوجد شيء في الحياة الإنسانية الدائمة يمكن أن يقارن بالظاهرة الدينية في عمومها وتخللها لعدد كبير من الجوانب . لقد كان الدين قوة أثرت تأثير عميقاً في جوانب الحياة الفردية والاجتماعية ، وسيوضح لنا من عرض طرق المقارنة كيف تمتد أطراف الدين ويتسع مداها ، وكبوت تنكسر له علوم جمة محاولة استقصاء جوانبه . وكون الدين قوة عارمة ليست محل جدال على الإطلاق ، لأن المؤرخين ولا من علماء الاجتماع ، عبر أنتسازي الجدل يمتد في أوربا حول طبيعة أو نوع هذه القوة ، وعماداً كانت قوة خير أو قوة شر .

فما ك من أيد الفكرة البانية ذاتها إلا أن هذه القوة لم تكن في صالح الإنسان على الإطلاق ، وأما الخفت به أضراراً بالغة ، لا يمكن إصلاحها إلا باقتلاع الدين نفسه من حياته . وهؤلاء قد يلجأون في تأييد موقفهم إلى السجل الحافل بأنواع الاضطهاد والخراب التي أثرت وطبقت باسم الدين ، وقد علا هذا الصوت مرة أخرى في القرن الثامن عشر ، ثم وجد من نادى بخطر الدين على حرية الإنسان وإجاليته ، اسبأ إلى الدين حماية الاستغلال والمستغلين ، وتحدير الطبقات السكادحة ، وصرخها عن الظفر بحجة المشروع في هذه الحياة ، أملاً في حصولها عن أضعافها في العالم الآخر . وإذا كان هؤلاء بعض الحق في السخط على أنواع الاضطهاد والقمع باسم الدين ، فليس لهم أي وجه من الصواب في اعتقادهم أن الدين المسيحي يشجع هذا أو يدعو إليه . إن من الواضح أن هؤلاء المهاجرين للدين في عومه ، يصحون في اعتبارهم ديانات خاصة تضمنت مواعن نقد خطيرة ، إما بشمولها لعقائد غير مقبولة ، وإما بوقوفها حجر عثرة في سبيل التقدم العلمي - وليس من الضروري في هذه الحالة أن يكون هذا هو موقف الدين نفسه ، بل قد يكون موقف رجاله ، الذين يفسرونه كما يشاءون ، بحيث يضمن لهم ذلك دوام التمتع

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

وبالإضافة إلى ذلك فإن هؤلاء ينظرون إلى زاوية واحدة من التاريخ الديني عند إصدارهم مثل هذا الحكم المعمم المسرف . لهم يتجاهلون الإجازات الكبيرة التي حققها الدين عامة في حياة الإنسان على هذه الأرض . إن الحضارة الإنسانية بأسرها - من ألفها إلى يانها - مدينة بالكثير للدين . ولا نود أن ندخل في عرض مثل العبارة العامة السابقة ، وسرد العديدة الأقوال المأثورة أو المقدرة للدين ، وإنما نفضل أن نعرض وجهة نظر هؤلاء الذين أدركوا جازبا أو أكثر من الجوانب التي حققها الدين ، ونرى أن ذلك خير ألف مرة من الدخول في هاترات عامة لا تاتي بالعقلية النزيهة .

وإذن فلنتجه لهؤلاء الذين لم يفسد رأيهم في الإنسان ، ولم يعد لهم التصب

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

وكما سبق أن أشرنا ، سنجد هناك آراء عديدة متباينة حول الهدف الذي توجه إليه الدين ومدى تخفيفه تماما ، وحول القيمة الفعلية لهذا الهدف ؛ واكن يكن القول - بقدر غير قليل من الاطمئنان - بأن هذه الآراء مهما اختلفت منها وأسلوبا ، فإنها تجمع على «خيرية» الدين وعلى «ارتفاع قيمته» ، وعلى «ضرورة بقائه» .

في بادىء الأمر كان البحث عن قيمة الدين يتجه إلى منبعه ومصدره الأصلي ، ومن هنا تساوت للقيمة مع المصدر . فما كان مصدره إلهيا فهو ذو قيمة عالية ، وما كان غير إلهي فلا قيمة له . ولما نهضت الدراسات التاريخية للأديان ، ووجد أن كثيرا من تاريخ هذه الأديان يمتلئ بالمتناقضات والاضطرابات والصور اللامعقولة من خرافات وخزعبلات وطقوس سحرية ، وزيارات - قد بعدها الدين الصحيح فعلا لا دينة ولا أخلاقية ، وجدت الحركة العقلية في نقض القديم بعدنقه ، وذاع شعار «سيادة العقل» ، رأى كثير من الدينيين أن يتجهوا إلى الأهداف بدلا من الاتجاه إلى المصدر نظراً لإغراق الأخير في «القدم المشوب» بكثير من الاضطراب والتعقيد من الوجهة التاريخية :

وقد رأينا في موضوع المصدر أن هناك من كذب إيمان الإيماء الإلهي بدين معين ، بل من كذب بوجود إله إطلاقا . وكل هذه المواقف تعتبر في الواقع إعادة لمواقف سابقة من الدين الحق ، حدثنا عنها القرآن في أمانة وصدق . ولما كان الاعتقاد بأزدينا ما رحي به ن عند الله ، أمر يتعلق بالإيمان الذاتي للفرد الذي ينادى بذلك - مع أن هذا المؤمن قد رأى ولا شك أدلة تبرر إيمانه - فقد رأى بعض المصنفين أن يوضحوا الأهداف والغايات التي

يخدمها الدين ، تاركين النقطة الأولى لأنها لا تؤدي إلى نتيجة عملية من كسب الأصدقاء أو رد الأعداء .

وقبل أن نعرض الأهداف التي لاحظها هؤلاء خارج الإسلام وداخله نود أن نوضح هذه النقطة الأولى الخاصة بكون الإسلام وحياً من عند الله . إن الأدلة الحاسمة التي تجعلنا نؤكد ذلك تشمل جوانب كثيرة ، وتتطلب إسهاباً كبيراً لا يمكن له حجم الكتاب ، وإن كان يكفي أن نشير إلى نقاط محددة تتحدى عقل كل مكابر . ويمكن تلخيص ذلك في جزئين .

١ - الجانب التاريخي المرتق .

٢ - الجانب الموضوعي المشاهد .

أما الجانب الأول فيتصل برجل أمي ظهر في زمن محدد ومكان محدود ، ذي أصل معروف ، ونسب معلوم ، وسيرة مدونة تدويناً موثقاً ادعى النبوة ، وطواب بالدليل فقدمه من كل وجه ، ثم ألقى تماثيله ، لا يخدم واحد منها مصلحة الترددية أو العائلية أو الجنسية - ، وتحدثه سائر القوى المحيطة به ، فلم يسلك بها سلوك باغ متسلط كما يزعم ، بل ترك حرية الاعتقاد بشرط عدم التآمر ، وأنى كتاب يتضمن أخباراً وأحكاماً وحكاماً ونصائح ومرآة ، ويجمع أطراف البشر في صعيد واحد . لقد قام بعده متتبعون عجزوا عن تفهيم ما قدم ، فبادوا وبادت ذكراهم ، وخذل صلى الله عليه وسلم بما ضرب للدمرة من مثل الأمي الذي علمه الله ، لأنه لا يهتدوا بأن ينال إنسان كل هذه المعرفة من تعلم مع أن بعضها - بل كلها - يتعلق بما لا يقع تحت حس . ومن يقول بإمكان تلقيه من الآخرين ، يكشف عن تفاهة تفكيره حين يظن أن هؤلاء الآخرين كانوا سيؤثر ، نه بما عوا . بل إنه يفاجأ بأن هذا الكتاب يسجل كل ذلك ، ولو صح ما يزعم هؤلاء لأخفاه .

والخلاصة أن الأدلة التاريخية المتواترة تذكر ادعاءه النبوة ، وتصديق
دعوته بالمعجزات ، ولم أتعرض للمعجزات الحسية لأن ذلك قد يكون
موضع نقاش من الخصوم ، ولكنني اتجه الآن إلى الجانب الثاني .

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

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

فآيات المصدرة بقوله تعالى ، قل . . . ، تدل على أمارة النبي في
الأداء . ولو كان صلى الله عليه وسلم يتصرف في هذا الوحي ، لاقتصر على
ما بعد قوله ، قل . . . ، فمثلا في قوله تعالى ، وقل الحق من ربكم فمن شاء
فليركع ، كان يمكنه أن يقول ، الحق من ربكم . . . ،

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

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

الأهداف التي يخدمها الدين :

أفند تنوع الأهداف التي رؤى أن الدين يخدمها ويسعى إلى تحقيقها
والوفاء بها بتنوع النظرة التي ينظر بها إلى الدين كظاهرة من جهة ، وإلى بعض
الاديان المهمة من جهة أخرى . وأفند ساهمت المدارس الفلسفية في الإدلاء
بآرائها بهذا الصدد حيث لم تعد فكرة « الخلاص » ، أو « النجاة » - التي كانت
تبرر بها الأديان كافة في إقناع الطبقات الراقية - هكذا يسمون - من
ذوى الثقافة العالية في الغرب . ويمكن تصنيف الأهداف والأغراض تحت
أنماط ثلاثة :

١ - ما يتعلق بالأخلاق .

٢ - ما يتعلق بالشعور أو العاطفة .

٣ - ما يتعلق بانفهم النظرى أو المضمون الفكرى .

(١) الهدف خلقى :

عندما احتدم النقاش فى الغرب حول طبيعة الدين ، ذلك النقاش الذى بدأ فى القرن الثامن عشر ، أعلن (كانت) أن الدين يخدم غرضاً علمياً حقيقياً ، لأنه يرمى أهم المصالح الإنسانية ، وهى تدعيم وحيطة الحياة الأخلاقية .

إن الإنسان إذا حقق مثاله الأخلاقى ، كما ينبغي أن يفعل ، وهو قادر على تحقيق هذا الأمر ، فإن من الواجب أن يعتقد فى وجود مستقبل يفتح فيه الفرصة ليصل بنفسه إلى غاية الكمال .

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

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

وقد لاحظ بعض الباحثين بحق أن (كانت) تأثر تأثراً عميقاً بساد الطبيعة البشرية ، ولذلك رأى (كانت) ضرورة اللجوء إلى الله من أجل المنفعة الأخلاقية ولكنه فيما يبدو تجاهل ، أو قلل من شأن هذا التوجه . وذلك لأن (كانت)

يمارض أى مطلب يتناقض مع ذاتية الفرد ، واستقلال إرادته الحرة ، أو يتعارض مع قواعد المسؤولية .

ولم يكن ، كانت ، هو الوحيد الذى جعل وظيفته الدين حراسة الأخلاق . فإن هناك آخرين من أمثال هودنج وأتباعه الذين جعلوا مراد الدين وغايته الحفاظ على القيم الأخلاقية الموجودة بالفعل .

والنقد الوحيد الذى يمكن أن يوجه إلى « كانت » ، أنه جعل الدين تابعا للأخلاق ، وليس العكس ، كما أنه حصر الدين فى جانب واحد . وهذه النقطة الأخيرة يمكن أن توجه إلى « هودنج » ، ومن رأى رأيه . فالآمال المعقودة على الدين كما يراه معتقوه - وهم فى هذا المقام الخبراء - فى منطق أصحاب مذهب المنفعة - غير موجودة فى المجال « الأخلاق » وحده ؛ بل إن ذلك يشكل جزءا من برنامج طويل . يقول بروفسور سورلى عن الدين « لقد وصف السماء بطرق كثيرة ، ولكنه لم يكن مطلقا مجرد متجف للتقدم الأخلاقى المتطور » (١) .

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

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

على أن القائمين بالهدف الخلقى كانوا يظنون فعلا أن الأخلاق هى

(١) Moral value and the Idea of God, p. 179

جوهر الدين^(١)، ولكنهم يستبعدون المناظر النظرية والمأطفية التي لا تفهم في الحياة الأخلاقية، أي أنهم يقطعون أجزاء من الدين ثم يطرحونها، مدعين أن مهم ما يمثل الدين تمثيلاً كاملاً. ولم يتهبوا إلى أن الاتجاه إلى الحصر في نطاق الواجب الأخلاقي، قد ينقص الشعور بالواجب نحو الله إلى مجرد شعور بالواجب والاستمتاع عن الله. يقول بعض الباحثين بحق: «إن من الظلم أن ترجع الدين إلى أخلاقه فحسب، كما أن من الظلم أن تعتبر الأخلاق أساساً ومقاييساً وحيداً للفنون الجميلة». ومراد هذا الباحث أن يبين أن كون الأخلاق تشكل عنصراً جوهرياً في الدين لا يعني أن الدين أخلاق فحسب^(٢)، وإنك يظهر للباحث مدى الخطأ الذي يقع فيه الإنسان إذا حصر الدين في هذا النطاق، أي بميدان آخر لا تدخل فيه الأخلاق كجزء جوهري أو حوى وهو الفن.

ومها يمكن من شيء فإن هناك من الباحثين من رأى ضرورة الاتجاه إلى أهداف وأغراض أخرى يحتمها الدين.
(ب) الهدف شعوري أو عاطفي:

وأصحاب القول بهذا الهدف منهم عالم النفس، والفيلسوف، ورجل الدين، على درجات متفاوتة في تحديد اللون الشعوري الذي يخدمه الدين. وسنرى بالتفصيل، وذاً لتطبيق الطريقة النسبية على دراسة الدين في الباب الخاص

(١) ولذلك أيد المسيحيون هذا الاتجاه إشعاراً بأن المسيحية تعتبر أسمى صيغة خلقية في نظرهم.

(٢) من الغريب أن يفتى برجسون القول بأن هناك تضامناً بين الدين والأخلاق؛ فهو يرى أن التاريخ يشهد بعكس هذا، مع أن برجسون رأى أن من وظيفة الدين صيانة الحياة الاجتماعية. إن برجسون يزعم أن الاتفاق البادئ بين الأخلاق والدين في بدء تكوينهما، هو الذي ولد الاعتقاد بوجود أخلاق واضحة، ودين منظم يستند كل منهما الآخر (انظر منبعاً الأخلاق والدين/ ١٨٧)

بالمناهج والطرق ؛ واكتنا هنا سنشير لإشارة عابرة إلى عدد من الذين جعلوا الغرض الذي يخدمه الدين نفسياً أو عاطفياً أو شعورياً . ولا يمتنون بذلك أنه غرض تافه أو بسيط .

فمن هؤلاء^(١) من يعطى الأولوية للشعور ، النقي ، الورع ، المتعفف ، القانع الراضى ، الوديع . ويميز بين الديانات على أساس تمثيلها لسلسلة متدرجة ومتسامية فى ميدان التقوى والورع . ومنهم^(٢) من يرى أن الدين قد لام وناب بكل فاعلية ونجاح غريزة الانشار الذاتى أو الانبساط Self-expansion ، وقد غذى وطور هذه الغريزة ، ففتح عوالم كثيرة أمامها ، بحيث مكنتها من الانطلاق الفسيح ، ومن تحقيق الأهداف الجسورة المتعلقة بالخلود .

ومنهم^(٣) من أوضح بإسهاب أن هناك فى الإنسان ملكة أو وظيفة طبيعية دينية Natural religious function وأن سمته واستقراره يتمدان إلى حد كبير على التمييز المناسب لهذه الوظيفة ، بنسب درجة التعبير عن الغرائز ، إن الإنسان يتمتع بوظيفة دينية تؤثر فيه تأثيراً قوياً خالصاً يمسائل تأثير غريزتى الجنس والعنوان . وقد نوافق « يوج » على وجود مثل هذه القوة أو الغريزة كجمال استجابة واستقبال ، لا كصنعة حتى الاختراع الدينى ، كما نوافق على عمومها وشمولها أسرار الأفراد ، وكونها حاجة أساسية .

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

(٣) هو يوج . غير أننا لا نستطيع مجاراته فى رأى القائل بضرورة تطابق نماذج أو مثل « اللاشعورى الجمى » للأفكار للدينية المعروفة ، بالرغم من أن شراحه ينفون أن يوج يعنى أن اللاشعورى الجمى يذبح الحقيقة الدينية . لأنها فى نظر يوج من عمل الفكر الواعى ، الذى يتأمل وبصنى المادة الواردة من اللاشعور . والواقع أن علم النفس العام وعلم النفس التحليلى يقفان درن الحقائق الميتافيزيقية (الإلهية) ولا يستطيعان ربط الإنسان بالكون إلا عن طريق الحراس أو التصورات .

F. Fordham, An Introd. to Jungs Psych. pp 69 ff.

كما توافق بوجه على تحمله الدقيق للموقف الحديث بأوروبا، حيث مدته
فطنته وملاحظته إلى أن الرجال والنساء يعتبرون من الناحية الطبيعية دينيين
كما كانوا منذ القدم، رغم ما نشاهده في العصر الحاضر. إن الذي جد، هو أن
كثيراً من الطاقات التي كانت تستفرغ في الشعائر^(١) وألوان النشاط الديني
سابقاً، أصبحت تجد منافسها في المعتقدات السياسية. وقد تكونت أدب بددت
تماماً في بعض النظم، أو ارتبعت ببعض الأهداف الخارجية كالعلم والمعرفة.
وإنه قال وإيام جيمس «إن العالم (Scientist) أدمت له عقيدة،
ولكن مزاجه، مزاج قانت متعبت».

وإذا كنا على ذكر من تعريف يونج المدين أمكننا التعرف على المفتاح
الذي يمثل في نظره فاعلية الدين وأثره وحيويته. إن هذا المفتاح يكن في
ديناميكية الدوافع التي يحتفظ بها الدين، إنها حركية الوظيفة الدينية في رأي
«يونج»، تجعل من الدين، بل من الخطر إهمالها أو كبتها أو استبعادها.
إن هذه الحركة والنشاط عبرت عن نفسها بكل قوة عبر التاريخ في صورة
حروب الأعداء، وفي بادل الغنائم، وفي تتبع حركات الإلحاد، وفي

(١) يرى يونج أن التجربة الدينية الأصلية خطيرة قاهرة، لأنها نابعة من اللاشعور
الجمعي؛ ولولا أن العناصر الدينية تصفى وتنقى حتى تصل إلى المعهود من العقائد والشعائر
والمذاهب - كقنوات تنفيس لوقع الناس فريسة لهذه القوة الهائلة - قوة اللاشعور.
ففي زعم «يونج» تحمي الكنيسة الناس من الوقوع فريسة لهذا اللاشعور عن طريق
المزاولة أو المشاركة في الشعائر التي تعبر عنه بصورة معتدلة، مطهرة. ويستشهد
يونج بالحالات النفسية القاهرة التي تحكي عن الانسياء في العهد القديم. وبقصص
التغير المفجأ للسلوك والانخراط في الأعمال الدينية Conversion. كما يشرح
ذلك بقصة الراهب الصوفي السويسري نيقولا فن در فيلي N. von dre Fue
الذي تغير وجهه، وأصبح مظهره مخيفاً للغاية. نتيجة تجربة دينية مباشرة - انظر

The Archtypes and collective unconscious, pp. 9 ff.

الجهد الإبداعية التي حققت بناء النور واليها كل وأماكن العبادة التي غمت
بالديع من الن، والثمن من السكوز .

« إن ما حاوله الدين المنظم - كما يقول يونج - بنجاح بخلف قوة وضعفاء،
هو أن يقدم صورة مرضية للاحتياجات العميقة للإنسان، تلك الاحتياجات
التي يجد الآن تعبيراً خطيراً، أو نافها» (١) . وباختصار فإن الدين في نظر
« يونج » هو صم الأمان بالنسبة لأعماق النفس الإنسانية الممثلة في اللاشعور
الجنسى .

ولذلك تفشل كل الاقتراحات المتلقة بإنشاء ديانة تطورية إنسانية في
إطار عقل مجرد، كما نادى بذلك فلاسفة كثيرون (٢) .

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

ولاشك أن هناك من علماء النفس من أدرك تلاؤماً قوياً بين بعض العناصر
الدينية، وبعض الحالات النفسية، ولذا رأى أمثال هؤلاء أن تعدد واختلاف
العناصر التي يعونها الدين - أو الأديان - إنما يخدم غرضاً نفسياً أساسياً .
فإذا كنا مثلاً من الذين تأكل قلوبهم الحيرة والحمد، ونميل إلى المشاكسة،

(١) Psycho. & Relig p. 46.

(٢) لقد نادى، و. ج هكسلي بضرورة تلبس ديانة مؤسسة على التطور "عقلي،
ومعتمدة على الدراسات النفسية لمعرفة كيفية إقناع الناس بها، ولكن ظهر للكثيرين
من الباحثين فشل مثل هذه الديانة لمجزها عن إرضاء الاحتياجات الإنسانية. انظر
كتابنا في الفلسفة والأخلاق ٤٥١ وما بعدها ط ١٩٦٨ .

ونيل الطبع النكد ، فإن قبر النفس في هذه الحالة يجب أن يكون عنصراً من عناصر الدين ، حتى يمكن للحياة النفسية ذاتها أن تستقيم وتستمر في ائزان وثبات .

أما إذا كنا من ذوى التعاطف والمشاركة بادیء ذی بدء ، فليس هناك حاجة إلى مثل هذا العنصر أو ما يما له .

واكن هذه النظرة مع صدقها تغفل حقيقة هامة ، وهی أن الدين لا یبطى أو لا یوجه نسخاً متعددة بتعدد الأفراد ، وإنما ینزل نسخة واحدة ، قد تتضمن فعلاً ، ما یصل بكل الخصائص الفردية أو بعضها ، والابجاء لمعالجتها أو إشباعها . ولذا كان الأولى أن نقول إن الدين یحوی عناصره متعددة یجد فیها - أو فی بعضها - كل فرد ما یلائمه وما یصلح له . وستتناول هذه النقطة بشئء من التفصیل عند وایام جیمس ، ثم نذكر ملاحظتنا على النتائج النهائية التي وصل إليها من دراساته النفسية للدين .

ولا یسعنا بعد هذا الرد الطویل إلا أن نعلن أن الرأى القائل بأن الدين یحقق الاستقرار النفسى ، ویزیل القلق الذى تورثه الشكوك ، وتشیره مهاوى الإلحاد ، یجد سندا من نصر الإسلام وروحه الجامعة . فالقرآن الکریم یوضح لنا أن استقرار القلوب واطمئنانها لا یتم إلا بتذكر الإله ، فى الوقت الذى یتذكر فيه كذلك أن القلوب تخضع لهذا لتذكر وذلك الاستحضار . والقرآن یتذكر ذلك كقضية عامة بعد ذكر المؤمنین « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ؛ ألا بذكر الله تطمئن القلوب »^(١) ویقول « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم یتوكلون »^(٢) . على حين یتذكر أن المشرك - وهو موزع النزعات ولا ینبغى له ، فى حالة من الانبیاع والتفرق « ومن یشرك بالله فكأنما خر من

الدماء فتخطفه العليل أو تهوى به الريح في مكان سحيق» (١).

ونظرا لتضدته الأديان من تكاليف ونظم مفوعة سادت واستحوذت على الجنس البشرى عبر التاريخ ، فإن من المستبعد أن تكون هذه النظم والتكاليف بما تحويه من توضيحات أحيانا - قد سادت دون أن يكون هناك عوامل جب أصيلة في النفس الإنسانية نحو الله ، والممكن هناك أصول الاستجابة الكامنة في أعماق النفس .

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

وكلنا يعلم اقتراح أحد أعلام مذنب المنفعة الاستعانة في قياس الالذة والألم بهؤلاء الخبراء ، ويقصد بهم من جربوا في حياتهم سلوكين متباينين (٢) .

(ج) الهدف على (أوف كرى عرفانى) :

ومن أشهر من دبر عن هذه النظرية « هيجل » الذى سبق أن عرف الدين بقوله « إنه المعرفة التي تكاسبها النفس المحدودة finite لجوهرها كروح

(١) الحج / ٣١

(٢) هوجون ستيوارت مل . انظر تفصيل ذلك فى كتابنا « فى الفلسفة

والأخلاق ، ص ٢١٦ وما بعدها

مطلقاً^(١) . ويرى « هيجل » فكرته على أساس أن كل الديانات إنما تنو إلى تحقيق اتحاد الألوهية بالإنسانية . وعلى هذا النحو تبدو الديانات وكأنها محاولات تدريجية متطورة لتحقيق هذه الوحدة وإدراكها عرفانياً . ويرتب هيجل المحارلات الخاصة بتحقيق ذلك ، بادئاً بأدنى وأبسط هذه المحاولات .

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

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

ثالثاً : يتم التوفيق بين الله والعالم (ولا يفتى لفظ الإله هنا ما يعنيه في

(١) يعتبر مصطلح « الروح » ، في فلسفة هيجل من أغمض المصطلحات ، وإن كان في بعض المواضع يقصد بها الروح الإنسانية . ولكن الملاحظ أن هيجل لا يؤمن بإله مفارق علم بكل شيء وقادر على كل شيء منذ الأزل ، وإلى الأبد . على أنه يؤمن بقوة تعمل على تطور الكون المادي وعلى تشكيل الإنسان بشكلها الخاص ، وتجدد تعبيرها في روح الإنسان ، ولذا تسمى بأخر صورة تظهر فيها ، وأعلى اسم تصل إليه : ففكرة الألوهية إذن تطورية مع الروح الإنسانية ، في هذا من التناقض والتخبط ما فيه . إذ أنه يخلط بين تصور الإله الحق ذي القوة المتين ، وبين إله المعتقد (أي الذي يعتقد به أفراد معينون) وهو في الصورة التي تعكس في قليل أو كثير حالة النفس الإنسانية وخصوصاً في الديانات الوضعية .

(٢) يتجاهل هيجل الاسلام أسوة بغيره من الفلاسفة الذين لا يذكرونه إلا للئيل منه بغير طائل ، كما سنظهر ذلك فيما يلي من دراسات .

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

١ - بدء غامض لتصور الألوهية .

٢ - وحدة وجو تسوى بين الله والعالم Pantheism .

٣ - توحيد ذات الإله الموجود فوقه وخارج الم Monitheim .

٤ - اتحاد كلي ، يؤكد روحانية الله ، ويقدم سموه ، ويدعو إلى

ضرورة الحلول (١) !! Incarnation .

هذا بالرغم من أن « هيغل » كان قد سبق أن هاجم المسيحية هجوماً عنيفاً ،
ورأى أنها تتنافى مع العقل والكرامة الإنسانية ، ولكنه في غضون ١٨٠٠ م
رأى أن الأولى محاولة قبول النجدي في تبرير كيفية هذا الاعتقاد .

أما أن الدين يرتبط بفكرة الإله وتصوره فهذا مالا يمكن إنكاره ،
وسنرى أن الديانات التي يدعى الباحثون أنها خالية من هذه الفكرة ،
توجد فيها الفكرة بصورة مستترة أو مضمنة . وكذلك القول بأن الدين
يستتبع معرفة عن الله ، ويهدف إلى التعريف به .

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

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

أن يسلم تماما بإمكان التطور الذي يفوق الوضع المسيحي ، بناء على القاعدة التي وضعها هو : لأن المسيحية ليست آخر الأديان . فما هذا التطور الذي يفوق توحيد الله والإنسان أو توحيد الله والعالم الإنساني ، مرموزا إليه في السيد المسيح ، الجامع بين الحقيقةين على ما يقضى بذلك الدين المسيحي ؟ .

ثم من قال إن خط النعور الديني يسير علويا بالنسبة لفكرة الإله ، لقد عبت العجول في غضون اليهودية : « فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار ، فقال هذا إلهكم وإله موسى ... » على حين أنه سبق ذلك فكرة التوحيد الجرد في كثير من الديانات .

والواضح أن الدين في تاريخه الطويل حاول أن يصحح فمكر الإنسان في كثير من الأشياء المتعانة بنفسه وبالعلم ككل ، ونلس ذلك بوضوح في الديانات السماوية الكبرى .

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

من أنا ؟ وما نفسي تلك التي أشعر بها ؟ ما هذا العالم ؟ ماذا يعني بالنسبة لي ؟ لم وجدت ولم أموت ؟ وما هي صفات ذلك الذي يتجاوز حدود سيطرتي وسلطاتي ؟ بل ويتجاوز حدود سيطرة بني جنسي ؟ أي وجد قادر مدبر لنا كله ؟ قد تتنوع الإجابات بتنوع الأديان ، ولكنها إجابات على كل حال .

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

إن هؤلاء الدين يمجدون الدور الذي قام به الدين (عوما) في تقديم مضمون فكري أو عرفاني ، ينسبون حقائق هامة في غاية الوضوح والبساطة .

فالفلسفة - وهي الأم الكبرى التي ضمت فروعا علمية كبيرة ، انفصلت عنها بعد فترة - لم تخرج في تاريخها الطويل عن أن تكون ، إما مرحا وتجايلا وتغايلا للتراث الديني ، وإما محاولة - مخففة أو ناجحة - للتوفيق بين الدين والعقل ، وإما إصرارا على مناهضة الدين والنيل منه . ومعنى ذلك أن الدين كان للمادة الوفيرة التي عاشت عليها الفلاسفة ، ولا عينا بعد ذلك أن نعلق على ما إذا كانت قد نذفت الأطباق ها وهناك في حركة متمردة ، أو حتى قلبت للمادة رأسا على عقب .

ولقد برهن كثير من الباحثين بما لا يدع مجالا للشك أن الفلسفة البوذية مثلا - وهي الفلسفة المثلى التي يرجع إليها كصدر للفكر الإنساني الشامل المنظم - حتى في أمس الأشياء بمناهج العلم - لم تخرج كثيراً عن العوامل البدائية التي « حددتها أداة الأولية الأساسية الموروثة من الدين . لأنها لم تخلق وسائل تصورية جديدة ، وإنما اكتشف تلك الوسائل عن طريق التحليل الدقيق والتحديد بين العناصر المختلطة في هذا التراث الديني .

فالفلسفة هي الخلف المباشر لشيولوجي (اللاهوت) أو ما يقابل « علم الكلام » في الإسلام . إن تسمية الميثافيزيقا باسم « الميثولوجيا » حتى عصر متأخر كعصر أرسطو ، لا يخلو من دلالة قوية في هذا الشأن (١) .

وهناك كثيرون في الشرق والغرب ، قديماً وحديثاً ، حاولوا التقريب بين الدين والفلسفة (بعد انفصالهما) عن طريق وصف كليهما بصفات متشابهة تربط في أغلب الأحيان بالعناية التي يتوخاها كل منهما . ونجد ذلك بصفة خاصة

(١) انظر مبحث الفلسفة والدين في كتابنا « في الفلسفة والأخلاق / ٢٦-٥١ » .

وقارن المقال القيم الذي كتبه كونفورد في كتابه من الدين إلى الفلسفة .

F. Cornford, From Religion to philosophy

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

والشهرستاني يربط بينهما في نطاق الغاية، ويقارن بين موقف النبي وموقف الحكيم فيقول « لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدر الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب، إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط : فانه سمت الحكمة إلى قسمين : علمي وعملي » ثم يقارن الشهرستاني بين الأنبياء والحكام فيقول « الأنبياء أيدوا بمدادات روحانية لتقرير القسم العملي، وبطرف ما من القسم العلمي. والحكام تعرضوا لإمدادات عقلية، تفريراً للقسم العلمي، وبطرف ما من القسم العملي. فعناية الحكيم هو أن يتجلى له نظام الكون، فيقدر على مصالح العامة، حتى يبقى نظام العالم، وتتنظم مصالح العباد » (١).

وهذا ما يمهّد تمهيداً طبيعياً للنظرة الأوسع بالنسبة لمن اعتبر الدين في جانبيه الفردي والجماعي، ورأى آثاره بادية عبر التاريخ بمثابة في الفرد، وفي المجتمع على السواء. وهذا رد على الذين اعتبروا الدين أمراً مقصوراً على علاقة الفرد بربه، أو بآله الذي يعبدته ويطبقه، وأن الأمور الاجتماعية الخاصة بالأحوال اليومية أمر يترك للإنسان تدبيره.

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

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

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

ولقد كن العلماء المسلمون حريصين على إبراز شمول الدين لمجالات أوسع من الأغراض ذات الجانب الواحد التي سبق عرضها ون هزلء النزالي وابن خلدون .

الغزالي :

إن من يطلع على كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي هزلءه اتساع الرضة التي يمتد إليها الدين ، وتعدد المجالات التي يشملها . ونحن نعلم أن الغزالي قد ألف هذا الكتاب هقسما إلى أربعة أرباع : الأول منها خصه للعبادات وأسرارها بعد أن ههد لذلك ببحث في حقيقة ونيمة العلم ، وبحث آخر في قواعد النقائد . وهذا الجانب من العبادات شمل أسرار الطهارة وأسرار الصلاة وأسرار الزكاة وأسرار الصيام وأسرار الحج ، وآداب النلاوة

(١) تشير الأديان السماوية إلى حقيقة خطيرة يجب التنبه لها تماما . وهي تتصل بتقييم الوجود الإنساني كه كرجع للوجود على عدم الوجود . وهذا يعرف في الأديان بقضية الخلافة على الأرض (انظر مثلا القرآن / البقرة / ٣٠) . ههنا يبدو الوجود تجربة برهانية تثبت أمام الأجناس المخالفة للبشر حكمة اختيار الإنسان خليفة ، وحكمة تكريمه . فالوجود البشري على هذا تحد لاعترض الملائكة كما تحكى الأديان) على أحقية الإنسان بالخلافة . ويبدو من التسليم الكامل لكافة الملائكة (ماعدا إبليس) أنهم أقتنعوا تماما بجدارة الإنسان مادام معه فضل الله وونه .

والأذكار والأوعية والأوراد، أى أنه شمل أركان الإسلام كلها بما تستتبعه من فضائل ونوافل . أما الربع الثانى فقد عالج تصحيح العادات وتحسين الآداب وأماط السلوك على المستوى الفردى وعن المستوى الاجتماعى ، مختتماً بالمكارم النبوية التى يجب أن يحتذى ، بعد تبيان آداب المعيشة .

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

وإذا تصفحنا الرعم الثالث من كتاب الغزالي وجدناه يعنى بالجانب النفسى للفرد محكلاً نزعاته وميوله وعيوبه وطريقة إصلاحها وموقفه من الحياة ، وطريقة أداء نفسه لوظائفها ، وكيفية توجيه ذلك فى حدود الإرشادات الدينية التى لا يضمنها الإسلام . وإذا كان معظم العناصر النفسية المبحوثة فى هذا الربع تتصل بالفرد ، فإنها رغم ذلك ذات أثر وعلاقة بالمجموع ، بل إن بعضها لا يتصور صدوره إلا فى مجتمع . وينبذو فى هذا الربع الرذائل الأخلاقية ، مدركة من مصادرها النفسية ، على حين يخص الربع الأخير بالفصائل أو « المجديات » التى رأها الغزالي جديرة بالتمثل فى الفرد المسلم ، من أجل سلامة المجتمع الإسلامى .

ويجب أن ينبه إلى أن الغزالي فى كتابه لم يحاول أن يتناول الجانب التشريعى كله ببيان ، بل لأنه اقتصر على الأسرار الدقيقة التى أهلتها « الفصليات » أى كتب الفقه ، التى هى فى الواقع كتب الأحكام المستنبطة من أصولها الدينية التشريعية ، كما لم يحاول أن يعالج الأصول العامة لاستنباط القوانين أو الأحكام ، ولأن بين القواعد الخاصة بمثل هذا الاستنباط . وكل هذا ما ذكره

الغزالي ، وما أمهله - يقع ولا شك في الدائرة الدينية بمعناها الواسع الكبير الذي يشمل الجانب الفكري والجانب الفهمي والجانب الخلقى والجانب العملي ، سواء اتصل ذلك بالعلم والأدب الدينية ، أو اتصل بالأحوال المدنية في حياة الإنسان .

ولقد رأينا ابن حزم يتردد أن الشرائع غايتها صلاح الناس ودفع المفسدة التي تترتب على ترك الناس هملا دون قانون أو وازع . ولقد أمكن لأناس كثيرين أن يقولوا : إن دفع المفسدة ، ومحو القوضى قد تم بوضع قوانين إنسانية تظم العلاقات بين الأفراد دون الحاجة إلى دين . ولقد سمعنا كثيراً هذا القول المأثور لأحد علماء المسلمين : « إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » .

والإجابة على ذلك نقول : إن امتثال الفرد للقانون المدني ، قد يكون امتثالاً شكلياً يتحين الفرصة للتهرب والانسلاخ . وإذا تم للإنسان التخفي أو التلاعب ، فمن النادر أن يناله القانون ، لأن القانون لا يعرف إلا ما كان صريحاً واضحاً لا أيس فيه . وهو ليس له سلطان على الضمائر والقلوب . وهناك جرائم لبس ثياباً موهمة نخميتها عن أعين القوانين أو ضعية ، وأصحابها قد لا يجدون حرجاً في التويه ، ولا أسفاً على ارتكاب هذه الجرائم ، بل إن معظمهم قد يتباهى بمقدرته ومهارته على التويه والانفلات من ربة العقاب ، أو من سلطة القانون .

أما القوانين الدينية فشرعها « يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور » وهذه حقيقة يعتقد صحبها كل متدين . فاحذوا على مخالفة هذه القوانين الإلهية يشكل انحصاراً في شخصيته ، وصراعاً في ذات نفسه ، لعدم تلاقى عقيدته مع سلوكه ، فيحس الألم ويحز الضمير والندم عند ارتكابه الجريمة (أي المخالفة لهذه التليم الإلهية) ، حتى وإن كان قد ارتكبها في عياهب الظلام ، أو حيث لم يره أحد ، ولا يتوقع أن يراه أحد . وهذا بالطبع هو التصور المالى للمؤمن .

المعقد بصحة ما يعتقد. ولا نجد هنا إكراهاً من أى نوع على التخلي أو التحايل .
ولا يقتصر الأمر على الندم على الجريمة ، أو وخر الضمير - فهذا في حد ذاته لا يمكن المبالغة في تقدير قيمته - بل مانعة الهامة التي تعطينا هنا هي الصدق الموحى بتطابق الشعور مع نوع السلوك ، وإلا أضحي الإنسان منافقاً ، وخرج من حيز الإيمان الصحيح . والدين لا يحترم المافق بأى حال ، ويضنه في مرتبة أسفل من الكافر العنيد ، والجاحد لشواهد الحق الواضحة ؛ لأن هذا الأخير أسفر عن نفسه وكشف عن معتقده ، فأعطى الآخرين فرصة صحة التقدير . ولا عجب أن يضع القرآن الكريم المافق « في البرك الأسفل من النار » .

والواقع أن مفناح تقييم تطيق القوانين الشرعية في غايتها النهائية هو الصدق . صحيح أننا مأمورون بأن نحكم بما يظنر لنا من الأدلة ، وللسنا مكلفين - حيث لا يمكننا ذلك - بأن نسبر أغوار النفوس أو نطلع على الضمائر وأقلوب ، ولكن هناك لفتة أخرى وجمة إلى كل إنسان متدين ، وهي تتعلق بأن كل ما يتدبه من عمل ، وما نيكته من خواطير وأفكار ، وهو اجس وأحلام ، يترك أثره على قلوبنا ، وهي موضع نظر الله من جانب ، وموضع تلك الآثار من جانب آخر . ومعنى ذلك أن ما تجنيه أيدينا ، وما تخرج أعضاءنا ، يهود نفعه أو ضرره على أعز ما نملك ، وهي قلوبنا ، وأن هذه القلوب نفسها يراها الله ؛ فهل يرضى متدين عاقل أن يطالع الله نى قلبه على السوء من الأفكار ، أو الشرير من الخواطير ؟ هل يرضى إنسان أن يعاشر قلباً ملاءه السواد ؛ وعشش فيه الخبث ؟ .

إن الأشرار يخيقون بأنفسهم قبل أن يضيقوا بالناس ؛ وذلك حقيقة أكدها علم النفس أخيراً . وكمن الأشرار - ممن تأصل الإجرام بهم حتى أصبح مرضاً عصبياً - تخص من نفسه الانتحار .

وقد يقال إن هناك من لا يأف على سيئة ، ولا يتندم على ارتكاب

جريمة ، ولا يحس بوزن الضمير أو بأى ألم عضد لإضاره الشر والتأمر
والحبس والدهاء . فإين فاعلية الدين هنا ، وماذا يقترح لمثل هذا النمط من
الأفراد ؟ .

والجواب أن من خفت فيه صوت الضمير ، أو طمست فيه معالم التفضيلة ،
وتراكت على قلبه آثار جرائمه حتى غدت حجبا كبيرا ، وكعبير القرآن
، وإن على قلبه ما كان يكسب ، ، يخرج فعلا من حوزة الإيمان ، ويمكن أن
يعالج بالتدرج عن طريق التوعية الدينية الواضحة التي لا تسد أمامه باب
الأمل ، بل تجعل له سبيلا إلى التوبة وتصحيح السلوك ، بالتكيز على رذيلة ،
رذيلة في خفة وهوادة .

وقد ترشدنا هذه القصة المأثورة لأحد هؤلاء الذين تجمعت فيهم رذائل
جمة ، ثم أريد إقلاعها وإحلال فضائل أخرى محلها . لقد كانت الخفة سهلة -
فيما يبدو - وبسيطة ؛ لقد طلب إليه أن يتمثل بالصدق فقط ، ولا يليه بعد
ذلك إن ارتكب ما شاء . وعزم هذا الإنسان على الوفاء فعلا بمبدأ الصدق ،
ولكنه حين ساورته نفسه ما ارتكب ما تعود أن يرتكبه من موبقات ، تردد
كثيرا قبل إقداه ، ليهلم أى سبيل يسلك : أن يصدق في الإخبار عما ارتكبه
أو أن يكتم ما ارتكب ؛ . وبعد تفكير طويل رأى أنه يستحى أن يذكر
ما ارتكبه ، وبأنه أن يكذب بنام على الوجد الذي قطعه . وحينئذ لم يجد
أمامه إلا الإقلاع عن صنوف الآثام والجرائم ؛ وهكذا كان الصدق سبيلا
إلى التخلص من جميع الموبقات .
ابن خلدون :

ويبدو الغرض الإلهي من الدين لدى هؤلاء الذين أولوا الجانب الاجتماعي
عناية خاصة - وفي مقدمتهم في الإسلام ابن خلدون - أشمل بكثير مما سبق
عرضه من أفراده وأهداف . إن هذه النظرة تجعل الدين مستفادا من الشريعة
٩ - الإسلام بين الأدب

(القانون الديني) . وهذا العنصر تكون النظرة مركزة على النظام القانوني في إطار الوحي ، وبأخذ النظام التشريعي معنى سياسيا عاما ، يمكن مقارنته بغيره من النظم السياسية .

وفي هذا المقام يشكل نظاما بين نظم سياسية ثلاثة من حيث الأغراض ، وهذه للنظم على التوالي هي : -

- ١ - نظام بدائي يكفل مجرد حفظ الحياة (أى حياة) .
- ٢ - نظام عقلي يحكم لتحصيل أكبر قدر ممكن من النفع في هذه الحياة (١) .
- ٣ - نظام ديني متحضر يعمل لتحصيل النفع في هذه الحياة ، وفي الحياة الأخرى .

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

فليست الشريعة إذن مجموعة من القواعد ، أو قوانين السلوك أو حى بها الدين ؟ حيث تتحدد بها العبادة ، وواجبات الإنسان الأخرى نحو الله ، بل إنها في الواقع د نظام اجتماعي كامل يتضمن كافة أوجه النشاط الإنساني ، وكافة القوانين المنظمة لهذا النشاط ، بما فيها تلك التي تتعلق بواجبات الإنسان نحو ربه .

ويبدو أنه يعتمد بنفع الحياة الأخرى ، النفع الذي يعود على النفس

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

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

ويوجه ابن خلدون أنظارنا إلى حقيقة أن الغرض الأساسي المتمثل أمام البشر ليس النفع العاجل المادي ، لأنه بطبيعته زائل وآيل إلى الفناء ، وإذا كان الأمر كذلك فإن احتسابه هدفاً مجرداً للحلن مجرد عبث سخيف ، والله جل جلاله يقول :

« الخسبتم إنما خلقناكم عبثاً ، وأنكم إلينا لا ترجعون ؟ » .

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

وتبدو فطنة ابن خلدون في إدراكه العميق لبعض أبعاد الآيات القرآنية :
« وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنا كنا لنهتدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ؛ ألا إلى الله تصير الأمور (٢) » .

وهكذا نرى أن الغرض الديني لا يقتصر على الجانب النفسي ولا على الجانب العقلي ولا على الجانب الخافى المستوى الفردي ، وإنما يمتد ليشمل المظاهر الاجتماعية والسياسية . ويبدو الجانب العملي واضحاً للغاية في هذا التصور . وهذا ما يؤكد وجهة نظرنا من أن الدين يتجه دائماً إلى الكيان الإنساني كله .

(١) نفس المصدر

(٢) الواقع أن سورة الشورى التي منها هاتان الآيتان (الآخيران) ، وسورة النور في غاية الأهمية بالنسبة لهذه النقاط ، قارن في هذه النقاط صفحات ٢٧٦ -

٢٩٠ . من كتاب Ibn Khaldun's Philosophy of History, by

Mohsin Mahdi.

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

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

ولاشك أن التفسير العقلي للدين، يمنح الدين مركزا هاما، وهو إقرار بما هو شاهد عبر التاريخ الديني الطويل. وعلى أية حال فإن ديانات كثيرة عدت خادمة أمانة لأغراض عملية ممتازة، وفي مقدمتها الصالح العام.

هدف الدين عند الأفغانى

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

١- الدين - كما يقر لجمال الدين - أمر واجب للمجتمع، ولا العقيدة الدينية تحقق للمجتمع ثلاثة أشياء حيوية، تضمن السلوك السوى والسيرة المستقيمة في حياة هذا المجتمع. وتشمل هذه العناصر الحيوية:

١ - الحياة ٢ - الأمانة ٣ - الصدق

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

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

(١) من هؤلاء الباحثين جولواى Gallaway فى كتبه الثلاثة: دراسات

فى فلسفة الدين ١٩١٤ وأسس التطور الدينى ١٩٠٧، وفلسفة الدين: ١٩١٤.

المادى أو الدهرى أن يلتقى وهمه مع فضيلة الأمانة - لأن مقياسه المادة . كما لا يلتقى مع الصدى وشرف الهمة وكال الرجولة . وذلك لأن الإنسان شهواته غير محدودة ، وليس هناك سبيل إلى تحديد طريق معين لتحقيق هذه الشهوات ، أى ليس هناك مقياس عام يصلح لجميع الناس تضبط به هذه الأمور . ويجاوب الأفغانى أن يعرض الاحتمالات المتعددة لعلاج هذه المشكلة ، مقباً على كل احتمال بما يترتب عليه من مجالات أو صعوبات أو مفاسد . فهو يرى مثلاً أننا لو اخترنا :

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

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

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

(١) يريد به المذهب الطبيعى الذى انتشر فى الهند سنة ١٨٧٩ ، ويدعو - كما يقال - إلى إباحة التنكح للكل ، وإشراك الكل فى الكل ، فهو مذهب إباحى يجعل المتع شركة على السواء بين بنى البشر (أو أبناء الطبيعة) وتبدو فطنة الأفغانى فى النقاط حقيقة وجود المذهب الطبيعى فى صور مختلفة على مر العصور ، وأنه فى نهايته ليس إلا استبدالاً لشريعة مقدسة بشريعة الطبيعة . وقد استعرض ذلك منذ مذهب أبقور فى اليونان إلى مذهب المورفان فى أمريكا (انظر الرد على الدهريين / ص ٥٠ - ٦٩)

الإسانية ، وأجل أثرا في عقد روابط المعاملات ، بل في كل شأن يفيد المجتمع
الإنسانى ، وكل ترق بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه
الحياة الأولى . فلم تبق ربية في أن الدين هو السبب الفرد لسعادة الإنسان ،
فوق قام الدين على قواعد الأمر الإلهى ، ولم يخاطبه بأبطال من يزعمون ،
ولا يعرفونه ، فلا ريب أنه يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل ،^(١)
وإذا كنا نرى جمال الدين الأفغانى يعلق سعادة الإنسان الكاملة على قيام
دينه على الأوامر الإلهية ، وعلى نقاء عقيدته وعدم خلطها بالأباطيل ، فإن
ذلك يدل بلا شك على دقة وافية ، تمل في الواقع استدراكا لما قد يفهم من
أول عبارته التى اقتبسناها هنا ، وهى التى تتصل بأن الدين مهما انحطت
درجته أفضل من طريق الدهر يبرز وأحسن بالمدنية . والظاهر أن الأفغانى
لا يعنى بذلك إلا الاعتقاد بإله (أياً كان نوع البصير لهذا الإله) إعتقاداً
يجعله فوق المستوى الطبيعى ، وإلا لما كنت هناك حكمة في تفضيل دين يدعو
إلى عبادة الطبيعة البشرية ، لأن مثل هذا الدين قد يزول في النهاية إلى نفس
النتائج التى يؤدى إليها المذهب الطبيعى .

مزايا وأهداف بحقةها الإسلام :

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

وقد تحدث الأفغانى عن مزايا الإسلام التى منها ما يتعلق بالعقيدة ،
وما يتعلق بالجانب العاقلى وضرورة العلم والتعلم ، ومنها كذلك ما يتعلق
بمقياس التفاضل الفردى والاجتماعى .

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

ويمكن أن يضاف إلى ملاحظات الأفتاني بالنسبة للعقيدة أن عقيدة التوحيد ذاتها تحتم وحدة نفسية ، وتخلصا تاما من الشكوك الذهني أو السلوكي ، والقرآن بوضح هذه الحقيقة عندما يقارن بين حاتتي هذين أحدهما مملوك لشركاء متشاكسين ، والآخر مملوك لرجل واحد (سلما لرجل)

والإيزة الثانية : المتصلة بالعقيدة أيضا هي تأديتها على الإقناع ، وعدم قبول التقليد الأعمى للأباء والأجداد . والأفتاني يرى أن الإسلام كلما خاطب ، مخاطب العقل ، ويكاد يكون متفردا بتبريح المتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبين للظنون . ومع تسايمنا بصحة هذه الملاحظة ، فإننا نرى أن الإسلام لم يقتصر على مخاطبة العقل وحده ، ولو فقل لما أمكن له أن يستحوذ على النفوس ، ولما تسنى له أن يبرز المشاعر ويحرك القلوب نحو الإيمان . فالقرآن يذكر أن كثيرا من الكفار كانوا يعرفون الحق كما يعرفون أبناءهم ، ولن يجدي في إقناعهم أي دليل عقلي .

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

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

كما أقم الإسلام وظيفته المؤدب الذي يعمل على تصحيح السلوك بالدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر ، وتكثرت منكم أمة يدعوون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، ويقولون جل شانه ، فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون .

أما الميزة الرابعة فتتمثل كما ذكرنا بمقياس التفاضل الواضح العادل المتخصص في الآية الكريمة ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وفي قول الرسول صلى الله عليه وسلم ، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى . . وقد يظن بعض الناس أن المقصود بالتقوى كل ما يتصل بالعبادات وأدائها فقط (أي الساجدة الخاصة بين الله والإنسان) - مع أن هذا قد يكون صحيحاً بشرط فهمه فهماً شاملاً) ، ولكن الحقيقة أن التقوى موقف إنساني لا يغيب الله فيه دن مثبدي الإنسان ، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يراقبه في كل ما يأتي وما يبدع ، سواء كان ذلك لنفسه ، أو لأسرته أو لأصدقائه أو للمجتمع الكبير الذي يعيش فيه .

وهنا لا مكان للفاضل الجسدي أو العنصري . فالأقرب من الناس هو الأكل عقلاً ونفساً ، أما كمال عقله فثأته يرى الأشياء في حقائقها ، فلا يفريه بريق هذا أو لذة ذاك ، ولا يشتري متعة عابرة بحسرة دائمة ، ولا يكلف نفسه فوق الطاقة من توزيع الرغبات والذرات و.وارد الطمع . ويكتسب بذلك سلاماً نفسياً ، ومحبة يبادلها مع نبي جنسه . وسنرى أن هناك ديانات لم تسلم من انقراض الطبقي على عكس الدين الإسلامي (١) .

(١) الواقعة أن المزايا الإسلامية أروع وأكثر ما عدده الأتقاني أو المح إليه . وقد يظهر ذلك بصورة متفرقة في كتابات المسلمين ، كما سيظهر قدر من ذلك في هذا الكتاب . ومن أهم تلك المزايا : الإيجابية والانطلاق ، وحماية الملام في وعي وبقظة وتأهب .

ويجمل بنا أن تلخص المعاني الكبرى التي يحملها الدين ، والتي نوافق عليها تماماً ، نظراً لما تحمله من صدق وأمانة وموضوعية :

المعاني التي يحملها الدين :

١ - التجربة العقلية للشعور بالله ، وإمكان الاتصال به ووجهه ، وحده .
٢ - شعور الإنسان بذاته ، كعقل ، ووعي متيز تماماً عن البدن . وهذا الشعور لرد حاسم للدعوات التصريحية أو الضمنية التي تذهب إلى أن النشاط العقلي والروحي ليسا سوى نتيجة آلية لوظائف عضوية وبدنية .
Physical organism .

٣ - تقبل وتفسير الطبيعة كعرض للإبداع الإلهي ، والاستجابة لها كوسيلة لتنفيذ مضمون الحكمة الإلهية العامة . ولاشك أن الطبيعة في هذا المقام تقدم فرصاً للتمتع النفسي والروحي والحسي ، تلك المتع التي هيأها الله لخلفه ، وأعطاهم فرصات على استيفائها وتقديرها .

٤ - الاشتراك في الحياة الاجتماعية كمنال دينية أساسية ، وليس لمجرد التدرج البيولوجي ، أو النفع المادي العاجل Secular .

إن الدين يرى المجتمع مجموعة من العقول والأنفس أولاً ، أما الصور الشكائية للنظام فاهميتها بالنسبة للدين ثانوية . إن مجتمع العقول والنفوس على هذا النحو يتطور إلى حد ما عن طريق التنظيم الخارجي الذي ينحو نحو الحصول على مقومات الكمال الحسي والثقافي كمنال هادئة ؛ ومن المعلوم أن الطبيعة في حد ذاتها تجبر الناس على التعاون ، وكأنها بذلك تساهم في تهذيبهم وتطویرهم . ولكن التنظيم الاجتماعي الديني (وبخاصة في مجال العبادات الجماعية) يعمق هذه التجربة ويحييها إلى درجة كبيرة .

٥ - الشعور بالسلام والأمن والسكينة ، والمتعة والسعادة الروحية

لاتصال النفس والعقل بالله ، وهذا الشعور قد يبدو فردياً يحس به الفرد في خلوته وقد يتمتع به الإنسان مع غيره .

٦ - رؤية تصور الهمة ، ووجود القمص ، والإحساس بالذنب مع رؤية الطريق الواضح للحلاص ، وتبدو في هذا المقام ذنوب التقصير في أداء الواجب بمثابة للذنوب الخاصة بارتكاب ما ليس مسدوحاً به ، أي أن الجانب السلبي يوازى الجانب الإيجابي في هذا الصدد .

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

إن الدين يتحدى المجرم بإفصاح أوسع المجالات للتوبة ، وإعادة الفكرة الحسنة وتجديد السلوك . ولا جدال في أن هناك تأثيراً وتأثيراً متبادلين بين الأفراد ، وليس بعيد أن تولد أمة بأسرها من جديد من طريق هذا التأثير . إن فكرة إمداد الله للإنسان بالعون على التوبة وتصبح السلوك ، وإنجاز العظيم من الأمور ، تساهم بدرجة كبيرة في حل الناس على استخدام ألقى طاقاتهم التي كان من الممكن أن تظل غافية في طي الكتمان والإهمال .

إن إصرار الدين على الجانب الروحي كجزء أساسي من التقدم الاجتماعي يجعل الدين - بلا شك - أعمقاً من كثير من الظريات التي تضع ثقلها كله على انتظام الشكلى والخارجى للأفراد .

٨ - الوقف المتميز تجاه الآلام والمحن والأحزان : إن موقف الدين من هذه الظواهر فريد للغاية ؛ فهو من جهة يشعر الإنسان بأن ما يجنى هو ثمرة ما يزرع ، ومن ثم يوجه الإنسان بطرق مباشرة أو غير مباشرة إلى ضرورة تفادى ما تسوء عاقبته ، وما لا يحمد بصيره . وهو من جهة أخرى - فيما

يتصل بالحوادث القاهرة - يرشد إلى النحمل والصبر الواثق بالله، الذي يهيء السبيل إما إلى كشف الغمة ، وإلى التقوية على التحمل .

وعلا جلال فيه أن المحن والآلام والأحزان تعتبر تحدياً سافراً للنفس الإنسانية ، وبالدين تتحمل كل الطاقات العقلية والسلوكية مسئوليتها في استصالتها ومنعها ، أو تفادي الانهيار أمامها .

إن الدين قد علم الناس - فيما اقتنم من دروس - أن المحن والبلاء سنة حتمية في هذا الوجود ، قد تتخذ حكماً لتطویر وإيضاح الشخصية الروحية للإنسان ، حتى تسترد إبتسامتها أضعافاً مضاعفة ، بعد أن تكون قد ذقت الفرق الهائل بين الأفراح والأتراح . ومع ذلك فالدين يحرص على توازن الشخصية وعدم تعرضها للاضطرابات المفاجئة خصوصاً لتيارات البؤس المتقبلة ، فيضع هذا الميراث الدقيق عدم الفرح بما أتى من أعراض الحياة ، وعدم الأسى على ما فات منها .

لقد وعد الدين بالنجاة والخلص في النهاية ، وجعل قدراً من هذه النجاة يتحقق من خلال بعض الصعاب أو الآلام ، وإنه لم يجعل النجاة كلها من خلال الآلام والأحزان وحدها . فلم يكن الدين الناضج مجرد مذهب سطحي للتفاؤل ، ولم يكن مدعاة للتشاؤم القانط .

وإننا نلاحظ أن كثيراً من فناءات المرح أو التفاؤل في القديم والحديث ، لا تبدو قوية في إقناعها واثباتها إلا - بينما ترتبط بالدين ، حيث ترسو في النهاية على إدراك الحياة وانهاية منها ، مفضية أخيراً إلى الظفر برضوان الله ، وشرف اللجوء إليه ، وعزة الاحتماء به وسعادة الإقاة في رحابه العلية . وبذلك تكسب وحدتها وتأسسها وثباتها ، فتتضاد في إنجازها عزلة وسعادة ، لأنها رأت لكفاح والجهد والعمل جدارة لا تبارى (١) .

(١) انظر هوكينج Hocking في كتابه القيم :

والرافع أن السرور الذي يتبع مر الدين هو نتيجة لامتلاء الروح
وانكشاف الرؤية التامة التي ملتها القيم لروحية لجسنا البشرية . لقد حاول
كثير من الصوفية أن يصفوا لنا هذا الفرح ، وهذه العبطة التي يدورها يفدو
الوجود الإنساني خالياً من كل معنى . غير أننا يجب أن نلاحظ أن العبطة
Joy الأصلية التي يتحدث عنها الصوفية ، إنما تسمو على المتع والالام ،
وتتمتع بمعنى لهذا الوجود الذي قد يبدو محدوداً شقيماً ، وهنا يظهر
بوضوح الطابع الديني للعبطة ، التي لا تكسر لأى إنسان عميق النفس ، موزع
الحواطر ، مشررش الذهن ، أن يدركها أو يشعر بها .

يقول مارسيل Marcel « إن كل ما أدى (عمل بصيغة المبني للمجهول)
ببساطة ورسور له قيمة دينية ففي العبطة تكامل النفس ووحدها ، بينما كل
توزع وتفريق تشتت داخل النفس يبعد من الله ، (١)

٩ - اعتقاد الاستمرار الروح بعد الموت ، والأصل في الحصول على
الكمال والسعادة دون أية شائبة .

(١) Dr. Z. I. Boctor وقرآن Journal metapsyque, p. 230.
في مقالة The Philosophy of Joy (Nov. 1954) في مجلة
the R. of Relig. vol XIX, pp. 9 ff.

الفصل الخامس

الدين والتاريخ

ان يكون من مهمتنا في هذا الفصل أن نتبع الخلاقات المحمدة حول حقيقة التاريخ ومناهجه ، أو حول اعتبار التاريخ علما أو فنا ، أو حول الأهداف الحقيقية من عمية التاريخ ذاتها ، وإنما سنحاول أن نستعرض أهم النظريات المفصلة للتاريخ باعتباره حصيلة الوجود البشري في عوميته في هذه الحياة ، ثم علاقة هذه التفسيرات بالدين .

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

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

ولذا رأينا من المفيد أن نبرز التبادل بين الدين والتاريخ ، ليس عن طريق الحوادث الفأية وحسب ، وإنما عن طريق نظرة كل منهما إلى الآخر إتنا نريد أن نعرف كيف يفسر التاريخ الدين ، وكيف يفسر الدين التاريخ ونعتقد أن ذلك يتجلى بتقريب وجهات النظر المطلقة بتفسير التاريخ ، ثم يتبع ذلك نظرة الأديان إليه وما تتضمنه من عناصر مشتركة ، أو عناصر مختلفة .

التفسير المادى والطبيعى للتاريخ :

إننا نقصد بالوصف «مادى ، وطبيعى» هنا كل تفسير لوقائع التاريخ على أنها أفعال وردود أفعال متبادلة بين أفراد الإنسان أو الأمم فى عالم أرضى مغلق ، وكل ما يوجد ، ولا يوجد وراءه أية قوة أخرى ؛ أى أننا نقصد كل مذهب يستبعد من التاريخ ، أو من حياة الأفراد والجماعات أى عنصر [يجاوز الإنسان ، أو يرتبط بمبادئ روحية أو إلهية . وبذلك يدخل المذهب الإنسانى فى نطاق هذا العنوان السابق ، مع علينا بتفريع المذاهب المادية والطبيعية والإنسانية . وباختصار ، إننا نعنى بهذا كل مذهب يكر الوعى أو الألوهية كحقائق موضوعية أثرت وتؤثر فى التاريخ وسيره . ويدخل فى ذلك بطبيعة الحال المادية الميكانيكية ، والمادية الجذابة . وكذلك حديثنا هذا التفسير المادى يمكن أن يقدم التصور الماركسى العام للتاريخ ، ثم نعلق عليه .

نقاط رئيسية فى هذا التصور :

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

(١) Marxist Philosophy, p. 227

(٢) نفس المصدر : p. 229

(٣) المصدر نفسه .

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

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

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

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

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

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

Marxist philosophy, 288 (٢)

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

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

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

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

إن عبادة الأصنام مثلاً تطلبت صناعتها ، بحيث أصبحت تجارة مربحة لهؤلاء الذين يصنعونها ، ومقتضى النظرة الماركسية أن تقوى هذه الديانة نتيجة للحاجة الاقتصادية ، ولكن ما نشاهده عبر التاريخ أن دين التوحيد أو الدين السماوي قد فرض نفسه ، وبسط أثره الفعال حين أبطل الأوثان

رغم ما اكتشفه من مضحكات نادية أو اقتصادية .

إن الدين لا يجد تفسيراً مقبولاً على الإطلاق من وجهة النظر الماركسية للتاريخ ، ولهذا لا يجب إذارات الماركزية الدين بخسر الشعوب ؛ وما ذلك إلا لأن الماركسية ألزمت نفسها أولاً بهذا الزعم القاضى بأنه كان تفسير الاقتصاد لكل شيء فى حياة الإنسان . وكأنه ليس هناك إلا لقمة العيش .

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

وما معنى التاريخ إذن ؟ بل ما معنى أن نقضى هذه الليالى والأيام على مستوى الأفراد والأمم فى سلسلة من التطورات التى يحكمها مبدأ تحول الشيء إلى نقيضه ، ثم إلى ما يتألف منها أو يجمع بينهما ؟ وإلام ينتهى هذا التسلسل ؟

وأى معنى أستفيد أنا من هذه الحياة ، وأى هدف عام يبرز هذه الحياة فى مسورتها العتمة الشاملة ؟ إن قانون الضرورة أو الحتمية التاريخية ليس فى حقيقة أمره سوى تسجيل إنسانى أملاه الإلث والعادة ، لتكرار الملاحظات والمشاهدات ، وهذا القانون نفسه - على فرض وجوده بصورة موضوعية مستقلة - يتطلب بالضرورة العقلية وجود واضح له وعى وقصد وإرادة ؛ وإلا افترضنا أن يكون القانون نفسه واعياً وقاصداً ومريداً . وإذا كان كذلك - أى إذا سلمنا بأن القانون يعى ذاته ، ويقصد إلى الإلزام ويمارس كذلك - أى إذا سلمنا بأن القانون يعى ذاته ، ويقصد إلى الإلزام ويمارس

٧ - الإسلام بين الأديان

الإرادة - فلا بد أن يكون هذا القانون العلم هو ما أطلقت عليه الأديان
اسم الإله .

أما الفرض الثاني : فلا مجال للتسليم به بين العلماء ، لأن همة الإنسان تفوق
وتجاوز هذا المطالب الأولى ، وإلا وقت نشاط الإنسان عند هذا الحد ،
ولم تكن هناك حاجة إلى كل هذه الجهود الخاسرة بالمعرفة واكتناه أسرار
الوجود .

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

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

هيغل والتاريخ :

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

أن هيجل ، فيما يبدو من أتباع مذهب « وحدة المصدر Monism ، كما أنه كان متفانياً لإراء أسمى أهداف التاريخ . إن أسمى هذه الأهداف في نظر « هيجل ، هو النصر الحاسم للروح العالمية (أو روح العالم) والشعور بذاتها وبحريتها ، وفي غضون ذلك تختفي الأشياء الجزئية والفردية ، التي ليست في الواقع إلا مجرد وسيلة لانصرار ما هو عام وكلّي (١) .

ومها يكن من أمر فإن النظرة المادية لا ترى في التاريخ إلا تطبيقاً لمبدأي الضرورة والتناقض ، ولا مكان فيها لأي عنصر غير إنساني .

رأى آخر في التاريخ

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

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

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

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

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

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

ومن التاملين بهذا الرأي نيقولا برديف N. Berdyäev فالإنسان - كما يرى برديف - موجود تاريخي ، يدرك نفسه عبر التاريخ ، ولا يستطيع أن يضح عنه أتقاله ، ولا أن يخلى نفسه من مسؤوليته ، ولا يمكنه أن يهرب منه .

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

والتجربة الثانية تجربة المعنى المحبوه وراء ما يبدو في عدم وجود معنى للتاريخ ؛ فهي محاولة رؤية الهدف ، مهما بدا أنه ليس هناك هدف .

وهاتان التجربتان تؤديان معاً إلى تجربة ثالثة قاسية ، هي تجربة الصراع بين الإنسان والتاريخ ، وتملك مأساة الإنسان الكبرى ؛ لأنه من جهة مقيد بالتاريخ ، صانعه إلى حد ما ، وصنيعته إلى حد ما ، ولا يمكنه أن يشوه أو يعيب كرامة نفسه ، ك مخلوق خلق على صورة الله فيما ينقل من أخبار (١)

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

وعلى ذلك فلاس التاريخ تعبيراً عن انتصار الروح أو حلولها في العالم، كما يرى هيجل وغيره، وليس سيراً تقدماً مضطراً، ونصراً للعقل على مستوى العالم، وليس تقدماً حثيثاً مستقيماً في خطوط صاعدة متسامية.

إن التاريخ مأساة رهيبة، جمعت إلى حد كبير - سجلاً حافلاً بالجرمة، ملطخاً بالدماء، حتى إن أحلام المثاليين من دينيين وغيرهم في إمكان تحقيق مجتمعات أفضل وحياة أجمل قد تبددت وانتهت بأعمال في غاية الشناعة والإجرام. ومثل هذه النظرة القائمة المتشائمة إلى التاريخ تضع في اعتبارها الجانب الخاص بخيبة الآمال التي انتهت إليها المشروعات العظيمة، تاركاً، أو متجاهلة الجانب الخاص بالمنجزات العظيمة التي تشهد لصالح الإنسان.

لقد ضرب «برديف» أمثلة لتخيب التاريخ لآمال كثير من المصلحين والزعماء والفلاسفة، ووجه أنظارنا إلى أمثال جان جاك روسو، وماركس ونيشه. وكيف انتهت أفكارهم إلى ما لم يكن في الحسبان ويشعير «برديف»^(١) إلى ضراوة التاريخ وقسوته، متخذاً المسيحية، وعدوان التاريخ عليها بتشويهاً والإساءة إليها متالاً واضحاً، حتى إن عقيدة «دستوفيسكي» Dostoyevsky قد وصفت كيف يمكن أن يقابل المسيح، إذا قدر له أن يعود إلى الأرض ثانية.

ولهذا يقترح «برديف» وقفاً خاصاً من التاريخ بعد عرضه لموقفين آخرين ويمكن تلخيص هذه المواقف فيما يلي:

- (١) إما أن يذم التاريخ عموماً، كما نجد ذلك مثلاً في الفكر الهندي، أو كما فعل شوبنهاور، وبصورة مستمرة لدى تولستوي Tolstoy.
- (٢) وإما أن يقبل كما هو، على أن يبذل الإنسان أقصى الجهود في سبيل عدم التعرض لشروعه.

(٣) وإنما أن يتخذ هذا الموقف الذي يراه «برديف»، مالياً في هذه الصيغة التي يتحدث فيها عن نفسه حين يقول «ينبغي أن أكون متخاضاً (حرراً) من القوة العالمية، وفي نفس الوقت ينبغي أن أتحمّل كل ما يصنع في العالم من غير أن يجرني ذلك إلى الانسحاب إلى نطاق المجردات أو التصورات الذهنية؛ وهذا هو أصعب ما يمكن أن يحققه الإنسان»^(١) والظاهر أن «برديف» وأمثاله قد بالغوا كثيراً في مأساة الإنسان؛ وحين سلّموا بدخول عنصر ما وراء التاريخ، في التاريخ نفسه — أي حين قالوا بوجود عنصر إلهي داخل التاريخ، وكانوا يعنون بذلك ظهور المسيحية — هالهم هذا التناقض الخفاير بين المستوى الإلهي السامي وبين الواقع المتمثل عبر هذا التاريخ.

لذلك رأى برديف أنه بالرغم من أن المسيحية تسلّم بهزى التاريخ، أو بأن للتاريخ معنى، إلا أن تشويه التاريخ لها أمر مسلم به؛ ولواقع — كما يقول هذا الباحث — أن التشويه بلغ حداً عريضاً لدرجة تمتع من التعرف على أصلها النقي الطاهر.

إننا نوافق على اعتبار التاريخ شيئاً أكثر من مجرد «حاصل جمع حقب وشعوب» لأنه في صورته النهائية العامة — بالنسبة لفيلسوف التاريخ على الأقل — كل يشتمل على أجزاء توثقت عراها في تلاحم داخلي يجعل من المسير استخلاص عناصره الأولية تماماً. وعندما تدرس الأجزاء دراسة مفصلة ومنعزلة عما عداها من أجزاء أخرى، تفقد الوحدة التاريخية معناها، ويتوارى إدراكها.

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

المبدأ الداخلي في شخصية أو تعاليم النبي أو المشرع . لذلك نرى بعضهم يعبر عن
تواضعه إزاء تاريخ الدين كما فعل دى بوج W. G. DeBurgh عندما عالج
المسيحية في نقاط تاريخ الكنيسة التأسيسية ، وتطور العقيدة اللاهوتية .
ويعبر دى بوج ، عن حقيقة أن تولى مثل هذه المهمة تتطلب مؤهلات
لا تقتصر على سعة الأفق أو حدة الفهم ؛ بل تتضمن أيضاً بصراً دينياً خاصاً .
ومن ثم أشار بضرورة الرجوع إلى الشخصية الفريدة في مؤسس هذه الديانة ،
وهو السيد المسيح عليه السلام ، إذا أريد لتاريخ المسيحية أن يكتب ، ثم
يرجع بعد ذلك إلى أصولها في اليهودية واتصالها بروما والهلينية^(١) .
وقد لاحظ فلاسفة الدين أن الطبيعة الدينية لم تنل حظاً موفوراً من رعاية
المؤرخين في تفسير كثير من الحوادث أو الظواهر ؛ على حين أن وجهة
النظر الدينية قد أدركت طبيعة التاريخ وأهميته . فكيف أدرك الدين أهمية
وطبيعة التاريخ ؟

الدين ينظر إلى التاريخ :

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأديان الكبرى تقريراً لم تر في التاريخ مجرد
استمرار لتطور العالم المادى ، أى أنها لم تتصوره على أنه أفعال وردود أفعال
متبادلة بين البشر في عالم أرضى هو نهاية كل شيء . ويابغى هنا أن نلاحظ كذلك
أن الدين الناصح لم يكن يوماً ما مجرد مشار اجتماعية . توحد بين المجموعات
أو المنظمات المختلفة ، وتوجههم على أهداف أرضية واحدة . إن الدين —
بالرغم من معارضة الشديدة للأناية — أوحى بجونب شخصية وذاتية ،
باعتبار أن الخلاص أو النجاة أو السعادة . هي قبل كل شيء منوطة بكل فرد
على حدة . ويظهر ذلك جلياً من الدراسات النفسية المتفرعة للدين . وهذا
لا يعنى إنكار الدور الاجتماعى الخطير الذى يلعبه الدين .

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

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

نظرة اليهودية والمسيحية إلى التاريخ :

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

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

(١) العهد القديم فى الأصل يشير إلى الكتاب المقدس المنزل على سيدنا موسى وهو «التوراة» ، وبالوغم من تضمنه إنذاراً بعدم إضافة أو حذف أية كلمة منه (سفر التثنية ٤ : ٢) ، إلا أنه إبان جمع وكتابة هذا الكتاب المقدس العبرى ، حدثت تغييرات جذرية امتدحت تفهيرات ضافية ، ثم تلا ذلك وقت انتشرت فيه التعاليم الغشبية التى تضمنت أحكاماً جديدة ، وأسفرت هذه التطورات التى تمت بضعة قرون عن مجموعة ضخمة من ستة مجلدات . مقسمة موضوعياً إلى ٣٣ رسالة أو قسمات ، سميت بـ (المشناة) . ثم تلا ذلك نزوح بالآرامية سميت بـ (جمراه) ومن مجموع المشناة والجمراه تألف كتاب ضخيم من ٤ مجلدات عرف بالتملود : وينقسم من حيث الشرح إلى التملود البابلى ، حسب تفسير فقهاء بابل ، والتملود الفلسطىنى . وبالرغم من كل ذلك فقد تباع هذه الكتب للاحق عديدة مما يؤكد فكرة التحريف والتبديل . ولنفظ التملود يعنى فى العبرية «المذهب» ، ويعتبر النقاد أن التملود قد وضع بقصد =

٢ - الارتباط بالماضي والمستقبل ، وذلك لضمان أن نلقى الفكرة قولاً لدى كل من يشهد بالاضطهاد ؛ بالرغم من أن الفكرة كانت في الأصل مقهورة على الجنس اليهودي فقط (١) .

ويقتضى هذا النموذج التاريخي أن يمحصر مجال التقديس على حياة الشعب اليهودي المخصوص بالإنابة الإلهية ، والمحظي بسدوع ، والموعد بالرجاة ، والمبشر بعذاب أعدائه ، والمنتظر لعده وسلطانه . وهكذا يوضع اليهود في إطار معلق ترسم أضلاعه يد القدر ، وتمنع تدنسا يد العناية . أما بقية الناس خارج هذا الإطار فتاريخهم عادي ، مدني ، طبيعي لا سبيل للقداسا إليه .

ومن أهم العناصر في هذا النموذج :

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

٢ - وجود مجموعة صغيرة من البشر خصها الله بالحب والتفضل وهي الشعب المختار بالنسبة لليهود .

٣ - القانون التشريعي هو الخريطة التي تتحقق على بقاعها آمال هذا الشعب

= إطاء اليهود كتاباً سمايياً ، بعد سقوط المقدس وتفردتهم . وقد وجد اليهود - بناء على هذا الكتاب - ضرورة تعديل الشريعة حتى تتناسب مع الظروف الجديدة التي أحاطت بهم . ومن أوضح ما حذف من هذه الشريعة باعتراف هؤلاء النقاد ، التعليمات الخاصة بالتضحية وتقديم الصدقات والقرابين . (انظر

Hebrew Literature, p. v.

وقارن/ جوزيف كابر/ حكمة الأديان الحية / ١٤٤١ وه' بعدها، ترجمة حسين الكيلاني)

(١) إن روح التلون التي تعتبر استمراراً لروح التلود ، تبدو الآن بوضوح في

حيرة إسرائيل في تمديد الجنسية الإسرائيلية على أساس ديني أو عنصري .

وذلك فيما يبدو تعديلاً لاغترام أكبر قدر من الفسخ . وقضية منح الجنسية

الإسرائيلية الآن خير مثل على ذلك .

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

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

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

(١) يرى برتراند رسل Russell أن هذا النموذج التصوري للتاريخ اليهودي تبناه أيضاً كارل ماركس من الناحية النسبية بالنسبة للشيوعية والاشتراكية . ويقترح رسل لفهم ماركس من الناحية النسبية استعراض المصطلحات الآتية المقابلة لتظيراتها في اليهودية . وهي على الترتيب : يهوه = المادة الجدلية ، يسوع = ماركس ، المختارون = بروتلترين (الطبقة العاملة) ، الرجعة = الثورة ، حمم = عقاب الرأسمالية ، العيد الآلني السعيد = الكومونك الشيوعي ؛ فالمصطلحات التي على اليمين بها نفس المضمون العاطفي لتظيراتها على اليسار . ويندب رسل كذلك إلى أرقامه مماثلة يمكن عملها بالنسبة للنازية ، وسنرى تحقيق ذلك فيما يلي من دراسة .

(انظر R. Russell, History of West. phil, p. 361)

تلى هذا الحادث جانب الله قيق الرتب انتائج هذا الحادث المركز الاساسى
ففى تعتبر أن الحقب اتى سبقت ظهور السيد المسيح - فترات تمديد وإعداد لهذا
الظهور الكرم. غير أنها ترى هذا الظهور تجسيدا للوجود الإلهى على طريقة
الحلول، وبهذا يدخل الإله فى التاريخ، ثم تأتى فكرة الفداء الإلهى، والصلب،
ابتداء بعد ذلك فترات تحقيق الوعد الإلهى الخاص بالإنقاذ والخلاص الهائى
للشعر. وبهذا التصور لا يبدو السيد المسيح - عليه السلام - مجرد رسول أولاه الله
شرف الرسالة والنبوة لأداء واجباتها الوظيفية، بل يبدو الكلمة الإلهية المنجسة
Iogos أو الوجود^(١) كما يشرحها لاهتيو المسيحية وفلاسفتها .

(١) إن كلمة لوجوس Logos كانت تعنى فلسفياً فى الأصل «قانون العام»
وبهذا المعنى استعملها هيراقليطس، ولذا عد من الخطأ أن يظن به عند هيراقليطس
«العقل الكلى». ولقد كانت الكلمة تستعمل فى الرواقية بمعنى قانون العالمين الطبيعى أو
المادى والروحى فى ضوء وحد الوجود Pantheism ثم تطورت استعمالها إلى مذهب
واضح على يد فيلور الاسكندرى (فى القرن الأول الميلادى) حيث أصبح يشير إلى
ما يساوى مجموع المثلث الاطونية كما يترى إلى القوة المبدعة التى تحتل مقام الواسطة بين
الله والعالم المحدث. ونجد مثل هذا التفسير أيضاً فى الانلاطونية الحديثة وبخاصة بين
الغنوصيين (Gnostics). ثم دخلت الفكرة فى التراث المسيحى باسم الكلمة
The word لتعنى ابن الله، ودوا الاقنوم الثانى، وليس منفصلاً عن الآب - كما يزعم -
وإن كان متبذراً عنه. وله تعمله «هيجل» فى ضوء تصور مطلق. وقد ورد استعمال
ما قد يوازى ذلك بوجه محدود لدى بعض الفرق الإسلامية، وإن كان الاستعمال
يبدأ أصلاً واضحاً فى القرآن الكريم، حيث يتصل ذلك بلفظ «الكلمة» أو «الكلمات»
الواردة فى القرآن مفهومة بأنها خلق الله. وتطور استعمال الكلمة عبر التاريخ
الإسلامى، نتيجة البحث حول كلمة الخلق «كن»، وقد حاول المثلثون للفلسفة
الدينية المثالية فى روسيا إحياء فكرة الوجودى الإلهى.

أما فى الفلسفة الشرفية فيمكن أن يوجد ما يتأخر فكرة للوجود مثل التناوب؛ وإلى
حد ما ذكرنا. ولكن الملاحظ أن هذا المصطلح لا يستعمل فى الأدب الماركسى انظر

Diet, of phil.. p. 256, M. k. Geafar, Sufi Doctrine,
pp, Iog ff.

وقارن D. Iv. Simon, Reconciliation By Incarnation, pp. 103 ff.

ولا جدال في أن الأديان الماضية الملتقى عنه فكرة وحدة التاريخ ، بل عند وحدة الحياة من حيث كونها مشروعا إلهيا ، ونظاما سماويا في مرتبة ما ينبغي أن يكون ، ومؤديا إلى غاية محددة . وراينا هذا خطأ عاما ينظم الأديان السماوية كما ينظم السمط الحيات المتناثرة .

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

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

ديناميكية التاريخ :

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

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

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

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

ويقارن تراح المسيحية بين التفسيرات الدنوية Seculer للتاريخ وبين المذهب المسيحي. وبهنا أن نعرف رأي هؤلاء الباحثين لأن موقفهم في الدفاع عن جهة النظر الدينية في عمومها تتصل اتصالاً وثيقاً بنا.

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

(٢) مصطلح المعية، أو التقارن، Simultaneity يعني الحدوث في وقت واحد وقد أشار ابن سينا (إشارات/١٧١) إلى هذه الحقيقة. والمعية تنقسم إلى زمنية - وهي ما نقصده هنا - وإلى منطقية. وفي فكرة الالتقاء مع التقارن الإلهي

إن هؤلاء الباحثين يقررون بعد فحص وتقييم هذه التفسيرات الدنيوية ،
ومقارنتها بالمذهب الديني المتأمل بوجود إله منزه ومتعال وراء التاريخ من
جهة ، وفي التاريخ من جهة الرعاية والعناية ، إن النظريات الفلسفية المفسرة
للتاريخ غير مقبولة ، لأنها لا تنكفي في إيضاح مغزى التاريخ على التمام والكمال .

ويرى هؤلاء أن د الفكرة الدينية الخاصة بمعنى التاريخ ومغزاه تعتبر عادة
أكثر شمولاً إلى حد ما ، من فكرة الماديين ، وربما كانت عقلياً أقل طمراً
من فكرة الماديين ، (١) .

والفكرة العامة التي تنتقها من كل أوجه النقد الموجهة إلى التفسيرات
المادية أو الدنيوية البحتة للتاريخ ، سواء منها ما يفسر في ضوء التقدم المادي
فقط ، أو ما يفسر في ضوء التقدم المادي والعقلي ، فردياً واجتماعياً - أن
هذه التفسيرات جميعاً تفترض من البدء استقلال الإنسان تماماً وعدم مخلوقيته .
وإذا ما لم يرقم عليه دليل حاسم ؛ ولذلك يرفض هؤلاء النقاد أية غايات أو
نهايات مادية للتاريخ .

ولكننا نلاحظ أن هؤلاء الباحثين المنحسرين لفكرة د المعنى المسيحي
للتاريخ ، يضعون الإنسان في دائرة ضيقة محصورة من ديانة معينة ، بدليل
أن أحدهم يقتبس كثيراً من الأقوال الدالة على أن التاريخ بدون مسيحية يفقد
ماهية تماماً ، أو أن ما هو خارج النصور المسيحي لا معنى له . ونعتقد أن ذلك
حكم معمم كاسح لا يخلو من المبالغة .

لأننا نقدر الصعوبة التي تواجه شراح المسيحية ، بل شراح كل دين سماوي
ناج ، عندما يريدون أن يقرروا من الوجهة العقلية كيفية اتصال القديم
اللامتناهي ، المتعالي على الزمان والمكان ، بما هو متناه محدود مقيد بحدود

الزمان والمكان .
ولو كانت كل أسرار الدين تقبل أن تحال في صغيرها وكبيرها تحليلاً عقلياً
لما أضحى الدين ديناً ، بل يصير نظاماً فلسفياً عقلياً ، شأنه شأن غيره من
المذاهب التي وجدنا فيها اختلافاً كثيراً ، وصدق الله العظيم « ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً » .

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

أما كان يمكن أن يواجه الإسلام نفس الصعوبة في قضية « القرآن » ، كلام
الله جل جلاله ، وفي قضية الوحي بأسرها . ولقد مرت بالإسلام فملاحة محنة
من أقسى المحن لما الحكم على « القرآن » ، من حيث « مخلوقيته » أو قدمه ،
وأجج نار الفتنة - إلى جانب العوامل السياسية - الخط بين الضفة الأزلية
لله جل جلاله ، وبين المسطر المرقوم في الصحف .

إلا أن الإسلام لم يأتى أصحى وأبقى تفسيرا له ، فصل فصلا حاسما بين ما لله
وما للإنسان . ويعرف هذا بالفرق بين القدم والحدوث ، الذي هو عماد
التوحيد الاسامي . وتوضح هذه الفكرة بدقة رائعة لدى صوفية من أمثال
الجنيد والنسفي ، وابن تيمية ؛ فالعبد عبد ، والرب رب . ولتوضيح ذلك
يحمل بنا الآن أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ . وقبل أن نختم هذا
الجزء الخاص بنظرة اليهودية والمسيحية ، نود أن نعلن أن كلامنا من اليهودية
والمسيحية قد أبرزنا حقائق يمكن أن ينتفع بها في كل دين . ومن أهم أبرزاته :
عناية الله بخلقه ، بوجود هدف واضح للخلق ، ووحدة التاريخ باعتباره

مشرعاً لتحتوي هذا الهدف ، وولاية الله المخلصين من عباده ، وأمثال هذه النقاط يؤيدها الإسلام ، وإن يكن ذلك بصورة مختلفة من حيث الشمول وعمم التقدم ، ومن حيث إقرار الحقائق الموضوعية بالنسبة للجد الإنسانى ، وما يؤدي إليه من نتائج .

ولعل القول بجمع الله سبحانه بين الماضى والحاضر والمستقبل ، تلافياً للقول بانطباق فكرة الزمن عليه - جل جلاله - تنزبه إنسانى فيه تطاوع عقلى مضحك ؛ لأنه فى النهاية محاولة من العقل الإنسانى أن يكون فى موضع الإله ، ثم ينظر إلى الزمن أو التاريخ ، مع أن هذا العقل نفسه يدرك أن الزمان مقياس الحركة ، كما سبق أن قال أرسطو ، فهو يتم فى نطاق المخلوقة . وذلك بلاشك يسلمنا إلى مشاكل عقلية لا حصر لها .

نظرة الإسلام إلى التاريخ ؛

سبق أن بينا أن هناك حقائق تضمنتها اليهودية والمسيحية خاصة بالتاريخ ، قد أصبح أن تكون من بين الحقائق التى أفرها الإسلام . ومن المعروف أن الإسلام لا يدعى أنه أنى بما لم يكن موجوداً قبله ، فالقرآن يبيننا بأن الله شرع لنا ما سبق أن وصى به نوحاً وإبراهيم ومن تلاهما من أنبياء ؛ والرسول صلى الله عليه وسلم يخلص من مهمته العظمى فى إتمام مكارم الاخلاق .

وإذن فمن المقبول أن يعتبر الإسلام مشروعاً إلهياً أخيراً لتنقية ما عسى أن يكون قد حدث من تحريف أو تشويه للتعاليم الإلهية التى سبق الإيجاء بها . وكون الإسلام نفسه حلقة فى سلسلة الإيجادات الإلهية المتكررة عبر هذه الحياة ، فيه إشارة إلى وحدة التاريخ من حيث كونه مجموعة من النهضات والنكسات على المستوى المادى وعلى المستوى الروحى .

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

بالإنسان وبالكون في نظر الإسلام .

إن هذه العلاقة لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة الوجود (بمعنى أن يكون الله والعالم أو الإنسان شيئاً واحداً) ؛ ولا يمكن أن تفسر في ضوء حلول الله في الكون أو الإنسان ، كما لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة المصدر التي تفضي بوجود حقيقه واحدة ، وتلغى الوجود التخصي أو الفردى أو الجزئى للظواهر .

وليس من الصحيح قول بعض المستشرقين إن الإسلام في شخص صوفيته - قد حرم نفسه من مبدأ أعظم كان يمكنه بواسطته شرح علاقة الله بالإنسان والعالم . وهذا المبدأ العظيم الذي يشير إليه هذا المستشرق هو مبدأ الاتحاد المسيحي أو ما يسميه بالتأله (صيرورة الإنسان لها) .

إن علاقة الله بخلقه تتم بفعالية وتأثير كاملين عن طريق صفاته جل : أنه - لا عن طريق اتحاد أو اتصال بذاته - عزت وتقدس - وسرى تفصيل ذلك في بحث الألوهية في الباب الخاص بالدراسة المقارنة إن شاء الله - غير أننا في هذا المقام نود أن نعبر في إيجاز عن نوع العلاقة بين الله والكون ، ومعها الإنسان كما يراها الإسلام ، ؛ ولنا إنها علاقة مخلوق بخالق ذي سيطرة كاملة شاملة وفي كل ملكة ، وفي كل طاقة ، وفي كل عضو من الكيان الإنساني - في نظر الإسلام - شاهد ناطق بهذه التبعية . ولكن هذه التبعية لا تنفي فقد الإنسان لكل مفوماته الذاتية التي هي منحة من الله ، والتي يظهر نشاطها وفعاليتها في حدوده الميسرة .

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

لانها ايتهما .

أما طريقة عمل هذه الصفات فلا يمكن لأي عقل أن يتخيلها أو يحدها تحديداً منطقياً مفهوماً ، وإلا لما كانت صفات إلهية . ويمكن تلخيص هذه العلاقة بقولنا إنها علاقة تصرف وتدير وهيمنة وسيطرة بالم والإدارة والقدرة وسائر الصفات الحسنى الباهرة . ويجمل بنا الآن أن نعرض العناصر البارزة في نظرة الإسلام للتاريخ .

بعض العناصر البارزة في نظر الإسلام إلى التاريخ :

١ - هناك غاية من الخلق ، وغاية للخلق ، أما الغاية من الخلق فهي معرفة الله وعبادته وإظهار مبادئه ومثله (١) . وأما الغاية للخلق فهي الإفصاح عن مكان الصفات ، والتعبير عن المحبوه من الطاقات والمسكات ، وانظر في النهاية بما يتلام مع هذه الطاقات وهذه الصفات (٢) . وهذه الغاية ثنائية الجانِب ينظر إليها فردياً ، وينظر إليه جماعياً ، والى الأساس هو الفرد لقوله تعالى « وكلهم آتية يوم القيمة فرداً » .

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

فدما الأمم وانهار الدول له تبريره الموضوعي في القرآن ؛ فالظلم مثلا من أسباب الانتقام الإلهي بإهلاك أمم بأسرها أو دول بأكملها ، وكذلك أخذ

(١) لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (الذاريات/ ٥٦) سواء قصد بالعبادة معناها القريب ، أو قصد بها المعرفة كما هو رأى ابن عباس فيما يروى عنه .

(٢) لقوله تعالى « هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ، الملك ٢١ »

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

وهنا نجد الوصول إلى نتائج الأعمال الإنسانية التي تساهم في صنع التاريخ
تحت إشراف السيطرة الإلهية دون حلول أو تماس . وإذا كان هذا على
مستوى القرية أو المدينة، فإن الأمر لا يختلف بالنسبة للفرد بأية حال :
فقارون، وهامان، وفرعون وغيرهم نماذج بشرية عرضها القرآن، موضحاً
أعمالهم وميناً نهاية ما حصدهم، تنفيذاً لنفس السنة أو القانون الإلهي .
إن الثبات إذن إنما هو في القانون الإلهي، وهو الذي يمنح التاريخ وحدته،
وهو في الوقت نفسه، يمكن الباحث في التاريخ من دراسته وفهمه وتعليل
حوادثه .

فالكتابة المادية، أو الدمار المادي يمكن دراسة أسبابه تاريخياً في
نظ الإسلام، ويمكن تعليقه عقلياً في ضوء مصطلحاتنا الإنسانية العادية، ثم
يقضى وراء ذلك كاه القانون الإلهي أو السنة الإلهية . أى أن القانون ليس
خطة عشوائية لا تفهم، والتاريخ له معنى دون حاجة إلى فكرة الحلول أو
فكرة الاتحاد .

والقانون نفسه ينطبق على الانتعاش المادي والروحي، حيث يمدنا بنموحات
موضوعية يمكن تحليلها وفهمها، ثم تأتي وراء ذلك الحنيفة العريضة من حكمة
الله وقانونه العام .

وهذا هو القرآن الذي لقنه القرآن للمسلمين، بشأن بعض القصص المتعلقة
بأحوال السابقين . إن القرآن ليس كتاباً تاريخياً يريد أن يعطينا مجرد معلومات
عن شوب أو أشخاص مضوا ؛ إنه إذا أراد أن نعتبر بأحوالهم، وتفقه هذه
القرآنين الثابتة التي لا تحيد، وذلك للاتعاظ والانتفاع في حياتنا الحاضرة .

ومن هنا لا نجد ماندا من اعتبار الشخصيات والأمم السابقة الوارد ذكرها في القرآن نماذج لشخصيات وأهم في الحاضر والمستقبل .

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

وإذا كن للأفراد والأمم أيام وليال ، فله جل جلاله أيامه ولياليه التي يسفر فيها انتصار مادته وقرآنيته ، تحقيقاً لوعده أو لوعبده ، مما تباينت عواقب هذه الأيام والال إلى بالنسبة للبشر .

إن هذا المصطلح « أيام الله » يرذ في القرآن على وجهين : الوجه الأول يشير فيه إلى الماضي ، والوجه الثاني يشير فيه إلى المستقبل وهما طرفا الحياة . إن هذا المصطلح له نظير في الاستعمال العربي ، حيث يستعمل اللفظ « أيام » مضافاً إلى العرب « أيام العرب » ليدل على فترات الصراع والبطولة والمبارك بين العرب . وهي تتضمن بلاشك جانب السعادة والخير بالنسبة للمتصرف ، وجانب التعاسة والشقاء بالنسبة للمنهزم . وأهم أنها تعكس فترة النشاط والإيجابية والفعالية .

غير أن استعمال القرآني قد فسره اللغاة « بالأفصاح والجمع » كما يذهب إلى ذلك صاحب تاج الموسى . ولكن سياق الآيتين اللتين يرد فيها هذا المصطلح يشير بسة ثابتة ، وفانون حتمى يطبق بصورة حاسمة في فترات - صة

فأية الأولى ، وهي في سورة إبراهيم (رقم ٥) هكذا «واقدا أرسلناه ونسئ بأياتنا أن أخرج قلوبك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله إن في ذلك

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

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

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

من أجل ذلك لا يجب أن وحد هذا المصطلح عنناية فائقة من صوفية الإسلام ، حيث ألهمهم ثروة فكرية عميقة حول الصفات والأسماء الإلهية . وقد دجحت أفلامهم الروائع عن نشاط الأسماء والصفات وتعددت فيها أقوالهم ابتداء من الحكيم الترمذي وسهل التستري والجنيد وذو النون إلى ابن عربي وعبد الكريم الجيلبي والماشاني . حتى تقدم العلماء إلى طوائف بناء على فهمهم

في الذات والصفات والأسماء والأيام فقبل علماء أتيون، وعلماء صفاتيون،
وعلماء بأيام الله (١)

ونظراً لتخلل الأثر الإلهي في التاريخ - دون أن يؤدي ذلك إلى حلول
أو اتحاد - ، ونظراً لثمة القانون الإلهي ، فإنه أمكن لفلاسفة التاريخ في
الإسلام - بعد اكتمال حركة النقد التائية للطبري ومن تبعه ، أن يرضوا لإشباع
الفضول من جانب ، وأن يوجهوا الأنظار إلى مواطن العبرة من جانب آخره
حتى إن ابن خلدون ليسمى كتابه «البر» .

ومن جهة أخرى فإن ابن خلدون يميز في التاريخ بين جانبين . الجانب
الشكلي أو الخارجي ، والصوري (كجموعة متراصة من الأسانيد والأخبار
والأقوال والحوادث) ، والجانب الداخلي أو الباطني ، الذي هو في الواقع
مغزى كل هذا (٢) . ولا يمكن ابن خلدون يربط دائماً بين التاريخ وبين ازمان
والمكان ، ولا يفرق بين تاريخ مقدس أو غير مقدس ، وإنما يرى الوحدة
الكاملة للتاريخ التدرج وفقن قوانين ثابتة . هذا الرغم من أن فلاسفة
الإسلام تبعوا خطأ أرسطو في عدم عد التاريخ علماً . وكانت حجة أرسطو
أن العلم يقتضي ضرورة وجود حكم عام يشرح طبيعة وأسباب مجموعة من
الظواهر ، على حين أن التاريخ يتم بالحوادث الفردية التي تقع في زمان
ومكان معينين .

(١) انظر في هذه النقطة التستري / تفسير / ٦٣ ، ١٠٢ وقارن كلام الجليلي /
الإنسان الكامل ، وكتاب أيام الشأن لابن عرنى ، وقارن نيكلسون . Stud. in Isl.
myst p. 120 f. n, 3 ؛ قارن أيضاً كتابنا « تصوف طريقاً وتجربة
ومذهب ص ٢١٣ وما بعدها ، وأيضاً

Sufi Dactrine of Sahl ... p. 197.

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

وربما غض الباحث عن نقطة «المبرة» ومنزاه في فلسفة ابن خلدون التاريخية، ووضه ورة ربطها بالمخطط الديني العام، فكون النتيجة أنه يظن أن ابن خلدون عندما أعلن ارتباط الحوادث بعضها ببعض ارتباطاً حلقياً بالمعول، إنما كان يركز على التاريخ المدني أو الديبوي، متصلاً عن خفيته الدينية، وهذا ليس بصحيح إطلاقاً.

إن لابن خلدون حتماً نظرية اجتماعية في تفسير التاريخ، تأخذ في الاعتبار فكرة التمازج التدريجي^(١)، وإكتمه لا يغفل قط عن تبينه بين آفة وأخرى بما وراء ذلك من قوانين موضوعية هي سنة الله وصنعه.

وإذا كان المؤرخ يبذل أقصى جهده في محاولة إعادة تصوير الماضي كما كان فعلاً، أو قديماً كما كان - وذلك بتحليله للنصوص والوثائق والآثار، إحصائياً وخارجياً تحميلاً دقيقاً، واستخلاص ما يؤخذ صحة هذه العاصر أو تلك، أي بدم تركيبها^(٢) من جديد حتى يفهم الماضي فيها صحبها - إذا كان المؤرخ يفعل ذلك، فإن عليه ألا يغفل هذه الأيام والليالي الإلهية الشاملة في تاريخ الإنسان، ودورها في تشكيل التاريخ ذاته، وتوجيه مساره. يجب ألا تتجاهل أهمية التجارب الفردية في حد ذاتها.

إن كتاب التاريخ الذين استثنوا بعض هذه التجارب حين وجدوا أنها أساسية بالنسبة للديان والواقع أن التاريخ بالنسبة للديان ليس مجرد منطقة

(١) قارن روزنتال / مناهج العلماء المسلمين / ١٨٦؛ قار أيضاً المقدمة / ١٢٢ :

F. Rosenthal, Muslim Histiography. 117 ff.

(٢) انظر المنطق الحديث / مناهج بحث الأستاذ الدكتور محمود قاسم (الفصل

الخاص بالمنهج التاريخي) .

للتطورات الاجتماعية وحدها ؛ بل يجب أن يضاف إلى ذلك كونه ميداناً
للمكتسب أو المنجزات الباطنية .

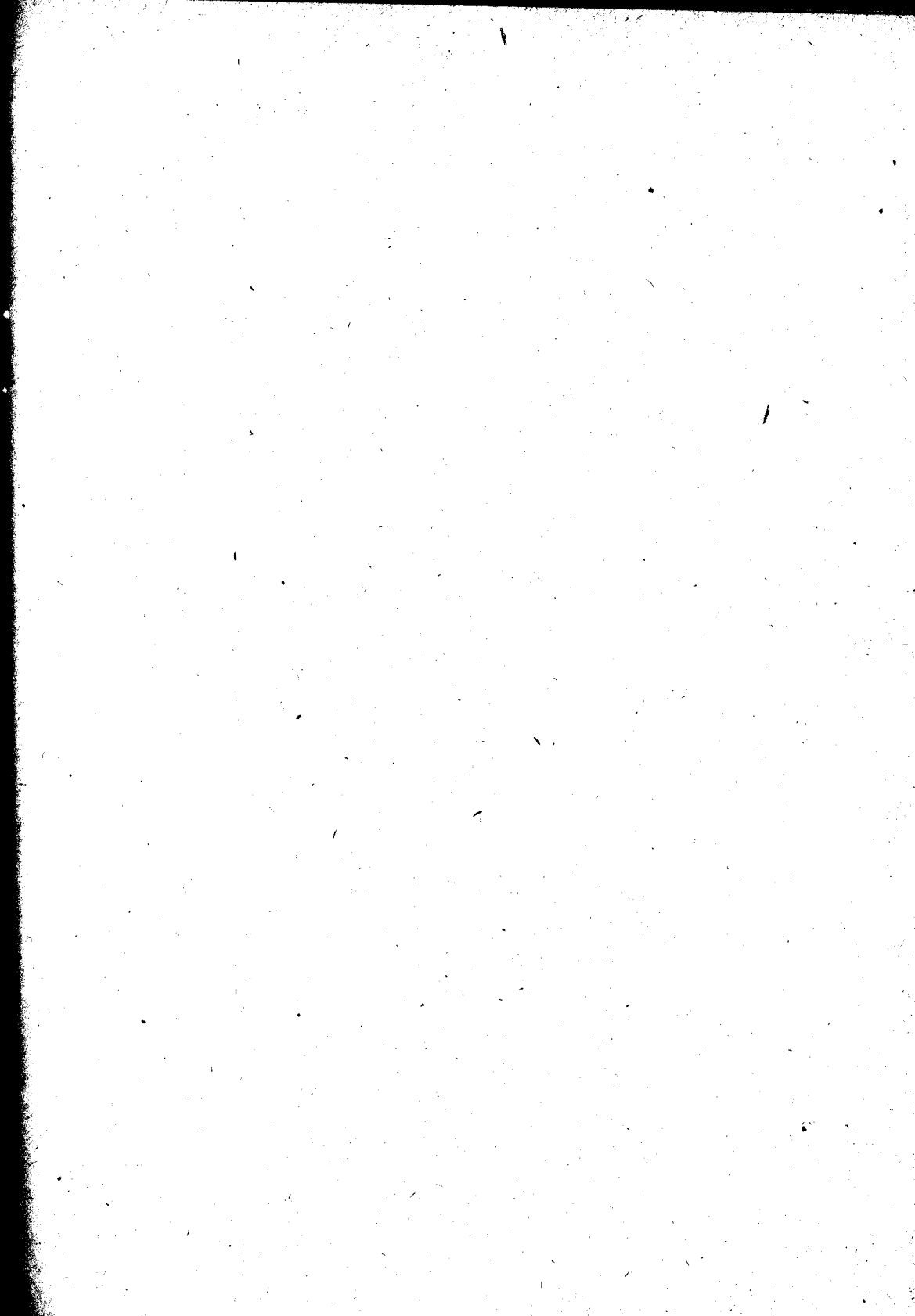
وهكذا ، فمن خلال الدين نفسه يكتسب الإنسان اسبصاراً في طبيعة
التاريخ ، ومن خلال التاريخ نعلم أشياء عن جوهر الدين وهو ثرائه الباطنة
العميقة . وإذا كانت مثل التاريخ أو نماذجه الدالة على وجود قوانين أرستن
موحى بها في الدين ، ففي التاريخ نجد ما يوثق المبادئ الأساسية للدين في
تتابع الحوادث ، كما يشير إلى ذلك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

وبعد :

فإذا كنا قد رأينا أن هناك نقاط اتفاق بهذه البيانات من حيث وحدة
التاريخ وضوء فكرة الحق ووجود هدف إلهي وحكمة سامية وتحقق عناية
الله مخلقه ، ورعاية الله للمخلصين إلى غير ذلك ، فقد وجدنا أيضاً نقاط
خلاف جوهرية تؤثر في تصور التاريخ . وأظهر هذه النقاط ما يتصل بوجهة
النظر المسيحية الخاصة بدخول الله وسط التاريخ عن طريق الجسد . فالإسلام
واليهودية لا توافقان على ذلك .

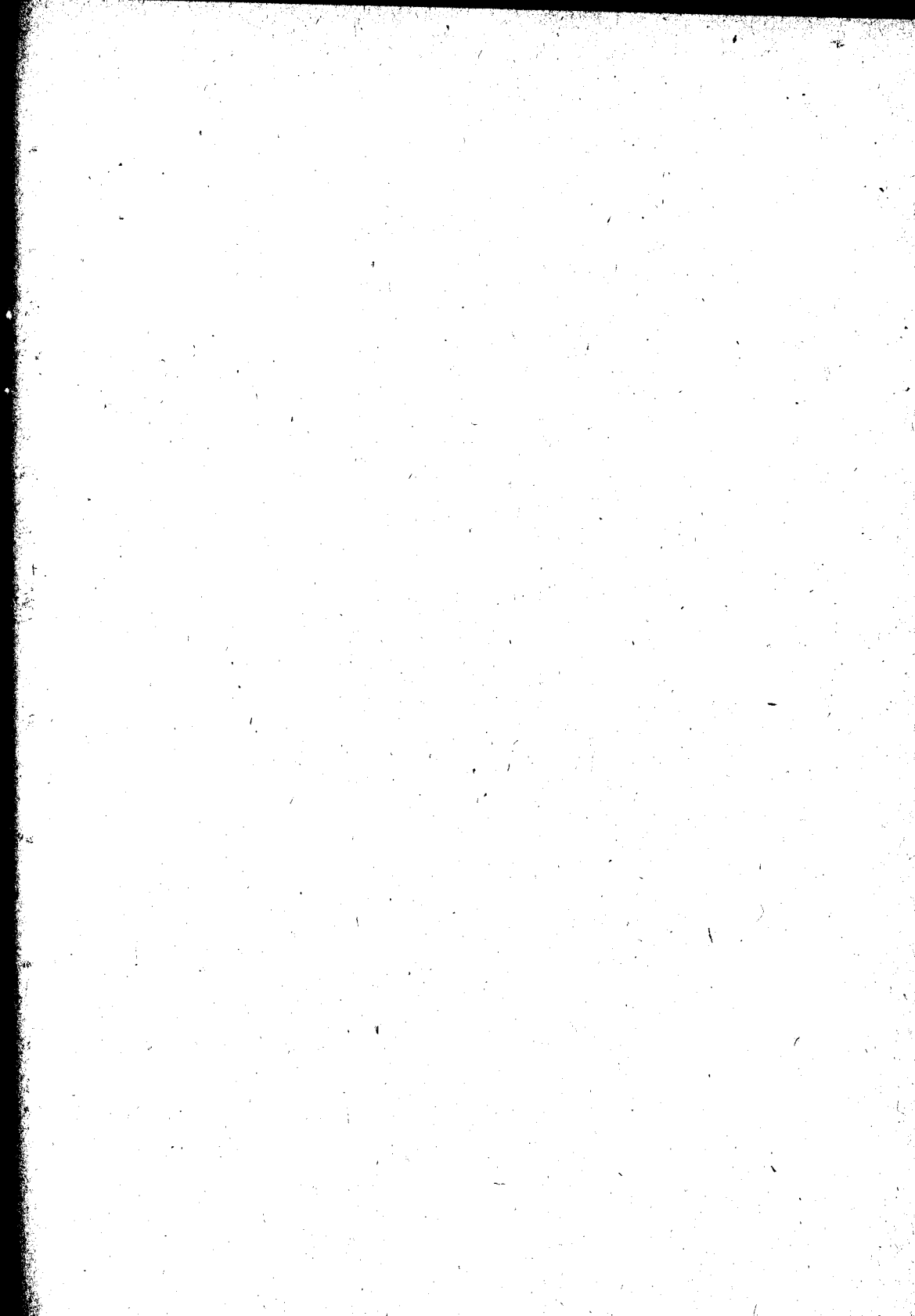
ومن جهة أخرى فالإسلام يلمن ختام التشريعات الإلهية بزول القرآن
على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وانقطاع الوحي الإلهي الخاسر بالأنبياء
لإنتهاء مهمة النبي على الأرض . واليهودية والمسيحية لا توافقان على ذلك .
وقد نبيل إن مثل هذه الأفكار - مثل الحلول ، وانتهاء الوحي بعد لحاق
الرسول بالرفيق الأعلى توجد مشكلة أمام فلسفة الدين . غير أننا نرى أن
لهذه المسائل صلة أيضاً بفلسفة التاريخ ؛ ولذا نوافق على الرأي القائل بأن
المؤرخ بحكم كونه مؤرخاً ليس لديه مبرر مقنع لإعلان كذب أية فكرة

ما دامت تعتبر حقيقة عند معتقبيها، بشرط أن تكون لديه الضمانات الكافية
من وثائق لا خلاف عليها. إن كل ما يمكنه عمله هو أن يزن النواهد
المؤيدة والنواهد المارضة - إن وجدت، ثم عليه أن يذكر بكل
أمانة درجة كل جانب من الوجهة التاريخية حتى إذا وجد اللاتل
على صدق فكرة أو كذبها غير كافية فعليه أن يذكر ذلك بكل أمانة.
وقد ينبجح في الكشف عن الظروف الخاصة التي جعلت ظاهرة دينية معينة
أمرًا معقولاً.



الباب الثاني

طرق دراسة الأديان ومقارنتها



الفصل الأول

الطريقة النفسية

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

ويرى المطبقون لمثل هذا المنهج أن من شأنها البدء أن نعرفنا بالوسائل الفعالة التي تبناها الإنسان في تحقيق أو إبراز مقومات دينه إلى حين التنفيذ . كما يبيصرنا بالتجارب الروحية التي يحصل عليها الإنسان أثناء مزاولته لطقوس أو شأتر دينه . وهذا - كما نرى - يعتبر بلاشك عمل « علم النفس الديني » . هذا العلم الذي نما وازدهر ، واحتل مكاناً مرموقاً في مطلع القرن التاسع عشر وما يليه ، منذ أن ألف وايم - جيمس W. James كتابه المشهور « تنوع التجارب الدينية . Varieties of Religious experience » .

وهذا النوع من البحث قد لقي ترحيباً حاراً من أنصار الدين ومن خصومه على السواء . أما أنصاره ، فقد ظنوا أنهم بهذه الدراسة قد يهتدون على مؤيد إضافي وسند آخر لإيمانهم الخاص بديهم . وأما خصومه ، فقد زعموا أن مثل هذه الدراسة قد تكون لصالح الناس جميعاً ، وإذا استطاعت أن تنزع الثقة

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

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

ويجدر بنا ألا ننسى أنه بالرغم من أن الدراسات النفسية العامة في مراحلها الأولى كانت تتجاهل ميل الإنسان الديني ؛ فإن الدراسات الحديثة أضحت تعترف بأهمية الجانب الديني في الميل الإنساني ، مما يدل دلالة قاطعة على حيويته .

ولا جدال في أن الطريقة النفسية في دراسة الدين تعتبر ذات خصائص معينة ، وأهمية خاصة لا ينبغي إهمالها ، كما أن لها قيمتها المحددة التي لا ينبغي المبالغة في تقديرها .

خصائص الطريقة النفسية في دراسة الدين :

من هذه الخصائص : -

١ - الإصرار على الجوانب الإنسانية .

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

١ - أوجه الشبه الأساسية والجوهرية بين البشمر ، وأن ستر هذا الشبه بستار العقائد والتطبيقات المختلفة .

٢ - القيمة الذاتية للطقس أو المعتقد بالنسبة للفرد .

٣ - اتجاه الدين في مجال تأثيره وإثبات صحته ، إلى الارتباط بما هو غير ديني على وجه التحديد .

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

لقد خطت الدراسات النفسية خطوات واسعة منذ أدت الفحوص
والمناقشات إلى اكتشاف مستويات وراء الوعي أو الشعور توجد ، مكونة
للتكوين الباقي للإنسان . ولقد أشار وايم جيمس إلى مقدار الإثارة التي
أحدثها هذا الاكتشاف بين الدارسين ، مع أن الحديث آنذاك كان ، قصورا
على الشعور الباطن فقط Sub-conscious . ويصف جيمس الظواهر
المصاحبة والمشييرة إلى هذا المبدأ فيقول : يوجد هناك ، وراء الحقل (حقل
الوعي أو ميدانه) أو وراء الوعي ، مجموعة من التذكريات ، والأفكار و
المشاعر التي تقع خارج الشعور الأساسي كلية ، والتي يجب أن تعد - رغم
ذلك - حقائق واعية من نوع ما ، وقادرة على أن تملأ عن وجودها
بعلامات لا تخطئ .^(١)

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

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

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

(١) Varieties of Religious experience, p. 233. (١٩٠٣) .

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

بل إن حديث صوفية الإسلام عن هذا المبدأ في الإنسان يجاوز بكثير الحدود التي وقف عندها هؤلاء الدينيون في أوروبا، لا بل إنه ليفوق اكتشافات علماء النفس في مطلع القرن العشرين .

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

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

العبد بين يدي الله، (١).

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

(١) انظر: تفسير/ ١٣، كلام/ ٨٠، شرح وبيان/ ١٩٦. أ. مع ملاحظة أن هناك نظاماً كسولوجياً خاصاً لهذه المبادئ النفسية، اقتضاه الوضع الخاص للتصوف (كقمة للتجربة الدينية) التي تفترض أساساً علاقة بالوجود الإلهي، والتي تضع نصب عينها هذه الحقيقة: ارتباط الآفاق بالذات الإنسانية ككل. (قرآن/ الشورى الآية قبل الأخيرة ونصها: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد).

ولقد أشار ذو النون المصري إلى هذا المبدأ كثيراً في غضون القصص التي رواها عن السامعين. ويشير إليها بصورة فعلية أبو يزيد البسطامي في تجاربه الصوفية التي بين أنه خلط فيها بين نفسه وبين الله، فالواقع أنه كان قد رأى هذا المبدأ في روعته وإشراقه. ونجد توضيحاً لذلك في التعليقات الخاصة بالحديث «انعكس بصري في بصيرتي فأريت من ليس كمثل شيء» على خلاف كبير في وثاقته. ويشرح عبدالقادر الجبلي ظاهرة مماثلة لأحد تلاميذه، وكل هذا يشهد بوجود هذا المبدأ في النفس الإنسانية. غير أن هناك تحذيراً ينبغي توجيهه بهددهم حقيقة التشابه فالواقع أن علماء النفس المحدثين وخصوصاً «يونيغ»، يميلون إلى أن هذا اللا شعور الجمعي هو مصدر الحقائق الدينية، وهذا إنكار لموضوعية الوحي وخارجيته من النفس الإنسانية؛ وإذن فلا ينبغي الخلط بين وجهة النظر الإسلامية وبين وجهة نظر علماء النفس المحدثين. صوفية الإسلام يسلمون بالمبدأ، ويدركون أهميته ووظائفه في تآلي وتطور المشاعر الدينية وإمدادها بالزاد، وحسن استقبال الوحي والإلهام من الخارج.

الأسباب التي تصرف كثيراً من الباحثين الممتازين عن المحاولة .
والآن يحمل بنا أن نعرض نمطاً من أنماط هذه الدراسات النفسية للدين،
وقد وقع اختيارنا على وايم جيمس نفسه باعتباره رائداً نفسياً كبيراً، وفيلسوفاً
اشتهر بالدفاع عن البرجماتية (بمعنى خاص يتطلب ربط صدق فكرة ما بالنفع
الذي ينتج منها) ، وهذه هي إحدى أصول مذهب المنفعة في الأخلاق .

كما يوصف منهج جيمس في علم النفس بأنه « المنهج الأدائي » ، أو التجريبي ،
ولفظ التجربة هنا ، لا يعني دائماً « التجربة العملية » بل أحياناً يقصد بها
« الخبرة » ، experience لا experiment . ويعتمد جيمس كذلك
على « الاستبطان » ، أي النظر إلى الباطن لإدراك كيفية قيام العقل بوظائفه
في التجربة . وقد كان لتجربة جيمس الشخصية أثر كبير في استبطاناته ، رغم
إصراره على أنه « واقعي » ، وربما لم يكن يعني بهذا الوصف معنى واحداً ،
بل عدة معانٍ مختلفة تماماً .

دراسات وليم جيمس للدين

وتتأخر هذه الدراسة (١)

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

(١) لقد اعتمدنا في كثير من النصوص الواردة في هذا الفصل مذسوبة إلى جيمس
- ما لم ينص على غير ذلك - على الجزء الكبير المقتبس من كتابه « تنوع التجربة
الدينية » ، والمضد كتاب « فلسفة القرن العشرين » ، ص ٢٠٩ - ٢٦٤ .

إن هذا الإيغال في أعماق الشعور لانتقاط الدور الحيوى الذى يلعبه الدين فى توجيه حياة الأفراد، خير من تتبع الدين فى أصوله ومصادره التاريخية، وحصرها فى إطارات ذهنية مجردة، وقضايا صورية ممققة، ثم ازدرائها ورفضها، لعدم صمود بعضها للأدلة العقلية، فى زعم كثير من الماديين من أطباء وعلماء.

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

الخصائص المميزة للحياة الدينية :

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

أولاً : القول بأن هذا العالم المرنى المحسوس، جزء من كون أكثر روحية، منه يستمد هذا العالم أهميته الرئيسية.

ثانياً : هذا الاتصال، وتلك العلاقة المنسجمة مع هذا الـكون الأسمى هو غايةنا الحقيقية.

ثالثاً : إن الصلاة، أو الصلوات الباطنية (النفسية) المتبادلة بين الإنسان وروح هذا الكون الأعلى - سواء كانت روحاً إلهياً، أو قانوناً - تعتبر مجالاً هاماً يتم العمل حقيقة خلاله ؛ حيث تفيض الطاقة الروحية، محدثة آثاراً

نفسية ومادية بهذا العالم المحسوس ، أو عالم الظواهر Phenomenal .
رابعاً : النحس المتجدد الذي يضاف إلى الحياة كمة ومنحة . وأخذ
هذا النحس إما عبرة الافتتان الوجداني والإعجاب ، وإما صورة
الاستجابة للجد والبطولة .

خامساً : الثقة التامة بالأم والنجاة ، مع تحقق المزاج الهادئ الذي
يرفرف عليه السلام ، والذي يبدو بالنسبة للعلامة بالآخرين في صورة
رحمة حية .

ويشير د جيمس ، إلى أنه حين يقدم على إيضاح العناصر السابقة بالوثائق
يجد نفسه غارقاً في الانفعال بقراءة هذه الوثائق ، وهو واثق من أن غيره
سينأثر مثله بمجرد القراءة . ويعترف د جيمس ، بأنه دهش فعلاً للاسحنة
العاطفية التي تحويها مثل هذه الوثائق ، ولكنه يرجع قوة الانفعال المضمنة
في النصوص إلى هذه الحقيقة : وهي أن أصحابها من الشخصيات التي يقوى
في إنناجها (١) هذا النصر ، لأهم في الغالب يسرون أغوار أنفسهم ، بغية
التعرف على أبعاد أعماقها ؛ ولذا رجب على الباحث الذي يريد الحصول على
أكبر قدر من المعلومات ، أن يتجه إلى هذه الشخصيات ، التي تمثل في الواقع
مهمة الخبراء المتخصصين ، مهما كانوا شواذاً أو غريبين الأطوار ؛ فذلك
خير من اللجوء للاديين .

ثم على الباحث بعد ذلك أن يضم ما يخبر به هؤلاء الأفاضل ، إلى حكمته
وتجاربه حتى يمكنه بعد ذلك أن يصل إلى النتائج الخالصة في استقلال وحياد
تامين . أي أن د جيمس ، في هذه النقطة يتلامم تماماً مع فكرته عن الخبرة ،

(١) يبدو أن جيمس هنا لا يفرق بين أصحاب الديانات (من رسل وأنبياء)
وبين المتخصصين من الأتباع ، ولذا فهو يقطع بأن النصوص الدينية من إنتاج
هؤلاء ؛ فليس للوحي مكان في زعمه .

وجعلها حكماً في قياس اللذة والألم ، كما يقضى بذلك مذهب المنفعة ، وهو مذهب دافع عنه « جيمس » دفاعاً حاراً .

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

جيمس بنقد آراء الماديين من الأطباء :

لما كان جيمس يعتمد في دراساته النفسية لظاهرة الدين على نصوص كثيرة لشخصيات دينية كبرى من أنبياء وقديسين وأولياء ، ولما كان هؤلاء الماديون من الأطباء يسدون هذه الشخصيات بالعصاب (الأمراض العصابية) Neurosis ، وبالهلوسة والتخريف^(١) ، فإنه رأى من الضروري أن يرد على هؤلاء ، وأن يوضح لهم مناطق الخطأ .

إن نقد جيمس لهؤلاء يتلخص في التسليم بأنه قد يظهر على بعض الشخصيات الدينية الممتازة بعض الأعراض التي تنتمي إلى العصاب ، ولكنه يلاحظ أنه

(١) يريد هؤلاء الماديون استنباط كون الدين ظاهرة عديمة القيمة والنفعة ، بل أنها ضارة ، وميدان دراستها علم النفس المرضي Psychopathology . ويغفل هؤلاء الماديون عن حقائق نفسية أصبحت الآن واضحة تماماً بفضل الدراسات النفسية الحديثة ، وما يتصل بمسألتنا الآن هو ما أوضحه يونج في كتابه : النفس Aion (ضمن مجموعة أعماله - ص ٣ ، ٥) من عدم ثبات « الأنا » عند مواجهة المجهول أو اللامتأهى أو المطلق أو القاهر ، بل لأنها تستغرق في هذه المشاهدة الفريدة ، كتكيف ضروري لاستقبال الوحي أو الإلهام . ومع فقر وسائل البحث حول طبيعة الوحي ، بل قلة جدواها تماماً في البحث في مسألة تجرئية أحد طرفها إلهي تماماً - فإن الحياة السويدية المنظمة المؤثرة التي عاشها هؤلاء العظماء القمم رد حاسم تماماً على هذه المزاعم .

يجب ألا تفضل تجربة هؤلاء، لأن لما قيمة في ذاتها. ويعتبر إهمالها، بدعوى أصلها الصابي، مخالفة صريحة للموضوعية العلمية النزيهة.

وبقول جيمس إننا إذا فعلنا ذلك (أى أهمانا تجارب هؤلاء الأفاضل) لكننا من هؤلاء الذين بقدرهم الآراء بتأنيها، والأحكام بمصدرها دون تقييم خاص للأفوال والآراء ذاتها. ويخلص جيمس من ذلك إلى ضرورة ملاحظة النفع الذي تحتمه التجربة الدينية لصاحبها، بصرف النظر عن مصدرها، وهنا نرى بوضوح وفاة جيمس لمذهب « المنفعة » وإن يكن ذلك في طور سام.

ولا ندرى كيف سلم جيمس بظهور أعراض « العصاب » على هذه الشخصيات المازة، مع تسليمه بإمكان النفع المتحصل من دياناتهم، أو من تجاربهم الدينية، كيف يسم إنسان مصاب بالعصاب منهجا سليما للفرد أو للمجتمع احتذيه أملا في السعادة والنجاة؟ ولكنه تطاول علم النفس، الذي قد يستدل على مضمونات نفسية بصور متشابهة من الأعراض الشكلية، مع وجود ضمانات أكيدة توضح تشابه هذه المضمونات.

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

رده على فكرة تخلف الدين :

يحكى جيمس أنه أكفكرة شائعة تنادى بأن الدين مذهب فوضوى يمثل مرحلة فكرية جاوزتها البشرية، وفانتهانضجا بالعديد من المراحل. ويبدأ « جيمس » رده على هذا الادعاء إلقائه اللوم على علماء الاجتماع

الديني لتقصيرهم في مواجعة مثل هذا الاتهام ، ثم يستأنف رده موضحاً هذه الحقيقة الهامة الخاصة بالمحور الذي تدور عليه الحياة الدينية .

ويرى جيمس أن هذا المحور هو مصلحة الفرد ومصيره المعين الخاص به . ويصف الدين بأنه « فصل خالد من تاريخ الفردية الإنسانية أو الأنازية ، أو الأثرة egotism . ولا ندرى ما لنا كان هذا دفاعاً أم هجوماً ، فن الصحيح أن الدين يعنى بالفرد وصلاحه ونجاحه وخلصه ، ولكن أليس المجتمع مجموعة أفراد ، أليس الدين وشيخة تربط بين الأفراد؟ أليست هناك تشريعات خاصة بالمجتمع؟ ولكن دعنا نتابع جيمس في تدليله على الطابع الفردي والأناي للدين ، حتى يقين لنا موقفه تماماً .

إن جيمس يدلل على هذه الفردية بأن الآلهة التي اعتقد فيها الناس سواء كانوا همجا أو مثقفين ، تتفق جميعاً في أنها تعترف بالنداءات الفردية ، أو الدعوات الخاصة ؛ حتى إن التفكير الديني نفسه استمر في نطاق « الشخصية الفردية ، مستعملاً مصطلحاتها ، وتلك حقيقة ثابتة في زعم « جيمس » . ويستطرد جيمس قائلاً : إنه حتى في هذا العصر الحاضر ، يخبرك الرجل المتدين أن الإله - أو ماهو إلهي - يتصل به ، أو يقابله ويستجيب له بناء على اهتماماته الخاصة أو ما يحيق به .

ومنى ذلك أن جيمس يلاحظ أن موقف المتدين موقف ذاتي لا يمكن الدفاع عنه عقلاً ، أو لا يمكن أن يؤيده العلم ، وسنؤجل تعليقتنا على هذه النقطة حتى تفرغ من إكمال عرض وجهة نظر جيمس في هذا التصور للإله ، لأنها وجهة نظر خطيرة للغاية ، إذا أخذت كما هي دون تعديل أو إيضاح أو تفسير .

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

الإنسان ؛ أو ما إذا كانت تؤثر على مصيره (١) .

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

ويذكر جيمس أنه بالرغم من جواز تدين العالم (بكسر اللام) ، وتمتعه بالدين في أوقات فراغه ، وفي حياة الخاصة ، وجواز كونه «وحداً بالله مؤمنا تام الإيمان ، إلا أن الوقت قد ولي حين يقال فيه للعلم ذاته « إن السماء تهتد بمجد الله ، وإن الكون يشهد ببديع صنعته » ثم يبين جيمس أن اللاهوت الطبيعي natural theology (الموازى لعلم الكلام في الإسلام) الذي كان يرضى الأسلاف ويتمتعهم يبدو في نظر معاصريه الآن كشيء أثيري ، حيث كان يصور الإله وقد صاغ أكبر الأشياء في الطبيعة من أجل أغراضنا الشخصية .

ويعلق جيمس على هذا التصور بأنه لا يتناسب مع التطور العلمي ، ثم يقول : « إن الإله الذي يتعرف عليه ، أو يعترف به العلم ، يجب أن يكون إله قوانين عامة فقط : إله يتعامل بالجملة وليس بالقطايعي ، ويختتم جيمس هذه النقطة برفضه أن يحول الإله تصرفاته وإجراءاته من أجل الأفراد .

(١) لقد وجه النقد إلى العلم بسبب أنه قد يكبرن وسيلة ضد صلاح البشرية وخيرها ، ولكننا نرى أن هذا الهجوم لا يبرر ترك العلم أو ازدرائه ، لأن العلم ليس من شأنه أن يقيم أو يقرر القيمة الجوهرية أو الخلقية للغايات التي يمكن التوصل إليها . إنه قد يشير إلى كيفية تحديق غاية من الغايات ، ولكنه لا يضع أساساً كافيًا لاختبار ما إذا كانت هذه الغاية حسنة أو سيئة في حد ذاتها . إن المسألة تنتهي أخيراً عند هؤلاء المطبقين إلا اكتشافات الملهية ، وهي بطبيعتها صالحة للشر وللخير مما (انظر

تعليقنا على نذ جيمس للتصور الإلهي :

- إن تعليقنا يركز على نقطتين هما اب كل ما أوردته جيمس .
- أولاً : استبعاد استجابة الإله للنداءات الفردية .
- ثانياً : الموقف العلى يؤيد هذا الاستبعاد .

أما فيما يتصل بالنقطة الأولى وهي الخاصة باستحالة اهتمام الله بكل فرد من الناس وتقليته لنداءه، فلا ندري على أى أساس نبني هذا الحكم؟ أهو قياس على الإنسان الذى لا يستطع تلبية رغبات كثيرة فى وقت واحد؟ إذن فالقياس باطل ، لأن الألوهية مرتبة فوق المخلوقية والمحدودية المحدثة .

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

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

إن لكل مخلوق - بحكم القاعدة العامة للمخلوق - صلة خاصة بالربوبية من حيث كونه أثراً لصفاتهما ، ومن حيث كون سرحياته أمراً لإلهياً متميزاً ، فكيف يدعى استحالة أو استبعاد إله كان الاتصال خلال هذا الخط الطبيعى - الذى هو أشبه بالخط السلكى فى لغتنا اليومية؟

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

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

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

أما النقطة الثانية : وهي الخاصة بالموقف العلي الذي يحيل مثل هذا

التصور الإلهي ، والذي يقضى بأن يكون الإله إله قوازين عامة ، لا إله رغبات فردية، فلنا فيها هذا الرد الذي يبدأ ببعض الاستفسارات، ثم يخلص إلى الاستنباط العام .

ما المقصود بالموقف العلمي ؟ إن المقصود به - كما توحى بذلك عبارة « جيمس » الموقف الموضوعي الذي يستبعد وجهات النظر الشخصية .
وهنا يتلو سؤال آخر : من الذي يقف هذا الموقف الموضوعي ؟ أيقفه الإله ؟ أم يقفه الإنسان ؟

أما الفرض الأول : فيضع الإله في موضع العالم الذي يدرس الظاهرة كموضوع محدد بغية تفسير القوانين التي تحكمها . ومن المسلم به أن العالم (كسر اللام) يبدأ بجهل تاما عن الظاهرة - أو على الأقل متخلصا من كل أفكاره السابقة ، والأفسد تجاربه ونتائجها (١) . فهل يقف الإله - الخالق البارئ المصور المحيط علما بما خلق - هذا الموقف من خلقه ؟ « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ۱۱۱ »

حتى إذا تجاوزنا وسلامنا بأن الأليق أن ينظر الله للخلق جملة لا تفصيلا ، فهل كذلك يقف العالم من سائر الظواهر التي أمامه ، أم أنه يحلها ويحاول أن يدرك خصائص جزيئاتها ؟ وهل يجمل أن نطبق مقياسين متناقضين في نفس الوقت : مقياس ينزهه ، ومقياس يسبب التنزيه ؟ أيها أجدد الإكبار والتنديس أن يتصور شمول الرعاية الإلهية لكل ذرة في الوجود في لحظة واحدة أم لحوقها بالجملة مع الجهل بالتفصيلات ؟ وكيف يكون ذلك وهو « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » .

(١) انظر في هذا كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث الأستاذ الدكتور محمود قاسم فصل الملاحظة ووضع الفروض .

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

وهل تكون ذاته المقدسة موضوعاً لاجبار معملية ؟ وكيف يتخلص المتدين منه ، وسره بعض نفسه ؟ وإذا تأيت الذات الإلهية على إجراء مثل هذه الاجبار ، فهل للعالم أن ينطق كلمة واحدة عنه ؟ وإذا قال قائل إن العلم يطلب القوانين العامة ، فيجب مسامرة ذلك يجعله له قوانين عامة ، كان لنا أن نسأل عن المراد بهذه العبارة . أيعني ذلك أن القوانين العامة ذاتها التي يكشفها العلم هي الإله - أو من يسد مسده بلذة النجاة ؟ أم يعني أن الإله يسن قوانين عامة يكشف العلم بعضها وما يزال يكبد في الكشف عن الباقي ؟

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

غير أن الملاحظ أن بعض العلماء التجريبيين - على غير ما يتظر من أمثالهم - يتكلمون في الأديان بلغة الراض الوائق ، ويكلمون في العلم - ميدان التخصص - بلغة المتواضع الخاشع المتردد وهذا قد جعل بعض الناس

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

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

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

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

(١) ينبغي أن نصحح فكرتنا عن حقيقة الدعاء ، فكثير من الناس يفهمون منه معناه البسيط الخاص بتقديم قائمة رغبات (دنيوية أو أخروية) ، والتعبير عنها باللسان أو القلب . والواقع أن الدعاء إلى الله في أتم صورة لا يتم إلا عن طريق التلاقي مع مبادئه وتعاليمه سبحانه ، لأن هذا دعوة فعلا لأن تشملنا ولاية الله وكلاءته ؛ لأن لمبادئه وقيمه العزيم ، فنحن نتنصر ونقوى ونحرز ما نطلب بانتصار مبادئ الله فينا ، وحياته تعالىه بيننا .

ولذا فنحن ننظر إلى الآية الكريمة « وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ، على أنها قانون عام مؤاها : ضرورة الاستجابة للدعوة بمفهومها التام الأكمل ، وليس بالمعنى البسيط الرخيص صحيح أن مجرد توجه الإنسان إلى الله يعد في حد ذاته خطوة كالية تعتبر مكسبا يحرص عليها ، ولكن الإصرار على تشغيل اللسان فقط ، وتعطيل سائر =

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

مادامنا قد سلمنا بأن الطبيعة (ككل) قد وجدت لهدف محدد ، فإن هذا الهدف إما أن يكون من أجل الطبيعة ذاتها ، وحتى لا يكون هناك غموض أو لبس ، فإننا نقصد بالطبيعة كل الظواهر الكونية التي توجد في هذا العالم الحسى (ويشمل ذلك ما نراه بالعين المجردة ، أو بالوسائل المساعدة ، أو بالاستبطاط العلمى أو بالمنهج الرياضى أو الفلكى) . ولم نعدم من يقول فإلا إن الطبيعة على ما هي عليه هدف مستقل بذاته ، ويشكل الإنسان جزءا منها - ويمكن من يقول بهذا ينكر الألوهية - لابل هو في الواقع يتخذ إليها^(١) من نوع آخر هو الطبيعة في سننها العادة - ولم يثبت العلم غائية الهدف الطبيعى ، كما تبلى على ذلك الأزمات التي قامت في وجه مبدأ الحتمية الصارمة ، وما تلا ذلك من افتراضات .

إن الظواهر الطبيعية ذاتها يذابها التغيير والتغير ، والقانون الذى يحكم هذا وذاك لا يمكن أن يكون من صنع الطبيعة ، لعدم وجود شواهد الوعى في كل أركان الطبيعة .

= الكيان الإنسانى كله ، فيه مخالفة صريحة للقانون الإلهى تجعل الدعاء نفسه بلا جدوى ، ومثل ذلك مثل الإصرار على تشغيل مندياع دون كهربية أو أية طاقة أخرى .
فلمسألة على هذا النحو لا تخرج إذن عن كونها تخضع لقانون عام إلهى ، صدره الله ، وليس مصدره العلم وحده ، لأن العلم يلقى عن الطبيعة ، والطبيعة بنظامها المعروف من صنع الله .

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

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

ولا يؤثر فى هذا الاستدلال احتمال وجود كائنات أخرى فى كواكب أخرى ، لأن العلم قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الكوكب الأرضى مغلف بأغلفة هوائية خاصة تحفظ للأرض قدرا من الجاذبية ، يقل ثم يزول بعد مجاوزة هذا الغلاف ، كما دل العلم على التكييف الخاص لأحوال هذا الكوكب بحيث تلائم الحياة الإنسانية (أو الحيوانية على العموم ، لأن الأديان ترى أن كل ما على الأرض مسخر للإنسان ، وإذن فلا بد أن تتأفل له نفس ضمانات الحياة) هذا مع مراعاة الأبعاد الخاصة الدقيقة بين الكواكب وعلاقتها بكوكبنا الأرض .

والخلاصة أن الدلائل العلمية تؤيد فكرة التناسب البيئى للكرة الأرضية للحياة الحيوانية من حيث الجاذبية والبعد الخارجى بالنسبة للكواكب الأخرى ، وإذا ترجم هذا إلى لغة الدين ، كان تأكيداً لفكرة تسخير ما فى الكون للإنسان ، وإذا ثبت كون هذه الأشياء قد خلقت ملائمة تماماً لنفعنا وصلاحنا ، وإذا كانت الأديان قد أخبرتنا أنها خلقت من أجلنا ، فما الذى يمنعنا من تصديق ذلك ، وأدلة تقويته واضحة أمامنا ؟

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

تلائمي وتنفعني ، وقد خلقت من أجلي ؟

إن الحقيقة الواضحة أنها تنفعني وأنها تلائمي . أما كونها خلقت لأجلي فهذا يحتاج إلى قائل صدوق ومن أصدق من الله حديثا ؟ . لو أن هناك دليلا واحدا على تكذيب ذلك ما ادخرنا وسعنا في عرضه ، ولكن الشواهد كما ألاحظنا تؤكد تحقق النفع والصلاح والملاءمة للحياة الحيوانية بجعل الطبيعة على هذا النحو . وإنما نعلم أن هناك نقاطا فرعية كثيرة تتصل بهذه النقطة . ولكن الإسهاب فيها يخرجنا عن المطلوب الأساسي وهو إبراز كون الطبيعة تنفع وتلائم وتناسب الإنسان كجموع ، فهي تناسب وتنفع الإنسان كفرد .

بقيت نقطة أخرى ربما بدت من أدق النقاط بين الدين والعلم ، وهي الخاصة بمدى التأثير الإلهي على القوانين الطبيعية ، وتوثر أن توجر عرض ومناقشة هذه النقطة إلى مبحث الصلاة ، ولكن يكفي أن نثير هنا بإيجاز إلى أن العلم لم يصل بعد إلى قانون عام حاسم ومحدد يمكنه في ضوءه تفسير سائر الظواهر الطبيعية . ولقد هجر العلم تماما هذه القضايا الكبرى فتصل بكنهه الطبيعية ككل أو بمصدرها ، وقنع بالتحصر الدقيق والتجربة المتكيفة بطبيعة موضوع تجاربه (١) .

حرية الاعتقاد وأرباطه بالعمل :

لما كان جيمس يرى أن لكل موقف ديني صفتين رئيسيتين : هما الجسد والصرامة ، والشعور بالتعاطف والحب والرحمة فإنه وجد من الضروري

(١) إن نظرة عابرة على محاولات لتصنيف المقترحة للعلوم منذ أرسطو حتى أوجيست كونت ، ترىنا كيف أنه لا يمكن ادعاء القدرة على تصوير الطبيعة تصويرا شاملا (مصدرا وحقبة وغايات) بواسطة العلم وحده (بالمفهوم الحديث) . إن هذه التصنيفات - ما يعترف منها بوحدة العلم ، وما لا يعترف ، تمنح لكل علم (بالمعنى العام) جانبا محددًا لا يهدوه . انظر مثلا تصنيف فرانسيس بيكون ، وتصنيف أوجست كونت ، وتصنيف بول موى .

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

تبرير اختلاف الاعتقاد ؛ وضرورة التسامح :

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

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

يقول جيمس « وما هو مشاهد ، فإننا لا نجد شخصين يواجهان صعوبات متماثلة تماماً من جميع الوجوه ، كما لا نوقع أن تكون حلولها لمشاكلها واحدة ... فالواقع أن كل واحد منهما يلاحظ شكلته من زاوية خاصة ، معالجاً إياها بطريقة فريدة . فهناك من يرى أن يلجأ بجانبه فى حالة ما ، على

حين أن هناك من يقف موقفا صلبا ، لكي يدافع عن موقفه إزاء الصعوبة التي تواجهه إن كل موقف إنساني على حدة يشكل حرفا من مضمون الرسالة الكبرى للطبيعة الإنسانية ، ولذا يلزمنا جميعاً أن نهجى المعنى (العام) ونعلمه على التمام والكمال .

وقد لاحظ جيمس أن هناك داء متفشيا في نفوس الناس وهو النظر من جانب واحد فقط . ويظهر أن جيمس كان يقصد بهذا النقد هؤلاء الفلاسفة وعلماء الأديان الذين يقصدون دائما إلى استصواب عم الأديان أو الدين ، ولا يقصدون به إلا دينهم الخاص ، ويكتفون بهذا عما سواه . وقد تساءل جيمس حول ما إذا كان من الممكن علاج هذا الداء ، ورأى أن السبيل إلى اكتشاف ذلك هو مناقشة العلاقة بين الحياة النظرية والحياة العملية الإيجابية .

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

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

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

المحقق أن الذي يجبا هذه الحياة الدينية - مها ضاق طاقتها - خير من الذي يعلم عنها ولو كثيراً .

ومن الطريف أن يعتبر جيمس « ريتان » ،^(١) كمنال يدل على أن المعرفة الواسعة قد تقل من عزم الإيثار الحي . وفي هذا تأكيداً لاهمية تحقق الحياة الدينية في التجربة ذاتها ، وكما يقول جيمس « إن المعرفة عن الحياة شيء ، واحتلال المكان المؤثر في الحياة بما فيها من طاقات دافعة شيء آخر . ولذلك نرى جيمس يلح على فرة ارتباط الاعتقاد بالعمل وعلى أن للدين مقومات فعلية ؛ يمكن إدراكها وتحقيقها التعرف على قيمة الدين ومغزاه ، ويعتقد في إخلاص أن الدين يدفع دفعاً قوياً إلى الحماس والجهد والمثابرة والعزم ، ويهب النفس ثقة واستقراراً ، وهو لذلك يرد على الطبيعيين في صرامة حيث يقول « لما كان الاعتقاد يأس بالعمل ، فإن هذا الذي بمنعنا من التصديق بالدين ، إنما ينهانا بالضرورة عن العمل كما يجب ما دمنا نعتقد أنه حق . إن الدفاع الكلي عن الدين يمكن في الواقع في السلوك أو العمل ؛ فإذا كان العمل المكتسب أو الملهم دينياً ، غير مختلف عن ذلك الذي افترضه الطبيعيون ، فإن الاعتقاد الديني في هذه الحالة يصبح سطحياً ولا لزوم له ، ولا يستحق عناية جادة من عقولنا . ثم يعقب جيمس على ذلك بقوله « إنني شخصياً أعتقد بالطبع أن الافتراض (الإلزام) الديني يمنع العالم تعبيراً خاصاً يحدد على وجه الخصوص زودد أبنائنا ، ويجهلها إلى حد

(١) المؤرخ الكبير للفلسفة والديانات ، اتسم بالذكاء وسعة الإطلاع والتفكير الحر بما حداره إلى الخروج على ديانته المسيحية في القرن التاسع عشر ، وله موقف خاص من بعض فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن رشد ، انظر د . قاسم / ابن رشد وفلسفته الدينية / ٤٠٤ وبعدها (الطبعة الثالثة) .

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

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

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

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

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

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

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

ثم يضيف إلى ذلك قوله : لو كان لدينا عقل معصوم لا يخطئ ، يتمتع بصدق موضوعي ، لسكنا خاتنين له إذا لم نثق فيه كلية ، وإذا لم تنتظر حتى يتم عمله أو يصد كلبته ، .. إننا لا نعتقد أنه يوجد فينا جرس يصدق معلنا موعد حصولنا على الحقيقة ؛ وإذن فمن السخافة أن ندعو في وفاة مصطنع إلى الانتظار يصدق الجرس (١) .

والواقع أن جيمس يشير إلى أننا يمكننا أن ننتظر إذا أردنا ، وانتظارنا (عدم اعتقادنا) تهاكك محققة ، ولكن الغريب أن جيمس يجعل الاعتقاد هو الآخر متكافئاً مع عدم الاعتقاد - من حيث عدم وضوح الأدلة العقلية في نظره على أيها ويريد جيمس م ذلك أن يدلف إلى حرية الاعتقاد ، واحترام الحرية لكل فرد ، ولذا رأى ضرورة جمع الجمهور على مستوى عقلي معين ، لنحصل على روح التسامح الباطني أو الروحي ، الذي لا يمكن أن يوجد تسامح حقيقي بدونه . يرى جيمس أن هذا التسامح الحقي هو

مجدد التجريدية . .

وهكذا نمحا ونترك غيرنا يمحا ، فكرباً وعملياً ، ويصل جيمس إلى القرار الحاسم في تمثيل الجانب السلوكي الدين ، واختيار الطريق الحي الإيجابي الفعّال ، وإن كان جيمس يقتبس من أقوال فتر ستيفنسن الخاصة بالتردد العقلي والعجز عن إثبات صحة أو بطلان أى اختيار يختاره الإنسان ، إذا كان يحياه فعلا .

يبد أن جيمس يرجح ضرورة عدم الوقوف في صقيع الشك وبين ثلوج اللأدرية ، وإلا تجردنا ومتنا ، ولذا يعلن إجابته الصحيحة في صورة نصيحة الكاتب السابق - كمن قوباً شجاعاً ، واعمل من أجل الأفضل ، وارح الأفضل ، وخذ ما يأتى ... وإذا كان الموت ينهى كل شيء فإتنا لا يمكن أن نلقى الموت بأفضل من هذا (١) .

« ملاحظات عامة على موقف وليم جيمس »

١ - يدافع جيمس بحرارة عن العنصر النفسى فى الدين ، جاعلا العنصر العقلى ثانويا ؛ وهو يخالف فى ذلك موقف من سبقه من علماء الدين وأساتذة اللاهوت . ومن الواضح أن جيمس يرى أن القيمة الجوهرية للدين ، واللب الخالص فى الظاهرة الدينية ، أمر يتعلق بالجانب النفسى للحياة الشخصية لكل فرد من الناس . ومن هذه التجارب الفردية - فى نظر جيمس - نبوت الأنماط الدينية المختلفة .

وإذا كان جيمس مصيبا كبد الحقيقة فى نخبه للشخصيات الدينية الممتازة كمصادر تشكل مادة دراساته وملاحظاته ، إلى جانب استبطانه لتجربته الشخصية ، فإنه أهمل تماما القيمة الموضوعية لفكر فى الألوهية والوحي ، صحيح أنه آثر الإيمان بالمقومات والمبادئ الأخلاقية التى يتضمنها الدين لما لها

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

٢ - يفرق بخصافة بين أخطاء السابقين الممزوجة بالدين، وبين وحب كونار جالاديين؛ فهو يرى أنه وإن كانت السابقون قد مزجوا هذه الأخطاء بالدين، إلا أن ذلك لا يحمل على أن لا نكون دينيين إطلاقاً. حتى إن تكسب الأخطاء لا يعنى خطأ كلياً شاملاً لكل ظواهر الدين، كما يود العالم الحديث أن يثبت^(١).

ويبرر جيمس التدين بقوله «بكوننا دينيين نضع أنفسنا بحيث نمتلك الحقيقة النهائية Ultimate في نقاط فريدة، نتمتع بالحقيقة العامة لنكون على حذر واحتراس؛ ولهذا فاهتمامنا المسئول أولاً وأخيراً هو مصيرنا الخاص بنا».

٣ - يدافع جيمس عن موقفه الشخصى الذاتى individualistic بقوله إن الفردية أو الذاتية تجر أمانها فى الشعور. ومناقد الشعور ومسالمة - وخاصة ما كان منها عميقاً مظاهراً - هى فى الواقع الأمكنة الوحيدة فى العالم، التى ترى فيها الحثية الواقعية فى طريقها إلى التكون والصنع، حيث ترى مباشرة كيف تخطر الخواطر وتتكون الحوادث، وكيف يتم العمل فعلاً.

ولذا رأى جيمس فشل جميع المحاولات التى بدأت أصبغ الدين بصبغة عقلية بحتة، لأنها تنول فى النهاية إلى أكداًس من النظريات والقضايا الخاوية؛ التى لا تتضمن إلى مجرد صور ذهنية.

ويأبى جيمس هنا أن يستخدم القياس، كما يابى أن ينصت للاهوتيين المزمعين الذين يريدون أن يضيفوا على نتائجهم ثوب القطيعة الجازمة.

؛ ثم من النقاط الهامة التي أثارها جيمس: كيدته بأن الدين الصحيح هو ما أشاع التفاؤل في النفس الإنسانية، ونشر البشر بين الناس، وأن الدين السقيم المتورى، هو الذى يبذر التشاؤم ويثير دوام الإكتئاب، والشعور بالإثم والرغبة من الخطيئة. وهذا التفسير مرتبط بما يراه من تنوع النفوس وترددها بين نفس صحيحة، ونفس مرضية. وما يحتج لنا أن نسأل: ما مصدر التفاؤل أو التشاؤم في هذا المقام: أهو الدين نفسه - أى دين؟ أم هو النفس الإنسانية ذاتها، ممثلة في فرد معين، أو أفراد مخصوصين؟

الواقع أن ما يفهم من كلام «جيمس» يرجع كون النفس الإنسانية مصدرها لهذا أو ذاك. وما يؤيد هذا الرأى أن جيمس يدافع عن الموقف الذاتى في التجربة الدينية، ملاحظاً على أنه التبع الأعملى للموقف الدينى، وكذلك برر جيمس - كما سبق توضيحه - اختلاف العناصر الدينية باختلاف الحالات النفسية للأفراد.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن المسلم به أن من خصائص الموقف الذاتى أن يختلف باختلاف الأشخاص، وكثيراً ما تحكى هذه الفكاكة الماثورة لتكشف عن مدى اختلاف الآثار المترتبة على شىء واحد بالنسبة لشخصين أو أكثر. لقد قيل أن شاباً كان يعيش عيشة الصرامة والجد، والتقوى والورع، وذات يوم أتى مهرولاً، فرعاً مذموراً، ألقى بنفسه في أحضان أحد رجال الاعتراف بالكثيسة، وهو يصيح «لقد ارتكبت جرماً فظهاً، فظيهاً، فأجابه النفس فى هدوء وقور مليء بالإيمان، «كم مرة؟»

وما يزيد استنباطه هو أننا لا نعتقد تعدد الأدبان بتعدد الأفراد، بمعنى أن يكون لكل فرد دين خاص مستقل، إن كنا لا نذكر أن كل فرد يتصور ويطبق مبادئه، بطريقتة فريدة متميزة قد لا تتشابه مع الآخرين، ولكن يظن مع إخوته الذين يدينون بعقيدة ما ذوى ديانة واحدة، وإن اختلفت

في مجال التطبيق . ونعتقد أن السبب وراء هذا الخاط هو قصر الدين على الجانب النفسى فقط وإسقاط اعتبار الجانب الموضوعى الخاص بقضايا الوعى والألوهية ومقتضيات التشريع المحددة .

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

كما نود أن نشير إلى أن الشعور بالإثم والخطيئة ، إذا كان شعوراً معتدلاً له ما يبرره ، فمن الخطأ أن نسميه تشاؤماً .

وبالمثل فإننا لا نعتقد استفزاز الجريمة واسترهابها - أى غدها رهيبه - مرضاً نفسياً ممولاً أودنا من الناس أن يكونوا غلاظ القلوب لا يكثرثون ، ولا يأسفون لما يرتكبون من سيئات وآثام .

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

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

وهذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الإسراف فى هذا اللون من الآسى والحسرة قد ينقلب إلى حالة من اليأس والتشاؤم القاتلين ، ويصبح بعد ذلك مرضاً عصائياً وبيلاً .

وفى الدين الإسلامى مثلاً متدحت النفس الواومة - أى التى تسكث من

(١) انظر كتابنا فى الفلسفة والأخلاق / الأخلاق فى المحيط الإسلامى / ٢٢٩

وما بعدها دار الكتب الجامعية / ١٩٦٨ .

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

وخلاصة ما نرى إليه أن يفهم أن الشعور بالذنب والتقصير لا يعتبر مرضاً عصبياً إلا إذا أصبح حالة دائمة ، ومن اجأ ثابتاً ، وإطاراً نفسياً يؤدي إلى اليأس والتشاؤم والبرم بالحياة ككل ؛ أما إذا كان هذا الشعور نتيجة للحرص على التكامل والسمو في حضرة إله المعتقد - أيأ كان الدين - فإنه يعتبر موقفاً واعياً له نفعه النفسي على المستوى الفردي وعلى المستوى الإجتماعي .

أما على المستوى الفردي فإن الفرد مادام قد شعر بذنبه وتقصيره وتالم لذلك فالعقول أن يحرص على ألا يقارن هذا الذنب مرة أخرى ، وعلى الأقل سيتردد كثيراً قبل أن يرتكبه ثانية . وإذا كان هذا الذنب متعبداً إلى الغير ، فإننا بذلك نكون قد حجوزنا هذا الشرع . ونعتقد أن الأديان شرعت التوبة (وهي ليست إلا الندم على ما بدر ، والعزم على عدم العودة للذنب ، وضرورة استئناف الحياة النقية) - فنقول إن الأديان لم تشرع هذه التوبة إلا لتوصد باب اليأس .

٥ - من النقاط العظيمة التي تهتم أصحاب الديانات والمهتمين بشؤونها ودراستها في آراء جيمس دفاعه الحار القوي والحيوي عن مبدأ « إرادة

(١) انظر كتابنا التصوف (طريقاً وتجربة و مذهباً) / ٢٨٤ وما بعدها .

الاعتقاد ، الذي يعد بحق عنصراً ملهماً في كتابان البراهمانية^(١) ، في مواجهة التفكير المجرد الذي يفضي أهله دائماً إلى الشرك أو الواحدية .

وفي أسلوبه العذب ، وبيانه المتدفق الحار يوضح جيمس لهؤلاء العقليين المتطرفين عدم ملاءمة طبيقتهم للحياة الدينية والأخلاقية ، وينذر بأن الوسائل التي يتبعونها راجع إدراك الحقيقة ، إذا طبقت في مجال الدين أو مجال الأخلاق ، ربما فقتهم إلى المخاطرة بفنذها إلى الأبد . وقد رأينا كيف يحسم جيمس الموقف بإرادة الإعاء: ناد وتحقيقه سلوكاً وعملاً ، ونرى نحن أن هذه الإيجابية الأخلاقية والنمورية والفكرية الممثلة في صورة موحدة للنفس الإنسانية ، والمعبرة عن الموقف الإنساني ككل هي عصب الحياة الدينية ، وعلينا الانتفاع بها إلى أقصى حد .

وبتأكيد الجانب التجريبي في الدين ، نعتقد أنه لا محل لتلك المزاعم التي تلح على أن العلم وحده هو الذي يصطنع التجربة ويتخذها وسيلة . ولقد سبق الصوفية فيما نرى إلى إعلان حتمية التجربة في الحياة الصوفية (التي هي نوع خاص من الحياة الدينية) وعدم جدوى المقال أو النظر وحده^(٢) .

ولا عجب إذن أن يجد الفلاسوف الشعاع المسلم محمد إقبال سنداً لم رأيه في تمسك الدين بالتجربة الواقعية قبل أن يقول العلم ذلك .

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

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

(٢) انظر كتابنا التصوف ، الباب الثاني والثالث ص ٩١ وما بعدها .

ويمكن أن يقال بحق - كما لاحظ إقبال - « إن منتهى غاية الذات (في الدين) ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً ، هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحن موضوعيتها ؛ وتحصيل ذاتية أكثر عمقا . ترى الدليل على حقيقتها في قول كازن : « أنا أقدس ، لا في قول ديكرت : « أنا أفكر » (١) .

(١) محمد إقبال / تجديد الفكر الديني في الإسلام / ٢٢٥ وما بعدها ، قارن د .

محمد البهي / الفكر الإسلامي الحديث / ٤٢٢

الفصل الثاني

الطريقة التاريخية والاجتماعية

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

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

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

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

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

وفي هذا النمط الأخير قد نظف بدراسة عميقة وعامرة بالمعلومات القيمة ، ولكن قد يهمل رؤية النظام المتكامل للثيولوجيا ، أو الألوهية ونظم طقوسها أو عبادتها وأعيادها ، وإنما قد نجد أمثلة عابرة لها تدلس أسسا خفيفا يتناسب مع الاهتمام الأساسي للباحث . والحق يقال إن أكثر هذه الدراسات تبرز لها صورة أقرب ما تكون إلى الخطوط الرئيسية والظرة المطلقة منها إلى الدقائق التفصيلية وعلاقتها المتكثرة .

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

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

(١) وذلك في كتابه La Religione nella Grécia anti a (Turia G, Einaudi. 1953)

والمؤلف أستاذ تاريخ الدين في جامعة روما . وقد طبع هذا الكتاب طبعة أولى سنة ١٩٢١ ، وفي طبعته الثانية سنة ١٩٥٣ ، عهد المؤلف - على غير العادة - إلى حذف وتعديل أجزاء كثيرة من الكتاب .

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

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

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

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

(١) في الفصل الأول من الكتاب المذكور .

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

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

وبالرغم من أن الطبقات الأدنى سادت في النهاية ، حيث تثبت دعائم الديمقراطية إلا أن الديانة الأولومبية الأرستقراطية - بعد امتصاصها قدرأ لا بأس به من ديانة الطبقات الدنيا - أضحت في النهاية الديانة الحضارية السائدة للديمقراطيين ، وخذت بذلك محافظة^(١) تماماً من كافة الوجوه .

وتطبيقاً لوجهة النظر الخاصة بالتأثيرات والعلاقات السياسية ، يخصص لنا المؤلف حديثاً عن نشأة الحركة^(٢) « الأورفية » ، وتأثيرها العام في الديانة اليونانية :

(١) أي أنها اختلفت بالزواج الأرستقراطي .

(٢) الفصل الخامس .

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

وهذا لم يمنع المؤلف من الاعتراف بأن هذه الحركة قد أدت وظيفة هامة للغاية بالنسبة لتطور الديانة اليونانية . ذلك لأنها أضفت نوعاً من التلطيف والترقيق لفضاعة التجسيم السائد ، فهدت بذلك السبيل في التفكير الديني إلى التصورات المجردة ، بدلاً من الصور الميثولوجية المغلفة بالأساطير وهذا لا يعني لدى المؤلف أن يقال إن الفلسفة اليونانية بمعناها الدقيق قد بذأت من الأورفية .

ويمضي المؤلف في تطبيق منهج التاريخي الخاص ، فيخصر الفصلين السابع والثامن للتطبيق المحدد على التطور الخاص الذي تم في أثينا إبان القرن الخامس (ق . م) ، عارضاً دور النقد الذي شاع في أثينا حول الديانة التقليدية ، وتطور هذه الديانة إثر ذلك نتيجة لهجمات السوفسطائيين ثم هو الفردية وظهور سقراط . ويعرج المؤلف كذلك على بعض الشخصيات الهامة التي أثرت في هذا المجال . ويركز الفصل التاسع والعاشر على تلك الشخصيات ، إلى أن تأتي إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها المؤلف بنسبها على تطبيق منهجه التاريخي الذي سبقت الإشارة إليه .

ويخلص لنا هذه النتيجة على هذا النحو ، « إن ديانة حكومة المدينة ، التي كانت ديانة الخشوع والإكبار والآلهة ، قد أخذت سبيلها إلى ديانة حكومة الإمبراطورية ، تلك الديانة التي كانت ديانة الخشوع والإجلال للسلطان أو الإله الإنسان ، وبدلاً من الديانة الطبيعية أو ديانة الطبيعة ،

وصبغت صبغة دينية أخرى للنظام السياسي الجديد ، فكات بذلك ديانة
السوبرمان ، Super-man .

وهكذا نرى أن المؤلف كان وفيّاً البادية التي وضعها بادية ذى بدء .
وإن يكن حجم الكتاب (وهو لا يزيد على ٢٨٢ صحيفة) قد حال بينه وبين
إنجاز كل ما كان يود أن ينجزه .

ومن النقاط الممتازة حقاً لدى هذا المؤلف ، أنه استطاع الانتفاع
بالرسوم^(١) الموجودة على أدوات الزهور والروثة في التعرف على التيارات
الدينية وتحولها^(٢) .

واقعد عنى كثير من علماء المسلمين بتسجيل معلوماتهم عن أديان كثيرة
فكانت أعمالهم مصادر لا يستغنى عنها فى دراسة هذه الأديان والمثل ،
ولكن ينبغى ألا يقتصر على ما سجله هؤلاء ، بل لابد من الرجوع إلى تراث
هذه الأديان أو المثل إن ووجد ، وإلا فيجب أن يلتبس العلم بها لدى المكثرين
من الكتابة عنها مهما اختلفت لغتهم ودياناتهم على أن يكون الباحث حذراً
لا يتسرع فى قبول كل ما يقال . بل يجب أن يحكم قواعد النقد المعروفة .

ومن أشهر من عنى بجمع المعلومات عن الأديان والنحل المختلفة ابن حزم
فى القرن السادس ، ولا يعنى ذلك أن المسلمين لم يكونوا يعلمون شيئاً عن
الديانات الأخرى ؛ فقد سجل القرآن نفسه بعض الحقائق عن هذه الأديان ،
كما شارك المسلمون فى مناقشة هؤلاء الذين يدينون بنير الإسلام ، فعرفوا

(١) وفاه بمبده القائل بوجوب استشارة الآثار ، وقد يضاف إلى ذلك ما قاله
بعضهم من ضرورة الاستعانة بطلاب الوثائق والنصوص ، وإلى رجال المعامل
الخاصة بعلم النفس .

(٢) راجع عرض ونقد فريتز Kurt Von Fritz لهذا الكتاب فى :
The Review of Religion, Nov, 1954, Vol. XIX, N.
1-2 pp. 41 ff.

من خلال ذلك الكثير . وإلى جانب هؤلاء وجد من أنف كتباً في الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه ، ولزم الأمر أن يذكر مقتطفات من الدين المخالف ، عارضاً شبهات أتباعه ومتبعاً ذلك بالرد عليهم . ومن هؤلاء أبو الحسن محمد بن يوسف العامري في القرن الرابع .

ويحدد الشهرستاني غرضه من كتابه « الملل والنحل » فيقول : « لما طالعت مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرهما ومواردها ، واقتناص أو انسها وشواردها ، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يهوى جميع ما تدين به المتدينون وانتحله المنتحلون ، عبرة لمن استبصر ، وادتبه أرا لمن اعتبر (١) . أما ابن حزم فإنه ينقد كل ما كتب قبله في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم حيث يرى أن البعض « أطال وأسهب وأكثر وهجر ، واستعمل الأغاليط ، بما تؤثر على أذهان الناس ، والبعض الآخر قصر ، فكان غير منصف » والبعض عقد ، فرأى ابن حزم أن يجمع كتابه الفصل « قاصداً لإيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس » (٢) .

وواضح من هذين النصين اختلاف طبيعة المعالجة لدى كل من الشهرستاني وابن حزم ، حيث يمتاز الأخير بوضوح طابع النقد والجدل .

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

(١) الشهرستاني - الملل هاشم الفصل - ٩

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

الفصل الثالث

المقارنة بين الأديان

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

ومن المقارنات ما عني بإيضاح الاعتقادات المشهورة والطقوس والشعائر التي يطبقها الناس على اختلاف أزمتهم وأمكتهم وثقافتهم ، كما عني بالكشف عن أوجه شبه كثيرة بين الناس على مستوى العالم أجمع . وبالرغم من أنها سعت إلى التعليق على نظريات أو تفاسير دينية كثيرة ومختلفة ، فإنها في الغالب لا تستبعد أي جانب من هذه التفاسير أو النظريات ، بل تأخذها جميعاً بعين الاعتبار .

على أنه يجب أن نشير إلى أن بعض الناس قد ظنوا أن المقارنة مرآنة فحسب ، يقدمها استخلاص أوجه الشبه والخلاف ، ولكن هناك من يشترط للمقارنة الحجة أن تضع يدنا على أوجه التأثير والتأثر ، أسوة بسائر الفروع الدراسية المختلفة ، غير أننا نلاحظ أن المبادئ المطلوبة في الأديان مثلاً - وإن تشابهت تماماً من حيث الصورة - فقد يكون لها معان مختلفة ، أو دوافع وواعث متباينة كما أن الاعتقادات المتشابهة قد تؤدي بصور مختلفة ، ومن ثم لا يجوز لنا أن نستنبط أن اعتقاداً ما ، أو شعيرة معينة تتضمن نفس المعنى ،

أو تثير نفس الشعور من الأهمية التي يتبع بها اعتقاد شبيه أو شعيرة شبيهة في بيئة مخالفة .

والحق أن مجرد المقارنة أمر مفيد للغاية لتحقيقه أهدافاً جيدة من حيث رؤية الإنسان لأخيه الإنسان فيما يصل بمشكلات الأصل والمصدر والحياة في حملتها . ولكن شدة ارتباط فكرة المقارنة بفكرة التطور^(١) ، والمبالغة في الاعتماد بهذه الفكرة من حيث تطبيقتها على مجالات كثيرة ، قد لا تكون موضعاً لنيل هذا التطبيق ، ربما أتى بنتائج خاطئة ومتناقضة ، مما يسبب بلبلة في كثير من الأفكار ، وزلزلة في بعض العقائد .

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

إن المقارنة بين الإنسان والقرد أمر مفيد حقاً لاعتبارات كثيرة ، ولكن ليس أننا أن نستتبع أن الثاني أصل للآخر ؛ فلذلك طرق أخرى يجب أن تراعى وتطبق بكل دقة وعلى ذلك فجعل السحر أبا للدين هو من قبيل الاستنباط المتسرع الذي لا تحوله الطرق الصحيحة . صحيح أنه يمكن المقارنة بين الدين والسحر ، وصحيح كذلك أننا نجد أوجه شبه كثيرة بينهما ، وصحيح مرة أخرى أننا قد نجد بعض العناصر السحرية باقية في كثير من الأديان ، ولكن هذا التشابه وحده ، وتلك الموازنة وحدها لا يسمحان لنا بأن نؤكد بأن الدين وولد للسحر . وإذا أدركنا أن الدين من المسائل الخطيرة التي تضخم

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

النزاع حولها ، بدت لنا أهمية الاستنباط المسجيج والتتبع الدقيقة التي هي
وايدة البحث المتأنى ، والمقارنة التفصيلية الموضوعية . وإلا أدى الاستنباط
المتسرع ، والمقارنة الواهية إلى فوضى واضطراب لا حدود لها .

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

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

(١) وتقصد بذلك الرد على مذهب أوجيست كونت Auguste Comte .
فإنه وإن وافق هيجل من حيث الهدف المعرفي في الدين ، إلا أنه خالفه في اعتبار أن
الفلسفة والعلم يبتتان نزع الثقة به ، وينظران إليه على أنه مرحلة طفولة جاوزتها
البشرية . ويرى كونت ، أن المرحلة الكلامية (أو الثيولوجية) تبرز اتجاه النفس
البشرية إلى البحث عن الطبائع الباطنة الكامنة في الأشياء وعن الأسباب والعلة الأولى
والبعيدة . ولذا عرضت الظواهر في صيرورة النتائج الخاص بالنشاط المباشر لعوامل
فوق الطبيعية ، ولذا يعتبر كونت أن رأى العلم في الوجود يغطي ويفوق ويعلو
على وجهة النظر الدينية .

(cours de la phil. positive, I, pp. 8 ff.)

وخطأ كونت في نظرنا يتمثل في ظنه أن الدين أتى ليوضح أو يشرح الخصائص
الموضوعية للظواهر الطبيعية ، وهذا ليس صحيحاً بالمرّة ؛ إن الدين لم يأت ليخبرنا
عن تركيب أو تحصيل أية ظاهرة ، ولكنه قد يتعرض للكون في صورته العمامة
كنتيجة مباشرة للخلق الإلهي ، وليس في هذا ما يمنع البحث لاشور على خواص
الظواهر (وهذا طبعاً ينص بصورة خاصة على الديانة الموحى بها) .

وجود بعض العناصر اللا عقلية في بعض الأديان ، دليلاً أو سنداً لفكرتهم ، فإن في بقاء مثل هذه العناصر حتى الآن حجة عليهم لا لهم (١) .

إن كل حالة يجب أن ينظر إليها من الجانب النفسى ، بمعنى أن الأشخاص الذين يدينون بهذه العقيدة ، أو يطبقون هذا الطقس المعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم مجرد نقلة ، وأن لهم أجداداً قداماً فقط ، بل يجب أن نقيم وزناً لما شعرهم الحالية ، ففى مهمة للغاية ، إذ هى التجسيد الحى لهذه العقيدة أو هذا الطقس .

على أنه لا يصح أن يفهم من هذا أننا ننكر فكرة التطور على الإطلاق ، فإننا نترك بوضوح أن هناك طقوساً وعقائد بادت وزالت ، وأن هناك طقوساً وعقائد أخرى بقيت وخلدت ، وقد لا نجد صعوبة فى تفسير ذلك فى ضوء قانون التطور ، والى ذلك لا ندرى فى الثقة بهذا القانون بناء على ما نشاهده الآن . إن بعض الطقوس والعقائد ما يزال يعيش جنباً إلى جنب مع التراث العقلى على اختلاف مستوياته ، وإذا صح تحديد المستوى العقلى والحكم عليه ، فإن من الصعب تحديد المستوى الطقسى أو التعبدى بمعايير عقلية خالصة ومعنى ذلك أنه لا يحق لنا أن ننظر إلى أية مادة دينية على أنها مجرد مخلقات ماضية مكانها دور الآثار ، لأننا بذلك نتجاهل الجانب الخاص بمصدرها - وأولها النبوة بوجه خاص - وإلحاحها ووظيفتها ، كما يدل ذلك أيضاً على أننا نتجاهل العنصر الجوى الذى يعرضه الدين ، ويتضمنه بناء على هؤلاء الذين يدينون ٤ .

(١) إن الحكم على شئ ما ، بأنه لا عقلى ، بمعنى أن العقل لا يستطيع فهمه أو تبينه ، لا يعنى بالضرورة أنه غير مفهوم أو غير مبرر ، لأنه الواقع أن أمثال هؤلاء يجددون شروطاً خاصة للحقيقة العقلية بالنظر العقلى الخاص - أى المقتنع بوجهة نظر ما ، مستبعداً ما عداه - عقل تحكى . وهؤلاء على وجه العموم يطلبون من الدين أن يكون نظاماً فكرياً مقنناً مضبوطاً ، وهذا قد يصح لو أن الدين أتى من أجل هدف عقلى محض ، وهذا ما لا سبيل إلى القول به .

إن التمييز العقلي والمقدرة النظرية التي تشرح أسباب ظهور النبوة والديانة، وتراعى بنفس الدقة طريقة تطبيقها وحياتها، تستطيع كذلك أن تشرح أسباب بقائها واستمرارها .

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

الاديان التي يقارن بينها :

قد يتفق الدارسون المقارنون على اختيار دين تاريخي معين، ويعقدون بينه وبين أى عدد يمكنهم اختياره من الأديان مقارنة لهم، ولكنهم يختلفون في اختيار الديانة الأصلية التي تتخذ أساساً للمقارنة . فبعضهم يرى مثلاً أن

(١) الواقع أننا نرى أن اهتمام دارسي الأديان الأساسية هو إبراز نقاط الاختلاف الحقيقية في موضوع المقارنة . وهو يخالف في هذا الصدد بعض الشيء دارسي النظم للصوفية حيث يتجه معظم الدارسين إلى التركيز على أوجه الاتفاق أكثر من تركيزهم على أوجه الخلاف . ومن هنا نرى هذه الظاهرة الواضحة بالنسبة لمن تناولوا دراسة التصوف بعد طول عمل في حقل الأديان المقارنة، وهي أن روح دراستهم الأولى تغلب عليهم في معالجتهم لهذا الحقل الجديد .

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

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

نقاط رئيسية هامة في مقارنة الأديان :

توجد هناك نقاط رئيسية ترتبط بمقارنة الأديان، وهذه النقاط تشمل
الجانب الإيجابي (أي ما ينبغي عمله)، كما تشمل الجانب السلبي (أي ما ينبغي
تجنبه) . فمن الجانب الأول يمكن أن يذكر :

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

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

الذي ان ذاته على الزاوية المحددة التي ينظر منها إلى الدين ، ولا يتجاوز فعلا حدود الأنثروبولوجيا ، تلك الزاوية التي حددها بنفسه .

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

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

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

ومن النقاط التي تتصل بما ينبغي تجنبه يمكن أن يذكر :

١ - تأسيس المقارنات على أوجه الشبه الملاحظة بين بعض عقائد دين ما ودين ما نسميه « بالاعتقاد البدائي » ، ولذا نرى باحثاً مثل جورج فوكارت Foucart يتقدم من ردة أكسفورد في طريقتها الأنثروبولوجية والاجتماعية ويرى فوكارت أن هذا الإجراء المجانب للصواب مبني على خطأ مزدوج ، أحد شقيه هو الميل إلى أن يكون الإنسان مذهبياً ، أي مواعاً لتنظيم وتأسيس المذاهب doctrinaire ؛ والثاني رضع تأكيد مغالي فيه على الأجزاء المنفصلة مثل « القربان ، الصلاة ، السحر ، إلى غير ذلك ، من غير أن يوضع في الاعتبار حصيلة الدين نفسه ، والميل العام المشترك في كل الأديان .

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

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

٢ - التمسب الحاد الذى يبرى بكل دين ماعدا دين الباحث . وهذا الصدد توجد للأسف دراسات (وبخاصة فى الديانة المسيحية) مخصصة تبرى وتمجيد وتبجيل فوق كل حد ، لكل صغيرة وكبيرة يتضمنها التراث المسيحى - بما فى ذلك الأفكار التى تحتاج إلى وقفات طويلة للمناقشة - وهذا فى حد ذاته لا اعتراض لأحد عليه إذا قصد الكتاب مدح التراث المسيحى ، ولكن الأمر يختلف تماما ، إذا تبع هذا ، القدح والنيل من كل الديانات غير المسيحية واعتبارها بلا استثناء حركات إلحادية لا أمل فيها للبشر ، وليس هناك أى معنى للتاريخ إلا إذا ظر إليه بمنظار مسيحى فقط . وهذا الاتجاه يقاوم الآن باحثون منصفون يرون ضرورة الاعتراف بالخصائص والمميزات الموجودة فى الديانات الأخرى . وواجب الحيدة إزاء الحكم .
والواقع أن هناك من الباحثين من يقصر عمل الدين المقارن على صوغ المقارنة - بأمانة ودقة وشمول - بين العقائد والممارسات الدينية بقدر الإمكان فى ضوء تطورها التاريخى ، ويجب ألا يجاوز الباحث بعد ذلك أى حد ويرى أمثال هؤلاء أنه لى ندعم عمل المقارنة فلا بد أن تكون هناك محاضرات متبادلة ، ولا بد أن تكون هناك جوائد أو مجلات نأجحة تتبادل المعلومات والحقائق^(٢) .

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

Religions (Paris - Al, h. picard et Fils. 1909) .

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

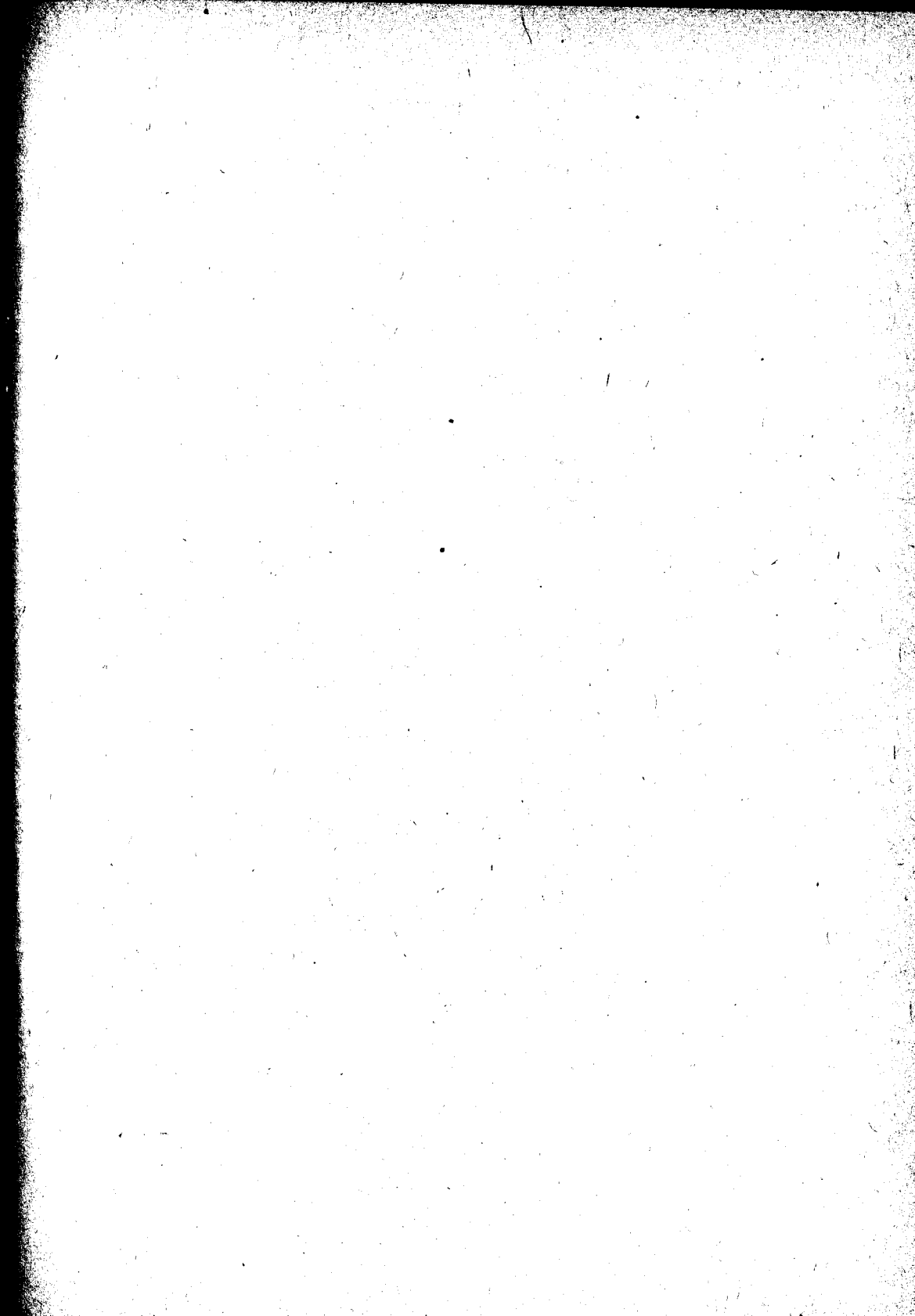
عمل المقارنة وذلك فى كتابه :

Comparative Religion, its adjuncts and Allies.

انظر ص ٤٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

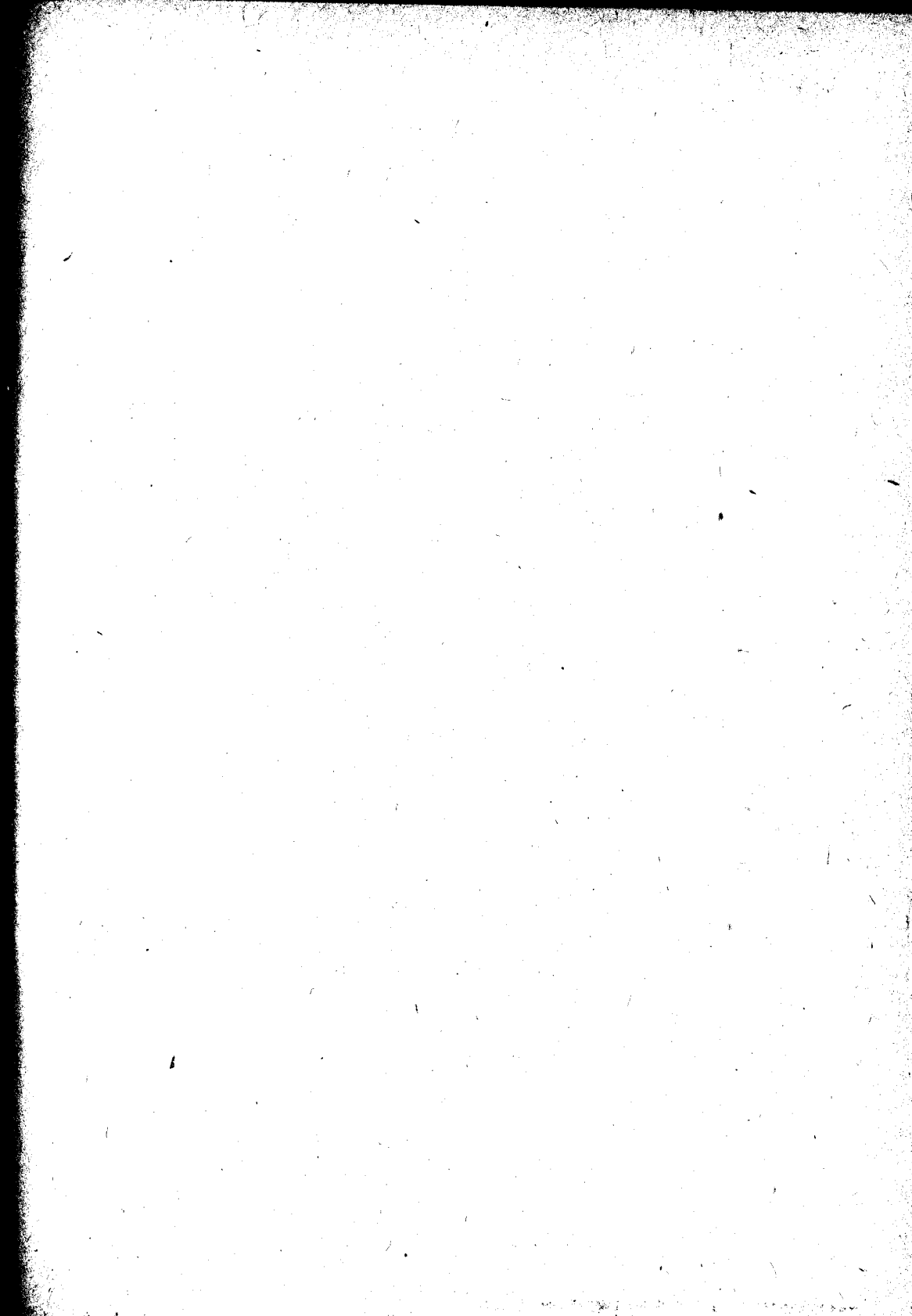
وهناك مقارنات جزئية موضوعية معا ، تختار جانباً أو أكثر من كل دين من الأديان المشهورة التي سجل التاريخ عنها الكثير . وذلك كاختيار موضوع معين يتصل بالعميدة أو يتصل بالعبادة ، أو بنظم الاحتفال ، أو بالكتب المقدسة . وفائدة هذه المقارنة وإن كانت محدودة ، تتمثل في أنها تتيح الفرصة للاطلاع الوافي على الدقائق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

على أن هناك مقارنات قد نمنحها هذا الاسم تجوزاً ، وذلك لأنها في الواقع ليست إلا نوعاً من التمسك بأفكار سارية والتعصب لها ، والإصرار على النيل مما يقابلها في أديان أخرى ، ومثل هذه المقارنات مليئة بالكثير من الجدا العقيم الذي يبين الروح الديني للمجال ذاته وسرى في الباب الثالث من هذا الكتاب تنوعاً في تطبيق بعض المناهج المختلفة ، وذلك بغية تقديم بعض الملامح لهذا اللون من الدراسة . فتارة نعرض لفكرة الألوهية ، وتارة نعرض للعبادة في صورتها العامة وعلاقتها بالفن ، وتارة نعرض للصلاة في بعض الأديان ، وأخيراً نعرض ديانة معينة في خطوطها العامة (وهي البوذية) مع الإشارة إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين كل من المسيحية والإسلام .



البَابُ الثَّالِثُ

بعض موضوعات المقارنة



الفصل الأول

تصور الألوهية في الأديان

يتضمن الدين عقيدة في إله يرتبط به الإنسان وينشده عونه ، وفي بعض صور الأديان المتعددة يفترض وجود وجود أعلى جدير بالعبادة أو الحب والشهادة في ساعات التجلي أو الانكشاف التام . وبالرغم من أن كل الأديان تقريبا تتضمن فكرة الألوهية ، وبالرغم من وجود قدر مشترك للمستوى العقلي والشعوري بين الناس وتفسيراتهم للمواقف الخاصة ، فإنهم جميعا يتفقوا على الصفات المحددة أو الكمية الحقيقية للإله . لقد تنوعت واختلقت الأفكار حول الألوهية (١) ابتداء من الأفكار الأنديمية البالية التي قديمها أطفال اليوم ، إلى المذاهب الفلسفية لدقيقة من الاصنام التي ولدها الخيال الغابث المرعوب إلى النصور الذي يضم التنزية والسمو والكمال الروحي وكل ما يفيض على قلب الإنسان من ضياء . وربما عن القارىء أن يسأل أسئلة كثيرة تتعلق بالألوهية مثل : ماذا يعتقد الإنسان بالنسبة للإله ومن أين جاءت عقيدته وما قدر الحقيقة التي تتضمنها هذه العقيدة ؟ والاجابة على كل ذلك يمكن أن يثر عليها فيما يطابق ذلك من وصف ، تتاقل أو شرح متداول أو تقييم خاص من وجهة النظر الكلامية أو علم الدين أو فلسفة الأديان

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

(١) تعدد الأفكار والتصورات الخاصة بالإله لا يسوغ التكذيب بوجود الله لأن العالم وجدت حوله أفكار وتصورات مختلفة ولم يقل أحد إنه يجب التكذيب بوجوده لتعدد أو لتناقض الأفكار حوله .

وعن مقنضيات المعرفة السائدة في جماعة دينية معينة، وأن يدافع عنها دفاعا عقليا
وكل الأقوال الخاصة بالإيمان بمثل هذه النقاط قد جمعت بطريقة شاملة، وربط
بينها ربطا يحكم في اللاهوت المقارن. والواقع أننا نرى في علم الكلام أو اللاهوت
الكثير من مبادئ الفكرة لأن الإنسان إذا أراد أن يقوى معرفته بالأشياء الإلهية
لرجعها إلى الوحي، وهذا بالطبع يتصل على وجه الخصوص بالديانات السماوية .

على أن هناك من بحث نفس مشكله الأصل، ليظهر أن الدين يمكن أن يتخذ
مكانه المناسب بين الظواهر الدينيوية في سلم التطور . ولقد رأى بعض الباحثين
أن تكون فلسفة الدين ذاتها حكما تصدر أحكامها بعد أن تستعرض التاريخ
الديني العام مطبقة مقياسا عقليا دقيقا لتقييم كل خطوة من خطا التطور الديني،
التي تقدر في النهاية النتيجة العامة التي انتهى إليها هذا الجهاد الروحي للإنسان .
ولقد حاول بعض الباحثين أن يعرف الإله بأنه الموجود الذي يؤثر في
حياة الإنسان بطريقة فريدة حيث يثير في نفسه دون أن يراه الاحساس
بالخشية، حاملا إياه على العبادة. على أنه يجب أن نضع في الاعتبار أن الأفكار
عن الإله مهما تعددت فلا ينخلو معظمها من فائدة ما حيث يجب التمييز بين هذه
الأفكار وبين الأفكار الخاصة بالذوات البيولوجية أراضية أن فكرة الإله
في الديانات السماوية إنما تعكس استيلاء الإرادة وقوة الإيمان أو تجربته .
ولقد قال لوتر : إن الإيمان هو خالق الألوهية ، وتلك عبارة ملغزة
وجريئة في الوقت نفسه ، فليس الإله في هذه الديانات مجرد ثبات جامد أو
وحدة بسطية مطلقة ؛ ولكنه الحي ذو الإرادة الفعالة إنه ليس مجرد
سكون دائم أو هدوء شامل ولكنه د كل يوم هو في شأن ،
وليس مجرد موجود أعلى ؛ بل هو كذلك الحياة المعطى نفسها وبذلك
يتضح لنا أن الإله في الأديان السماوية ذو صفات مؤثرة هي موضع اهتمامه

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

ومن أم النقاط التي نلاحظها في الأديان بالنسبة للألوهية ، أنها لا تبذل جهداً مطلقاً في إثبات وجود الإله ، وذلك لأن الدين نفسه خطوة عملية دونها كل خطوة في إثبات هذا الوجود . وهذا بالرغم من أن علم الكلام واللاهوت حارلا للتدليل العقلي على الوجود الإلهي ، ولكنها لم يوفقا كل التوفيق في أداء هذه المهمة ، قدر نجاح الدين نفسه ، ولذلك أسباب لا محل لذكرها الآن .

١ - فكرة الألوهية في المرحلة البدائية ١

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

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

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

ويضاف إلى ذلك أنه كما أن للإله في هذا التصور البدائي نفس أعضاء الإنسان له كذلك نفس الماسكات أو الحياة النفسية ؛ فمنده نفس قوى الإدراك والخيال ، ولديه نفس المشاعر والعواطف واليول والودى والإرادة ، وهو يسمع وهزى ويتخيل الأعمال قبل حدوثها ، ويفرح ويغضب ويحس بالعزة إزاء المدح والعبادة ، ويمتلئ حياءً ورحمة ومودة لمن يخضع له ويعطيه أوامره ، وإذا غضب فقد يقسو غضبه ويدوم ، حتى ليصب اللعنات على الإنسان وبأسف لوجوده .

ومن الخصائص الواضحة المستنبطة من صلاة الرجل البدائي ، قول الآلهة لتغيير موقفها الشعوري والعقلي أثناء أعمال مخصوصة أو قرابين محددة . وإذا أردنا تلخيص المميزات الخاصة بالآلوهية لدى البدائي قلنا إن الإله لديه قد يعتبر كائنًا بشريًا ، غير أنه يعد أعظم وأقوى وأقدس من أى ساكن

على الأرض . ونرى من ذلك ضيق النظرة وتحدها في حصر الإله في صورة
أو قالب بدنى .

وقد يزعم بعض الباحثين أن الإله في نظر البدائي ليس هو القادر على كل
شيء ، أو الموجود في كل مكان أو الذى لا مكان له ، وإنما الإله في نظره
مرتبط بمكان معين ، وموضوع أو جسم معين إن قدرته وتأثيره لا يتجاوزان
حدود المنطقة المخصصة له . ويغيب إلى ذلك هذا الباحث أنه ليس من
الضرورى أن يكون الإله بالنسبة للبدائي جاداً صالحاً ، فقد يكون مريض
المزاج ، مليئاً بالكراهية والانتقام والغيرة ، وقد يغير خطله ويقع أحياناً
تحت تأثير إغراء البصر . وكل هذه الآراء تفترض بدء الدين من الأرض ،
وكون فكرة الألوهية ذات مصدر إنسانى بحت ، مع أن هذا ليس له من قواعد
العلم ما يبرره . إن عبادة الأصنام أو قوى الطبيعة أو ظواهرها أو الأشباح
لا يمكن أن تكون نقطة البدء في حياة الإنسان ، وإنما يمكن أن ينظر
إليها على أنها تطور انوى مختل ، وإن شئت قلت تدهور ساعد عليه الاضطراب
الذى تعرض له الإنسان ، لأنه لا يفترض أن الناس خرجوا ليصنعوا الإله
وأنى لهم هذه الفكرة ؟ والأولى أن يتصور أنه وجدت لديهم أسباب سابعة
تدعو إلى الاتقاد بإله من أى نوع . وكل ما فعلوه هو أنهم اجتهدوا في
محاولة التقريب بين ما يصنعون ، وبين الصفات الماثورة ، وقد أعانهم على
ذلك الخيال . وقد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول : إن عقيدة التوحيد أو
فكرته بالنسبة للألوهية كانت أسبق من ذلك بكثير ، بل إن السماء في هذا
قد كانت لها الكلمة الأولى .

٢ - فكرة الألوهية لدى الإغريق :

إن الآلهة التي توجه إليها الإغريق تحمل نفس الصفات التي خلصها عليها
البدائيون كما وصفها هيرودوت وأرسطو : وعلى صورة شبيهة بالإنسان ، .

وبالرغم من أن الروح الدينية الناضجة في الفترة الكلاسيكية اليونانية قد استبدت كل الملامح الخيالية المعروفة التي كانت تزخر بها آلهة هوميروس ، فإن الآلهة احتفظت بصفات مثل النشخص والتفكير والإرادة والشعور ، والحياة الروحية على النمط الإنساني ، فلم تتحول إلى مجرد قوى غير شخصية أو مبادئ طبيعية عامة .

واقدم جعل الشبه القائم بين الإنسان والآله أساساً لإمكان إنشائه علاقة بينهما . ويحلوا لبعض الباحثين^(١) أن يمدح الموقف اليوناني من الإله بأنه : لا يشبه موقف هؤلاء الذين يستشعرون المحبة المتبادلة بين الأب وابنه كما يبدو في المسيحية ، ولكنه موقف الصداقة الذي تتبادل فيه كفتا الميزان .

ويذهب هذا الباحث إلى أن اليونانيين بارعون في الصداقة^(٢) وأن هذه الميزة الخاصة بحياتهم الاجتماعية انعكست على اتصالاتهم بالقوى العليا، حتى إن من يصلي أو يقدم القرابين ، يفعل ذلك بطريق صريح مفهم بالرجولة ، وقدر لا بأس به من الكرامة ، والإحساس بشيء من الفخر الواعي المقرون بالوقار والاحترام . وقد يتخذ هذا الباحث هيئة اليونانيين في وقوفهم للصلاة ، وعدم تضمن صلاتهم للركوع أو السجود أمانة على كراهيتهم للعبودية أو الخضوع أو المسكنة ، ويسم هذه الحركات بالبربرية ، واكتنسا نلاحظ أيضاً أن اليونانيين يطالبون النوسط بحيث يعتبرون أن الاستعلاء ضد الشعور بالعظمة ، مما لا يليق في حضرة الإله ، يقول أحدهم : «ويل له من يجر بالساواة مع الإله ، كما نلاحظ أيضاً أن تحقيق مثل الحياة

(١) هوف . هيلر في كتابه F. Heiler, Prayer, pp. 84 ff.

والفصل الثالث كله مهم في هذا الصدد .

(٢) نفس المرجع . p. 85.

التحضرة اعتمد في أذهان اليونانيين على قوة الآلهة ، ومن أجل ذلك دهورا
وصلوا لتحقيق كل خير وجمال .

غير أن هذا الباحث لم يوفز في رؤية حقيقة الخضوع أو العبودية للإله
الحق فإنها في الواقع علو وتحرر من كل شيء سوى الإله ، ومعنى ذلك عدم
وقوع الإنسان تحت سيطرة غير المصدر الإلهي . على أن التصور الفلدي في
للإله في الفكر اليوناني يحتلج إلى تفصيل طويل ليس هذا عمله : لأننا نقصر
نظرنا على الجانب الديني فحسب .

٣ - الألوهية في اليهودية :

بالرغم من ثبوت وجود انبياء سابقين على النبي الرسول موسى عليه السلام فإن العبريين^(١) لم يستقروا قط على عبادة اله واحد أو حتى الهة معينين . وقد ورث اليهود فعلا هذه العادة قبل وبعد النبي موسى عليه السلام اذ لم يثبت لديهم بصراحة قاطعة وحاسمة الفكرة الخاصة التي اتت بها الديانات السماوية وهي عبادة الله الواحد التي دعا اليها الانبياء

ويتأرجح تصور الألوهية في التراث اليهودي بين مستويات عديدة ممتدة من القول بآله قبلي أو صنم أو وثن بحمى حتى شعبه أو قبياته إلى القول بآله واحد خالق للكون كما دعت إلى ذلك سلسلة انبياء العاوي له المبروثة في بني اسرائيل

ويذكر ا. و. ر. خون أن سيدنا موسى قد لم شعث هؤلاء اليهود في النصف الاخير من الالف سنة الثانية قبل الميلاد المسيحي وأنه استطاع بذلك أن يرسى قواعد يدعو إلى التوحيد أو إلى عبادة يهوه الله عز وجل الا اننا كما نعلم نرى ان الدين الذي دعا اليه موسى هو التوحيد أى القول بآله واحد موجود على الحقيقة وجدير بالعبادة ولكننا إذا نظرنا إلى دين يهوه هذا كما حمله العبريون إلى كنعان نجده فعلا ديناً دائماً يتخذ للإله هيئة الانسان وكانوا يتصورون أن يهوه شكلاً جسدياً ومقراً للسكبي وتدفعه العواطف الانسانية من غيره وغضب ولقد كان في زعمهم إلهاً محارباً (رجل حرب) يقاتل دون هواه لأجل شعبه الخاص ضد اعدائهم.... ونجد هنا بذور دين خلقى وان لم يكن دين توحيد فانه كان يدعو صراحة إلى عبادة اله واحد من بين آلهة كثيرين^(٢) .

(١) اطلقوا على انفسهم فى القديم ابناء اسرائيل والرايح اذ اسرائيل وعبرين كانوا فى الاصل اسمين لمشاثر

(٢) تراث العالم القديم ١٦/١ ٦٧

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

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

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

١ - مرحلة ما قبل بناء الهيكل ٢ - مرحلة بناء الهيكل.

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

(١) أتى سيدنا موسى بالتوراة، ولكن الأسفار الخمسة (التكوين، والخروج، واللاويين؛ والعدد والثنية، ويشوع) تمثل تصنيف التاريخ والشرعة القديمين الذين وصلا إلى شكلهما الحاضر بعد السبى - معا. (انظر تراث

العالم القديم ١/٦٦ ٢٥

(٢) فى صورة طه.

(٣) مثل كونه على قطعة من العقيق، أو كونه أنايا، متحسبا لقومه الخ.

التام لمقيدة التوحيد، كما يسجل ذلك الكتاب الكريم في الإسلام. ولكن اليهود خلطوا هذه العقيدة النقية بترهات جيرانهم، ويؤثر تاريخيا أنهم سمحوا بعبادة آلهة أخرى غير يهوه. كما يختلف الباحثون في أصل اشتقاق كلمة يوه المطلقة على أعلى الآلهة، فمنهم من ظن أنها مأخوذة من مادة الحياة، ومنهم من ذهب إلى أنها نداء إلى الضمير الغائب (يا هو) صيانة لذكر اسمه على اللسان، وهذا الرأي لا يجد سنداً حقيقياً، لأنه يفترض أن تكون الكلمة عربية، ومن المستبعد أن يستعمل اليهود في المرحلة المبكرة لفظاً عربياً ليدل على شيء من أخص خصائص ديانتهم. وبالرغم من ذلك فإننا قد نجد في بعض الصفات المنسوبة إلى الآلهة «يهوه» ما يعده عما يجب أن يتصف به الإله الحق، ويمكن الموافقة على رأي بعض الباحثين في أن معظم تلك الصفات قد تصور صفات اليهود أنفسهم أكثر مما تصور الصفات الإلهية. ففي الواقع نجد هناك ما يصور النقائص، فالإله مدمر يجب الولوغ في الدماء، وهو لا يتخرج من السرقة أو الأمر بها كما يسجل القرآن أن اليهود نسبوا الولادة إلى الله حيث قالوا: أن العزيز ابنه، وفي هذا الانزال للإله من مرتبته الحقيقية كما يعفرون الإله بالبخل وقبض اليد شحاً وتقيراً. وقالت اليهود يد الله مغلولة غلظ أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يدها مبسوطتان يتفق كيف يشاء... (١).

ويمكن أن نقول باطمئنان: إن اليهودية كدين سماوي لم تحافظ على نقائها. ولم تمنع من استصحاب العقائد القديمة الموروثة (٢).

(١) المائدة / ٦٤ .

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

٤ - فكرة الألوهية في المسيحية

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

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

وقد رأى بعض المسيحيين وجوب استغلال نمو المعرفة وما أدت اليه من كشف مذهلة ، فى إثراء المذهب المسيحي لفكرة الألوهية ، ولكنه يسلم بضخامة الصعوبة التى تبدو فى مدى تحقيق الانسجام بين التصور القديم والتصور الجديد وقد يبر ذلك بعضهم أيضاً بقوله : إذا كان المذهب المسيحي الألوهية صحيحاً تحدى نفس الظروف الفعلية للحياة الإنسانية ، فإن معنى ذلك أن يكون الوحي حقيقياً ومستمر بالذات للجانب الإلهي ، ولكن إدراك ذلك إدراكاً كاملاً لا يتم إلا بالتدرج ، لاعتماده على المقدرة الفردية ودرجة الإيمان والتصديق

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

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

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

(١) أنظر Encyc. of R S E art Divinity

(٢) فصل ٢ / ٤٨ .

(٣) هو الأستاذ ليو ناردو دجسون في كتابه L. Hodgson, The Doctrine of

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

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

Trinity = (Corall Lectures) ويبدأ الاستاذ أولاً بالتسليم بأن

هذا المذهب موحي به ثم يحاول بعد ذلك تفسيره في ضوء الفكر الحديث.

(١) فصل / ١ / ٤٩ .

(٢) فصل / ١ / ٥٣ .

* مكنا *

(٣) فصل / ١ / ٥٤ .

• - فكرة الألوهية في الإسلام •

بين التنزيه والتشبيه

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

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

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

أهمية هذه المشكلة :

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

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

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

دليل على عناية الخالق بالخلق ، وعلى اهتمامه بتأسيس علاقة متبادلة ، وإن لم تكن في مرتبة المساواة ؛ إذ ليس يعقل أن يكون اتجاهنا القلبي وشعورنا الديني نحو مبدأ مطلق لانهاى عار عن أية صفة إيجابية . إن مشاعر الايمان وأعمال القربات إنما تتجه إلى موجود أسمى ، حى ، مرید ، فعال ، يثبت ويعاقب وهر أسرع الحاسبين . وهكذا نرى أن هذا الفريق الذى أبعد فى الجاذب التنزيهى بسلب كل صفة ظنها غير ملائمة ، ومنع عزو أية صفة فعالة ، قد أساء بإخلاء الألوهية من فاعليتها ، أكثر مما أحسن بإبعاد النقص عنها . ويمكن أن يقال إن هذا التنزيه لا يخرج عن كونه تنزيها إنسانيا .

أما الفريق الذى بالغ فى إيجابية الألوهية بنسبة كل الصفات إليها حتى المشاعر والأحاسيس والأعضاء ، فكأنه طبق المقياس الانسانى على الإله وبذلك هبط بالتصور الالهى إلى مادون مستواه وفى هذا إساءة بالغة تفوق الاحساس الذى يتمثل فى الاعتقاد بإيجابية الإله وفعاليته . فلم يبق إذن إلا انتهاج طريقة تجمع بين الجانبين فى اتساق وتوازن ، وإكن كيف يتم تأسيس هذا المنهج .

يعتقد شراح المسيحية أن مذهب الحلول كما طوره اللاهتيون فى الكنيسة الشرقية على أساس فكرة اللجوس ، الكلمة ، Logos ، خير وسيلة أو محاولة للملازمة والنوفيق بين فكرتى التنزيه والتشبيه^(١) . هذا الرأى . وبناء على ذلك تعتبر الطبيعة أو الماهية الباطنة للإله حبا فياضا تمثل فى حياة عيسى وفى

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

موته على السواء . مع تمثيل ذلك بفكرة الروح الفعالة (١) - (التي نصر في المسيحية أحيانا على أنها اللوجوس) المنبثة في كل زمان ومكان بما يدل على عام اختصاصها بذات أو بشخص أو بموطن .

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

لقد هال هذا الباحث أن يجد بعض الدارسين من المسيحيين يصفون الله بأنه لا يمكن أن يدرك ، وهو لذلك يدعو إلى تخلص التفكير الديني من فكرة التنزيه ، ، الذي يسعى إلى تعظيم الله عن طريق قطع صلته بالعالم وجعله غنيا عنه ، كاملا بدونه . ونرى أن هذا الباحث يقع في نفس التناقض والخطأ الذي وقع فيه من أراد الانتصار على جانب من هذين الجانبين ، وإن كنا نلاحظ أنه كان مهتما بالشعور الديني وضرورة تأكيد الدنو الفعلي لهذا الإله من الخلق .

أما في الإسلام فالمشكلة قد احتدم النقاش حولها ووجدت فرق اسلامية كثيرة لكل فرقة رأيا في هذه النقطة .

ويمكن حصر الاتجاهات حول هذه المشكلة فيما يلي :-

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

٢ - اتجاه يعتقد التنزيه بمعنى د التعالى عن أى نقص أو صفة لا تليق ، ومع ذلك فهو يؤمن بالنصوص المقدسة بمعانيها القريبة المباشرة ، تاركا حقيقة تها إلى الله . ومثل هذا الفريق يرى مثلا أن الله ليس كذلك ، وهو ما قاله عن نفسه

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

من نسبة الوجه واليد والنزول والمجئ والاستواء حق ، ولكن حقيقته ليست معلومة ، وم لذلك أعداد للتأويل .

٣ - اتجاه يبالغ في جانب التشبيه كما يتمثل ذلك في « الحشوية ، والمجسمة » .

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

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

(١) هو سهل بن عبد الله التستري المتوفى ٢٨٣ هـ .

(٢) ومن هنا يرى أمثال هؤلاء تقسيم العلماء بالله إلى علماء ذاتيون أو علماء ذات ، وعلماء صفات . وعلماء أيام . على تفصيل رائع دقيق نرجو عرضه فى مناسبة أخرى .

لا يحده فهم، ولا يحوم حول حق جلاله عمتل، ولا يحضره تجمل ما، حتى
لو قدر لآى نبى أن يرى الله .

ولكن الصفات الألهية - التى هى ميدان الربوبية - بحكم أنها تمثل حقا
علاقة الإله كخالق له خلقى ومبرود له عبدة - هى التى تنويه من هذا الخلق،
ويكون فى حدودها تبادل التعامل بين البشر وبين الإله؛ ولذا قالوا؛ إن
لفظ الرب من الألفاظ المضايقة ذات العلاقة المتبادلة، أى أنها بنفسها
تستدعى مربوبا .

ومن الواضح أننا لانستطيع عقلا أن نعرف كيف تتعامل هذه الصفات
مع الخلق، رغم تسليمنا بما تحم لنا عنه بعض الأديان بأنه سبحانه كل يوم
هو فى شأن هذا الخلق .

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

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

وربما لجأ بعضهم إلى علم الحيران أو الأحياء ليخرب لنا مثلا حيايين فيه
أن أخبار العلماء أو رجال الدين عن الله ليست إلا كإخبار بعض الأطباء أو
علماء الأجنة الذين يؤسسون أقوالهم على ملاحظة جانب واحد من موضوع
تجربتهم، أو ملاحظاتهم الخاصة بتطورات الجنين فى مراحل المختلفة . فكل
واحد من هؤلاء قد لاحظ مرحلة واحدة أو أكثر، ولم يتبها لهم جميعا أن
يلاحظوا جميع أطوار الجنين، وبالتالي تكون أخبارهم مفرصة عن جانب واحد من

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

وبما رأى كثير من الباحثين أنه لا يقصد بالمعرفة هنا حصيلة الفكر النظري
فقط ، بل لابد من أن توجد التجربة الروحية التي تكتمل بالسلوك
والأخلاق كما تكتمل بالانبعاث الروحي عن طريق التصنية . وما الصفات
الإلهية عندئذ إلا حدود تصد العقل عن محاولة اكتناها الذات ، فالصفات
كالسور الذي يحمي العقل من التردى في متاهات الحيرة والضلال .

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

فلم تكن فكرة صفات الفعل إذن إلا لإثبات فدالية الله وتأثيره في
الخلق ، والبعد وبتصوره عن أن يكون مجرد فكرة ، أو أن يكون سكونا
أو إطلاقا كما تشير إلى ذلك بعض النظم الفلسفية أو الصوفية المتطرفة .

والواقع أن بعض هذه النظم رأى أنه لا يصح الإخبار عن الإله بأى
وصف أخلاقي أو جمالي حتى أن أفلوطين الإسكندري ليقول : لقد ترك
وراءه كل جميل وتخطى دائرة الفضائل ، وهو أسمى من الخير وأسبى من
الجمال . وهذا بالرغم من أفلوطين نفسه صرح في معرض آخر بأنه : الخير
الأسمى والجمال الأسبى ، وإمكن يلاحظ على وجه العموم أن الإنجاء السلبى
يقلب على مثل هذه النظم حتى لصرح بعضهم بأن : الواحد لا يفكر ولا
يريد ، بل ليس لديه شعور بنفسه .

ونرى أنه إذا كان القرآن هو كتاب المسلمين المقدس ، وهو الكتاب الذي

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

الفصل الثاني

العبادة

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

إن الحياة توحى بالاحساس بقوة ، بكائن أو بذات تختلف عن الانسان ذاته وإن كان بينه وبين الانسان بعض مبررات التعلق والتناسب عند كل نقطة ، والواقع أننا قد نصف الدين بأنه تعلق الفهم والشعور والعمل بحقيقة كبرى وراء عالم الانسان وفوق دائرته ، وفي نفس الوقت وشيخ الصلة ، بل قد تكون في أعماق العالم النفسى لهذا الانسان ، . فاستجابته الإنسان إلى الحقيقة الكبرى تسمى ديناً . صحيح أن الباحث الكبير رودلف أوتو R. otto اعتبر مثل هذه الاستجابة في الغالب وفي الأساس ، استجابة عاطفية أو شعورية ، ويسمى أتمثل هذا الشعور الأول بالشعور بالخلقية *creativre conseivovness* (١) آثاره الاحساس بحضرة متعالية تجمع في آز واحد لتزده الكامل ، واليعد المتسامي إن جانب الدنو الذي لا يماثل له ولا يقار به دنو . ولكننا نلاحظ أن لواقصرت الاستجابة على هذا الجانب الشعورى المفهم ، لأنه يمكن أن يقال ببساطة إن العبادة باعتبارها

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

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

لقد قبل أن العبادة أمر ضروري في الإنسان وإنما جميعا نعبد ؛ غير أن بعضنا قد لا يعرف ماذا أو من ذا يعيده والمعنى السيط لهذا اللفظ في الإنجليزية worship هو ما تؤديه الكلمة الإنجليزية الأخرى worh-ship بمعنى جدارة، أهلية أو استحقاق وموقف العبادة يتحقق تماما عندما نعترف فكريا وسلوكيا بأن شخصا أو موضوعا ما يستحق تقديرنا واحترامنا . إنه نداء القلب والعقل بالاعجاب والامتنان. وقد نلاحظ أن الأجيال المعاصرة ربما تكون قد فقدت أهم عناصر التذوق في العبادة أو التقدير للعبادة الرسمية، وإن صح أن بعضها ربما يسلو أو يحتفظ بقيمتها الاجتماعية. وبالرغم من ذلك فإننا قد نجد عددا كبيرا

من الأفراد في العصر الحاضر يوقرون قاداتهم الوطنيين أو الحزبيين إلى درجة
تدنيهم من مقام العبادة ، فهم يقفون على قبورهم أو أمام منازلهم في خشوع
وصمت ووقار واحترام. مبرين عن أسمی آیات الولاء والاحترام والتقدير .
ومن هذا السلوك نعلم أن هؤلاء القادة جديرون بمثل هذا التوقير والتبجيل .
وقد نسمى هذا عبادة البطولة " وسميها أ . ح . كتاب الغرب بأنها ستبقى ما بقي
الانسان (١) . واملنا جميعا نذكر ماشملنا جميعا من سكينه وخشوع ولا كبار
عند تشييع جنازة الشهيد البطل الفريق عبد المنعم رياض .

وكلما توغلنا في الزمن المذرق في القدم استطعنا أن نغذ إلى ما يشبه الحقيقة
من حيث ميل الانسان إلى الاعجاب والتعجب للحياة الطبيعية وكأنه الانسان
قد وجد نفسه بن يدي شيء مقدس وزائع ، حتى أنه ليكاد يخضع نعليه ويهوى
إلى الأرض اكبارا وخضوعا ، وابل ذلك كان من عناصر التدين الارلى
خصوصا فيما يتصل بالديانات الانسانية أو الوضعية كما نحب أن نسميها .

ولقد وجد الانسان البدائي نفسه جزءا حرا بين أجزاء الطبيعة المتعددة
وكان أسلوبه في كل مناحي حياته تقريبا هو أسلوب مواجهة الحياة بالحياة ،
أى أنه لم يكن يفرق بين ذات وموضوع ، وحتى عندما استطاع التمييز بين
هذا وذاك فإنه ظل خاضعا للخشية وارهبة والامتنان لعظم الظواهر الطبيعية
التي تفوق قدرته ، وتتخطى حدود طاقاته .

بل لعل الإنسان في طول لقائه مع بدائع الطبيعة بروائعها استطاع أخيرا

(١) يقول كارليل Carlyls ، لا يمكن لاي ناقد مهما كان أن يستأصل من
قلوب الأحياء كلية ؛ الاحترام والاجلال الخاص للعطاء ، هذا الاعجاب الصادق
والاخلاص والولاء . ا . ح . مهما كان ذلك في صورة غامضة . . عبادة الابطال
تبقى إلى الأبد ما دام الانسان باقيا .

أن يستنبط من عظمة الطبيعة وجمالها مبدعها . أى أنه اعترف بمخلوقيته وواجبه . ولعل تلك الروح تبدو بوضوح لدى وردثوث wordsworth الذى اعتبر الطبيعة « ثوب الله ، الذى يضم عناصر الرفقة المضحجة . وقد يقول بعض الناس إن هذه السمة تنصل بمرحلة ما قبل العلم ، باعتبار أن ذلك إطلاق للخيال وللعواطف ، وكانت تلك الحال على أشدها فى الماضى .

نحن نسلم بأن هذا الجيل قد حصل على معرفة واسعة بالكون ، فالفلكى يرى عالما فوق عالم ، وعالم الأحياء يرى حياة بعد حياة ولقد كشف عن الطاقات العديدة عرفت أسباب كثيرة من الأشياء ، وأزاء ذلك فإننا نجد فنيين من الناس أو لاهمافة قنعت بالتفسير الميكانيكى للحياة وظواهرها بناء على الملاحظة الموضحة للملوك المتوحد أو المتماثل للأشياء وإلى هذا الحد ينهى حظه من العلم ؛ ولكن الفئسة الأخرى ترى أن المعلم الحق له - فى إطلاقه - جوه الشعري كذلك ، هذا العنصر لا يعنى إلا النبصر العيق لإدراك هذه الحقيقة الكبرى هى أنه كلما نقص من سر الكون (أى انكشف) ازداد الإعجاب به ، وما ذلك إلا لأن الحياة فى جملتها وفى صورتها العاوة تبدو وكأنها دراما كبيرة أو سيمفونية عظيمة . تنبع بالوحدة والانسجام ، ويربط بين أجزائها هدف تتحرك نحوه إلى نقطة مددها المبدع الأكبر ومعنى ذلك أن الخلق أو الحياة أيضا مجرد سلسلة من الأفعال المتحركة التى بدأت ونمت منذ الماضى السحيق .

إنها تطور وتدرج لم ينته بعد ، ولم يصل إلى غايته ، إنها مشروع أزلنى فى دور السير والانكشاف المقنن الموقوف ولا يخفى أن الوحدة والهدف اللذين يتخللا الحياة ؛ هما سر الجمال فيها . وعلى هذا النحو تبدو لنا الحياة رفقة ضخمة من المخلوقات ، التى تشك كل حياتها ذاتها نشيدا خالدا للحمد على الخالق المبدع .

ولقد حكى أحد الطلبة في جامعة أكسفورد عن بعض ذكرياته فيها، فذكر أنه دخل حديقة الكلية ذات صيف، وكازت الشمس مشرقة فأخذ بيده زميل له صائحا د يا صديقي دعنا نتأمل كيف تسبح الحديقة لله وأخذ هذا الصديق يجوب الحديقة مهلا بالنشيد العذب الذي فاض على لسانه نتيجة لهذا المشهد العظيم^(١) ومن المعلوم أن هذه الفكرة قد أشار إليها القرآن الكريم في مناسبات عدة أهمها قوله تعالى «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا»^(٢).

وإذا كانت الظواهر الطبيعية بها حوت من جمال وجلال قد كانت شرارة البدء في العبادة والإمتنان، فإننا نرى أن هذا العصر المتبرج - وفي بعض الأحيان المتهوس - يكاد لا يتحرك نحو العبادة الخفية إلا نادرا، يقول الدكتور أنج W.R.Inge إن قاطن المدينة الحديثة ليس له إله ولا شيطان هو يحيا بلا خشية أو إعجاب أو خوف. ومهما وصفنا هذه العقائد فإننا نرى أنه ليس أمرا بالنسبة للرجال والنساء على السواء أن يحوا بدونها^(٣).

د حتمية الدين وأهمية العبادات فيه ،

لم يكن الدين - ولن يكون - مجرد نظام من المعتقدات الخاصة بالحياة بالحتمية في عمومها وشمواتها كما يظن ذلك بعض المفكرين، بل إن الدين في حقيقة أمره نوع من التجربة الحية التي تضمن مواقف معينة، ومشاعر وأحوال نفسية متميزة، تقود إلى أنماط من السلوك. بعض جوانب هذا السلوك يتصل بالمخلوقات البشريّة التي تربطها علاقات اجتماعية، والبعض الآخر يتصل بالله أو

G, E padwick, TeWple Gairdnes ofairo, p.14 (١)

الإسراء ٤٤ .

Outspoken Essays, p. 20 (٣)

المعبود كوجود منابر للعالم الطبيعي والانسلن وهناك بعض العادات أو الأعمال المطبقة في الدين لا تتصل من قريب أو بعيد بالطبيعة أو بأفراد البشر الآخرين . وربما كان ذلك مدعاة لأن ينقلها أصحاب المذهب الطبيعي من اعتبارهم ، حيث لا تمت بصلة ما إلى ميدان تخصصهم .

وقد يقع بعض الباحثين في خطأ كبير حيث يسمون كل الشعائر أو الاحتفالات الدينية بأنها صورة فعلية للخرافة والحزعبلات . صحيح أن هناك بعض الأشياء التي طبقتها ديانات مختلفة توصف الآن بأنها غير عقلية ، بل غير أخلاقية ؛ ولكن ذلك لا يكفي مبررا لتعمم الحكم بإظهار عدم جدوى الطقوس والشعائر الدينية وألوان العبادة الأخرى .

ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر في ضوء قانون التطور ، لوجدنا أن هناك أشياء طبقت دينيا ثم محاها التطور ، ولكنها وقت استمالها كانت تؤدي دورا ما لهؤلاء الذين يطبقونها ، وكان لها من أجل ذلك أهمية خاصة . كما أن هناك مزاولات دينية أخرى دامت واستمرت كما تدوم وتستمر المذاهب - مع تجارزها الظروف التي كانت توضح فائدتها الدينية ، بواسطة هؤلاء الذين يتولون السلطة في جماعتهم ، بينما بقيت أشياء تطبيقية أخرى يعدها معظم دراسي الأديان جزءا من مكونات الدين باعتباره ظاهرة .

والتاريخ عنى بالحقائق التي لا يستطيع الطبيعيون إنكارها ، كما لا يستطيعون تفسيرها في ضوء مذهبهم الطبيعي ؛ وهذه الحقائق تتصل بالمبادئ الدينية العظيمة المتنوعة ، التي لا يدل بناؤها بأي وجه على أنها شيدت من أجل أهداف طبيعية ، أي أهداف تتصل بالمذهب الطبيعي الفلسفي .

فها كل الإغريق القديمة ، وهياكل الهنود ، والزرادشتيين ، والسيخ والمذبح السماوي الصيني ، ومعبد اليهود ، والكاتدرائيات والكنائس المسيحية ومساجد

المعبود كوجود منابر للعالم الطبيعي والانسلن وهناك بعض العادات أو الأعمال المطبقة في الدين لا تتصل من قريب أو بعيد بالطبيعة أو بأفراد البشر الآخرين . وربما كان ذلك مدعاة لأن ينقلها أصحاب المذهب الطبيعي من اعتبارهم ، حيث لا تمت بصلة ما إلى ميدان تخصصهم .

وقد يقع بعض الباحثين في خطأ كبير حيث يسمون كل الشعائر أو الاحتفالات الدينية بأنها صورة فعلية للخرافة والحزعبلات . صحيح أن هناك بعض الأشياء التي طبقتها ديانات مختلفة توصف الآن بأنها غير عقلية ، بل غير أخلاقية ؛ ولكن ذلك لا يكفي مبررا لتعمم الحكم بإظهار عدم جدوى الطقوس والشعائر الدينية وألوان العبادة الأخرى .

ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر في ضوء قانون التطور ، لوجدنا أن هناك أشياء طبقت دينيا ثم محأها التطور ، ولكنها وقت استمالها كانت تؤدي دورا ما لهؤلاء الذين يطبقونها ، وكان لها من أجل ذلك أهمية خاصة . كما أن هناك مزاولات دينية أخرى دامت واستمرت كما تدوم وتستمر المذاهب - مع تجارزها الظروف التي كانت توضح فائدتها الدينية ، بواسطة هؤلاء الذين يتولون السلطة في جماعتهم ، بينما بقيت أشياء تطبيقية أخرى يبردها معظم دراسي الأديان جزءا من مكونات الدين باعتباره ظاهرة .

والتاريخ عنى بالحقائق التي لا يستطيع الطبيعيون إنكارها ، كما لا يستطيعون تفسيرها في ضوء مذهبهم الطبيعي ؛ وهذه الحقائق تتصل بالمباني الدينية العظيمة المتنوعة ، التي لا يدل بناؤها بأي وجه على أنها شيدت من أجل أهداف طبيعية ، أي أهداف تتصل بالمذهب الطبيعي الفلسفي .

فها كل الإغريق القديمة ، وهياكل الهنود ، والزرادشتيين ، والسيخ والمذبح السماوي الصيني ، ومعبد اليهود ، والكاتدرائيات والكنائس المسيحية ومساجد

المعبود كوجود منابر للعالم الطبيعي والانسلن وهناك بعض العادات أو الأعمال المطبقة في الدين لا تتصل من قريب أو بعيد بالطبيعة أو بأفراد البشر الآخرين . وربما كان ذلك مدعاة لأن ينقلها أصحاب المذهب الطبيعي من اعتبارهم ، حيث لا تمت بصلة ما إلى ميدان تخصصهم .

وقد يقع بعض الباحثين في خطأ كبير حيث يسمون كل الشعائر أو الاحتفالات الدينية بأنها صورة فعلية للخرافة والحزعبلات . صحيح أن هناك بعض الأشياء التي طبقتها ديانات مختلفة توصف الآن بأنها غير عقلية ، بل غير أخلاقية ؛ ولكن ذلك لا يكفي مبررا لتعمم الحكم بإظهار عدم جدوى الطقوس والشعائر الدينية وألوان العبادة الأخرى .

ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر في ضوء قانون التطور ، لوجدنا أن هناك أشياء طبقت دينيا ثم محاها التطور ، ولكنها وقت استمالها كانت تؤدي دورا ما لهؤلاء الذين يطبقونها ، وكان لها من أجل ذلك أهمية خاصة . كما أن هناك مزاولات دينية أخرى دامت واستمرت كما تدوم وتستمر المذاهب - مع تجارزها الظروف التي كانت توضح فائدتها الدينية ، بواسطة هؤلاء الذين يتولون السلطة في جماعتهم ، بينما بقيت أشياء تطبيقية أخرى يعدها معظم دراسي الأديان جزءا من مكونات الدين باعتباره ظاهرة .

والتاريخ عنى بالحقائق التي لا يستطيع الطبيعيون إنكارها ، كما لا يستطيعون تفسيرها في ضوء مذهبهم الطبيعي ؛ وهذه الحقائق تتصل بالمبادئ الدينية العظيمة المتنوعة ، التي لا يدل بناؤها بأي وجه على أنها شيدت من أجل أهداف طبيعية ، أي أهداف تتصل بالمذهب الطبيعي الفلسفي .

فها كل الإغريق القديمة ، وهياكل الهنود ، والزرادشتيين ، والسيخ والمذبح السماوي الصيني ، ومعبد اليهود ، والكاتدرائيات والكنائس المسيحية ومساجد

المعبود كوجود منابر للعالم الطبيعي والانسلن وهناك بعض العادات أو الأعمال المطبقة في الدين لا تتصل من قريب أو بعيد بالطبيعة أو بأفراد البشر الآخرين . وربما كان ذلك مدعاة لأن ينقلها أصحاب المذهب الطبيعي من اعتبارهم ، حيث لا تمت بصلة ما إلى ميدان تخصصهم .

وقد يقع بعض الباحثين في خطأ كبير حيث يسمون كل الشعائر أو الاحتفالات الدينية بأنها صورة فعلية للخرافة والحزعبلات . صحيح أن هناك بعض الأشياء التي طبقتها ديانات مختلفة توصف الآن بأنها غير عقلية ، بل غير أخلاقية ؛ ولكن ذلك لا يكفي مبررا لتعمم الحكم بإظهار عدم جدوى الطقوس والشعائر الدينية وألوان العبادة الأخرى .

ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر في ضوء قانون التطور ، لوجدنا أن هناك أشياء طبقت دينيا ثم محاها التطور ، ولكنها وقت استمالها كانت تؤدي دورا ما لهؤلاء الذين يطبقونها ، وكان لها من أجل ذلك أهمية خاصة . كما أن هناك مزاولات دينية أخرى دامت واستمرت كما تدوم وتستمر المذاهب - مع تجارزها الظروف التي كانت توضح فائدتها الدينية ، بواسطة هؤلاء الذين يتولون السلطة في جماعتهم ، بينما بقيت أشياء تطبيقية أخرى يعدها معظم دراسي الأديان جزءا من مكونات الدين باعتباره ظاهرة .

والتاريخ عنى بالحقائق التي لا يستطيع الطبيعيون إنكارها ، كما لا يستطيعون تفسيرها في ضوء مذهبهم الطبيعي ؛ وهذه الحقائق تتصل بالمبادئ الدينية العظيمة المتنوعة ، التي لا يدل بناؤها بأي وجه على أنها شيدت من أجل أهداف طبيعية ، أي أهداف تتصل بالمذهب الطبيعي الفلسفي .

فها كل الإغريق القديمة ، وهياكل الهنود ، والزرادشتيين ، والسيخ والمذبح السماوي الصيني ، ومعبد اليهود ، والكاتدرائيات والكنائس المسيحية ومساجد

المسلمين ، قباب البوذيين ، لم تبين من أجل تحقيق غاية مادية أو اجتماعية .
لأنها جميعا قد بنيت وخصصت لأجل العبادة الدينية . وتحسين الحياة الباطنية
الروحية للأفراد ، وفي ذلك ما فيه من تماسك لمجتمعى عظيم .

ولا جدال فى أن الجماعات الدينية قد تنقلت وفسرت كتبها المقدسة من
جيل إلى جيل مكونة بذلك ثروة طائلة ، ومطابقة ، أحيانا ومطبقة أحيانا
أخرى إلى ذلك ماتراه . ضروريا . وهذا يقضى أن يتولى دارسو الأديان ،
هذه الثروة أهمية خاصة لأن فيها تظهر المعانى الحقةبية لهذه الديانات ،
أكثر ، ما يجدها الإنسان فى مجرد مذهب .

ونحب أن نصصح فكرة شائعة لدى الطبيعيين . إن الناس لم يقنعوا
أنفسهم أولا بوجاهة الآراء الدينية فى الحياة ، ثم اخترعوا بعد ذلك
الشعائر والطقوس وألوان العبادة الأخرى التى توأم هذه الآراء . بل
الصحيح أن الآراء أو العقائد سارت جنبا إلى جنب مع الطقوس والشعائر ،
وسار الطرفان فى خطين متوازيين فى ظل قانون التطور العام ، مع ضرورة
وجود مبدأ العلاقة المتبادلة بين العقيدة والشعيرة ، أو بين الفكرة والتطبيق ،
أو بين الجانب النظرى والجانب العملى .

إن العقائد قد يتبناها الناس لأنها قد تتفق مع تجاربهم الخاصة التى
قادتهم إلى الجانب التطبيقي ، وفى بعض الأحيان نرى أن التطبيقات أو الشعائر
تتغير نتيجة لتأثير الفكرى فى العقائد . فإذا ما أراد دارس أن يعالج ظاهرة
الدين من جانبه الفكرى أو العقدى فحسب ، فله أن يفعل ذلك
بشرط ألا يدعى أن دراسته تامة تعالج الدين علاجا شاملا ، وبما يؤسف
له أن بعض الفلاسفة والمفكرين قد أساءوا عوض الدين نتيجة
لإغفالهم الجانب العلمى فيه ، مما أفقد الدين فى كثير من الحالات
صلته بالحياة والأحياء . فهناك منهم من نظر إلى عقائد التوحيد والصفات
الإلهية المنأثرة وما يستتبعها من جانب تطبيقية كالطقوس ، وكأنها مجرد

المسلمين ، قباب البوذيين ، لم تبين من أجل تحقيق غاية مادية أو اجتماعية .
لإنها جميعا قد بنيت وخصصت لأجل العبادة الدينية . وتحسين الحياة الباطنية
الروحية للأفراد ، وفي ذلك ما فيه من تماسك لمجتمعى عظيم .

ولا جدال فى أن الجماعات الدينية قد تنقلت وفسرت كتبها المقدسة من
جيل إلى جيل مكونة بذلك ثروة طائلة ، ومطابقة ، أحيانا ومطبقة أحيانا
أخرى إلى ذلك ماتراه . ضروريا . وهذا يقضى أن يتولى دارسو الأديان ،
هذه الثروة أهمية خاصة لأن فيها تظهر المعانى الحقةبية لهذه الديانات ،
أكثر ، ما يجدها الإنسان فى مجرد مذهب .

ونحب أن نصصح فكرة شائعة لدى الطبيعيين . إن الناس لم يقنعوا
أنفسهم أولا بوجاهة الآراء الدينية فى الحياة ، ثم اخترعوا بعد ذلك
الشعائر والطقوس وألوان العبادة الأخرى التى توأم هذه الآراء . بل
الصحيح أن الآراء أو العقائد سارت جنبا إلى جنب مع الطقوس والشعائر ،
وسار الطرفان فى خطين متوازيين فى ظل قانون التطور العام ، مع ضرورة
وجود مبدأ العلاقة المتبادلة بين العقيدة والشعيرة ، أو بين الفكرة والتطبيق ،
أو بين الجانب النظرى والجانب العملى .

إن العقائد قد يتبناها الناس لأنها قد تتفق مع تجاربهم الخاصة التى
قادتهم إلى الجانب التطبيقي ، وفى بعض الأحيان نرى أن التطبيقات أو الشعائر
تتغير نتيجة لتأثير الفكرى فى العقائد . فإذا ما أراد دارس أن يعالج ظاهرة
الدين من جانبه الفكرى أو العقدى فحسب ، فله أن يفعل ذلك
بشرط ألا يدعى أن دراسته تامة تعالج الدين علاجا شاملا ، وبما يؤسف
له أن بعض الفلاسفة والمفكرين قد أساءوا عوض الدين نتيجة
لإغفالهم الجانب العلمى فيه ، مما أفقد الدين فى كثير من الحالات
صلته بالحياة والأحياء . فهناك منهم من نظر إلى عقائد التوحيد والصفات
الإلهية المنأثرة وما يستتبعها من جانب تطبيقية كالطقوس ، وكأنها مجرد

المسلمين ، قباب البوذيين ، لم تبين من أجل تحقيق غاية مادية أو اجتماعية .
لأنها جميعا قد بنيت وخصصت لأجل العبادة الدينية . وتحسين الحياة الباطنية
الروحية للأفراد ، وفي ذلك ما فيه من تماسك لمجتمعى عظيم .

ولا جدال فى أن الجماعات الدينية قد تنقلت وفسرت كتبها المقدسة من
جيل إلى جيل مكونة بذلك ثروة طائلة ، ومطابقة ، أحيانا ومطبقة أحيانا
أخرى إلى ذلك ماتراه . ضروريا . وهذا يقضى أن يتولى دارسو الأديان ،
هذه الثروة أهمية خاصة لأن فيها تظهر المعانى الحقةبية لهذه الديانات ،
أكثر ، ما يجدها الإنسان فى مجرد مذهب .

ونحب أن نصصح فكرة شائعة لدى الطبيعيين . إن الناس لم يقنعوا
أنفسهم أولا بوجاهة الآراء الدينية فى الحياة ، ثم اخترعوا بعد ذلك
الشعائر والطقوس وألوان العبادة الأخرى التى توأم هذه الآراء . بل
الصحيح أن الآراء أو العقائد سارت جنبا إلى جنب مع الطقوس والشعائر ،
وسار الطرفان فى خطين متوازيين فى ظل قانون التطور العام ، مع ضرورة
وجود مبدأ العلاقة المتبادلة بين العقيدة والشعيرة ، أو بين الفكرة والتطبيق ،
أو بين الجانب النظرى والجانب العملى .

إن العقائد قد يتبناها الناس لأنها قد تتفق مع تجاربهم الخاصة التى
قادتهم إلى الجانب التطبيقي ، وفى بعض الأحيان نرى أن التطبيقات أو الشعائر
تتغير نتيجة لتأثير الفكرى فى العقائد . فإذا ما أراد دارس أن يعالج ظاهرة
الدين من جانبه الفكرى أو العقدى فحسب ، فله أن يفعل ذلك
بشرط ألا يدعى أن دراسته تامة تعالج الدين علاجا شاملا ، وبما يؤسف
له أن بعض الفلاسفة والمفكرين قد أساءوا عوض الدين نتيجة
لإغفالهم الجانب العلمى فيه ، مما أفقد الدين فى كثير من الحالات
صلته بالحياة والأحياء . فهناك منهم من نظر إلى عقائد التوحيد والصفات
الإلهية المنأثرة وما يستتبعها من جانب تطبيقية كالطقوس ، وكأنها مجرد

ما للعبادة الدينية ؟

العبادة الدينية هي التعبير عن الطاعة والإحساس بالجدارة والشرف والتعظيم الذي يشعر به الإنسان تجاه الإله . وهذه العبادة تتشكل وتتنوع صورها بتنوع الفكرة عن الله والإنسان وما قد يكون بينها من علاقة متبادلة .

وليس كل أنواع المواظبة على الشعائر يعتبر عبادة . فالطقوس أو الشعائر السحرية توضح في نطاق آخر . وكثير من الشعائر القيم الاجتماعية الواضحة - كشعائر الزواج ، أو تنصيب الرئاسة - قد يتصل بالعبادة اتصالاً عرضياً ، إذا كان هناك اتصال من أي نوع . ولكي نحكم بأن صورة التعبير أو هيئتها تعتبر عبادة حقه فلا بد من أن يكون هناك شهادة دينية صريحة بقداستها أو لإيجابها أو حتى مجرد الدعوة لها أو التنويه بشأنها ، أي أن يكون مصدر الإلزام فيها دينياً بحتاً - بحيث تتوجه إلى قوى تفوق الإنسان إن لم تفق الطبيعة ، لأن الطبيعة ، لأن ذلك يعنى الاعتراف بمبدأ الألوهية . وإذا كان هناك من يقول إن الآلهة العادية تحدد بكونها موضوعاً للعبادة ، فالأولى أن يقال إن عمل العبادة ذاته هو متحد بالآله (أي تمييز) للإله المعبود ، وحينما كانت الموافقة والترخيص الديني ، يكون تصور الإله موجوداً . وهذا النظام الخاص بالتعريف أو التحديد يبدو كثيراً من المسائل التي دار حولها النزاع واستمر عايبها الجدل

إذ قد يبدو لبعض دارسي الأديان أن الوثنيين مثلاً ملحدون لا يعترفون بآله أعلى له الصفات الماثرة في الديانات الكبرى ، وما ذلك إلا لعجز الدارس عن رؤية الحقيقة الكامنة وراء وثنية هؤلاء أو عن إدراك بعض الآراء الخاصة بالوجود الأعلى - وإن تعددت في الواقع صور المعبودات . ولقد أوضح لنا القرآن الكريم مثلاً بغير شك أن هؤلاء الذين عبدوا الأصنام ، لم يعدوا الاهتقاد في إله واحد قدير ، بدليل قولهم على ما يحكى القرآن : أنهم لا يعبدون

نتيجة للوم والانخداع . وهناك منهم من اعتبر كثيراً من العقائد الدينية نتاجاً للفكر النظرى المجرد . Discursive مع أن كل الأديان تقريباً أكدت وثيقة العلاقة بين الأفكار وأنماط السلوك ، أو بين العقائد والعبادات ، أو بين الجانب النظرى والجانب العملى .

إن قول مفكر ما إنه يقبل فكرة الألوهية ، لا يعنى أن هذا المفكر لديه ضرورة عقيدة دينية فى الإله ، أو أنه يعرف الله . إن العقيدة الدينية تتطلب مواقف نفسية وشعورية خاصة تعبر عنها جرائب التطبيق الممثلة فى الطقوس أو الشعائر وسائر المزاوالت الدينية .

ولا بد أن نعترف بأن البحث فى أهمية ومعانى الجوانب التطبيقية الدينية صعب للغاية ، ولكنه أمر ضرورى نظراً لأنه أهم الجوانب التى أغفلها دارسو الأديان بغير مبرر واضح .

إن فلسفة الدين لا تستطيع أن تتناول بالنفصيل كل الأعمال التطبيقية التى يزاولها أتباع الديانات المختلفة ، وذلك لسبب واضح وهو أن أغلب هذه الطقوس أو الأعمال لها سمة محلية ارتبطت بزمان ما ومكان معين ، ومن ثم رأت فلسفة الدين أن تقصر اهتمامها على العناصر الأساسية التى تشير إلى الحاجات الروحية الإنسان وإلى طبيعة الموجود الذى تتوجه إليه هذه الشعائر أو الطقوس ، لنظر طبيعة العلاقة بين العابد والعبود ، ولا يظن أحد أن هذه العلاقة ثابتة غير متطورة ، فالواقع أن الفرد تبدل موافقه ومشاعره بتبدل الظروف المعقمة المتشابهة التى تحيط به ، ولكن المهم أن نعلم أن كل التطبيقات الدينية عن شعائر وطقوس وأنماط عبادة أخرى هى صيغ تعبيرية للمواقف والمشاعر ووسيلة لتنمية وتطوير هذه المواقف والمشاعر فى الوقت نفسه . إيماننا بصدور الإنسان بحكم الأداء ، ولكن بعضها منزل الإنسان بطريق الإيماء ، وفى هذا دلالة واضحة على أن الإنسان موضع لعناية

السماء . وفي أداء الإنسان لهذه الأعمال إشارات موضوعية لمن يؤدي
لأجله هذه الأعمال .

إن على الطبيعيين أن يدركوا هذه الفكرة الأخيرة وهي موضوعية
بعض الجوانب الدينية ، ويجب أن يأخذوا هذه الجوانب الموضوعية الخاصة
بالعلاقة بين المعبود والعابد ، كما يأخذوا هذه الحقائق عن هذا العالم الحسى ،
يجب أن يراجعوا أنفسهم كثيراً فيما يتصل بالطبيعة أو الظواهر الطبيعية من
حيث عبادتها فالواقع أنه لم يثبت بطريقة علمية حاسمة أن البدائين الذين
عبدوا بعض الظواهر أو الموضوعات الطبيعية كانوا يعبدونها لما ترهز إليه
من مبادئ أو موضوعات روحية وراهها ، وإذا كان ذلك صحيحاً - وليس
هناك ما يمنع صحته - فإن المذهب الطبيعى يعجز تماماً عن تفسير الكون
والإنسان .

تلك الأصنام إلا نقر بهم إلى الله. زلني. أي أن هناك الإله الأعلى الذي لا يختلف عليه أثنان. وليس هذا بالطبع تبريراً للوثنية، ولكنه تصحيح لبعض الآراء التي تزعم أن الوثنية كانت النتيجة الحتمية لقصور العقل البشري عن إدراك موجود أعلى، أخص صفاته الوحدانية ومخالفته للحوادث، بل إن الكتاب الكريم ليذهب أبعد من ذلك حين يقرر أن هؤلاء الوثنيين يجيبون اجابات صحيحة عن الأسئلة الخاصة بالخالق. يقول جل شأنه، ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (١)، وإذن فليست المسألة متعلقة بمرحلة عقلية شبيهة بما أسماه بعض الباحثين مرحلة ما قبل المنطق أو عقلية ما قبل المنطق. Pre - Logical stage وإنما تتعلق المسألة بالظروف الخاصة التي أحاطت بنشأة ظاهرة الوثنية، وليس أدل على بطلان الاستنباط السابق الخاص بالدرجة العقلية لعابدى الأوثان، مما نشاهده الآن في عصر التقدم والتطور الفكري والعلمي، فإنا ما نزال نرى أمثلة صارخة للوثنية السافرة أو المقلدة، تعيش أو تطرأ في بعض البيئات، جنباً إلى جنب مع قطع هذه المسافة الهائلة من التقدم والطور.

(١) الزخرف - ٧٨، قارن ٩، العنكبوت - ٦١، لقمان - ٢٥، الزمر - ٢٨.

تصنيف

العبادات أو التطبيقات الدينية

يمكن تصنيف التطبيقات الدينية إلى مجموعتين : المجموعة الأولى وتظهر فيها الدوافع والأهداف متعلقة بمعبادة الله وحمده والثناء عليه ، والاتصال بالمسعد به جل جلاله . أما المجموعة الثانية فنتجها الأهداف والبواعث فيها إلى إصلاح الباطن وطهارته وتطوير الحياة الروحية للفرد ذاته . وهاتان المجموعتان ليستا منفصلتين ، بل هما مترابطتان ترابطا وثيقا ، بحيث تؤثر البواعث أو الدوافع في إحداهما على الفرد في أعماله أو تطبيقاته في الأخرى . فالفرد الذى يتجه إلى الله بالمعبادة يلقي عوننا فى تطوير شخصيته وتنميتها ، وبمقدار تطور ونمو شخصيته بمقدار قدرته على العبادة الرضية المباركة لله . بل إننا نجد أنه فى كثير من الأعمال الدينية تتلاقى الجهتان : جهة العبادة وجهة التطهير ، كما فى الصلاة وفى إنشاد الأغاني الدينية .

ومن المسلم به أن الديانات والفرق الدينية تختلف اختلافا كبيرا من حيث العناية والتركز الممنوحين لنمط أو لآخر من هذه التطبيقات الدينية أو العملية وقد يحاول كثير من فلاسفة الدين أن يظهروا بالموقف المحايد حيث يصرون بأنهم لا يزعمون بأن دينا معيناً يمكن أن يكون قد استوهد كل أنماط العبادات التى تحويها الأديان ، كما أنهم لا يدعون أن هناك دينا معيناً حوى الجوانب التطبيقية فى توازن تام أو توازن مثالى ، بل لا يمكن أن يدعو بأن مكونات أى دين قد وضعت فى اتزان مناسب . وإذا كان هؤلاء قد أسقطوا الجانب الإسلامى من حسابهم ، فلا عجب إذن أن تكون تلك نتائج بحوثهم ، إذ لو استشاروا الإسلام ، وبحثوا جوانبه المختلفة لوجدوا الاتزان والاتساق

١٤ - الإسلام بين الأديان

يشيع في أرجائه ، كما يظهر ذلك بوضوح ^(١) عند مناقشة شعيرة الصلاة في الأديان المختلفة .

إن الطقوس أو الشعائر الدينية ليست محض اختراع سطحي أملاه التخريف والوهم كما يزعم هؤلاء الذين فسد رأيهم في الدين وفي الإنسان ، إنها — على أسوأ التقديرات — تعبيرات تلقائية لها ما يناظرها في حياة الإنسان للمدنية أو الدينية التي تمكس طبيعة الإنسان ومشاعره وأحاسيسه . إننا نقابل الأصدقاء والأحبة بالعناق والقبل ، معبرين عما نكنه لهم من إعزاز وتقدير ومودة ، وربما كانت القبلة أبلغ من خطبة ، وربما كانت الخطبة أبلغ بحسب الظروف والأحوال إننا نرقص طربالما نجد لنا من أمور سارة ، ونرتعد خوفاً وهلعاً لما يطرأ من أهوال أو حداثث ، وقد نستنبط غضباً لبعض المواقف ، أى أن انفعالاتنا تستجيب لأشياء ومثيرات حقيقية . وما العبادات والطقوس والشعائر إلا أوعية نرفع فيها ذات أنفسنا تجاه ربنا ، وحبیبنا ، وصديقنا الأكبر ومؤدبنا الأعظم وولى نعمتنا الحقيقى ، الذى أولانا ما تنطبق كل ذرة من وجودنا المادى والروحى بعرفانه ، ومنحنا من طول الوجود وعرضه

(١) يفرق عادة بين عدة أنواع من الشعائر: الدينية ، والدينيوية (أو المدنية) والقانونية والسياسية الخ . كما يختلف تقدير أهميتها باعتبار الموقف الذى تجلبه أو يملها ، أو الاعتقاد والمواقف التى تمثلها ، أو إلى صورها ، إلى الجميع . ويعتبر بعض الباحثين عن جوانب عظيمة وجوانب محظورة في الشعائر ويعبر بعض الباحثين عن قلقهم من المفالة في إثارة المشاعر نتيجة لبعض الشعائر . ولكن الاتزان الملاحظ في معظم الأديان الكبرى ، وخاصة في الإسلام يقال من خطر مثل هذا القلق . أنظر : A.Macheath, Ritual in Society, pp. 45 ff

ضمن كتاب (Edly H. Westmann) Man in his Relationships

وكيفه وكمه ، مالا يفي بحصره البحار مدادا ، والأشجار أقلاما ، والأرض
والسما كتابا .

وقد يوصف القول السابق بأنه قول شعري ، ولكنه رغم ذلك قول حق
لصدقه من الشواهد ما يتعدى ملكات الإنسان الحسية والعقلية والعاطفية .
على أن بعض المزاوالات الدينية (أو الأعمال التي تزاولها بعامه الأديان)
مثل التأمل الصامت ، أو الاتصال الصوفي بالله تعتبر أكثر دقة وخفاء بالنسبة
لدارسي الأديان من ليست لهم موازين صحيحة لتقدير مثل هذه الألوان ، ومن
ثم تبدو العلاقة بينها وبين الظواهر الأخرى في هذه الحياة غير واضحة ،
ولكنها على أية حال لا تقدم ما يوازئها في الحياة الإنسانية عندما تكون معنية
بأمر من الأمور يستولى عليها ويستغرق طاقاتها ويصرفها بذلك عن جوانب
أخرى .

إننا نلاحظ أنه على مر التاريخ قد تم تعديل كبير في العبادات الظاهرية
الجبرية . كما أن هناك من الفرق الدينية من حاول أن يستغنى عن بعض هذه
العبادات .. وقد توصف بعض هذه الحركات داخل الأديان بالتمرد والإلحاد أو
الإنحراف ، خصوصا إذا كانت الدهوة موجهة إلى الإستغناء عن جميع هذه
الشعائر والطقوس أو ما نسميه في الإسلام « بالتكليف » ويجب أن نضع في
إعتبارنا أن تاريخ الأديان لا يشير . ولا يوحى بأن هذه الأديان مستمرة دون
الإحتفاظ بالطقوس أو الأعمال التطبيقية في هذه الديانات .

لقد ارتفعت في الإسلام بعض الأصوات التي تشير إلى عدم غناء بعض
الطقوس والشعائر^(١) ، ولقد حاول بعض هذه الأصوات تخفيف الالهجة يجعل

(١) مثل غلاة الإسماعيلية مثلا . أنظر كتابنا « التصوف / ١٦٢ وما بعدها
وقارن كتاب الفيلسوف الشاعر المسلم محمد إقبال

مثل هذه العفوس والشعائر مناسبة لطبقات خاصة من الناس ، تتطلب حالتهم النفسية ودرجة وعيهم مثل هذه الأعمال ، على حين يوجد لطبقات أخرى ، تفوق وعيا وشعورا وشفافية ، نمط آخر يقنع في أغلب أحواله بإطلاق الفكر ، وإعمال التأمل وإرسال الخيال ، وتأجيج العاطفة . ولعل من الملاحظات العابرة الهامة والمفيدة في هذا الصدد أن نجد معظم هؤلاء الداعين إلى مثل هذا ، كانوا ذوى ديانات مختلفة قبل الدخول في الإسلام ، ومنهم بعض الإيرانيين - وهم على ما يسجل التاريخ قد تميزوا بالنفوق الشعري والانطلاق العاطفي .

ومن الحقائق الغريبة - الصادقة في نفس الوقت - أن كثيرا ممن لا يؤدون الشعائر الدينية قد يعتمدون بلا شعور على عواطف هؤلاء الذين يستمرون على أدائها بل إن بعضهم قد يرمى في هؤلاء الذين يحافظون على أدائها الكفاية ، بحيث قد يسمحون لأنفسهم إمكان إهمالها مادام هناك من يعتنى بها ، وكأنهم يرون فيها ما يشبه أن يكون فرض كفاية . وهذا بالطبع موضع خطتهم .

فالواقع أن التوقف عن أداء الشعائر الدينية يؤدي إلى ذبول روحي ، يعادل بالضبط فقد عازف البيانو قدرته على العزف ، لامتناعه عن مزاولته ذلك وللواظبة عليه . وكل مؤمن صادق في إيمانه يستشعر طعنا مجددا لكل عبادة مهما تكررت ، لأنها - كما قلنا ليست إلا وعاء يفرغ فيه ، أو يضمه ذات نفسه بما يحوى من مشاعر ، آمالا كانت أو آلاما .

العبادة والفن

إن الفن لا ينفصل عن العبادة ، حتى لقد قيل إنه لا يمكن أن توجد هيئة كاملة للعبادة دون مهونة الفنان والصانع ، إن العبادة الجماعية مثلا لا يمكن أن تقوم إلا في بناء معد لذلك ، سواء كان ذلك كنيسة أو معبداً أو هيكلًا أو صومعة أو مسجداً أو زاوية . فهي بحاجة إلى المهندس المعماري والبناء وغيرها ممن يتمتع بمهارات حرفية^(١) .

والعبادة الجماعية إلى جانب ذلك (ما لم تكن عبادة صامته) لا تقوم إلا على فن الإلقاء أو التعبير ، وإذا كانت هناك موعظة أو خطبة فلا بد أن يستخدم فيهما فن البلاغة لإحداث التأثير المطلوب . وإذا كان المسيحيون مثلا أهل كتاب ، فهم لا يستغنون عن المتومات الأدبية أو عن المزايا الشعرية وهم يضيفون إلى ذلك الموسيقى .

أما نحن المسلمين فلا يمكن أن نجد تلك الحقيقة التي يظهرها كتابنا الكريم من حيث المميزات الأخذة بمجامع القلوب نتيجة لما يتمتع به هذا الكتاب من روائع معجزة متعلقة بأسلوبه وسموه الفني حتى مازال - ولن يزال - قمة الإبداع الفني الذي يتحدى كل عهقرية ، ويعجز كل لسان أو بنان ولا تخلو تقريبا عباده إسلامية من ترديد بعض آياته أو التعليق عليها أو الحديث حولها في أسلوب لا يمكن أن يعتبر أسلوبا عاديا مماثل حديث كل يوم .

ولا يعزب عن البال أن من أمطاط العبادة ما يستخدم الأناشيد والأذكار وما يتفنى به من نصوص مقدسة . وفي هذا فرصة واسعة للاختيار من هذا

(١) لعل الإسلام وحده هو الفريد في تقبل أي جزء من الأرض «مسجدا» أي موقعا للصلاة كما ورد في الحديث الشريف .

القطاع الكبير سواء كان يتصل بالجانب للموسيقى أوبالجانب الأدبي وللميزات البلاغية .

وقد يلاحظ أن بعض الأناشيد الدينية التقليدية أو بعض الأدعية تنقد سحرها بمرور الزمن لانفصالها عن التجربة الأساسية التي كانت مصدرا لإنتاج مثل هذه الأدعية أو الأناشيد . كما لا ننسى أن بعض الديانات تحتفظ بكتب خاصة بالأغاني والأدعية أو الأناشيد الدينية بالصورة الأصلية لآلحانها وكتاباتها للموسيقى ، ونلاحظ ذلك بصورة واضحة في المسيحية ، بل إننا نجد بعض الآلات الموسيقية يشكل جزءا من أثاث بيت العبادة في مثل هذه الديانات ويسام في أداؤها بصورة فعالة .

وبما أن الذوق يلعب دوراً كبيراً في تقييم الموسيقى أو ألوان الفنون الأخرى ، فإن بعض الباحثين يرى أهمية الاحتفاظ بمستوى سام للموسيقى — لأن بواسطتها يربط الدين في أذهان الناس بالصورة التي تحدها هذه الموسيقى ؛ ولذا يشترط بعضهم أن تكون كل ألوان الفنون المترابطة مع الدين على مستوى لا يزرى بهذا الدين ، بل لا يبد أن تترك الأثر الرائع في نفوس مستقبلية .

ومع أن الفن لم ينفصل في كثير من الأحيان عن العبادة ، ومع أن كثيرا من الناس بدافع الإيمان قد حقق تقدما فنيا كبيرا ، فإن رجال الدين الرسميين اختلفوا في تقديرهم الصحيح للفن ، فبالنسبة للمسيحية مثلا يحسب أحد كتابها أنها كانت مصدر إلهام لأعمال تتصل بفن المعمار والرسم . أنها هيأت السبيل لتحقيق إنجازات فنية ذات قيمة عالية . سواء كانت ذلك متمثلا في الأعمال البدوية أو الآلية أو حتى في القلم . يقول هذا الكاتب «لقد بنى الناس كنائس تضارع السماء رفة وروعة ، وأنشدوا الأغاني التي ينبغي أن تنشد الملائكة ، ويوجه هذا الكاتب أنظار قرائه إلى لوحات الفنية القيمة التي رسمها الفنانون

في ضوء الإلهام العام للعبادتهم ، ومن نبع الإيمان الذي ملك أزمة قلوبهم^(١) . وبالرغم من ذلك فقد لا ينكر أن كثيرا من الأبحاث الفنية الدينية فيما بعد ذلك كان على جانب كبير من التعميد والضحالة ، وربما رجع ذلك إلى مسحة التقليد التي تطبع أعمال هؤلاء المتأخرين . كما لا ينكر أن هناك من الكنائس ما هو سوء المظهر والتخبر معا ، لم تسم يد التجميل أو يطبعه الذوق السليم المدفوع بجمرة الإيمان بطابعه المحب .

وقد نجد مثل هذا الاتجاه - التعميل من ألوان الفن أو الجمال - تشجيعا لدى بعض رجال الدين الذين ساء رأيهم في الإنسان ، أو لم يوقفوا إلى استيعاب الحكمة الكبيرة ، أو إدراك النفع المتوقع من مثل تلك الروائع الجمالية ، التي تجعل دخول بيت العبادة أمراً محبباً ، أو التي تعكس تقدير الإنسان لبيوت العبادة على أنها بيوت الله . وقد نجد بعض هؤلاء الدينيين يتمسكون بضرورة خلو أماكن العبادة من أي تعبير فني حتى لا تسنح الفرصة لإلهاء العابد ، أو صرف انتباهه عن التركيز على موضوع العبادة . ومن البديهي أن هؤلاء يفعلون حقيقة هامة وهي أن الاستجابة لروائع الفن وقيم الجمال هي في حد ذاتها أساس نافع جدا في التربية الدينية ، ومن ثم فهي تكفل قدرا من الصفاء والشفافية والإخلاص في العبادة ، خصوصا إذا علمنا أن هناك من الحقائق الدينية ما تعجز اللغة المنطقية الدقيقة عن التعبير عنها ، ولا سبيل إلى التعبير عن ذلك إلا عن طريق الفن^(٢) .

(١) أنظر J. O. Dobson, *Worship*, pp. 108 ff.

(٢) نقل عن الإمام الشافعي (رضي الله عنه) وعن الإمام أبي حنيفة وعن سفيان الثوري (كما يذكر ذلك أبو الطيب الطبري في *محرر السماع* ، فيما يذكر أن طالب المسكن حله عن بعض الصحابة وغيرهم ويعبر الغزالي إلى نقطة هامة =

وفي محيطنا الإسلامى نرى أنه بالرغم من احتدام الخلاف^(١) حول إباحة الاستماع والاستمتاع بالموسيقى أو الرسول واللوحات ، فإن هذه الفنون قد انتعشت وتحتفظ مساجدنا العريقة بمظاهر فنية جديرة بالخلود ، منها ما يتصل بفن المعمار أو النقش أو التآثيل . ولا ندعى لأنفسنا هنا مركز القاضى الذى يصدر حكمه قاطعا وحاسما لهذه المشكلة ، ولكن ذلك لا يمنعنا من تسجيل رأينا فى الفن وصلته بالعبادة كما تشير إلى ذلك روح الإسلام العامة ؛ بصرف النظر عن النصوص الخاصة التى قد تستغل لتأييد هذا الرأى أو ذلك . ويمكن التعبير عن تلك الروح فى السطور القليلة الآتية :

من حكمة الإسلام أنه فى الغالب يقرب المحرم بتعليل صريح أو مكنى يمكن إدراكه بسهولة ؛ وذلك ليظهر أنه غير متحكم أو متعنت حين ينهى عن شئ معين ، وليفهم متبعيه أنه لم يشأ حرمانهم من هذا الشئ أو ذلك ضنا عليهم به ، أو منعنا خير يصلهم عن طريقه . وتبدو هذه الروح بوضوح فى الآية الكريمة التى « ينكر على كل من يظن أن الإسلام يمنع من الاستماع بكل ما هو حسن وطيب . تقول الآية « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » فكل ما هو طيب وتجميل — كما يشعر بذلك لفظ الزينة — مباح وحلال لكل مسلم ، وبطل كذلك حق يطرأ عليه ما ينقله من صفة الحسن أو الخير وذلك إذا تغيرت حقيقته أو

== عندما يتحدث عن المؤمنين بالنسبة للسمع « إن سنحت لأبصارهم صورة ، عبرت إلى المصور بصائر ، وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت إلى الحبوب صراثرهم وبالرغم من كل ذلك فالنتيجة التى يمكن استنتاجها من كل هذا الخلاف أن السماع نفسه قد يكون مظية للعتار والسقوط وقد وصف بعضهم بأنه « الصفو الزلزالي الذى لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء » [أنظر الأحياء / ٢/ ٢٦٦ وما دونه ها]

(١) هذا هو رأى الكتاب المسيحيين .

تبدلت ظروفه ، بحيث يؤدي إلى ما هو محظور أو ضار ، وهنا تتماق به الحرمة
لا لذاته ، بل لما يؤدي إليه من مكاره أو محظورات . وهكذا تدور فكرة الحل
والحرمة وجودا وعدما مع وجود أو زوال ما يترتب على ما هو حلال أو حرام
فالفناء والموسيقى في حد ذاتهما صور فنية لا تتعلق بهما الحرمة لذاتهما ، بل قد
يترتب عليهما من التخنث وعدم الأثر أو الإباحية وما إلى ذلك ، أما
إذا كان الفناء رفيعا أو مرفها في براءة وعدم تبذل ، وكانت الموسيقى عذبة في
غير تهوس ، ولم يكن هناك ما يقصر على إثارة الغرائز ، فلا حرج في ذلك على
الإطلاق ، بل ربما كان هذما مطلوبا في كثير من الأحيان إن لم يكن واجبا ،
وذلك إذا توقفت اعتدال المزاج أو الهدوء النفسى وتحقيق الشعور بالرضاعلية .
لأن الغاضب الخائق أو الذى ضاقت نفسه حتى ضاقت عليه الأرض بما رحبت
يعتبر بعيدا عن الله ، فإذا مله حرج بمثل هذا النوع من الدواء ، فرجما كسبناه
إلى حظيرة الإيمان والإطمئنان . وليس بخلف أن كل شيء في الحياة تقريبا
يمكن استعماله والاستفادة منه ، كما يمكن في الوقت نفسه أن يساء استعماله
أو استغلاله فينتقل إلى مضر بعد أن كان نافعا ، وحرام بعد أن كان حلالا ،
والأمثلة على ذلك لا يحدها حصر .

وإذا كان هناك من رجال الأديان من يصر على موقفه المعادى للفن وصلته
بالعبادة خوفا من إساءة استعماله ، فإن هذا الاتجاه متأثر بفكرة إمكان كون
الفن عقبة في سبيل العبادة بدلا من أن يكون عوننا عليها . ولا جدال في أن
تراكم الصور الفنية في مكان العبادة قد يؤدي إلى تأثير عكسى من حيث إلهائه
للعباد وصرف أنظارهم عن وطن الاهتمام الأول . ولذلك يباح الغزالي في حديثه
عن الدواء في إحضار القاب على ضرورة صرف وإبعاد الأسباب المشغلة للحواس
أو للخواطر غير تلك التي يهتم بها المصلح أو العابد . هل يمكن الغزالي يشير إلى

أن « من قويت نيته ، وعلمت همته ، لم يلهه ماجرى على حواسه ؛ ولكن الضعيف لا بد أن يتفرق به فكره وعلاجه قطع هذه الاسباب بأن يفض بصره ، أو يصلى في بيت مظلم ، أو لا يترك بين يديه ما يشغل حسه ، ويقرب من حائط عند صلاته ، حتى لا يتسع مسافة بصره . ويحترز من الصلاة على الشوارع وفي المواضع المتقوشة المصنوعة ، وعلى الفرش المصبوغة ، وبرز الغزالي عادة المتعبدين القدماء بقوله إنهم كانوا « يتعبدون في بيت صغير مظلم سمته قدر السجود ، ليكون ذلك أجمع للهم » ولكنه يضيف إلى ذلك قوله « والأقوياء منهم كانوا يحفرون المساجد ، ويفضون البصر ، ولا يجاوزون به موضع السجود ، ويرون كمال الصلاة في أن لا يعرفوا من على يمينهم وشمالهم » (١) .

ولا يمكننا أن ننسى أن بعض الديانات — عن طريق رجالها — قد أباحت أعمالاً فنية كثيرة تتصل بالنعمة ، وقد سمحت صيحات عالية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ضد هذا الاتجاه ، مخافة أن يؤدي الأمر إلى عبادة التماثيل أو الصور الفنية التي تزين أماكن العبادة .

ونعتقد أن هذه النعمة المسيحية التي ترتفع ضد التماثيل أو الصور تأثرت كثيراً بالاتصالات التي تمت بالديانتين اليهودية والإسلامية ، وموقفهما الحاسم من عبادة الأوثان . على أن من المسيحيين من يرى منع هذه الأشياء ، لأنها قد تؤدي إلى وثنية مقبلة فحسب ، بل لأنها تعجز عن إبراز ما مثله هذه التماثيل أو الصور ، فإنها لا تظهر الوجود الإلهي أو الشخص المقدس إظهاراً دقيقاً ، كما أنها لا تنقل الفكر الروحية نقلاً أميناً لا تقابها ، ومن ثم تحط من شأن الدين العام وتنال من منزلته .

ولعل مما يمتاز به الإسلام والمسلمون أنه لم يسمح الآن بإبراز شخصية

السيد الرسول الكريم صلوات الله عليه أو شخصية الأقر بين من محابته، على أية هيئة سواء بالرسم أو التصوير أو النحت أو التمثيل ، صيانة لمكاتهم الروحية ، ومنزلتهم الدينيه ، و نعتقد سلامة هذا الاتجاه وجدارته بالتقدير والإكبار .

وقد يبدو السبب في موقف بعض رجال الدين العدائي للفن^(١) متعلقا بما قد يشيره من المشاعر السارة وإيقاظ الأحاسيس وما يحوم حولها من اتهامات لما قد تجرّه من تمتع أو تبذل في نيل اللذات وهذا الموقف يتبع ولاشك من سوء فهم بطبيعة الفن الحقيقية ووظيفته المثلى . وربما وجدت هذه الروح في صرامتها وتشفها لدى شخصية العبرانيين أو اليهود الذين بنوا الأساس الأخلاقي على مثل هذا اللون من الحرمان والجفاف والتكشف . وتحتفظ المسيحية واليهودية على السواء بقصص لأهلام في هاتين الديانتين حرّموا على أنفسهم النظر إلى الجمال الطبيعي وما أبدعته يد الله في هذا العالم، بحجة أن روائع هذا الجمال قد تصرفهم عن واجبه الديني ، أو قد تجذب أعينهم وتشدهم إلى الإعجاب بها ، وتؤدي تحول عقولهم نحوها . وكثيرا ما يمر أحدهم بالمنظر الطبيعية الخلابة وهو غاض طرفه مخافة أن يقع في شباك الجمال . ومن الغريب أن نجد بعضهم يبيح للأذن أن تستمتع بالشعر والموسيقى ، ولا يبيح للعين أن تظفر بحمتها من استجلاء هذا الجمال ، وهذا العمى منطلق ضعيف للغاية .

على أن صورة الفن في الديانة المسيحية مثلا لا تكون كاملة إلا باستعراض الآراء المختلفة التي نادى بها كنائس الشرق والغرب ، وهي فيما تذكر المراجع عديدة . ولكن ما همنا أن نشير إليه هنا هو أن بعض المسيحيين الغربيين نبهوا لأول مرة على ضرورة التفريق بين ما يمكن أن يفهم من الصورة المرسومة وبينه

ما تؤدي إليه الصور من عبادة أو انحراف عن النهج السوي للدين. ولأول مرة أيضا ارتفعت الأصوات التي تنادي بأن الصور الفنية لموضوعات الدين ان هي إلا كتاب الأمل الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهي تعين على استيعاب الحقائق الدينية في يسر ووضوح قلما يصل إليه وعظ أو تعليم أو إلقاء.

وهذا الرأي فيما يبدو مبني على اعتبار أن للفن رسالة ووظيفة ، وأن ربطه بالقيم الخلقية لا ينال من مكانته أو يحد من قيمته وحرية. وأصحاب هذا الرأي قد ينجحون بأن أرسطو وأفلاطون نقدا للفن الجميل بناء على أمس أخلاقيه معروفة، ومن المعلوم أن الفنون - كغيرها من أوجه النشاط الإنسانية الأخرى - تشكل جزءا هاما من مجموع هذه الحياة. ولهذا لا مهرب للفنون من المدح أو اللوم بما تطبع أو تؤثر في الحياة الإنسانية في عمومها ، تلك الحياة التي لا يمكن تجاهل أهمية العواقب الأخلاقية لأعمال الإنسان وأفكاره وميوله ونزعاته في هذا الوجود.

ويمكن أن نوجز رأي المبتدلين من رجال الأديان فيما يتصل بالفن والدين على وجه العموم - والفن والعبادة على وجه الخصوص - بقولنا إن المسألة ليست في الحقيقة مسألة تجريم الفنون أو قطع صلة الدين أو العبادة ، وإنما المسألة هي وضع الفنون في مكانها الصحيح في هذه الحياة الإنسانية . ويتحقق ذلك بنجاح إذا فهمت العلاقة الثلاثة بين الفنان ورجل الدين^(١) أو بين الفنان والدين ، باعتبارها جزءا من الحياة لا يمكن طرحه أو التبركه .

وعلى أية حال فإنه لا ينكر أن صور الفن المتعددة قد تساهم مساهمة فعالة في

(١) يحاول بعض قناييننا المخلصين عرض خدماتهم الفنية للدين ، ويسألون رأي كثير من رجال ديننا ، ولنا نظن أن التعاون بين الجانبين على ما ينبغي تماما ، بدليل ما شاهدناه مؤخرا من بعض البرامج التليفزيونية .

ترقيق الإحساس ورفع الهمة وتطهير العواطف والضائر من الدغل والنقيصة ،
وقد تعيد إلى النفوس اليائسة بعض الأمل أو السلى ، وقد تعالج القلوب للملكومة
وترتفع بالمستويات الأخلاقية وتشجع على بذل المزيد من الجهود إذا وجدت
استجابة لاثقة بها . ونعتقد أن الموسيقى أوضح الجوانب الفنية في هذا الصدد ،
حتى لقد قيل إن الموسيقى هي الصوت الطبيعي للعبادة أو هي الكلام الطبيعي لها
ولاغرو أن نجد بعض المساعدات الفنية - وخاصة الموسيقية - مستعملة لدى
فرق دينية كثيرة - ولدى صوفية كثيرين من مختلف الديانات والبقاع .

وليس من الصحيح القول بإمكان العبادة وحسن أدائها مهما اختلفت
الأجواء والبيئات المحيطة بها . فالواقع أن الخليفة التي تؤدي في ضوءها العبادة
تلعب دورا في تشكيل الأفكار وإثارة الانفعالات التي تضمن للعبادة حيويتها
أو سحتها ، ولا مجال للجدل حول الأذواق في هذا الصدد ، إذ يكفي أن نلمح
بوارق الذوق العام المؤيد أو المساعد على العبادة .

لقد قيل ، بحق أو بغير حق ، إننا نعيش في عالم يزداد قبعا كل يوم ، حيث
تتغير معالم الأرض ، وتفقد قدرا كبيرا من جمالها الطبيعي ليحل محله صنعة
الإنسان التي لاتضارع في قدامتها ماديجته يد القدرة . وإذا كنا لانستطيع
موافقة بعض الباحثين في زعمهم أن أكبر الذنوب ومصدرها هو القبح ، فإننا
نوافق ولاشك على الفكرة القائلة بأن القبح شر في حد ذاته . واننا نعاني
وسيعاني اطفالنا بعدنا كثيرا من جراء هؤلاء الذين يفقدون الذوق الرفيع ،
أو الذين نخبو فيهم ملكة التمييز ، أو هؤلاء الذين اجذب خيالهم نتيجة لعدم
محاولتهم حسن الاستجابة للجمال والانتفاع به من الناحية التربوية .

إننا محتاجون ولاشك إلى إحياء خيالتنا ، وإلى رؤية ريفنا ومدننا في جمالها
الحقيقي الذي يشمل ماجاءت به الطبيعة . وما اضافته الإنسان . ولن نحقق هذا

كله بصورة فعالة إلا عن طريق ثقافة فنية أفضل ، لإحياء مشاعر الاستجابة الصحيحة لمظاهر الجمال حتى نكون اختيارنا وانتقائنا مهتمين بدوق مهذب رفيع وحتى نكون في أداثنا للعبادة على مستوى سام أصيل .

وإذا كان الدين الحق يترجم « تخال وسريان الحياة الإلهية بما تضمنه من أسرار ومانتويوه من صفات تعكس عرض العلاقات الأصلية بين الله والإنسان في الحياة ، فإن على رجال الدين يقع عبء تربية الذوق الفني بما يجعل الدين وما يتضمنه من طقوس وشعائر ، وما يقتضيه من أبنية ومعارض ، رمزا للتعبير الحى عن الإهزاز والتقدير والإجلال والمحبة لله عز وجل ، مبدع الوجود وخالق الجمال وأهل التقوى وأهل المغفرة » .

أهمية الموسيقى فى بعض الأديان

يرجع اهتمام المسيحية بالموسيقى إلى العبرانيين ، حيث نجد فى العهد القديم إشارات كثيرة إلى الموسيقى من حيث الصوتية ومن حيث الآلية وربما ترجع أهمية المكان الذى نحتله الموسيقى فى الحياة العبرية إلى تاريخها التراجم الذى امتلأ بمجداث العقاب والننى ، مما جعلهم يكثرون من الأغاني الحزينة أو الشعر المنظوم . ولعل النص التالى يصور لنا مدى حزنهم العميق فى المنفى « فوق الحشيات هلقنا «الهرب» مفردا هرب وهو آلة موسيقية شبيهة «بالقانون» كيف سنغنى أهنية الرب فى أرض غريبة ؟ » .

ولقد تضمن العهد القديم أيضا أجزاء من الأغاني العبرية القديمة . وهناك كتاب لترانيم Henms وللصلاة يمثل الكنيسة اليهودية ، ويصور تجارب إنسانية كثيرة .

وقد كانت هذه الأغاني فى بادىء أمرها كلمات فردية صاغها إناس متعددون لحياتهم التميدية الخاصة ، ثم اتحدت هذه الأغاني مادة للعبادة الجماعية فيما بعد

ذلك سواء أداها النفس بأنفسهم بآلات موسيقية ، أو بدونها . ثم انتقل ذلك إلى الكنيسة المسيحية وظل جزءا لا يتجزأ من بعض طقوس تلك الديانة . وخاصة كتاب البسالتر Psalter أم كتاب للكنيسة اليهودية ، الذي اعتبره معظم المسيحيين مصدرا كافيا لأغنية العبادة^(١) .

على أن المسيحيين حاولوا جادين إنشاء موسيقى وأغنيات دينية خاصة بهم على إثر إشارة القديس بول إلى اللزامير والهمنس والأغنيات الروحية التي يفنيها القلب للرب ، فشغلت حركة الشعر الديني الملحن للأداء وقت العبادة . وساعد على ذلك وصول الثقافة اليونانية بكل ماتحمله من تراث فني ، مما جعل المسيحيين يضيفون إضافات كبيرة إلى ثورة العبادة لديهم . ولن نعدم أن نرى في صلب المسيحية ذاتها بعض « الهمنس » أو الترانيم الإغريقية الباقية للاستعمال حتى الآن ومنها « أيها النور السعيد » « أيها المحجج المبارك السعيد » وقد ساءم العالم اللاتيني والجرماني بإعطاء مواهبه دوراً فعلا .

إن كثيرا من النصوص المقدسة أعطى لها من الماني في الخيال عن طريق الفن أكثر مما أثر عن طريق محتوياتها اللفظية . وبمقدار ما تسمح النصوص للخيال من أن يصول ويجول ، وبمقدار قبولها للتعميق في معانيها ، بمقدار ما تجتث من نفوس الناس ، وما تصلح به من مستوياتها^(٢) .

ولقد رسم بعض الباحثين الخطوط العريضة لوظيفة الفنون في الحضارات القديمة وذهب إلى أن هذه الحضارات لم تبق بصورة راثمة إلا في آثارها الفنية .

(١) أنظر . 119 . Worship .

(٢) يصف القرآن الكريم (باعتبارها كتابا مقدسا) في القمة من حيث عدم لعمرة أي مفسر استيعاب الحقائق التي يتضمنها ، ومن حديث قبوله لتفسيرات لا حصر لها ، بالرغم من وضوح كل ما يتصل بالتمثيلات . ولقد صدق على بن أبي طالب حينما وصف القرآن بأنه حال ذو وجوه لاتنفي عجايبه ولا تقتهى غرائبه .

ولقد استطاعت الشعوب القديمة أن تخلد ذكرى تقاليدها وأنظمتها بواسطة الفنون التي كانت جماعية أو مشتركة بين عامة الشعب. ولقد كانت تلك الفنون الينابيع التي صدرت عنها سائر الفنون الجميلة ، ولقد كانت النماذج التي تميزت بها الأسلحة والسجاجيد والأغطية والسلال والأواني علامات على وجه القبيلة . واليوم يستطيع عالم الانثروبولوجيا بالاستناد إلى الزوج المحفور على هراوة ، أو المرسوم على كأس ، أن يحدد أصله . وأما عن الطقوس والشعائر . . . فإنها كانت تجمع بين الأحياء والموتى في وحدة عامة مشتركة . وكانت أكثر من مجرد موضوعات جمالية ، والواقع أن أي أسلوب من الأساليب الجماعية في النشاط - كطقوس الحداد، أو الحرب أو الحصاد - قد وحد بين العمل الاجتماعي والتربوي في كل متكامل ذي صورة جمالية . وهي جميعا قد نفذت بالقيم الاجتماعية إلى صميم الخبرة على نحو عظيم الأثر ، فوثقت الصلة بين أمور واضحة الأهمية كانت توحى علانية ، وبين الحياة المادية للجماعة^(١) .

ولقد تمددت نظريات الفن وشغل الناس بدراستها بدلا من الإبداع الفني ، وهذا أن كانت الفنون وثيقة الصلة بالتعبير عن حياة الجماعة ، أصبح ينظر إلى جمال الطبيعة والفن على أنه صدى أو تذكار لحقيقة علوية توجد خارج الحياة الاجتماعية ، بل وخارج الكون نفسه ، وهذا هو أصل كل النظريات التي تلت ذلك ، تلك النظريات التي تنظر إلى الفن كما لو كان شيئا دخيلا على الخبرة أو التجربة .

وبالرغم من ذلك فإن نشأة الكنائس والنظم الدينية المحددة أهدأت ربط الفنون بالحياة البشرية وأصبحت الفنون رابطة توحد بين البشر ، وقد جهد أتباع رواد النظم الدينية في إحياء ما كان فعالا ومؤثرا في كل الطقوس والشعائر

السابقة بعد ، بصورة أخاذاة تستحوذ على الوجدان .

لقد قيل بحق إن التأثير الذي كان له اعتباره في الحياة اليومية لعامة الناس بعد تفكك الامبراطورية الرومانية « ذلك التأثير الذي كان يوفر الإحساس بالوحدة » إنما يرجع في أغلب الظن إلى الأسرار المقدسة والأناشيد واللوحات والقفوس ، والشعائر ، وجميعها تنطوي على صبغة جمالية . وهكذا كانت فنون النحت والتصوير والموسيقى والآداب قائمة في الأمان التي كانت تمارس فيها العبادات وكانت هذه الموضوعات والأفعال أكثر من مجرد أعمال فنية بالنسبة إلى المصلين الذين يتجمعون في المعبد وأغلب الظن أيضا أنها في نظرم كانت أقل اتصالا بالصبغة الفنية مما هي في نظر المؤمنين وغير المؤمنين ، ولكن ، نظرا للطابع الجمالي ، فإن التعاليم الدينية كانت تنقل بسهولة أكثر ، كما أن تأثيرها كان يدوم مدة أطول ومعنى هذا أن وجود الفن في تلك التعاليم الدينية قد حولها من مجرد عقائد أو مذاهب إلى خبرات فنية ^(١) .

ويتخذ الباحثون دليلهم ، على اهتمام الكنيسة في أوروبا بالفن وإدراكها له من تأثير فعال ، هذا الشاهد الواضح وهو الاهتمام الكبير بمسألة تنظيم الفن . ومن هذا القبيل ما حدث في سنة ٧٨٧ م حينما أصدر مجمع نيقية الثاني بصفة رسمية قراره التالي :

« إن مادة المشاهدة الدينية لا ينبغي أن تترك حرة تحت تصرف إبداع الفنانين ، بل ينبغي أن تستمد من المبادئ التي وضعتها الكنيسة الكاثوليكية والتقليد الديني . . فالفن وحده ملك للفنان . وأما تنظيمه وتنسيقه فهما لرجال الدين » . وهذا النص نقله جون ديوى ^(٢) من مقدمة للأخلاق للأستاذ ليمان

(١) نفس المرجع/٥٥١

(٢) في كتابه الفن خبرة/٥٥٢ ت . د . زكريا ابراهيم .

(ص ٩٨) ، وزى في هذا النصف اكمال الرقابة على الفنون التي أزادها أفلاطون .

ولقد تنامت التطورات الخاصة بالموسيقى والأغاني الدينية في العالم المسيحي واتخذت تلك التطورات بدءها وحماستها في ألمانيا ، ثم تلاها دول أخرى ، وكان نصيب « كالفن » (الصالح الديني المشهور في المسيحية) موفورا في الاحتفاظ بالتناسب المعقول بين العبادة وماخصص لها من أغنيات وموسيقى وإيقاع .

وجدت بعد ذلك محاولات أخرى لتأليف أغان جديدة بايقاعات جديدة حتى جاء اسحق واتس watts (١٦٧٤-١٧٤٨م) الذي سمي بمبدع الترانيم الانجليزية للدينية الحديثة ، فطبع كتابه « ترانيم وأغان روحية » . ثم اتسع استعمال تلك الأغنيات حتى الآن . وجاء بمده الكويكرس Quakers الأحرار (الأصحاب) الذين اعتبروا تلك الأغنيات مناسبة للعبادة ، ولكنهم شكوا في قيمة الغناء^(١) الجماعي في العبادة لما يؤدي إليه من عدم الإخلاص .

ولقد خدم موسيقيون عظام الديانة المسيحية بتأليفهم قطعاً موسيقية منتظمة ومصممة من أجل العبادة . وقد لاحظ هؤلاء أن للموسيقى القديمة كانت مصوغة في ضوء الشعر العبري وعلى قانون الموسيقى الإغريقية . ففتحت المدارس الخاصة بالإعداد الفني للون خاص من الموسيقى الدينية ، ولا يتسع المقام هنا لتتبع الحركات التفصيلية لتدبوع هذا اللون من الموسيقى ، ويكفي أن نقول إن العالم المسيحي قد بذل جهوداً فائقة في تطويع موسيقاه الدينية ، كما وجد هو نا كاملاً من أفذاذ الموسيقيين ، واستجابة فعلية من معظم الأفراد في إذاعة وتشجيع هذا اللون ، بحيث أصبح التراث المسيحي في هذا الصدد غزيراً للغاية . وحسبك أن

تعلم أن للتوسيقى الأوربية طلات هي موسيقى الكنيسة لفترة طويلة، وهذا بالرغم من وجود موسيقى شعبية ، ولكن الأخيرة لم تكن بنفس مستوى للتوسيقى الدينية ، ولقد اعتاد الناس أن يذهبوا إلى الكنيسة كلما أرادوا أن يستمعوا إلى موسيقى جيدة، ولم يقتصر تأثير الكنيسة على جانب التأليف في للتوسيقى، بل شمل ذلك أيضاً الإيقاع والانسجام المبني على أسس وضعها رجال الكنيسة أنفسهم .

ولقد بلغ من عناية المسيحيين بالموسيقى من الوجهة الدينية حدا جعلهم يعتبرونها العامل الوحيد الذي يوحد بين سائر الطوائف للمسيحية . وهم يعتقدون بأن جميع للمشاعر التي يهيم الإنسان أن ينقلها إلى ربه تؤدي بصورة أروع عن طريق للتوسيقى . أى أن كل أعمال أو واعث العبادة يمكن أن تعبر عنها للتوسيقى فالحب والحمد والثناء والتوبة والندم والعزم والرجاء والخوف ، كلها يمكن أن تتخذ للتوسيقى وسيلة مثل للتعبير . ولا ندري لم لا يمكن أن تؤدي هذه المعاني بوسيلة خاصة مقصورة على العبادة ، متمسكة بالنصوص للمقدسة ، ولم لا يكون الصوت الإنساني الطبيعي هو الوسيلة المباشرة لنقل النيات والأمانى والمشاعر إلى من توجه إليه العبادة ؟

ويمكن تلخيص الدور الذي تلعبه الموسيقى في عمل العبادة - بناء على رأى بعض الباحثين المسيحيين - في نقطتين :- (١) أنها تساعد الجماعة على أداء العبادة أداء حسنا برفع أو توجيه الشعور والأفكار تجاه الله . (٢) تستعمل كذلك كصيغة تعبيرية مباشرة عندما يؤدي الناس تهليلاتهم أو تسميحاتهم أو صلواتهم . ومثل هذا الباحث لا يرضى بأية موسيقى توضع لكلمات مقدسة ، بل لا بد من موسيقى خاصة جديرة بقراءة المناسبة وجلالها . وقد قال ويليام بيرد Byrd للمؤلف الموسيقى الممتاز في عهد الملكة اليزابيث .. « كلما كانت الموسيقى أفضل كانت أنسب وأجمل لمنظّم الله وعبادته بها » كما يقول أديسون : « الموسيقى

في العبادة الدينية تثير قاطا نبيلة في عقول السامعين وتملأ مشاعرهم بالإحساسات
والتصورات العظيمة إنها تقوى العبادة والروح، وتمتد بالحمد إلى درجة الطرب،
ولهذا يجدر بموسيقى العبادة أن تتسم بطابع النبيل والكرامة حتى تناسب كل
ما يوحى بالاجلال والاحترام^(١).

ومن أنماط النقد التي يوجهها بعض للمسيحيين إلى كتب «الترانيم» Hemns
بعض الألحان المؤداة في الكنيسة نعلم أن العبادة قد تتدهور، وقد تنحط
درجتها تبعا لسوء اختبار مثل هذه الكتب أو مثل تلك الألحان. وقد نسمع
صيحات تطالب بضرورة ترك الكتب التي لم تعد تصلح بحكم عدم ملاءمتها.
ويتخذ بعض الباحثين المسيحيين ذلك دليلا على أن العبادة في المسيحية تتبع
الفرصة للمابد لكي يطور ذوقه ويهذبه ويربطه بالجديد من الفن - على الأقل
في الميدان الموسيقي.

تعقيب

ويمكننا أن نقول إن الدين الحق هو ما أعان على إعلاء وتطعيم الملكات
الروحية وتشجيع كل مطالب الروح التي لا ترضى إلا بكل ما هو أفضل في بابه،
وما ذلك إلا لأن الايمان الصحيح يلهم ويمين على الانجازات العظيمة لكل من
اليد والعقل وإن شئت قلت : إطلاق الكفايات الثلاث : العقل والشعور
والزروع أو العمل -

على أنه ينبغي ألا ننسى أن العبادة في أصح صورة لها ليست إلا تعبيرا عن
حوار حذف أحد طرفيه، أو بقي أحد طرفيه مضمرًا. فهي تعكس التبادل
بين الإنسان وربه، وبين الرب والإنسان. فإذا كان الانسان يعبر عن مشاعره

هو الله ، فإنه في الوقت نفسه ينطلق أثر عمله هذا في صورة أخرى ، قد توحى إليه أو تؤكد لديه أنها آتية من الله ، كرد فعل لما أبدى أو لما عبر عنه. وربما كان هذا هو السر الذي من أجله تبدو بعض الأعمال الفنية التي رصدت لتخلد فكرة دينية أو شخصية مقدسة وكأنها محض إلهام . فالواقع أن الذي تحكم في إبداع هذه الصورة الفنية هو الشعور الديني الكامن في نفس الفنان المبدع، هذا الشعور الذي خلق به في آفاق الخيال ليسترق السمع ، أو ليعكس - إن صدقا وإن خطأ - وجهة النظر الإلهية أو ما يخاله وجهة نظر إلهية .

غير أنه من الملاحظ أن اقحام الموسيقى في صلب العبادة الرسمية - رغم النفع المظنون الذي يحتمه - ينتهي في الغالب إلى نوع من المبالغة في العناية بالمظهر من حيث طلاوة النغم ، أو الكمال الموسيقي ؛ مما قد يصرف عن لب العبادة وجررها .

فإذا كان للموسيقى تأثيرها الذي لا ينكر في ترقيق القلوب وتهذيب النفوس ، فلم لا تستغل في مناسبات دينية ، من غير تبديل لهيئة العبادة الرسمية ذاتها ؟ إن كثيرا من اللقائد المسيحيين يشكون فعلا من الضجة الصاخبة التي ترافق عبادتهم الجماعية عن طريق الموسيقى مؤثرين عليها تلك البساطة الوديمة الرقيقة الصافية الصامتة في وقوف كثير من المسلمين في الصلاة ، أو في استماعهم إلى الآذان يسترسل من حنجرة الإنسان .

مستقبل العبادة^(١)

لعل من الذائع المشهور أنه في السنوات الأخيرة بدأ نقص كبير في عدد الذين يذهبون إلى أماكن العبادة ليؤدوها جماعة ، وهذا بصرف النظر عما إذا كان يوجد مثل هذا النقص في عدد هؤلاء الذين يؤدون العبادة منفردين . ولقد حاول عدد كبير من رجال الديانات المختلفة تحليل هذه الظاهرة - ظاهرة قلة حضور العبادات الجماعية في أماكنها الرسمية لمعرفة أسبابها واقتراح العلاج المناسب . ومن بعض الملاحظات التي أبداها هؤلاء أن كثرة الزاهبين إلى أماكن العبادة في الماضي إنما كانت كذلك بحكم أنها العادة السائدة ، بل الاجتماعية ، وأنه منذ خمسين سنة تقريبا لم يكن لدى أكثر الناس تقريبا ما يفعلونه في يوم العبادة العام سوى أن يذهبوا إلى أماكن العبادة . فلم يكن أمام المسيحي مثلا ما يعمل في يوم الأحد إلا أن يذهب مع أسرته إلى الكنيسة ، ولم يكن في وسع المسلم إلا أن يذهب إلى المسجد في يوم الجمعة وهكذا . . . أي أن الصوارف عن هذا الذهاب ، أو البديل له لم يكن من الكثيرة بحيث يمنع أو يقلل من تحقق هذه الظاهرة . لقد كان المسجد والكنيسة في أيام خاصة المنتدى الطبيعي للحياة الاجتماعية ، بل مركز هذه الحياة الاجتماعية .

ولن نقف هنا لنناقش الأسباب الحقيقية في تناقص عدد المواظبين على العبادة الجماعية أو الخاصة ، فقد يكون بعض هذه الأسباب صحيحا بالنسبة لديانة معينة ، وقد لا يكون كذلك بالنسبة إلى ديانة أخرى ، كما قد يكون بعض الأسباب الحقيقية مفهولة تماما في تقدير بعض الباحثين . ولكن الذي لا شك فيه ، أن الذهاب لأداء العبادة يفترض أساسا من الايمان ، ومهما كان هذا الايمان بسيطا ، فيكفي

(١) مثل ابن مسرة في رسالة الاعتبار . انظر كتابنا في الفلسفة والأخلاق

أن يكون حقيقيا . هنا الإيمان الحقيقي يكاد يكون موضع تساؤل خطير من قبلنا المعاصر . حقا لقد كان إيمان بعض الناس في القديم مبسطا ، بل قد يكون في ضوء بعض المقاييس ضعيفا غير متناسب مع متطلبات السكول ، ولكنه إيمان دافع إلى السلوك على أية حال .

لقد كان بعض القدماء يتجهون إلى أما كن عبادتهم بغية الاحتماء من بعض الشرور الخاصة الممكنة . وقد تكون الفكرة السائدة لديهم « أنه من المريح قضاء ساعتين أو أكثر أسبوعيا ، إذا كانت هناك فرصة لوضع النفس في الجانب الصحيح للقوى التي تملك التأثير في هذا الكون » أي أن مجرد الذهاب إلى أما كن العبادة كان لائقا أوجه من الشر المحقق أو المتخيل . وقد يرى بعض الباحثين أن هذه الفكرة - على انحطاط مرتبتها - قد أبادها النظام الثقافي الذي نطبقه في العصر الحاضر ، فاللاحظ أن المعرفة العلمية على وجه الخصوص تساعد على شحن الذهن وإحياء التفكير . ولكن المعرفة الشائمة تتأخر خطوات كثيرة وتجز عن رؤية تلك الحقيقة التي ترتبط بأقوال العالم المحقق . هذه الحقيقة التي قد تبدو متناقضة في حد ذاتها ولكنها صحيحة من حيث الواقع ويعترف بها كثير من العلماء الأفذاذ وهي « كلما ازدادت معرفتنا وانفسح مداها بدأ أن مانرفه قليل » ولكن المعرفة القليلة عندما تأتي لأناس لم يكتمل لديهم الخلق العلمي ، ولم تنضج عندهم الروح العلمية النقدية فإنهم ينقلبون إلى مثيري حرب لاهوادة فيها على الإيمان ، بحيث يظهرون الأجداد بإيمانهم وكأنهم تماثيل تختلف أو الرجبية ، وبحيث يظهرون الإيمان وكأنه أمر من العسير أن يدافع عنه .

وما يشجع على مثل هذا الموقف المزري أن بعض رجال الدين أنفسهم قد يرون أن العلم بطبيعته عدو لدود للدين ومناقض أساسا للإيمان^(١) ، وقد

(١) إما بناء على موقف بعض العلماء . وإما من باب عداة الإنسان لما جهل .

يساعد على ذلك اللغة التقليدية التي يستعملها رجال الدين ؛ هذه اللغة التي تخلو من العناصر الأساسية اللازمة لجعل الدين يتخلل الحياة . فهم يجهلون ما يدور حولهم ، ولا يحاولون أن يكملوا أنفسهم بما يجد من حقائق وأفكار . وكما نهبنا كثيرا فإن العلم وحده لا يحتوي على قاعدة واحدة تنقض الدين أو تحيل الإيمان . وإذا كان بعض العلماء يتخذون موقفا معاديا للدين ، فليس ذلك على أساس علمي أو دافع منهجي ، وإنما هو انعكاس لتربية خاصة وثقافة معينة أو انطباع شخصي ، ومن ثم لا يصح لنا أن نعتبر مثل هؤلاء ممثلين حقيقيين للعلم كما لا نعتبر للتحرفين أو للمتزمين من رجال الدين ممثلين لدياناتهم ، لما في ذلك من الخلط بين المبادئ أو الأشخاص .

وقد يشكو بعض الناس في العصر الحاضر من أداء العبادات حيث لا يرونها تشبع أو ترضى احتياجاتهم الروحية ، وقد نجد بعض هؤلاء ينتقلون من جماعة إلى أخرى وينتهون بالتخلي عنها جميعا ، وقد يتخلى البعض عن الاشتراك في أية عبادة بحجة ما يكتنف بعضها من العيوب مثل الانفعال الزائد عن الحد ، والمقل الجمي وما لا يتناسب مع مشاعر بعض الأفراد ، ولكن ذلك لا ينهض حجة على تبرير الإقلاع عنها . ومن الواجب أن يحاول أمثال هؤلاء تنمية إيمانهم عن طريق الاقتداء الأخلاقي بأعلام دينهم وقم عظمائهم ، وعن طريق استيعاب جوهر الدين من حيث كونه موقفا يتخذ تجاه قوة عليا في هذه الحياة وفيما بعدها .

الفصل الثالث

الصلوة

الصلوة ، من حيث كونها التعبير الحى عن الصلة بين الإنسان وخالقه ، أعم الظواهر وأكثرها شيوعاً في الأديان ، وأقواها دلالة على فاعلية الدين نفسه ، في تحقيق التوازن السلوكى على المستوى الفردى والجماعى . وبغير إغفال للجو النفسى والطاقة الروحية التى تشحن بها ، أو يجب أن تزخر بها هذه العبادة فى مستواها المثالى ، فإننا سنتحدث بعض الشيء عن الحركات الظاهرية للبدن فى الصلاة ، كما توجد فى الأديان المختلفة ، معرجين على هذه الحركات والأوضاع فى الإسلام .

وللمفروض أن تنشأ هذه الحركات أو الأوضاع البدنية فى الصلاة من للواقف أو الحالات العقلية الخاصة التى تملئها - أو على الأقل تمتلئها ، بحيث لو أجرينا خطوطاً نفسية تبدأ أطرافها من الأعماق ، لألفينا أطرافها الأخرى هى رهوس هذه الحركات . أما أن هذا المفروض يتحقق بصورة كاملة أو ناقصة ، فذلك رهن بدرجة التطور الروحى والنفسى لمن يؤدى هذه الحركات . وهذا التطور لا يقف عند حد مهمما تكررت هذه الحركات .

ويجب أن نسجل هنا أن بعض الأديان تعتبر إلى حد ما مقصرة فى هذه الناحية . وهانحن نستعرض نظام بعض هذه الحركات فى الأديان المختلفة لئرى بأنفسنا أى الأديان أكثر وفاء بالفرض الذى من أجله كانت هذه الحركات .

وأول ما نلاحظه أنه يوجد فى المسيحية نوعان فقط من الإيماءات أو الحركات طائفة الرأس والركوع الخفيف . وكلاهما تعبيران عن التذلل لله ، أو الخضوع لجلاله . وإننا لنستشير قول أحد الباحثين من غير المسلمين عن مميزات الصلاة

الإسلامية ووقتها بكل مقتضيات التربية الروحية السامية .

يقول هذا الباحث، لقد سادت الصلاة في الإسلام حتى أصبحت أم أركانه، وأهم طقوسه وأشملها، وأكثرها حيوية . وإننا لنجد في الإسلام أغنى التعبيرات عن المواقف العقلية والنفسية في الصلاة . وذلك لأن الدين بالنسبة للمسلم الحق هو الاستشعار الدائم بحضور الله ولذا طلب منه أن يصلي حينما كان خمس مرات في اليوم . فإذا صلى فإنما يقف وبصره ويداه متجهان إلى أعلى في تطلع ورجاء نحو الله، مطمح أمله في السلام والسعادة وهو يركع مقومساظره وخافضا رأسه، ويسجد واضعا جبهته وأنفه على الأرض في خضوع تام واستسلام كامل لله، شاعرا بصغره وعدم غنائه أمام القدرة الهائلة، ومقلما عن كل دواعي الفرور والأنانية كل أعضائه تشترك في الخدمة رجاء أن يعصمها الله من الشر مسموعا أو مقولا أو مرثيا، أو مضمرا (يأخذ الباحث حركة وضع اليدين على الصدر، ثم لمسهما الأذن، ثم تعدد مواضعهما، إلى جانب ما يؤديه الفم والأذن واليد والرجل وما إلى ذلك من حركات أو إيماءات) .

ويخلص هذا الباحث المواقف الأساسية التي تعبر عنها حركات الصلاة في الإسلام، تلك المواقف التي لا تتوافر إلا في كل دين حق كامل فيقول: ومن هذه المواقف؛ الطموح الواعي الوثائق في الله، التعميم الكامل له سبحانه وتعالى، الخضوع التام للارادة الإلهية محل الرعاية والنقطة بالطمع في الحصول على فضل الله في منح الإنسان الحياة الفاضلة السعيدة التي يتوجها رضاه، ويجملها حبه، ويهون وعورتها عونه . إن المسلم التقي يعرض في صلواته بكل أمانة وإخلاص شخصية متكاملة تنعم بسلام الله، ويختتم هذا الباحث ملاحظاته بهذا التعليق المنصف « بالنسبة للصلاة تعتبر الأديان جميعها دون الإسلام^(١) .

إن كثيرا من الناس يخطئون فهم حقيقة الصلاة في الأديان عامة، وفي الإسلام خاصة لأنهم يقرنونها دائما بالمطالب التي يقدمها الإنسان لله ، وكأن الصلاة ليست شيئا سوى مجموعة من الالتفاتات الخاصة بالإنسان تنتظر الإجابة والتحقيق من الله مع أن الصلاة قبل كل شيء ، وبعد كل شيء ، صلة بين العبد وربّه ، ومناجاة أصيلة بين طرفين ، يظهر أحدهما في صورة الإنسان الآمل الراجي الخاضع ، ويجعل الطرف الآخر عن الظهور الحسى المقيد ، وتأملاً فيوض إحسانه قلب العابد ، فيستشعر حضوره أكثر مما يستشعر حضور أى إنسان .

وإذا كانت الصلاة - كما قدمنا - في أصل أمرها صلة بين الله والإنسان وخولة روحية تجمع بينهما ، فليس هناك محل إذن للاعتراض القائل بأن الله يعلم ما نحتاجه وهو جل شأنه - بيده الخير فسيمطيه إيانا سألنا أو لم نسأل ، صلينا أو لم نصل ، وإذا فلا محل للصلاة ، أو يمكن أن نعتبر الصلاة أمرا زائدا لا ضرورة له . والصحيح أن الله يعطى كثيرا بغير سؤال ، ويعطى كثيرا للناس صلوا أو لم يصلوا . ولكن ما يريد الله وما يأمر به - كما ينص على ذلك الدين - هو أن يتصل كل فرد به وأن يتحدث معه ، وأن يقف بين يديه بمحض الحرية الكاملة ، لا وقوف الدمي والبيغاوات . وهذا الاتصال الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا في الصلاة .

لقد وجدت الصلاة في كثير من الشرائع واستمرت عبر التاريخ البشرى كلها لما لها من المعنى الروحي العميق ، الذي يرضى حاجة الإنسان الطبيعية في ارتباطه بوجود أعلى من نفسه ، وأكثرت توثقا من بنى جنسه ، وأثبتت مبدأ من جميع خلقه ، وأدق ميزان في تقدير قيمته وبالرغم من ذلك فإننا نجد بعض الكتاب - ممن جرموا نعمة البصيرة التي تقدر الدين في جوهره ، يتناقشون حول الصلاة محولين أذهاننا إلى مشاكل فرعية تصرفنا عن الحقيقة الهامة للصلاة من حيث

تصحيح السلوك واستواء الشخصية، وتمويدها الدقة والنظام والصدق والأمانة والإخلاص والمحبة . وهؤلاء يقصرون مهمهم على مناقشة ما إذا كانت الصلاة مجدية في كسب بعض المنافع العاجلة أو المرضية . ويناقشون ذلك في ضوء القانون الطبيعي ، ويدلفون من ذلك إلى مناقشة مبدأ علاقة القدرة الإلهية بقوانين الطبيعة . وللأسف الشديد لقد سمعت بأذني أحد هؤلاء الذين وكل إليهم مهام التوجيه والتنقيف .

والبحث العلمي النزيه يعبر عن صعوبة إدراك أية علاقة بين قانون الطبيعة وبين قدرة الله، ويؤكد بغير لهجة العلماء استحالة تبديل القانون الطبيعي . وكانت نعمة حديثة تدل على أنه يتصور أن الطبيعة سنت قانونا مطردا وألزمت الجميع باحترامه والخضوع له ، وكان ردى عليه في غاية البساطة ، حيث بينت أنه إذا كانت الطبيعة هي مصدر القانون ، فما الذي يمنع تغييره أو تعديله، وإذا كانت الطبيعة ترى الحكمة في اطراد قانونها ، وتتصور شمول قدرتها وغلبتها لكل أنواع القدر والموجودات ، فليست الطبيعة في هذا الصدد شيئا سوى ما نطلق عليه نحن لفظ الجلالة في الأديان . وإذا كان قانون الطبيعة من صنع خالقها فعلى أى أساس نتصور وجود عقبات في طريق قدرته ؟ ومع ذلك فالمناقشة من أساسها عقيمة وغير منطقية ، لأن اطراد قوانين الطبيعة إن دل على شيء فإنما يدل على حكمة المبدع في تسخير شتى الظواهر للإنسان ، وليس كونه لم يغير قانونا أو لم يعدل في نظام طبيعي دليلا على أنه - سبحانه - لا يستطيع ذلك هل أن هناك خلافا فلسفيا كبيرا حول مفهوم القانون أو السبب الطبيعي ليس هنا محل عرضه بالتفصيل (١) .

(١) أنظر مثلا مناقشة مبدأ الحتمية والأزمة المتارة حوله في كتاب الأستاذ
ذ . محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث .

على أن الرجل للتدين الحق إذا فرض أنه سأل الله شيئا في صلاته فلم يتحقق له ما سأل ، فإنه سرعان ما يعبر لك عن اقتناعه بأن إرادة الله حكمت بالألا يتحقق هذا الشيء ، أو أنه لم يؤد من الأعمال ما يراه واجبا في تحقيق مثل هذا الشيء ، فينتجى على نفسه باللائمة .

ولقد أعلن كثير من الورعين الأتقياء من قديسين وأولياء صعوبة أداء الصلاة الجادة اللائمة بجلال الله ، فهي وعرة للمرتقى لما تتطلبه من إخلاء القلب مما سوى الله ، ولهذا يعدون لها إعدادا جبارا حتى يضمنوا لأنفسهم تمامها ، ونجاحها ، وفي ضوء ذلك تفسير الأقوال الصادرة منهم مثل « أن تصلى هو أن تعمل » ، وبنفس القدر من الحقيقة « أن تعمل هو أن تصلى » وفي كلا القولين نلمح الموقف للمعترف به وهو رغبة الإنسان في أن تكال أعماله بالنجاح في الأعمال في صورتها النهائية أولا وأخيرا جدير بنسبة الفضل فيه إلى الله الذي وهب وهيا ما به حققنا النجاح . وهذا وجه واحد من المسألة . أما الوجه الثانى ففيه الأسباب للبشارة القريبة التى يدركها كل فرد منا ، وهنا يفترق الناس كثيرا حتى ليغيب عن أذهانهم الوجه الأول . ومع ذلك فقد نجد بعض الناس المتدينين لا يؤدون الصلاة فى هيئتها الخاصة ، ولكنهم رغم ذلك يتوجهون إلى أعمالهم العادية أو الحرفية وفى قلوبهم رغبة أكيدة فى عون الله وتأبيده .

إننا ما نزال نقرر ونكرر هذه الحقيقة وهى أن الصلاة فى أبسط وأعمق صورها اتصال أو صلة بالله ومناجاة له . وإذا كان تاريخ الأديان يرينا تغيرات كثيرة طرأت على محتويات الصلاة وهيئتها فإن لها وجوهها وخطها الأساسى — وهو الصلة بالله والمناجاة له لم يتغير . صحيح أنه فى المراحل الدينية الأولى من الوجهة التاريخية كثرت الصلوات الخاصة بطلب المنافع الكثيرة

التي يعود معظمها على البدن وحفظه من الشرور والأضرار ، ولكن هذه
الكثرة لا تعنى أن طلب المنفعة أو دفع الشر كانا الغرض الأساسى الوحيد
من الصلاة ، كما أن الديانات الكبرى احتفظت بأعماط كثيرة من الأدعية
والصلوات الخاصة بطلب تحقيق منافع^(١) ودفع أضرار . وبقاء مثل هذه
الأدعية والصلوات فى الأديان ، اعتراف واضح باعتماد الإنسان على الله حتى
فى صلاحه البدنى . وهو يعلم أنه جل جلاله يعمل فى الطبيعة ومن خلالها
ما يمكن أن يحقق هذا الصلاح أو يدفع هذا الضرر .

ويحتفظ تاريخ الأديان بأحداث عظيمة خرج فيها الناس لتأدية صلاة
شكراً على ما أفيض من نعمة ، أو لتماساً لكشف غمة . ولا تنسى أن
كثيراً من الأديان ألح على تصحيح فكرة الإنسان عن الخير والشر ، وذلك
خيماناً لسلامة التقدير وحسن التصرف . ونعتقد أن النجارب البشرية تشهد
بصدق الآية القرآنية الكريمة « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ،
وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

ومن هنا كان الأدب الدينى فى ضرورة شكر الله تعبيراً عن الامتنان
والاعتراف بأياديه جل شأنه فى كل حال — ومعنى ذلك أن المراتب العليا
والمراحل الناضجة فى الأديان تؤكد شيئاً فشيئاً القيم الروحية ، وتحسن
شخصية الفرد ، وتحقق السكينة النفسية ، والانسجام الاجتماعى ، ثم التجربة
الحية العامرة — تجربة الاتصال أو الحضور الدائم بين يدي الله . أى أن
الصلاة فى مغزاها العام توحى بأن ينتبه المرء إلى الله ليكون وجهه الكريم
وجهته فى كل ما يأتى وما يدع .

(١) مثل صلاة الاستسقاء فى الاسلام ، وكذلك صلاة الحسوف
والسكوف ويسمى بعض علماء المسلمين بالتوائف التي تتعلق بأسباب عارضة
ولا ترتبط بالمواعيت المحددة .

بعض المناقشات حول تأثير الصلاة

في ضوء القانون الطبيعي

في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر احتدم النقاش في أوروبا حول فاعلية وتأثير الصلاة بالنسبة للقانون الطبيعي Natural Law . فلقد أعلن البعض أن هذا العالم يسير على نمط محدد يقرر ويحكم كل حوادثه ، وأن الصلاة لا يمكن أن يكون لها أى أثر في جعل الله يغير نظام السير أو هذا التدرج الرتيب ومن جهة أخرى أعلن آخرون عدم فاعلية الصلاة بأسلوب آخر مؤداة أنه إذا كان الله حكيمًا - وهو جل شأنه حكيم - فلا يمكن إذن أن يغير قانوننا أو نظامًا اقتضته حكمته من أجل صلاة تقام أو دعاء يتوجه به إليه . وقد أشرنا سابقًا إلى المهمة الخاصة وللبنية الجوهريّة للصلاة ، كما أشرنا إلى موقف بعض الدينيين وأن لنا أن نناقش هاتين الفكرتين اللتين أثبتنا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ببعض التوسع من وجهة النظر الفلسفية التي لا تغفل حقيقة الأديان ، وإن شئت قلت من وجهة نظر فلسفية دينية .

ووفاء لمبدأ فلسفة الدين فإنه لا يمكن أن يعترف لله بشيء أقل مما يعترف به الإنسان وإذا كان الإنسان يستطيع بعقله وبحوثه أن يجمع بين عمليات سير الطبيعة في علاقات وقوانين وأن يعدل هذا السير أحيانًا لتحقيق غرض مرهوق إذا كان الإنسان يفعل كذلك فإنه لا يقال إنه غير القانون الأساسى للطبيعة ، أو وقف سيره أو استأصله .

لقد بنى الناس السدود ، وحولوا مجارى الأنهار لأغراض تتعلق بالرى أو توليد الكهرباء ، ولكنهم في ذلك لم يتناقضوا مع القوانين الطبيعية ، إن

كثيرا من التاريخ الإنساني تمثل في تكيف الطبيعة للأغراض الإنسانية .
وبناء على ماتوحى به الأديان ، لقد خلق الله الإنسان وكونه من أجل تحقيق
هذه الأهداف ، ومنحه القدرة على استغلال مسار الطبيعة في إنجاز هذه الأغراض
وإذن فنلؤكد أن الله - جل جلاله - قد يكيف الطبيعة عندما يكون
ذلك ضروريا للحصول الإنسان على أهدافه أو تحقيق أغراضه . إن الدين
لا يتصور الإله على أنه خلق نظاما طبيعيا معيناً ثم انقطعت صلته العملية به ،
وان كان الدين لا يدعى إمكان تحديد نوع هذه الملاقة أو طبيعتها . إن إله
الأديان ليس هو « إله أرسطو » المحرك الذي لا يتحرك ولا تمثل أية صلة
بينه وبين العالم في سيره وتطوره وتغير جوانبه .

وواضح من مناقشة إحدى الفكرتين السابقتين أن فلسفة الدين تقنع في
هذا الصدد - لاعتبارات خاصة لا محل لذكرها الآن - بالحد الأدنى الواجب أن
يسلم به العقل بالنسبة للإله وهو ألا يقل عن المستوى الإنساني . ولكن هذا
الموقف - كما هو ظاهر ليس منصفا للحقيقة بالمرة .

فالواقع أنه إذا كان الله جل جلاله هو خالق العالم - وهذه نقطة البدء في
كل دين حق ، وفلسفة الدين لا بد وأن تأخذ بعين الاعتبار هذه الفكرة -
فالمقول إذن أن يعتمد هذا العالم بقوانينه على الله أي أن تلك القوانين هي
النظام الخاص الذي أبدعه الله ، وإذا كان ذلك كذلك ، فكل إنسان يؤمن
بوحداية الله وتفردته بالملك يمتد محققاً أن الله قادر على فعل ما لا يقدر عليه
الإنسان فهو قادر على تغيير كل أو بعض نظم سير الطبيعة ، قدرته على إبطال
مفعول كلها أو بعضها .

ومن الحق أننا لا نملك دليلاً واضحاً على أن الله يغير فعلاً القوانين
العامة الأساسية للطبيعة ، ولكن ذلك لا ينهض حجة على عدم استطاعته ذلك

قد سبق أن بينا إلى أن هذه القوانين الأساسية وإطرادها من أهم أسباب النفع الإنساني والتقدم العلمي ، وتنفيذ الحكمة الإلهية العليا في العمران والحياة بصورة عامة . ولا يعنى ذلك مطلقاً أن نسلم بما يريده المشككون ، وهو تصد قدرة الله بالقوانين الطبيعية لأن ذلك يعتبر بغير موارد خباء حقياً لا يحتمل ، خصوصاً من سلم بأن هذا العالم كله من خلق الله .

ونعتقد أن إثارة المشكلة على هذا النحو إغراق في تفريعات فرضية ، تماثل الأسئلة التي دارت حول إمكان إيجاد عالم أفضل أو خلق آخر .

ولذلك تقترح أن ينظر إلى تلك القوانين الطبيعية العامة للطردة والاساسية في ضوء ما يمكن أن نسميه « العناية الإلهية العامة » ، على أن يفسر هذا المصطلح تفسيراً واضحاً وشاملاً . وبذلك نستطيع أن نقول في اختصار: إن تلك القوانين أو النظم الطبيعية للطردة القائمة ، والتي يتوقف عليها الصلاح العام للحياة الإنسانية ، يمكن أن توصف بأنها نتيجة لهذه العناية الإلهية العامة . واستمرار العناية الإلهية منتهق في هذه الحياة بصورة عامة ، بصرف النظر عن صلاة الإنسان ويشترك في الانتفاع بهذه العناية العامة هؤلاء الذين يصلون وهؤلاء الذين لا يصلون . ولكن فعل الله سبحانه وتأثيره لا يمكن أن يحد بمحدود هذه العناية العامة ، التي ترجعها علينا بالقوانين الطبيعية العامة ، أو بالنظام الطبيعي للطرد ، المحقق للأفراض والمصالح العامة . فكما جاز للإنسان أن يكيف ظروف الطبيعة وأن يستخدمها في أغراض خاصة معينة ، فلم لا يجوز بالنسبة لله أن له يكيفها لتحقيق أغراض خاصة بفئة أو فرد . بولي رعاية مخصوصة ؟ لم لا يجوز أن يستجيب للمواقف أو الأعمال الإنسانية الخاصة ؟ لم لا يجوز أن يجيب الدعاء ، ويحقق الرجاء وهو الخلاق الذي كل يوم هو في شأن ؟ وما وجه بطلان كونه سبحانه بخفي ألطافه ، وعلى صفاته ، وراء كل تطور خلاق أو إبداع جديد ؟ ولم

١٦ — الإسلام بين الأديان

لا يكون سبحانه فالأهر التاريخ البشري كله ، فكيفاً تلك للعبارات الطبيعية
لتحقيق أهداف معينة بناء على حكمته المستمرة ؟ .

يرتبط التاريخ البشري بالله جل جلاله من جهتين هامتين : من جهة ما أسميناه
سلفاً بالعبارة الإلهية العامة التي يمثلها اطراد الطبيعة ونسقتها للوحد ، ومن جهة
باناسيه « العناية الخاصة » من حيث اهتمامه سبحانه ببعض الحوادث للعينة .
ويجب أن نضع في اعتبارنا أنه جل شأنه قد يولي عناية خاصة للأفراد وللجماعات
دون أن تكون هناك صلاة أو دعاء . ولكن إذا كان من بين الأهداف أن
يقوجه الإنسان إلى الله بالعبادة والدعاء ، فقد يمنح الله عنايته الخاصة المحققة
لبعض الغايات حين يفعل الإنسان أو يؤدي الصلاة أو يقوم بالدعاء .

وبالرغم من أن كثيراً من هذه الأفكار التي عرضناها صدرت من جمع غفير
من فلاسفة الأديان ، إلا أننا نكاد نعتبر لكل فكرة على آية قرآنية ، وفي
نفس الوقت على نصوص مسيحية ويهودية كثيرة . فمن الآيات القرآنية التي
تشير مثلاً إلى مفهوم العناية الخاصة قوله تعالى « ذلك بأن الله مولى الذين
آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم » مع أن هناك آية أخرى تشير إلى أن
« الولاية لله الحق » . ولذا ذهب بعض الأفذاذ من علماء المسلمين إلى تقسيم
الولاية الإلهية إلى نوعين « ولاية المصصة » وولاية « الترك » أو التخليه .
فالولاية الأولى ولاية الحماية والراية والحب والعطف والإصلاح في الساجل
والآجل ، أما الولاية الثانية فهي ترك الفرد لنفسه تحت رحمة القانون العام
المطرد ، وتخليته وشأنه ، مما يستتبع حما ضلاله وغروره وطغيانه ، حيث يفتقد
الله فيما يرى وفيما يعمل ، فينسب إلى نفسه كل فضل وينسب إلى الظروف
الملمونة كل إخفاق أو فشل أو تعثر .

ولا مجال هنا للإفاضة في هذين المبدأين وتطبيقهما عبر التاريخ على الأفراد

والجماعات أو الأمم ، سواء كان ذلك يتصل بأفراد الأتقياء أو أفراد الأثميين من الجنسين . وهذا عند التفكير الدقيق لا ينفى حرية الإنسان في صنع تاريخه ، لأن هذه الحرية يجب أن ينظر إليها في ضوء الغاية العامة التي يريد أن يحققها الإنسان ومقدار ملاءمتها للحكمة الإلهية العامة ، إن العناية الإلهية تتدخل فقط عندما يبدو ضرورياً أن يساعد أو يخلد الناس في مجهوداتهم في صنع هذا التاريخ : ولا جدال في أن الناس يطلبون استجابة إلهي فعال لما يريد ، وهذا هو الاعتقاد الحق في الإله كما ينص عليه الدين ، وهذا الاعتقاد يمرض بلا شك أي تصور لما تسميه الفلسفة بالمطلق العام الثابت الساكن .

مسألة التدليل على تأثير الصلاة :

من الواجب أن نوضح أن البرهنة على تأثير الصلاة في سير بعض الأحداث الخاصة والعامة لا يمكن تحقيقها عن طريق الفكر النظري أو الفلسفي المجرد ، ومن الواجب كذلك أن ينص صراحة على أن العلم بالمعنى الحديث لا يستطيع إثبات بطلان هذا التأثير . وكما أشرنا في محاضرات سابقة — لا توجد قاعدة هلمية واحدة تنص على أن ما ليس من شأنه أن يكون موضوعاً للتجربة العملية باطل أو صحيح . وكل موقف يتخذه العلماء الطبيعيون ضد الدين ، إنما تملية للميول الشخصية أو المزاج الخاص ، ولا يملية الوفاء لقوانين العلم وقواعده . وإننا لنقع في شر مستطير حين نحاط بين العلم والعلماء ، حيث تقع في نفس الخطأ الذي يقع فيه بعض العلماء ، حين يخلطون بين الدين ورجال الدين . . . أي يخلطون بين المبادئ والأشخاص .

وإذا وضعنا حول تأثير الصلاة هذا السؤال الذي يحيل المشكلة من مجرد مناقشة حول الإمكان وعدمه ، إلى تحديدها كحقيقة واقعة ، لسألنا عما إذا كانت قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق . ويمكن أن يصاغ السؤال على النحو :

هل هناك دعوات أو صلوات أُجيبَت ؟ أو هل كانت هناك بالفعل صلوات
وؤثرة ؟ .

إن أتباع المذهب الطبيعي قد يسمون بتأثير الصلاة كنوع من الإيحاء الذاتي ،
وقد يعترف بهذا فلاسفة الدين وعلماء النفس العلاجي psycho-therapy ولكن
الدينيين يريدون من السؤال شيئاً آخر إضافياً غير الجانب الذاتي النفسي التربوي
أو العلاجي . إنهم يفهمون أن هناك آثاراً أخرى تتحقق ، بل قد تحتمت بالفعل ،
لأفراد وجماعات لا يمحصرها عد . وهؤلاء مقتنعون بهذا على اختلاف ملهم
ونحلهم وبقاعهم وأجناسهم . وقد تأكد هذا الاقتناع وقوى عبر التاريخ ،
بحيث أصبح من الذبوع والانتشار بدرجة تسترعى الانتباه .

وقد يقول بعض الفلاسفة إن هؤلاء الدينيين مخطئون — وقد نجاري هؤلاء
فنسلم بأن كان خطأ هؤلاء ، ولكننا نتحداهم أن يثبتوا خطأهم أو يبرهنوا على
تقيض ما يقتنعون . فالواقع أن معظمهم يسلّم بالأسبيل إلى إثبات خطأ الدينيين
في اعتقادهم في تأثير الصلاة ، كما أنه لا سبيل من الناحية الفكرية النظرية المجردة
إلى البرهنة على صدقهم . وهل ذلك فلم يبق إلا مراعاة هذه الشؤون الكثرية
للتواترة من مختلف الديانات والأنحاء والأزمان ، واتخاذ الموقف السليم الذي
أخذته فلسفة الدين على يد أحد كتابها « وهو التصديق بتأثير الصلاة على هذه
الشواهد للتلاحة الملمحة » .

إن الصلاة في نهايتها ليست إلا عملاً من أعمال الأفراد ، حتى وإن ضم هؤلاء
الأفراد جمع خاص للعبادة ، وإن استعملوا جميعاً نفس الكلمات وأدوا نفس
الحركات ، إذ يظل للمستوى الفردي محتفظاً به في تقدير صلاة كل فرد على حدة
ولعل قيمة الصلاة الحقة تكمن في تجديد نموذج اللقاء مع الله كل يوم ، استعداداً
لقاء الأكبر يوم القيامة ، ويخبرنا الله بهذه الحقيقة بالنسبة للناس « كلهم آتية

يوم القيامة فرداً ، والعنصر أو السمة الفردية في الصلاة لا يمنع من زيادة التعمس في تجربة الصلاة وشدة الانفعال ، نتيجة للعلاقات الاجتماعية التي تستنبها صلاة الجماعة. ولكن كثيراً من المكتشفات الروحية وعمق التجربة ، يظهر في صلاة المنفردين من الورهين الأتقياء . ومن هؤلاء من يملك القدرة على الاحتفاظ بالعمق الروحي والمستوى النفسى الذى يحظى به منفرداً ، رغم انحراطه في سلك الجماعة.

وإذا كان هناك من أتباع للذهب الإنسانى الطبيعى من يمترضون على اللجوء إلى الصلاة ، بحجة أنها تصرف الناس عن بذل جهودهم الخاصة في تدبير أمورهم فإن هنا الاستنتاج باطل من أساسه . فالواقع أن كثيراً من الناس أحسوا بالصلاة زيادة قدرتهم على تحقيق ما ينفعهم ، وعلى أبدال مزيد من الجهود ، بدلا من أن تصرفهم أو تجعلهم يتقاعسون .

وإذا كان تأثير الصلاة على الحوادث الخاصة أو العامة محل أخذ ورد من الناحية الفكرية المجردة ، وإذا كنا قد أهلنا فلسفة الدين الصحيحة يجب أن تقبل هذه الشواهد المتتالية على فعالية الصلاة في أحداث احتفظ تاريخ الأديان بناذج كثيرة لها ، وإذا كنا كذلك قدر بطننا بين العناية الإلهية والأسباب أو القوانين الطبيعية فإن علينا الآن أن نقرر أن التأثير القيم الذى تحدثه الصلاة يتصل اتصالاً وثيقاً بالأهداف الروحية العظيمة . فحسب الصلاة الحقنة أن تصرف الإنسان عن الوقوع في حبال الإغراء والانحراف ، وحسبها أنها تمد الإنسان بطاقة هائلة قادرة على تطوير شخصيته ، وتدريبه على بذل الخدمات للآخرين ، وعلى آداب حميدة كثيرة ، أهمها وأعمها العبادة النابعة من المحبة لله في ذاته وفي خلقه . وما أحوج كل أمة إلى هذه المكارم . وحسبك أن تعلم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وهما أمارات الكوارث وموجبات النقم .

الفصل الرابع

(البوذية^(١) بين المسيحية والإسلام)

تعتبر الفترة المحصورة بين القرن العاشر والقرن السابع ق.م. في الهند فترة للنشاط والفكر الديني ، الموجه بصفة أساسية إلى شعارات التضحية والقربان المعقدة الإجراءات ، والباهظة التكاليف .

لقد كانت هناك عقيدة في كون العالم نفسه قد خاق (أو وجد) نتيجة عظيمة ، أو قربان كبير في بدء الأمر ، عندما قدم الإله الكبير براجتي Prajapati نفسه قربانا لنفسه 111 وفي هذا الوقت كان هناك توحيد بين الأوهية والكهانة .

لقد كان يعتقد أيضا أن تكرار تقديم القربان يمكن لنظام الكون أن يحفظه وبغير التضحية تم الفوضى والاضطراب الكون ، بل إن الآلهة نفسها تبعد وتفتي . ولم يكن أن يقدم القربان أي إنسان عادي ، بل لا بد وأن يكون مقدم القربان

(١) تقتصر المعالجة هنا على الخطوط العامة لبوذية ، ودون مراعاة للمدارس المختلفة وخصوصاً الزن Zen على ما تضمن من متان كثيرة ، كما لا تتناول المعالجة بالتفصيل الشعارات والعبادات التي أتاحت على البوذية ، وقد تلمسها لنا خفيفاً بين آوة وأخرى . ولئن فلا تعني المعالجة كثيراً بالسرمد التاريخي لتطور أو انتشار البوذية . وللإستزادة في كل هذه النقاط يمكن الرجوع إلى :

A. History of Zen & N. Sanzaki & Mc G. Boddh. & Zen
E. Conz Buddhism ، تأليف H: Dumoulin وقارن . . . تأليف
قارن أيضاً د. أحمد شلي : ديانات الهند السكهي (البوذية) .

كاهنا يدربا تدربها جهنما، بحيث يعرف بكل دقة كيفية القيام بمثل هذه الشعيرة المقدسة ومثل هذا الكاهن ينتسب إلى المجرمة الممتازة من الكهنة البرهانيين، هؤلاء الذين اعتبروا في وقت ما أقوى من الآلهة ذاتها؛ لأنهم كانوا القوة الهائلة التي تؤيد وتحفظ هذه الآلهة عن طريق خدماتهم الدينية !!!

وفي حوالي القرن السابع ق م جرت حركة مضادة لتلك الشمار للتملقة بالفرابين والأضحيات . وفي نفس الوقت تقريباً ذلعت فكرة جديدة تتعلق بالمصير الإنساني سرت سريران النار في المهشم بين الطبقات العليا في المجتمع الهندي وهي فكرة « التناسخ » .

حقاً لقد كانت هناك فكرة خاصة سابقة تذهب إلى أن الإنسان إذا مات ، فإنه إما أن يذهب إلى الجنة أو السماء ، حيث يحتفل ويتمتع بالأعياد إلى الأبد وإما أن يرد أسفل سافلين في حالة من البؤس والشقاء ، إذا لم يكن قد سار على الطريقة المثلى (أريان Aryan) ، حيث يسكن الهاوية تحت الأرض ، معانيا حالة يمكن وصفها بأنها نصف حياة أو نصف وجود إلى الأبد^(١) .

لكن فكرة التناسخ سرت بسرعة مذهلة؛ حتى إننا نرى أن الموت أيضاً ينتاب من في السماء . وقد افترض أن الإنسان يولد من جديد مرات عديدة ، وأن مستقبله النهائي يقرره سلوكه في حياته الحالية . وهذا القانون (تمدد مرات الولادة) ، قانون شامل لا يعني أحداً حتى الآلهة والشياطين والحيوانات والنباتات في هذا النظام .

ويؤكد كثير من الباحثين بحق أن هذا المذهب - مذهب التناسخ - من الملاح الأساسية لكل نظام فكري في الهند . والظاهر أن هذا المذهب وبما قابل أو أرفض بعض الاحتياجات النفسية لمدد هائل من الهنود آنذاك ، وإن

كنا لانعدم ملاحظة وجود اعتراضات عملية مثارة من بعض المتقنين أو المتنازين ، الذين رأوه كريها وخطيرا للغاية . وأيا ما كان الأمر ، فإنه منذ ذلك الحين أضحي من الأهداف الدينية الأساسية أن يحاول الإنسان تفادي الوقوع في التناسخ أو تكرر الولادة ، هذا التكرر المل الذي يبدأ بالموت ، ثم الولادة ، ثم الموت ثم الولادة وهكذا .

لقد كان هذا الهدف نفسه مصدر إلهام أوحى بنصوص كثيرة عرفت باسم الأوبانشادس ، تلك التي ضمت ودخلت في القانون السليم لما يسمى بالتراث الفيدانتي Vedic . لكن هذا الهدف أيضاً كان من بين الأسباب التي ساهمت في نشأة فرق ثائرة - وفي حرف النظام الديني السابق ملحدة كثيرة ، وعلى رأس هذه الفرق والمذاهب « البوذية » التي تأسست في القرن السادس قبل الميلاد على يد مدهارتا جوتاما Siddhartha Gautama ، الذي يشار إليه دائماً بلقب بوذا أو البوذا أي المستنير أو البصير ، الذي استيقظ من النوم .

قصة بوذا وتعاليمه^(١)

ليس هناك اتفاق تام بين المهتمين بالدراسات البوذية حول التعاليم الحقيقية لبوذا . إن للرأى السائد الآن هو أننا لا نعرف - وربما لن نعرف - تلك التعاليم الحقيقية لبوذا مطلقاً . وكل ما يمكن القول به هو أنه قد كان هناك شخص يدعى « بوذا » من الوجهة التاريخية ، وبناء على ما تحكيه الروايات ، لقد كان ابن ملك أو رئيس ، غادر قصر أبيه مطوّفاً في الأرض ، ومنقلاً من راهب إلى راهب ، بحثاً عن إجابة صريحة لهذا السؤال الذى حيره وأقض مضجعه ، وهو : لماذا يعانى الإنسان كل هذه الآلام ؟

وكما تذكر الروايات أيضاً ، لقد جلس « بوذا » تحت شجرة بالقرب من مدينة جايا Gaja ، ذات يوم بعد أن كاد اليأس يدب إلى قلبه ، لعجزه عن العثور على إجابة مقننة ، وقرر ألا يبرح مكانه حتى يجد الحقيقة الضالّة . لقد ظل جالساً - فيما تذكر بعض الروايات - طيلة تسعة وأربعين يوماً يتأمل ، حتى

(١) يولج بعض الباحثين بمقارنة قصة إبراهيم بن آدم الزاهد المسلم (ت ١٦٦٩ هـ) بقصة بوذا على ما بينهما من فروق جوهرية . وبالنسبة لتعاليم البوذية فإنها لم تأت عن طريق الوحى الذى لاسبيل إلى جرده أو ضرورة الالتزام به . وتشكل المعتقدات الأساسية فى « الحلقات الاثنتى عشرة » ، والحقائق الدينية الأربع ، والطريق ذى الدرجات الثمان ، والوصايا العشر ، وأسرار السكان العشرة ، أما كتبها الضخمة المتنوعة فهى شروح وتعليقات جدت بعد « بوذا » . وتسمى الكتب البوذية المقدسة « سلال الحكمة الثلاث اثنتان منها (الأولى والثالثة) « تيتيا كا » تصف قواعد النسك والرهينة مع الشرح الضافى . أما الثانية (استايتيا كا) فتتضمن مجموعة هائلة من المواعظ والقصص والاحاديث . (انظر . حكمة الاديان الجالدة / ١٩ ، ٢٠ . وقارن د . أحمد شاذى ديانات الهند / ١٩٢ وما بعدها ، ولاحظ الفروق .

انبجحت الحقيقة كما ينبليج فلق الصبح المبين ، وتكشف له الحل الذي أنقذه وأرضاه .

إن من الصير جدا التمييز بين الحقيقة التاريخية وبين الأسطورة فيما يتصل ببوذا أو بلامينده وحوارييه . ولقد أظهرت الدراسات المتتابعة أن كثيرا من التعاليم المنسوبة إلى لبوذا « التاريخي تعتبر متأخرة عن عصره بل إن هناك من الباحثين من اعتبر أن مثل هذه التعاليم المنسوبة « لبوذا » غير موثقة بدرجة أكبر من التعاليم المنسوبة إلى السيد المسيح - عليه السلام - تاريخيا ، من وجهة نظر علماء اللاهوت البروتستانت اليساريين : وهى ذلك رأوا وجوب فهم أن هذه التعاليم المنسوبة إلى بوذا، تصاح أن تكون تعاليم البوذية عموما، دون أن تدل بصورة قاطعة على أن صاحبها بوذا نفسه .

وفى ضوء هذا يمكننا أن نفهم من عبارة بعض الباحثين المتكررة قال بوذا أن البوذية فى مراحلها المبكرة ترى ...

وهى أية حال فإن الروايات تذكر أن « بوذا » عقب تكشف الحقيقة له، غادر مكانه - تحت الشجرة - وذهب إلى مدينة « بناراس Banaras التى تبعد حوالى مائة وخمسين ميلا - حيث وجد بعض أرفاقه، وألقى عليهم درسه الأول، مفضيا إليهم بالحقيقة التى تعتبر المذهب الأساسى لكل الفرق البوذية: ويتعلق هذا الدرس ، أو تلك الموعظة بما يسمى فى البوذية « بدوران عجلة القانون » (قانون تكرر الميلاد والموت) . The Dhamma-cakka-pavattana-sutta .

وفى بلى ترجمة مختصرة لهذه الموعظة الأولى (١) .

« هكذا سمعت : أنه كان الأستاذ (بوذا) مرة فى بناراس عند حديقة

(١) بناء على ترجمة A. L. Basham فى مقاله :

للتزوال بالنساء « اسبيانتانا » وهناك خطب في الراهبان ^١ : هناك غايتان
لا ينبغي أن تتوجه إليهما همة السالك ، وهما اتباع الرغبات ، أو المنع المتولدة
هنا تلك الرغبات الدنيا العامة التي تؤدي إلى إعادة الميلاد السكريه المضي ،
واتباع الأم والمشقة .

إن الطريق الوسطى تعمل على تفادي هاتين النهايتين ، أنها تنير البصيرة ،
وتجهد من أجل الحكمة ، وتؤدي إلى السلام والرفقانا .

ولكن ما هذه الطريق الوسطى ؟

إنها الطريقة ذات الحلقات الثماني المقدسة التي تتضمن :

- ١ - الرأي الصحيح ، ٢ - العزم الصحيح ، ٣ - الكلام الصحيح .
- ٤ - السلوك الصحيح ، ٥ - الميثة الصحيحة ، ٦ - الجهد الصحيح ،
- ٧ - الذكر الصحيح ، ٨ - التأمل الصحيح . . هذه هي الطريقة الوسطى ،
وهناك الحقيقة النبيلة التي تتعلق بالنعم والحزن والعناء : للولادة حزن ،
والشيخوخة حزن ، والمرض حزن ، والانقطاع عن السار حزن ، وكل رغبة
غير متحققة حزن ، وبالاختصار كل العناصر ^(١) الخمسة التي تشكل الشخصية
الفردية للإنسان حزن . وهذه هي الحقيقة النبيلة لظهور الأحران .

وتتضمن هذه الموهظة الحقائق النبيلة الأربع ، التي تتعلق أولها بحقيقة

(١) تعرف هذه العناصر أو الاكوام الخمسة في الاصطلاح البوذي بـ
«سكاندهاس» Skandhas وهي على الترتيب : البدن ، المعاهر ، الادراكات ،
الدواعي والمواطف ، وأعمال الوعي أو أفعالها . وقد يدها بعض الباحثين
على هذا النحو : البدن ، الاحاسيس ، الادراكات أو التصورات ، الحالات
العقلية ، والعمور أو الوعي . انظر Donze Bud. p. 14 وقارن Basham
في نفس المقال الذي سبقته إليه الإشارة .

العناء والحزن ، وتتملق الثانية بأسباب هذا العناء وهذا الحزن ، وتتملق الثالثة بتوقف هذا العناء ، كما تتملق الرابعة بالطريقة التي يمكن بها إيقاف هذا العناء والحزن .

والفكرة العامة التي تسمى إلى إيضاحها هذه الحقائق الأربع - هي أن معاناة الآلام وأوجه التعاسة أمر حتمي في هذا الوجود العادي للإنسان . وذلك نتيجة لتعلق الإنسان بتحقيق رغباته ؛ ولا سبيل إلى استئصال هذه الآلام والمآسى إلا باستئصال الرغبات عن طريق التدريب الكامل والمران العقلي والنفسي على تحقيق ذلك .

اروابط الحقائق الأربعة بسلسلة الروابط :

هناك مبدأ بوذي قديم ، يقال إن « بوذا » أدركه أيضاً عندما كان يتأمل تحت الشجرة ، ويسمى هذا المبدأ بسلسلة (١) الروابط ، أو التراب الاثنتا عشرية ، وذلك لأن كل حلقة من حلقات تلك السلسلة تؤدي إلى الحلقة التي تليها .

إن هذا المبدأ يحمل على التعمق في مشكلة شخصية الإنسان ، كما يحاول أن يضيف نوعاً من التفسير المكمل للأسرار المتعلقة بتعاسة الإنسان وشقائه . ولكن المصطلحات الاثني عشر التي تشكل هذه السلسلة تعتبر بحق أكثر العناصر غموضاً في الفلسفة البوذية ، حتى لقد قيل : إن من المشكوك فيه أن يعرف أى إنسان - إن في الشرق وإن في الغرب - حق المعرفة ، ما يعنيه بوذا - أو أى فرد صاغ هذه الكلمات . ولقد تعددت الشروح والتفسيرات

(١) المرجع السابق قارن Buddhism ، وقد ترجمت تلك السلسلة في كتاب « حكمة الاديان الحية » تحت عنوان الروابط الاثنتا عشرة ص ٢١ ، وتوجد هناك فروق طفيفة .

والتعليقات على هذه المصطلحات التي يتضمنها هذا المبدأ، الذي يمكن التعبير عنه على النحو التالي : « من الجهل ينشأ إثبات الشخصية (أو الفردية) ، ومنها ينشأ الوهي أو الشعور ، ومنه يأتي الوجود البدني (أو العضوي) ، ومنه تأتي المناطق الستة لأعضاء الحس (حيث يعتبر الفكر حامية سادسة في التصنيف الهندي) ، ومن هذه يأتي الاتصال أو الاحتكاك ، ثم الاحساس ، ثم الرغبة ، ثم التعلق والارتباط ، ثم الصيرورة القاضية بالميلاد والوجود الدنيوي ، ومنه تأتي الشيخوخة ثم الموت : وهكذا تنبع كل المفسد وأوان الشقاء التي يرثها الدم واللحم » .

والنقطة الهامة في كل حلقات هذه السلسلة هي الإشارة إلى أن حياة الإنسان النعسة إنما تمزى إلى عامل أساسي هو الجهل ، وعدم الحكمة ، والاعتقاد الخاطيء في طبيعة الكون .

ويهمنا الآن أن نستعرض ثلاث نقاط هامة للغاية ، ونتعرف على وجهة النظر البوذية إزاءها . وهذه النقاط هي على الترتيب : ١ - حقيقة وجود العالم ، ٢ - حقيقة وجود الفرد ، ٣ - الألوهية :

١ - العالم في نظر البوذية :

لقد حدد « بوذا » نفسه ولنفسه للمشكلة الكبرى الخاصة بالإنسان ، وبداله أن حل تلك للمشكلة يجب أن يشكل القاعدة الأساسية لمذهبه أو لدينه - على ما سيأتي بيانه إن شاء الله .

ومن ثم بدأ العالم في نظر « البوذية » وقد حل ثلاث خصائص بارزة ، وسمات واضحة : ١ - إنه تعس حزين ، مليء بالألام والأحزان ، ٢ - إنه طارئ منتقل ، خادع لا يدوم ٣ - إنه خال من أية روح أو أى معنى .
إننا نولد في أحزان ، ونموت في أحزان ، وتتناوشتنا الأحزان فيما بين ذلك .

ويبدو أن السبب الرئيسي لهذه الأحزان يكمن فيما تشير إليه الخصيصة الثانية للعالم، وهي أنه « عابر متنقل لا قرار له، فلا شيء يبقى على حاله، وإذن فليس الكون (العالم) إلا نوعا من الفيض المستمر Flux للحوادث للتتابع، كشرط سينائي لا يكف عن الدوران. ونحن لا نستطيع التصرف والعمل إلا في ضوء الاعتقاد (الكاذب) في الدوام والثبات والاستقرار. ولذا نجد أنفسنا متمسكين بالأشياء التي نصادفها، محاولين إدامة الاحتفاظ بها، مع أنها بطبيعتها عابرة زائلة. وهكذا نصدم في أحلامنا وأما نينا. حتى إبان تملكنا لهذه الأشياء، يمرونا الخوف من فقدانها، ثم يضطرنا الواقع المر إلى فقدانها فلا نقتلم ونحزن، وإذن لامناص من الألم والحزن. إننا لا نستطيع أن نضمن لثمننا الخلود، ولذا كنا - ولن نزال - نساء.

إن البوذية تقف عند هذا الحد من وصف العالم، ولا تكلف نفسها مشتقة البحث عما إذا كان العالم قديما أو محدثا؛ كما أنها لا تبحث كيفية تحققه في الوجود؛ لأن ذلك في نظرها غير مهم. ولقد حكمت الروايات عن «بودا» نفسه أنه اعتبر مثل هذا البحث مضيعة للوقت دون جدوى؛ بل قد يعوق تقدم العمل من أجل الخلاص من الآلام^(١).

إن السؤال الهام في البوذية ليس سؤالا كونيا أو ميتافيزيقيا يتعلق بأصل أو مصير أو كيفية صدور هذا الكون؛ بل هو سؤال نفسي قبل كل شيء يتمثل في هذه العبارة: لماذا يتألم الإنسان، ولماذا يبدو شقيا تمشيا، وما السبيل إلى تخليصه من هذا الشقاء وتلك التعاسة؟ لقد نقل عن «بودا» هذا المثل الذي يقطر مرارة وأسى، مصورا اهتمامه بالخال النمسة التي يحيا فيها الإنسان حيث يقول: «كما أن المحيط له مذاق واحد فقط هو مذاق الملح الأجاج،

فإن تعاليمها مذاق واحد فقط : مذاق الاخزان ، والمنايا بتوقف
الأخزان (١).

إن الكلمة السنسكريتية *dahkha* المترجمة إلى الإنجليزية بكلمة *Sorrow*
تعني في الواقع أكثر من مجرد الحزن ، وتشمل كل ظواهر الكتابة والملل
والنعاسة والشقاء .

ويبرر علماء البوذية إهمال الجانب الميتافيزيقي والتريز على وضع الإنسان
عن طريق ضرب الأمثلة ، كقولهم مثلا : إنه إذا أصاب الإنسان سهم معين
(يرمز السهم هنا إلى تحقيق الوجود الفردي) فليس المهم أن نسأل : من الذي
صنع السهم ؟ أو كيف طار في الهواء ؟ أو ما المعدن الذي صنع منه طرفه ؟ أو
حتى لماذا أطلق هذا السهم ؟ . بل المهم أن نعمل على استخراج السهم من
موضعه ، وأن نضمد جراح المصاب .

وسنرى أن « البوذية » ، رغم تعجزها معالجة هذه الأسئلة الميتافيزيقية
في أول الأمر ، قد اضطرت مؤخرا إلى تطوير فكرها الميتافيزيقي ، وبخاصة
في « المجلة العظمى » أو « الوسيلة الكبرى » . ومع ذلك فيمكن القول بأن
الميتافيزيقيا لا تشكل جوهرها أساسيا في التعاليم البوذية .
حقيقة وجود الفرد :

لا تعترف البوذية بالوجود الفردي أو الشخصي *individual* للمستقل للتمييز
الثابت ، فهو - نظير أي شيء في هذا الكون - ليس إلا مركبا مخصوصا ،
دائم التغير والصبورة والتطور ، حتى ينقلب في النهاية إلى شيء مخالف تماما
لما كان عليه في الماضي .

والمركب الفردي يتضمن خمسة عناصر - بناء على الآراء النفسية البوذية ،

وهي: البدن، الأحاسيس، الإدراك أو التصور، الحالات العقلية، الشعور أو الوعي Consciousness. وهذه المكونات تجتمع على هيئة خاصة، ولكنها رهن التغير الدائم.

إن الوجود الشخصي في نظر البوذية يمكن تشبيهه بالعربة التي تجرها الخيل؛ هذه العربة - في حقيقة أمرها - ليست إلا مجموعة من الأخشاب والمسامير وبعض المادن، ركبت بطريقة معينة، ثم أعطيت هذا الاسم (العربة)، دون أن يعنى ذلك وجود جوهر متميز مستقل لهذا المفهوم من هذا اللفظ.

وعلى ذلك، فالمصطلحات: شخص أو فرد، شخصية، نفس، هوية، ذاتية - وما إلى ذلك - ليست إلا أسماء ممنوحة، لما هو في حقيقة أمره سلسلة متقدة من الحوادث والخطرات، نجمت عن تداخل وتشابك عدد لا يحصى من العوامل. إن تتابع مراحل الطفولة، والشباب، والكهولة والشيخوخة يجعل من المستحيل اعتبار الشخصية ذات كيان مستقل متميز وثابت. ولهذا ترى البوذية أنه ليس هناك مبرر للاعتقاد بتبات الهوية أو الذاتية من الطفولة إلى الرجولة.

إن الشيء الوحيد الذي قد تسلم البوذية بسلامته من التغير والسيرورة هو «الذرفانا»، ولكن الذرفانا منفصلة تماما عن العالم، على ما سيأتى بيانه.

هل تعترف البوذية باله؟

من المعلوم أن البوذية تضم نوعين رئيسيين، يمثلان طبقتين مختلفتين في تفصيلات المذهب، وفي بعض الخصائص الهامة، ويسمى أحد هذين الفرعين «العجلة الصغرى» أو الوسيلة الأقل، وهي أقدم، والثاني يسمى «العجلة العظمى» أو الوسيلة الكبرى. هنيانا ومهايانا The great & Lesser Vehicles.

إن أصحاب الطريقة المظلمى (الأحدث) هم الذين اختاروا هذين المصطلحين، مشيرين بذلك إلى أن الطريقة الأقل إنما تستطيع حمل عدد قليل إلى الغلاص، بينما تستطيع الطريقة الأخرى حمل أكبر عدد ممكن إلى ذلك. وهناك خلاف مزمن ومربح حول أى الطريقتين أولى بالاعتقاد والثقة، ولكن المعروف أن الطريقة الأقل تعتبر أكثر وثاقة لأن كتبها المقدسة أبعد في القدم.

ويشير بعض الباحثين إلى أن الخلاف بين الطريقتين (الأعظم والأقل) يشبه الخلاف بين البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية، مع ملاحظة أن الطريقة الأقل شمار، تعتبر بلاشك أقدم عهدا.

وبالنسبة للطريقة الأقل توجد في الغالب مدرسة واحدة تسمى بالترافادا Theravada، وهي سائدة في سيلان وبورما وتايلاند وكبوديا ولاوس (بعد هجرتها من الهند موطن النشأة). أما الطريقة الأعظم فتوجد لها فرق عديدة منتشرة الآن في الصين واليابان والتبت.

أما من حيث القول بوجود إله، فقد لاحظنا أن موعظة «بوذا» الأولى خالية تماما من هذه الفكرة، كما أنها لا تتضمن كلمة واحدة عن الروح الإنسانية وخلودها. حتى في أواخر حياة بوذا، وقبيل احتضاره لم يشف غليل أتباعه من حيث إعطائهم إجابة حاسمة عن مشكلة الخلود وحقيقته، أو حقيقة وجود الإله. وهذا مما جعل بعض الباحثين الأوربيين في مطلع القرن التاسع عشر يظنون حين أطلعوا على البوذية، أنهم قد ظفروا أخيرا بمقيدة عقلية، خالية من أى عنصر من عناصر الدين: حيث لا وحي، ولا إله. ولا لجنة ولا نار، ولا نفس فردية، ولا فكرة خلود.

ومن ثم افترق هؤلاء إلى اتجاهين: اتجاه ينادى بأن عقيدة الألوهية ليست
١٢ — الإسلام بين الأديان

ضرورة بالنسبة لدين ، بدليل خلو البوذية منها ، واتجاه ينادى بأنه ما دامت «البوذية» خالية من الاعتقاد بإله، فهي ليست إذن ديناً بأي حال من الأحوال ولكن مواصلة الجهود في تتابع الدراسات البوذية كشفت عن حقائق تتعلق بتضمن البوذية لمعظم عناصر الديانات ، وخصوصاً تلك العناصر التي لا يمكن وصفها بأنها عقلية خالصة ، كالخوارق، والقديسين، والطقوس ونظم القرايين، وتبجيل الآثار الشخصية للمعلماء الدينيين؛ كما أوضحت الدراسة وجود عناصر سحرية كثيرة . ومع ذلك فقد انتهى هؤلاء الباحثون إلى اعتبار وضع «البوذية» في نطاق «الديانة العقلية الخالصة» على ما في ذلك من مفارقات عجبية ، كما سيظهر ذلك بعد قليل .

والظاهر أن الذي حدا هؤلاء الباحثين إلى اتخاذ هذا الموقف أنهم رأوا أن مؤسس «البوذية» لم يدع «النبوة» ، ولم يتحدث عن الوحي ، وأن كل ما يستنبط من أقواله والتقصص القديمة المروية عنه ، أنه شغل بمشكلة معينة ، وأنه اهتدى إلى أسبابها وطرق حلها عن طريق الفكر والتأمل ، لا عن طريق الوحي والإلهام .

وقد اضطر الباحثون المسيحيون أخيراً إلى الإقرار بخصائص البوذية الدينية وإن كانوا قد رأوا ضرورة توسيع مفهوم «لفظة دين» التي لم تكن إلى ذلك الوقت إلا «إثبات علاقة إسمانية بإله سام ذاتي ، أو موجود إلهي» وقد انتهى الخلاف فلاحول اعتبار البوذية ديناً، بل اعتبارها من الديانات العالمية للكبرى ، نظراً لقدمها ، وأهميتها الماصرة من حيث كثرة أتباعها . بل إننا نرى الأوربيين يكثرون من الإطراء عليها ، باعتبارها إنتاجاً لعقلية آرية قريبة من عقلية هؤلاء كما يزعم .

حقيقة موقف البوذية الإلحادى :

يحاول كثير من الباحثين الدفاع عن موقف البوذية من الألوهية ، ويصرون على رفض تهمة الإلحاد الموجهة إليها بخصوص إنكارها للألوهية ويسلك هؤلاء الباحثون طرقاً مختلفة في هذا الدفاع ، ونرى من الأنصاف أن نقسح المجال لأمثال هؤلاء حتى نستوعب جميع النقاط التى يشيرون إليها ، ثم نقيع ذلك بتعليقنا الذى يستمد من الإسلام مع المقارنة فى بعض الجوانب بالمسيحية . .

فى نظر بعض هؤلاء الباحثين لا تعتبر البوذية مذهباً إلحادياً *Atheistic* لأن الطريقة العظمى ، فى نظره قد بنت ميثولوجياً ضخمة للكائنات الإلهية ، وحتى الطريقة الصغرى ، فى نظره أيضاً لا تعتبر إلحادية ؛ لأن « كل صور البوذية ونظمها تقر بوجود قوى قاهرة فوق العباداة أو فوق الطبيعة *Supernatural* ؛ فالكتب المقدسة البوذية القديمة تتحدث عن إله أعلى « براهما » يعى الكون^(١) .

غير أننا نلاحظ أن البوذية هنا تصور هذا الإله بأنه يدعى كذباً خلق الكون بينما الكون فى الحقيقة وليد القانون الطبيعى . ولذا فنحن هنا نسأل : أهذا الموجود الأعلى الذى يتحدثون عنه ، يصلح أن يكون إلهاً؟ وكيف يعى ويعرف ما لم يخلق أو يبرز إلى الوجود ؟ وكيف كان القانون الطبيعى فوق سلطانه ؛ بل كيف كان أعرق منه فى القدم ؟

إنه إذا صح أن البوذية تعترف بأن العالم ملء بالكائنات الإلهية من كل نوع ، وبالأرواح الشريرة ، فإنها كانت تنظر إلى وجود هذه الآلهة نظرتها إلى

وجود الإنسان نفسه ، حيث تعتبر وجوده الفردي أو الشخصى مجرد خدعة ووم كاذبين . كما أن البوذية جعلت الآلهة يمانون نفس للصير الإنسانى من الآلام والأحزان .

والواقع أننا نرى الآلهة فى التصور البوذى ليست سوى مركبات معقدة من الحوادث الكونية، لا تتمتع بوحدة ذاتية . تهاسكة، كما هو الشأن فى الإنسان . إلا أنها قد تفوق فى القوة ، أو فى الملوك ، والاختصار يمكن أن نقول : إن الآلهة — على فرض الاعتقاد الجازم بها فى البوذية — لا تسلم مطلقاً من التنفير والسيرورة . ولذلك نرى أن الاعتقاد بمثل هذه الآلهة ليس إلا استصحاباً للاعتقادات السابقة على البوذية كالهندوكية والجينية^(١) .

إن للرتبة الوحيدة التى لا يصيبها التنفير ، والتي تعترف بها أيضاً الطريقة الصفري . هى الترقانا . وهى تعنى — حق من الوجهة الاشتقاقية — شيئاً سلبياً . فهى مشتقة من الفعل va بمعنى ينفخ (كالريح مثلا) ، زيدت عليه السابقة nir للسلب . وهى لذلك تدل على الهدوء والسكون ، حيث لا ربح وحيث التنيران خالدة ، والأنوار خائفة ، والنجوم آفلة و ذلك يرمز ولا شك لموت القديس ، الذى به امحى الرغبة والكراهة والوم بمفارقة العالم النفرقة^(٢) . وهناك بعض الأصوات التى تطلق على الترقانا بناء على كتب الطريقة الصفري للساسة هنيانا Henayana .

« هناك — أيها الزهبان — مستوى لا يوجد فيه ما يسمى بالامتداد أو الحركة

(١) وهذا باعتراف الباحث نفسه .

(٢) A. Hist. of Zen bud. p. 14

قارن : Paradox & Nirvana, p. 3; Buddh.

قارن أيضاً كتابنا « التصوف » ص ٢٤٦ وما بعدها .

أو منطقة الأثير اللامتناهى، أو عالم الإدراك، أو عالم عدم الإدراك، ليس هذا العالم، وليس غيره، ليس القمر وليس الشمس؛ وهنا - أيها الرهبان - أقول: إنه لا يوجد مجيء أو ذهاب، أو بقاء أو انتهاء، أو ارتفاع؛ لأن هنا قائم في حد ذاته، بغير اعتماد (على الغير)، وبغير استمرار، وبغير موضوع عقلي. وهذا في حد ذاته هو نهاية (مرحلة التألم) وللمعانة^(١).

وواضح من هذا النص مدى تغلب الجانب السلبي على تصور الترفانا، بالرغم مما سنعرضه بمد قليل من محاولة أخرى لبعض الباحثين في إظهار جانب إيجابي لهذا التصور. إن هذا الباحث الذى سنعرض محاولته الآن هو إدوارد كونز E. Conze. وهو يرد على تهمة الإلحاد الموجهة إلى البوذية بطريقة خاصة، تأخذ في الاعتبار غموض اللفظة «إله God». ثم هو في محاولته يبذل كل جهد في أن يكون هادئا محايدا، ولكن إيضاحاته غير مقنعة بالمرّة.

فهو يرى أن كلمة «إله» God يمكن التمييز بين ثلاثة معان لها على الأقل: هذه للمعاني هي:

- ١ - معنى ذات الهية خلقت الكون.
- ٢ - الوهية، سواء تصورت غير شخصية، أو فوق الشخصية.
- ٣ - التعدد في معطيات هذا اللفظ سواء كان في الإلهة أو في اللاتمكة المختلفين عن الآلهة^(٢).

E. Conze & others, *Buddhist Texts Through The Ages*, (١) pp. 94 ff.

وقد اقتبس النص من أودانا Udana: انظر كتابنا «التصوف» ص ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) الغريب أن هذا الباحث يبرر عقيدة «الشرك» بحجة ما يرى من صورة المستترة في العصر الحديث. انظر كتابه Buddhism ... p. 41.

١ وبعد أن يسرد كوتز هذه المعاني - في زعمه - يحدد موقف البوذية منها على هذا النحو :-

(١) بالنسبة للمعنى الأول ، لا تنكر البوذية بصفة قاطعة وجود خالق للشكون ، بل إنها لا تهتم بمعرفة من الذى خلق الشكون ؛ لأن هدف البوذية هو تخليص الكائنات من الآلام . وهي لذلك ترى أن التفكير فى هذا الأمر المتصل بخلق الشكون مضية للوقت ، وعائق لتقدم العمل من أجل الخلاص من الآلام .

ثم يعقب « كوتز » على ذلك بتوله : إنه إذا اعتبر عدم الاكتراث إزاء إله ذاتى خلق العالم إلحاداً ، إذن فالبوذية مذهب إلحادى ؛ أما إذا راعينا الفرق بين « الإله » و« الألوهية » ، فى إطلاقها وصفاتها العامة ، وإذا قارنا صفات الألوهية الموجودة فى التراث الصوفى المسيحى للتمتع ، بالصفات التى يمنحها البوذيون « للزفانا » فإننا لا نجد فرقاً يذكر بين التصورين .

والواقع أننا نلاحظ - كما يعترف هذا الباحث نفسه - أن البوذية وإن كانت تعف هذا الموقف اللاأدرى إزاء خالق الشكون ، إلا أنها لم تتردد فى إعلان امتياز « بوذا » على « براهما » (إله البراهمة) الذى تفترض الشيلوجيا البراهمية أنه خلق الشكون .

إن البوذيين يظهرون « براهما » فى صورة الإله الذى تملكه الفرور، والزهو بنفسه حين قال « أنا براهما العظيم ، ملك الآلهة . أنا غير مخلوق ؛ لقد خلقت العالم ، أنا الملك الأعلى لهذا العالم ؛ أستطيع أن أخلق وأن أغير وأن أمنح الميلاد . أنا أبو الأشياء جميعاً » . إن كتب البوذية تلمح على أن بوذا خال تماماً من هذا الشئ الذى يصفه البوذيون بأنه « زهو صيبانى » ومعنى ذلك أن البوذية لا تعترف بجلال القدرة على الخلق ، كما لا تعترف بأن الخالق جدير

بأن يعبد .

غير أن النقطة الدقيقة التي نود أن ننبه إليها هي إشارة هذا الباحث إلى التفريق بين الألوهية والإله ، بصورة تجعلهما منفصلين أو متعددين ، مع أن الألوهية لا تخرج عن كونها المفهوم العام والمطلق للإله الجدير بهذا الاسم^(١) . والحقيق بكل حمد وعبادة . إننا عندما نقول مثلا : « جلت الألوهية وعزت » لا نقصد سوى « جل الله وعز » . فالباحث هنا يخلط بين الصورة الاعتقادية المحددة بكل فرد ، وبين الحقيقة العليا للإله في تفرده وتساميه . وقد رأينا في مبحث « الألوهية في الإسلام » كيف أمكن أن تبرز الصفات الإيجابية القاضية بالفعالية والتأثير ، والصفات التنزيهية السلبية المنفضة إلى تجاوزه سبحانه إدراك كل مدرك ، ووم كل واهم ، وحدود أى مقياس ، ولم يقل أحد إن هذا خير ذلك .

حقيقة الامر :

الواقع أن البوذية في صورتها الأولى - أو على الأقل على ما تذكر الروايات المتعلقة ببوذا نفسه - لم تكن إلا نتيجة ملاحظة قريبة لبعض ظواهر التعاسة والشقاء في العالم ، ثم تأمل في أسباب هذا الشقاء والمعناء ، ثم محاولة لوصف طريقة الخروج منه وذلك كمجرد اقتراح أو نصيحة من شخص يجرب ، ولم يكن فيها إلزام قدسي ، أو مخولات سلطنة دينية ؛ ولذا قصد « بوذا » الرهبان زملاءه القدامى وطيلة حياته ، وقبيل وفاته ، لم يعط إجابة واضحة عن مسائل الألوهية ، أو النفس الفردية ، أو الخلود بعد الموت . ووقفه - مهما قلبناه - لا

(١) يعتمد هذا الباحث في الواقع على الكتابات التي ألفت على إظهار ملامح

خاصة لنمط المذبي معين يسمى Perennial Phil. وبخاصة كتابات

Aldous Huxley التي تؤكد التفريق بين الحيايين . انظر Budd. p. 39 .

ينخرج عن موقف اللادري الذي يمتنع عن إصدار قرار إيجابي حلسم مخالفة
الالتزام ، وبشبه ذلك إلى حد ما موقف التوحيدية المحايدة *neutral monism*
في الفلسفة الحديثة .

ولقد اتبع البوذيون هذا الموقف في كثير من النقاط ، حتى إنهم ليقولون
إن من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — صوغ قضية أو خبر من غير أن يكون
كاذباً أو غير ملائم ، لأن مجرد صوغ الخبر أو القضية دليل البطلان ، وعدم
الأحقية ، نظراً لأن العبارات تحدد وتعين (وليس هناك تحديد أو تعيين) .

إن القضايا أو الأخبار التي تعبر عنها الكلمات تعبير في أحسن أحوالها
إنصاف حقائق ، وليس لها من القيمة أبداً ، إلا بمقدار ما تحمل الإنسان على
اتخاذ طريق معين للعمل . ولا ندري كيف تحمل إنصاف الحقائق على اتخاذ
طريق على .

ولا عجب إذن أن نرى مفهوم الإيمان في البوذية ، ولا يعني قبول مذهب
حقدي محدد ، بل يعني الإسهال من هذا العالم ، وتحولاً تدريجياً من المرئي
المحسوس إلى غير المرئي من غير أن يتم اتصال به ، أما بالنسبة لعامة الناس
فيتلخص الإيمان في « احترام بوذا » وطريقة « دارما » ، وجماعة الرهبان
المتخصصين ، وهذه تمثل الكنوز الثلاثة التي يمثلها الإيمان .

وبالرغم من وضوح هذه الحقيقة ، فإن البوذية — بعبودا — اضطرت إلى تبني
فكرة الألوهية في صور شتى ومتناقضة . ويسجل « ادوارد كورنزي » تأثير الإسلام
على البوذية في تعديل هذا التصور . وذلك لأنه في حوالى القرن العاشر الميلادي /
الرابع الهجري اتصل البوذيون في الشمال الغربي من الهند بالمسلمين المنتصرين ،
« وذلك بدت الأبيولوجيا البوذية مدافعة عن فكرة « أدى بوذا » القادر العليم
الذي خلق العالم نتيجة لتأمله ، وقد تبنت هذه الفكرة مجدية فرق بوذية في

نبيل والتبت ، (١)

بوذا بين البشرية والثاله

في التراث البوذي يمكن أن ينظر إلى بوذا من جهات ثلاث :

١ - من حيث كونه إنساناً (٢) .

٢ - من حيث كونه قوة عليا ، أو مبدأ روحياً .

٣ - من حيث كونه شيئاً ما بين هذا وذاك .

فعلى الإعتبار الأول يذكر أن اسمه « جوتاما » الذي عاش حوالي ٤٨٠ أو ٥٦٠ قبل الميلاد في مسكان يقع في الشمال الشرق من الهند . ولكن هذه الخصائص ليست موضع اهتمام الرجل المتدين في البوذية .

إن ما يهم البوذي المتدين هو معرفة أن بوذا نمط أعلى أو نموذج أسمي Nrchetype ، تجسد في شخصية معينة هي موضع عناية كل مؤمن .

صحيح أنه ربما اعتقد المؤمن العادي وجوداً شخصياً « لبوذا » ، ولكن الثيولوجي الرسمية البوذية لم تشجع هذا الإعتقاد ، لأنه - كما هو واضح - يتعارض مع موقف « البوذية » العام من إنكار الوجود الشخصي ، وجمله نتيجة للجهل والوهم .

إن النظرية الرسمية تقول : إن بوذا المستنير أو البصير - يعتبر نوعاً من المثال الذي يظهر نفسه في العالم في فترات مختلفة وفي شخصيات متباينة ، وإن خصائصه الفردية لا أهمية لها .

(١) انظر E. Conze, Buddhism.. p, 24

(٢) امتنع البوذيون لمدة خمسة قرون تقريباً عن تمثيل بوذا في صورة آدمية ، لأنه فاق البشرية كلها ، وتجاوز رحلتها . وكانوا يرمزون إليه بالشجرة أو العنقة
ob. cit p. 80.

ومن المهم في هذا الصدد ملاحظة أن البوذيين - وهم يؤمنون بفكرة
التناسخ - يعتقدون أن بوذا - أو جوتاما - لم يأت إلى العالم لأول مرة في سنة
٥٦٠ ق م ، بل إنه - كغيره من الناس - طأى مرآت عديدة من الولادة وجرب
العالم مرآت كثيرة خلال أجساد حيوانية وغير حيوانية ، وبذلك شارك في كثير
من هذه الحيوانات ، لأن السكال الذي ظهر فيه « بوذا » لا يمكن أن يكون في
نظر هؤلاء نتيجة لميلاد واحد أو حياة واحدة (١) .

أما على الاعتبار الثاني فينظر إليه كمبدأ روحي عام وذلك بمنح أقواله أو
آرائه نوعاً من الطبيعة الملزمة ، أو هكذا فكر أتباعه ليضمنوا ذلك . وعندما
ينظر إلى « بوذا » على هذا النحو - أي كمبدأ روحي ، فإنهم يسمونه
« تاجانا » بمعنى هكذا جاء ، أو هكذا ذهب ، ولهذا الفكرة تفريعات كثيرة
تتعلق ببدن بوذا وبطريقته « دارما » إلى ما لا مجال لتفصيله هنا .

وأما الزاوية الثالثة فتأخذ في الاعتبار بدن « بوذا » المقدس المعظم ، الذي
يخفي وراء بدنه الظاهري المرئي . هذا البدن المستمر لا يرى إلا من خلال
الإيمان ، ويسمى البوذيين هذا البدن المسكون الخفي « بدن الإمتاع » وأحياناً
« البدن المنقى أو الطاهر » ، أو البدن المبر عن طبيعة « بوذا الحقيقية » .
وهناك قائمة طويلة تحوى العلامات والملاح البارزة في هذا البدن المعظم ،
ومن أهم خصائص هذا البدن مثلاً أنه لا يماني نتائج القيود أو الحدود التي تعانها
الأبدان المادية (٢) .

(١) لاحظ تناقض هذه الفكرة مباشرة مع ما ينص عليه القرآن ، بخصوص
رفض طلب هؤلاء الذين يرجون « يوم القيامة » أن يمكثوا من العودة إلى
الحياة الدنيا عليهم يسألون حياة طبيعية « ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً
إنما نوقنون » السجدة : ١٧

(٢) للشرح التفصيلي لهذه الاعتبارات الثلاثة أنظر :

وقد آن لنا الآن أن نعلق على موقف البوذية إزاء العالم ، ووجهة نظرها
الخاصة بالوجود الفردي أو الشخصي ، ثم أخيرا موقفها من الألوهية .
تعليق على موقف البوذية من العالم ، والفرد « ومن الألوهية »

١ — التعليق على الموقف من العالم :

إننا ندرك مما سبق مدى السجهم والعبوس اللذين يطبعان الكون في نظر
البوذية ، ومدى قسوة الصورة القائمة التي ترسمها لهذه الحياة ، التي يعتبر بدؤها
بدا للمأساة . وبهذا ركزت « البوذية » على الجانب المظلم من هذه الحياة ، ولم
تر فيها إلا كل ما هو مرعب ومخيف ومناقض لصالح الإنسان ؛ ولم تجد إلا
مذاقا واحدا — مذاق المرارة والملح الأجاج — كما عبر « بودا » عن تعاليمه .

لهذا يبدو من الانصاف القول بأن البوذية مذهب تشاؤمي مدمر في تعاليمه
الأساسية ، أي بصرف النظر عن التعديلات الكثيرة التي أدخلت عليه فقد
أسرف هذا المذهب في إنكار حقيقة هذا العالم — وكان من اللطفي إذن ، ألا
تكون للأحزان والآلام — التي هي بعض ظواهر وأعراض هذا العالم — كل هذا
التأكيد والاعتراف بكونها حقيقة ، فهل تنفرد الأحزان والآلام وحدها بأنها
حقيقة ، في عالم لاحقيقة له ؟

صحيح أن هناك بعض العناصر التي يتضمنها وصف العالم في البوذية ، تجد
نظيراتها في أديان أخرى سماوية، منها المسيحية والإسلام ، وذلك كالقول بعبور
هذا العالم ، وانتقاله وعدم دوامه ، وخطاؤه (١) .

(١) ليس من الصحيح أن المادة « خدع » غير قرآنية ، فقد وردت في
سورة البقرة آية ٩ « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما
يسعرون » . وإذن فكل حكم مبني على هذه الفكرة الخاطئة يكون غير صحيح
كالقول بأن التعبير بالخدعة مأخوذة من الهندية أو البوذية « مايا »

إن القرآن الكريم يصف في كثير من المواضع عدم دوام هذا النمط الدنيوي من الحياة ، وهو يضرب الأمثال لإيضاح هذه الحقيقة . ومن أوضح هذه الأمثال ما يبرزه القرآن من الحوار بين رجلين ، أوتي أحدهما نصيبا من نعمة هذه الحياة ، ولم يؤت الآخر مثل هذا النصيب .

« واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرا . كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا وفجرتا خلالهما نهرا . وكان له تمر فتال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا . ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبدا . وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا .

قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا لكان هو الله ربي ولا أشرك بربي أحداً . ولولا إذ دخلت جنتك تمكت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا . فمسي ربي أن يؤتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا ، أو يصبح ماؤها غورا فلن تستطيع له طلبا . وأحيط بشمره ، فأصبح يقلب كفيه على ما أفتق فيها وهي خاوية على عروشها ، ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أحداً . ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرا . هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا . واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا . للمال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا^(١) .

أضف إلى ذلك آيات كثيرة مماثلة أو قريبة من حيث العبارة ، كجمل الحياة الدنيا في حد ذاتها المبالغة (١) . إن هذا النص القرآني الطويل - نوحاً ما في استشهادهنا - يحمل من اللغات الدقيقة الشيء الكثير ، ولذا آثرنا أن ننقله بحذافيره ، حتى لا يفقد القارئ جوهه العام إن هذا النص يعكس اتجاهين متباينين للبشر على وجه العموم : اتجاه قانع بهذه الحياة الدنيا على أنها البيت الأول والأخير . فليكن الإنسان إذن حلاً في بيته الأبدى (٢) ، وليكسر كل جهوده في سبيل الاحتفاظ بذلك دون التفكير . طلقاً فيما يجاوزها ، والاتجاه الثاني يتجاوز حدود هذه الحياة إلى واهبها ، بناء على الإيمان بالله . والفرق الوحيد - والخطير في نفس الوقت - أن أحدهما يبصر النعمة فتستحوذ على جميع ملكاته . حتى تعميه عما ، أو عن ، وراءها ، والآخر لا يتفل عن ربط النعمة بالمنعم .

إن المؤمن لم ينسك على الكافر أو للشرك التمتع بالبستان الرائع الجميل أو الإعجاب به ، وإنما أنكر عليه الجحود كما يدل على ذلك التعبير القرآني «ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله» بل إن المؤمن أمل في الحصول على خير مما أعطى الكافر ، وهنا يحتمل تحقيق الأمل في هذه الحياة ، أو تحقيقه في الحياة الأخرى . ومعنى ذلك أن وجود هذا العالم وما به من ظواهر تعتبر حقيقة لا يمكن إنكارها ولكنها حقيقة لمرحلة معينة ، تلوها مرحلة أخرى في نظر المؤمن .

ثم يصور القرآن النتائج النفسية والشعورية لهذين للواقفين أو الاتجاهين :
أما فيما يتصل باتجاه الكافر للشرك الذي كرس كل جهوده ، وبني كل آماله

(١) سورة محمد مثلاً ٣٦ ، وغيرها كثير .

(٢) ويعبر عن ذلك قوله « ما أظن أن تبدي هذه أبداً » .

وأحلامه - بل وكياته - على مأوتى من نعمة ، فقد انتهى باليأس القاتل ، والندم
اللاذع ، والحزن العميق عند فقد هذه النعمة أو المتعة . وهنا فقط يمكن القول
بالتقاء الإسلام مع البوذية ، من حيث خطر الارتباط بمتع الحياة ، اعتماداً على
الظن الذى لا يبرر له فى قابليتها للفناء ، أو أهليتها للدوام .

لذلك نصح الإسلام فى القرآن بعدم الأسى على ما فقد ، وعدم الفرح - الذى
لاضابط له - بما أوتى الإنسان . « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا
بما آتاكم » إن إدراك هذه الحقيقة - حقيقة عبور الأشياء وانتقالها يعنى
الإنسان من الهزات النفسية العنيفة ويمنحه الاتزان السوى فى مشاعره وعواطفه
وقواه . وربما كانت هذه من النقطة الفريدة فى البوذية ، التى أحلها - الشاعر
الانجليزى وليام بلاك W. Blake إلى موقف إيجابى يمتاز فى أبياته الرقيقة
بالتى يقول فيها .

من يربط النفس فى أصفاد متعتها
يدوى جناح حياة واهن الجلد
لكن من يلثم للمتعات طائفة
يحيا مع الشمس فى إشراقة الأبد^(١)

وكيف ينكر الإسلام حقيقة هذا العالم وهو يدعو إلى تأمله ، وجوس خلاله
وإدراك بديع صنعته ، واستنباط الهدف منه .

إن القرآن فى عديد من المواضع يشير إلى إبداع السموات والأرض وما
تحتويها من روائع الجمال والنفعة ، ويؤكد أن هذه الروائع الكونية لم تخلق
إلا بالحق^(٢) .

(١) تفضل مشكوراً - تلميذى النجيب السيد / عبد العاطيف عبد الحلیم ،
يصوغ الترجمة شعراً زجواً له دوام التوفيق .

(٢) انظر مثلاً سورة من ٧٧ ، الحجر : ٨٥ ، الدخان : ٣٨

دفاع عن موقف البوذية والرد عليه

لقد دافع كثير من الباحثين عن موقف البوذية الأساسي في عدم الاهتمام بالاعتقاد بآله قادر على كل شيء؛ فعالم لما يريد، تفيض رحمته وحبه على خلقه — لقد دافع هؤلاء عن هذا بقولهم إن البوذية — بمثل هذا الموقف — تخلصت من التناقض الكلامي أو اللاهوتي الموجود في الأديان الأخرى .

هذا التناقض — في زعم أمثال هؤلاء — يتمثل في الجمع بين الاعتقاد في إله رحيم يفيض حبا ورحمة ، وبين ما نشاهد في العالم من ألوان الآلام والأحزان وصنوف التعاسة والشقاء . ويصف هؤلاء موقف البوذية بأنه موقف الدقة العقلية^(١) .

ولنا أن نقول : أين تلك الدقة العقلية ، وهي تدعو إلى إنكار ونبت كل جوانب الحياة الحالية !!! إننا لا ندري كيف نوفق بين فكرة البوذية في عدم الاغترار بالمظهر والأخذ به ، وموقفها من الآلام في مظهرها دون تفريق بين دوافعها وأهدافها . لقد أخذت فعلا بمظاهر الآلام والأسقام ، فلم لم تحاول أن تسبر غور هذه الظواهر ؟ وكيف قامت أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتتم الصراع بين الأضداد والتناقض ؟

ولو كانت الحياة الحالية وجها واحدا، ونمطا واحدا مع كل فرد وكل مجموع لما كانت هناك أية فرصة لاختبار مادن الناس ، أو استخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولأضحت الحياة سكونا دائما بل موتا محققا .

إن الاختراعات الحديثة مثلا — إلى جانب ما تسام به في تبذير صعب الحياة ، وجعلها أكثر إراحة — تعتبر في الواقع تعبيرا حيا عن إيجابية الإنسان وصراعه مع قوائض الحياة .

إن الحن والآلام ، مع مرارة مذاقتها ، — إذا أحسن استقبالها — تشحن وتصل النفس الإنسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه الحن وتلك الآلام . وعندئذ تسترد الإنسانية ابتسامتها وإشراقها بصورة أروع ، بعد أن تتكون قد ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها^(١) .

إن انتقاء صور الحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ، ليس من الدقة العقلية في شيء . إن بالحياة الفرح والترح ، والبؤس والنعمة ، والصحة والمرض ، والضحك والبكاء ، والورد والشوك ، والحرب والسلام ، والغنى والفقر ، والميلاد والموت ، والأعياد والمآتم ، وما إلى ذلك من المتقابلات التي لا يحصرها عدد . والمهم أن نعلم أن الحياة على هذا النحو تقدم للإنسان أنواعا جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية

المادف .

ولا يعزب عن البال أن الحياة — في صورتها الراهنة — معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية والدينية . ففيها جمال الحب والصدقة ، وقداسة الصلاة وعذب للناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ، وسحر الأتقان والأحلام ، وفيها للنبع الثر لكل ما يشبع البهجة ، من زهر وطير وماء وقبه زرقاء . وإغفال كل هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهة العقلية .

وإذا تصفحنا القرآن الكريم ، وجدناه يفيض بالآيات للفتنة إلى جمال الطبيعة في صورتها للنظورة ، وصورتها المعقولة . وهناك كذلك الآيات الداعية إلى

(١) انظر مبحث تبرير الحياة في كتابنا « في الفلسفة والأخلاق » : ٣١ وما بعدها (ط . أولى) وقارن مقالة د . زكريا إبراهيم

التمتع ، في غير سرف ولا مخيلة ، وبشرط أداء حقها ، وصيانتها بذلك ، مع تبصير الإنسان في كل مناسبة بأن لدى الله عز وجل - المزيدي ؛ فالله - جل جلاله - وهاب ، وما كان عطاؤه محظورا « وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابهة كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ^(١) . « ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات ، وليدريكم من رحمته ولتجرى الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . »

« أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكري لكل عبد منيب ^(٢) . » . ويوجه القرآن إلى استثمار الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ^(٣) . »

والأمثلة تطول جدا إذا حاولنا إحصاءها أو الإشارة إليها ، ولكن الخلاصة الهامة والعامة التى يمكن أن نستوعبها من الروح القرآنية إزاء هذا العالم ، وهذه الحياة : أنها مرحلة حقيقية ضرورية ، وجدت لهدف ، بل إن الموت والحياة والشر والخير محك الابتلاء والاختبار ، وإظهار السكامن من الصفات والخصائص . ولذا كان دور الإنسان فى هذه المرحلة أن يسمح لطاقاته بالإفصاح

(١) الانعام / ١٤٤ .

(٢) سورة ق / ٦ - ٨ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الأهمية فى هذا السياق ، لأنه يمرض الجانب الآخر من الحياة .

(٣) الروم / ٢١ ؛ قارن ١٦ - ٢٠ ، ٢٢ - ٢٧ .

عن نفسها في حدود المعطيات الممنوحة ، وأن يطور شخصيته ويثريها - قدر المستطاع - من التجارب، على ألا يكون الإنسان رهن القيد أو حبيس الانحداع بالمظهر فيظنه دائماً إلى الأبد .

وهذه النظرة - كما قلنا - تسمح بالإيجابية الواعية ، لا الإيجابية الساذجة ، التي تقصر اهتمامها وغايتها على المظهر المحدود والموقوت ، على أنه أبدي ودائم ، على اعتبار الأشياء وراءه . إن قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر في نظر الإسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية ، وكل ساعة فيما يطور الإنسان حسياً ومعنوياً ، وذلك لأن الحياة المستقبلية (أى الحياة الآخرة) يصنعها كل إنسان بنفسه الآن .

أما البوذية فترى هذه الحياة مشروها شريرا ، يجب التخلص منه ، ولذا سئرى مدى التناقض التي تقع فيه البوذية ، حين تدعو إلى فضيلة الصداقة والمحبة مثلا ، إذ تجعل ذلك متوقفا على محبة الإنسان لنفسه ، حتى يمكن التسليم بانتقال المحبة إلى الغير ، ومقتضى التعاليم البوذية التخلص من هذه النفس وخصائصها ، فإذا يجب الإنسان ؟ يجب إطلاقا عاما . من المحب ومن المحبوب ؟

بل إن مقتضى محبتي لغيري أن أخلصه من بدنه أو من نفسه ، فهل أقتله ليربح ويستريح ؟ لقد حاول شراح البوذية مؤخرا تعديل بعض هذه التعاليم بتصويب غرض سماوى ، أو علوى تصل إليه النفس ، ومع ذلك لم تسلم من التناقض . إذ أن البشر جميعا ليسوا ذوات مستقلة ، ذوى خصائص جوهرية ،

بل مجموعة من الخواطر والمشاعر والدم واللحم ، يجرفها التيار العام ضمن ما يجرف من ظواهر .

وإنا لنجد من المناسب في ختام تعليقتنا على نظرة البوذية إلى العالم وإلى

الخلافاً البادى بينها وبين الديانات السماوية ، أن تقتبس المثال الذى ضربه الدكتور ماكي Mackay للمستويات المختلفة لرؤية هذا العالم^(١) .

لقد شبه هذا الأستاذ العالم بنور كهربى لعلامة تجارية أو إعلان خاص (مثل تلك الإعلانات التى نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما إليها) . هذه العلامة التجارية أو الإعلان الكهربى التجارى ، ينظر إليه فى مستوى معين على أنه مجرد تنظيم وضى لعدد من « المبات » الكهربائية ، أو عدد من الخطوط الكهربائية (اليون) لا أكثر ولا أقل .

ولكن نفس الإعلان يبدو - على مستوى آخر - شيئاً مختلفاً تماماً ، إذ يظهر عبارة ذات معنى مفهوم . ولكنك لا تدرك ذلك إلا إذا كنت تعرف القراءة فالقراءة هنا هى الضوء الذى يمكنك من فهم هذا الإعلان أو العلامة .

إن هذا المثال يصلح تماماً لشرح فائدة الإيمان ، وتمثيله بالضوء الذى يوضع خلف الظهور - ليكشف عن الأشياء أمامك - إن ضوء الإيمان بالوحي السماوى ، هو الذى يزيل أمية البصر الإنسانى ، فيقرأ^(٢) الوجود (العالم) فى يسر وسهولة ، وفى رضا ، واقتناع . فليست المسألة مسألة الزاوية التى ينظر منها إلى الشيء ، بل المسألة تتعلق بالمثال أو النموذج أو الموقف الذى يرتضيه الإنسان . ومما لا شك فيه أن النموذج أو المثال يستتبع سلوكاً وفكراً ، وتقييداً واقعياً واضحاً . فإذا كانت البوذية ترى العالم شراً ، فإن الأديان تراه صنعة الله ، ولا بد أن يكتنف الخير .

(١) Man in his Relationships, pp. 134, 5.

(٢) يشير ابن مسرة إلى نفس الفكرة حيث يقول « فالعالم كله كتاب ، حروفه كلامه يقرأه المستبصرون بيان الفكرة السابقة ، على حسب أبصارهم حوسة اعتبارهم » أنظر كتابنا فى الفلسفة والأخلاق / ٣١٥ .

التعليق على الموقف من الفرد وخلوده :

رأينا أن البوذية لا تعترف بحقيقة الوجود الفردي أو الشخصى أو كل ما ينبىء عن التفرق أو الانفصال أو التجزئة ، وذلك لإيمانها بما يسمى وحدة المصدر Momism في صورته العامة ولذا لا تطلب البوذية الخلود الفردي للأشخاص . لأن النفس الجزئية - أى نفس كل إنسان - وهذا الوجود يرتبط بالأرض وبهذا العالم الموهوم . أو الخديعة الكبرى .

وليس من البساطة رفض فكرة « البوذية » في ضرورة التخلص من الخصائص الفردية، باعتباره شرطا للخلود بالمفهوم الخاص الذى تراه البوذية . وهذا المثال الآتى يوضح الصعوبة التى واجهت التفكير البوذى إزاء مشكلة الخلود . وهذا المثال نعرضه لأحد المتخصصين في الدراسات « البوذية » ثم تعقب عليه موضحين وجهى النظر الإسلامية والمسيحية .

لنفرض أن زيدا من الناس أراد أن يخلد ، وإذن فهو مضطر إلى التخلي عن كل ما هو مؤقت وطاير ، وإلى أن يستبعد من نفسه كل خصائص الشخصية character . فلنحاول الآن معرفة ما يتبقى من هذا الإنسان : أما بدنه فإنه سيذهب حتما ، ومعها الفرايز والميول لارتباطها به ، كذلك عقله ، لاعتماده على التجريد من المحسوسات ، ولتنقله وقفزه بين الظواهر . والخلاصة أن « زيدا » هذا إذا أضحى خالدا ، فلن يتعرف على نفسه !!! ولن يعرفه أحد !!! ، لأنه فقد كل ما كان به يعرف : وما ذلك إلا لأن « البوذية » تفهم الخلود خارج نطاق الذات فلم يبق إذن إلا القول بخلود كلى مطلق تام لا أثر فيه للفردية أو الناتية أو الشخصية . وهذا - لعمري - مصير رهيب . فلم وجدت الشخصية إذن ؟ انها محض أوهام وغباء عقلى في نظر « البوذية » .

ان القصور الفكرى في « البوذية » يتمثل في فشلها في رؤيه عناصر ثابتة قيمة جوهرية في حقيقة الإنسان - كل إنسان . ولما رأت أن ذلك يؤدي إلى

الضياء ، تحدثت عن خلود ، لمبدأ كلى^(١) عام ، تربو وتغلى صفاته السلبية على الصفات الإيجابية .

حتى هذا الأمل في اغلود الكلى ، تبده البوذية بالنسبة للرجل المادى ، الذى لا يتوقع مطلقا الوصول إلى « النرفانا » نظرا للأحمال الثقيلة التى يحملها « لا أحد ممن يعتقد بالوجود الشخصى للتميز للفرد ، يستطيع أن يصل إلى النرفانا^(٢) » .

إن الصورة القائمة التى رسمتها البوذية للوجود - من ألفه إلى يائه - حتى للفرد الوحيد للخلاص لم تجعله شاملا - كل ذلك لم يكن مشجعا ، أو باثنا الثقة فى الإنسان . ولقد اضطرت البوذية لذلك إلى إدخال عناصر دينية مختلفة ، حتى تضع أمام معتنقيها بعض الآمال ، ولكنها للأسف لم تعد الأحلام ؛ إذ أنها وليدة الرغبات ، وليس لها وجود فعلى . هذه هى الجنة التى تصورها البوذية « يخلقها الأتقياء برغباتهم . كل أراضى بوذا تنبع من عقل الإنسان نفسه ولها صور لا تنهاى^(٣) » .

ويبدو التناقض فعلا فى هذه التعاليم البوذية ، حتى فى هذه القصة^(٤) للأثورة هن « بوذا » نفسه ، التى فيها يسأل أحد مريديه - وقد أراد أن يذهب إلى قبيلة خشنة وشرسة ، يدهوها إلى البوذية . إن القصة تكشف عن مدى

Buddhism p. 79 (١)

(٢) يشبه خلود النفس الكلية الذى قال به فلاسفة فى الإسلام من أمثال الفارابى - وإن كان هناك بعض أوجه الخلاف . انظر « فى النفس والعقل .. الأستاذ الدكتور محمود قاسم » لمزيد من التفاصيل .

Buddhim., p. 150 (٣)

(٤) انظر الأستاذ الدكتور أحمد شلبي / مقارنة الأديان / أديان الهند الكبرى / ١٤٢٧ وما بعدها . وقارن كوزن / المرجع السابق p. 71 .

استعداد هذا اللريد لتحمل عناء مواجهة هذه القبيلة ، ويدور الحوار بين
« بوذا » وهذا اللريد « بورنا Purna » على هذا النحو :

« إن رجال هذه القبيلة قساة ، سريعو الغضب ، فإذا وجهوا إليك ألفاظا
بذيئة خشنة ، ثم غضبوا عليك وسبوك فماذا تفعل ؟

بورنا : أقول : لا شك أنهم طيبون ... حيث لم يضربوني بأيديهم ولم
يرجموني بالحجارة .

بوذا : فإن ضربوك ... ؟

بورنا : أقول : إنهم طيبون ... حيث لم يضربوني بالمصى أو السيوف ...

ويتتابع الحوار هكذا ، حتى يصل إلى قمة الإيذاء ، التي يمكن أن تصل إليها
هذه القبيلة ، وهي القتل والحرمان من الحياة .

إن بورنا - في هذه للقصة يجيب أستاذه بأن هذه القبيلة لو حرمتها الحياة
وقتلته فسيرى أنهم طيبون ، إذ خلصوا روحه من سجن هذا الجسد السيء
بلا كبير ألم .

من الذى يرى أنهم طيبون ؟ هذا القتل الذى أزهقت روحه تلك القبيلة ،
كيف يرى ، وماذا بقى فيه من ذاته حتى يرى ؟ لقد ألحت البوذية على فكرة
الإطلاق العام ، الذى لا يمت إلى الذاتية أو الفردية بسبب ، ولكن هذه القصة
تظهر التسليم ببقاء آثار الذاتية ، بدليل عبارة « بلا كبير ألم » ، أى أن آثار
الموت كانت محتملة . وهذا يفترض أن يحدث بعد الموت .

حقا لقد كانت الغاية النهائية « للبوذية » هى العدم النهائى أو الفناء فى
« النرفانا » ثم جدت بعض التعميدات على يد بعض تلامذتها ، وظهرت فكرة
بجائزة « النرفانا » إلى سموات براهما ، وربما كان هذا وقفا على « بوذا »
وحده أو على مجمع الرهبان البوذيين .

موقف المسيحية والاسلام :

لقد حددت المسيحية لأهلها هدفا تمثل في « إرث للملكة الإلهية » وهذا المبدأ يعتبر - في الواقع - امتدادا لنفس الفكرة اليهودية، مع بعض التعديلات التي ستظهر بعد قليل .

إن هذا المصطلح « ملكة الله » أو « الملكة الإلهية » يمثل تعبيرا آراميا ثبت في الاستعمال اليهودي منذ عهد بعيد « ملكوت السماء » . وقد ينظر إلى لفظ « ملكة » على أنه يدل على منظمة اجتماعية ذات حدود وأطراف ، يسودها العدل والأخوة والأمن والسلام ، باعتبارها نتيجة لتلبية الله لنداء الإنسان ؛ وقد ينظر إليه أيضاً ، على أنه يدل على معنى مجرد يشير إلى فعالية صفات الله وبسط سلطانه ، بحيث يتجلى سبحانه في هيئة الملك والسلطان والسيد لشعبه ، أو للعالم الذي خلقه - على ما سيأتي بيانه .

ولكي يظهر لنا بوضوح أن التصور للمسيحي للملكة الإلهية إمتداد للتصور اليهودي ، مع إدخال بعض التعديلات ، يمكننا أن نشير الآن إلى معنيين رئيسيين ، يفهما من استعمال مثل هذا المصطلح في اليهودية .

أحد هذين المعنيين يشير إلى تحقيق هذه الملكة في هذه الحياة في حدود استيفاء شروط معينة . وفي ضوء هذا المعنى الأول القاضى بالتحقق الحاضر يعتبر الإله ملكا على شعب بني اسرائيل ، ويعتبر حكمه فعالا وناظرا بقدر اطاعه هذا الشعب للتوراة . وبهذا الصدد يقال « أن تخضع بلا تحفظ لقانون التوراة ، هو بعينه - ألا تحوز ملكوت الله » .

أما المعنى الثاني فيشير الى أن تحقق مثل هذا النظام لم يأت بعد، وهنا تعمل عناصر التنبؤ والتوقع والتوجس عملها . وهنا أيضاً تدخل العناصر السياسية في صورة مستترة للغاية ، ولكنها لا تخفى على اليبس في هذا المعنى ينظر الى

الاله على أنه ليس ملكا مقصورا على اسرائيل وحدها، بل هو كذلك ملك العالم — والى هذا الحد ينتهي العنصر الديني الذي قد لا يجد اعتراضا خطيرا^(١) — ، ولكن العالم — كما ترى اسرائيل — لم يعترف بالله ملكا، ومن ثم تنظر اسرائيل الى اليوم الذي تستخوذ فيه على المملكة ، وبذلك تصبح مملكة الله حقيقة فبالله في العالم كله ، ولذا كان من أدعيتهم :

« أسس الله مملكته في حياتك ، وفي عصرك ، وفي حياة كل بيوت اسرائيل^(٢) » .

ولذا لا عجب أن يعلق بعض الباحثين المجيدين على مثل هذا الدعاء بأنه رجاء سياسي موقوت . بل اننا نرى أن هناك بعض الأدعية التي تقصد الى الرغبة في احياء سلطان السابقين من الاسرائيليين ، بصورة تجعل كل باحث منصف يعتبر هؤلاء وكأن الأرض لم تقل غيرهم وكان الله لم يخلق سواهم . وبل انه التبادل التجاري يطلبون من الله شيئا ، في سبيل أن يتحقق لله شيء III فهم يقولون :

(١) الواقع أن القرآن الكريم يشير الى قريب من هذه الفكرة ، وبخاصة في الآية الكريمة « .. لمن الملك اليوم . لله الواحد القهار » على اعتبار أن ما قبله (اليوم) المشار إليه في الآية ، يوجد إدعاء الإنسان بمحض الملكية له ، وإلا فالقرآن يؤكد أن بيده سبحانه مقاليد السموات والأرض . ومن هنا لاحظ بعض علماء المسلمين أن الله تسمى باسم (المؤمن) مما يشير الى بطون تجليه واستناره ، باعتبار أن الإيمان باطنى أو قلبى . أما في الآخرة فسيتمجلى الله ويظهر في ملكه وسلطنته ، ولذا يطلق عليه هذا العالم (اسم) المسلم باعتبار ظهور الإسلام .

(٢) من الكتاب المعتمد للصلاة اليهودية اليومية : Kaddish

« أرجع الينا قضائنا وقادتنا كما كانوا في البدء ، وأعد الينا حكامنا كما كانوا من قبل ، وكن ملكا علينا ، سيدنا ، أنت وحدك^(١) » .

على أن المعنى الثانى الذى أشرنا اليه سابقا (وهو ما يتعلق بالمستقبل) - قد يشعب أيضاً شعبة أخرى ، ترتبط بالحالة النهائية المطلقة للسعادة فى نظام ترنسدنتالى (متسام) ويجب أن نحفظ بهذه الشعبة الأخيرة فى ذاكرتنا حتى نعود اليها عند الحديث عن التصور المسيحى « للمملكة الالهية » .

ان المعنيين السابقين نجدهما ممثلين فى التعاليم المنسوبة لسيدنا عيسى ، كما سجلتها الروايات القديمة . فالمعنى الأول الذى يسير اليه القول الربى Rabbinic « أن تحوز ملكوت الله » يجد نظيره فى القول المنسوب الى السيد المسيح « ان من لا يتقبل (أو يتلقى) مملكة الله تقبل الطفل الصغير ، لن يحظى أبدا بالدخول فيها » . والفرق الدقيق بينهما - رغم توحد أساس التحقق بشروط - هو أن القول الربى يقصد مراعاة قوانين التوراة ، بينما يناظر السيد المسيح بين موقفين : موقف الطفل البريء الصغير ، وموقف الحكيم الحاذق الماجر .

والمعنى الآخر المتمثل فى الصلاة اليهودية «أسس الله مملكته فى حياتك ..» يجد نظيره فى المسيحية فى التضرع الواضح المتمثل فى صلاة السيد Lord's Prayer « مملكتك آتية » (Thy Kingdom Come)

ومهما يكن من أمر ، فإن مملكة الله^(٢) - فى نظر المسيحية تضع نهاية لمملكة العدو أو الشيطان ، وعلى ذلك يكون الحكم والقضاء وظيفه من

(١) Ibid, p. 31,

(٢) قارن فكرة (مدينة الله) عند القديس أوغسطين ص ١٠٦ من هذا

وظائف هذه المملكة . من أجل ذلك ينظر بعض المعلقين^(١) على هذه الفكرة من الناحية التاريخية ، إلى أن المملكة قد تحققت فعلاً ، وصدر الحكم على المدنيين ، ولمنت جريمة إسرائيل .

إن هذا المعلق المسيحي يشرح ذلك قائلاً : إن الهدف الإلهي من بسط سلطانه على العالم — أى تحقيق المملكة ، وذلك يبدأ في نظر هذا المعلق من مجيء السيد المسيح — هو أن يخلع على الإنسان حياة أبدية ، وذلك طبقاً للفكرة المسيحية « أن تقبل المملكة ، هو أن تدخل في الحياة » والظاهر أنه يقصد بذلك الخضوع لسلطان الله الممثل في السيد المسيح . أما أن ترفض ، ذلك يعني حرمانك من الدخول في ظل المملكة ، كما يعنى أيضاً وجوب صدور حكم وقضاء المملكة عليك . ولذلك اعتبرت المسيحية أن اليهود برفضهم مملكة الله — المثلة في عيسى — حرّموا أنفسهم من السعادة والفضل اللذين توهبهما هذه المملكة ، كما وضعوا أنفسهم تحت قضائها وحكمها القاضى بالويل والثبور عليهم خاصة .

على أننا إذا نظرنا إلى فكرة « إرث المملكة الإلهية » في صورة نهائية ومطلقة باعتبارها ممثلة لتصور السعادة الأسمى ، بالنسبة للمسيحية ، وجدنا أن المسيحية تصر على أن حياة أو نيل هذا الإرث موقوف على الفضل الإلهي المحض ، ولذا فالإرث هبة ، وليس حصيلة كدواكتساب ، هذا بالرغم من أننا نجد مثل هذا الأمر المسيحي « اطلبوا ملكوت الله » .

(٢) هو تشارلز هارولد دود Dodd ، وقد اعتمد عليه كثيراً في فكرة المملكة الإلهية ، وذلك في كتابه The Parables of the Kingdom وقد كان أستاذ كرسى الدراسات النقدية للإنجيل وأوجه التفاسير في جامعة مانشستر حتى سنة ١٩٤٩ .

إن الدور الإنساني يتمثل في التوبة والإيمان وحسب. «لا يمكنك الحصول على ملكوت الله، ولكن الله يعطيك إياه» (١).

وإذا كان الإسلام يتفق مع المسيحية في اعتبار فضل الله وإحسانه أساساً هاماً، وعاملاً فعالاً في الظفر بالنعيم أو الممادة أو هلو المقام في الآخرة، إلا أنه في كثير من المناسبات لا يقلل من قيمة إيجابية الفرد، وضرورة الدور الذي يؤديه في هذه الحياة، ويكتفي في هذا المقام ذلك الشعار القرآني «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون».

كما تتفق المسيحية (وكذلك اليهودية) مع الإسلام في رفض القول بأن أنواع الكفاح، وألوان المقاساة والتألم، التي يخوضها الإنسان في هذه الحياة تنتهي بفقدان الإنسان نفسه، وإهدارها في أعماق شيء لانهائي، خال من كل الملاح الإيجابية الميزة كالترفانا».

إن الإسلام يعترف بوقوع الآلام والأحزان، وهو يعزوها أحياناً إلى رهونة الإنسان ونظرته المنطحية، بل يعزوها إلى طبيعته التي لم تهذب، ولم تنضبط بعمق النظرة في رؤية الأشياء من الله. «إن الإنسان خلق هلوها. إذا مسه الشر جزوا. وإذا مسه الخير منوعا. إلا المصلين...» وهو يرسم كذلك الموقف الصحيح أو المثالي للإنسان إزاء ما يناله من أشياء هذه الحياة، إماعطاء وإمانعا. وهذا الموقف يحقق اتزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات العنيفة، سواء كانت هزات سرور أو هزات حزن. وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقائق «لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم».

وموقف التحمل والتعالي على المصائب والكوارث يجنده القرآن بطرق

كثيرة ، إما بالتلميح إلى مافى بعض المصائب من أوجه الخير الخفية التي لا يدركها المعنى بالأمر ، وإما بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الإنساني الذي يكره الشيء وهو خير ، وقد يجب الشيء وهو شر ، وإما بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، وإما بالتصريح بالحكمة التربوية التي تسكن في مثل هذا اللون من الحوادث ؛ ولا يعدم القارئ تلمس أمثلة كثيرة لذلك في القرآن الكريم .

وفي ضوء ما سبق يبدو التحليل الذي يقدمه بعض الباحثين الأوروبيين لمواقف كل من الأديان الثلاثة — البوذية والمسيحية والإسلام — إزاء الآلام والأحزان غير دقيق بالمرّة . فهذا الباحث يرى أن « البوذية » ترجع الآلام والأحزان إلى الموقف الخاطئ الذي يقفه الإنسان من العالم . أما الإسلام فإنه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معملة ، ويقف عند هذا الحد . وأما المسيحية فتقبلها وتقرها بعمل خلاق^(١) .

والواقع أن هذا سوء فهم للروح الإسلامية — فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العديدة التي تضمنها علم الكلام الإسلامي بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبیح ، وما إلى ذلك كله — فليس هناك مطمح لمزيد من التشجيع الذي يبته الإسلام لغير الآلام والتغلب على الصماب والأحزان .

بل إن القرآن تضمن فكرة إمكان إخبار أصحاب البلاء قبل نزوله حتى يستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، وبذلك يتجاوزون ناره وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم ، وبرزت فضائلهم وكملت تربيتهم تدبر هذه الآية « ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر

الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون .

إن هذه الآية تحمل كل مؤهلات التجدد والانطباق والنفع في كل جيل وفي كل زمان . على أن الإسلام لا يعترض على فكرة البوذية في الحدود التي تحصر بعض الآلام والأحزان إلى الموقف غير الصحيح الذي يقفه الإنسان . ولكنه يعترض اعتراضاً حاسماً على اعتبار مجرد الوجود في هذا العالم مدعاة للأحزان والآلام ، كما يعترض على اعتباره مجرد خدعة ووم جسده الخيال .

إن الإسلام ينادي طلاب المستقبل أن يعملوا الآن تحت كل الظروف التي قد تحيط بهم ، فهما ، قست الظروف فآله من ورائها محيط . ويظهر الإسلام لكل منصف شعار كل نبي « .. يا قوم اعملوا على مكاتكم إني عامل » .

ويجب التنبيه إلى أن الإسلام لا يقصر الجزاء على الحياة الأخرى ، بل يجعل قدراً منه هنا في هذه الحياة . « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فلنجنيه حياة طيبة . ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون »^(١) .

أما فيما يتصل بالنعيم أو الجنة ، فإن الإسلام يجمع لها من الصور العديدة ما يجعلها موازية تماماً لكافة المستويات البشرية وطوابعها المختلفة . ولعل أهم نقطة في هذا الصدد هي « فكرة استمرار التقدم في الجنة ذاتها ، وإطراد الترقى »^(٢) هذه الفكرة الدقيقة والخطيرة معاً ، لم يتضمنها أى كتاب ديني مقدس .

إن القول الشائع في الأديان - حتى بين بعض علماء المسلمين - أن الآخرة مثل عالماً تالياً لهذا العالم ، وفيها يحصد الإنسان ما وزع في هذه الحياة وحسب ،

(١) النحل / ٩٧

(٢) أشار إلى هذه الفكرة مولانا محمد علي « بلاهور » في مقدمته

فينال جزاءه وتقرر مرتبته ، ويتهى الأمر عند هنا الحد . ولكن القرآن الكريم يشير في كثير من المناسبات إلى المتقين والمؤمنين الصالحين يواصلون سلم ترقيتهم - سواء كان ذلك في صور حسية ، أو صور روحية . فمن الأول قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف (١) .. » ومن الثانى دعوة المؤمنين فى الآخرة قائلين « ربنا آم لنا نورنا .. » (٢) .

ولقد نبه بعض صوفية القرآن الثالث المجرى فى الاسلام إلى حاجة الناس إلى العلم حتى فى الآخرة . ويشرح هذا العالم ذلك فى أسلوب طريف حيث يقول : لا يستغنى الناس عن العلماء ، حتى أهل الجنة أنفسهم يحتاجون إليهم . ولما سئل عن لزوم العلماء فى هذا المقام ، قال : إن أهل الجنة حين يستوفون أغراضهم ويحققون آمالهم ، يقفون عند نقطة معينة لا يدرون بعدها ماذا وكيف يطلبون ، ومن ثم يتجهون إلى العلماء بالله يسألونهم الرأى فيرشدهم العلماء إلى ما هو أسمى وأجل ، ويعلمونهم أدب الطلب من الله ، ونوع المطلوب الذى تستدعيه حالاتهم المترقية على الدوام . ولعل ما يشهد لذلك القرآن « فكرة المزيد » التى يتحدث عنها بالنسبة لأهل الجنة « لهم ما يشاءون فيها ولدينامزيد » إن فكرة التقدم المستمر للمؤمن فى الجنة تعتبر حتمية إذا دققنا فى حقيقة النظرة الاسلامية ، فالمفروض أن أروع وأجلى ما ينتظره المؤمن ، لا يقتصر على المنع المحددة المصورة بصورة حسية ، بدليل قوله تعالى « ورضوان من الله أكبر » إن قمة ما ينتظره عظيمو الهمة ، النظر إلى وجهه الكريم ، والتمتع برضوانه المباشر . ولما كان - الله - لانهاية لجلاله وكاله وجماله ، كان من المتوقع أن يكشف للمؤمن آفاق فأفاق من جلال وكال الألوهية ، دون استطاعة الاتيان عليها جميعا . وهذه نتيجة منطقية لفكرة الألوهية فى الاسلام ، التى تدل فى

النهاية على أن كل إنسان يدرك من قدسها ما تسمح به موهبته ، وما يجود به فضل الله .

ولندأح القرآن — من أجل تقدير فكرة الجزاء لتحسين السلوك — على تأكيد البعث ، نظراً لما وجهه من إنكار بعض الطبيعيين من العرب الذين رأوا أن الحياة « إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » والذين رأوا أن إحياء الأموات أمر مستحيل أو مستبعد وتعتبر الآيات ٧٨ - ٨٥ من سورة يس أروع ما يمكن أن يتضمنه كتاب بشأن الإقناع بفكرة البعث^(١) وقدرة الله في إيجاز معجز للغاية . ولا عجب أن يطلق الكندي - الفيلسوف العربي الأول - على هذه الآيات بقوله « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حرف هذه الآيات ما جمع الله - جل وتعالى - إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميا ؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ؟ وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ .

كأت عن ذلك الأأسن للمنطقية المتحايلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ،

(١) الواقع القرآن الكريم سلك مسالك شتى في تأكيد هذه الفكرة ، ومن أهمها توجيه النظر إلى وقوع نجارب فعلية لها ، كما يرد ذلك في قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، فهو نبى عظيم يسأل ربه (كيف يحيى الموتى) ويأمر الله بإجراء تجربة للتحقق بنفسه من صدق كلمه الله (انظر : البقرة / ٢٦٠) . ولا تقتصر التجربة على الفرد أو مجموعة صغيرة من الأفراد كما فى القصة السابقة بل تشمل أيضاً القرى أو البلاد (انظر : البقرة / ٢٥٩) ومنها زعم تحقيق الفكرتين معاً : ما يتعلق بالفرد ، وما يتعلق بالقرية . ولما كانت هذه الحوادث عرضة للتكذيب من الوجهة التاريخية ، وجه القرآن الأنظار إلى حقيقة يدركها كل جيل فى كل مكان ، وهى تلك التى تتعلق بتحول الأرض من الموت والجدب والنمى ، إلى الحياة والإنبات والنزى .

وحجبت عنه العقول الجزئية^(١) .

نظت السلوك في البوذية :

مما لا شك فيه أن « البوذية » في جوهرها تعتبر حركة رهبانية ميمنة ، ولذا كان من أزم الأمور «البوذي» الفقر المادى تماماً، أى عدم امتلاك شيء مطلقاً اللهم إلا ما يخلق به الإنسان شعره ، أو يصفى به الماء الذى يشربه أو يحمل فيه الطعام الذى يشحنه من الآخرين .

وتعتبر قصة التسول ، أو كيشكوك التسول - كما يجب بعض الباحثين أن يسميه - شارة السلطة التى أعطيتها بوذا لقاد رفضه للمركز السياسى^(٢) وإذلال النفس بالسؤال وسيلة من وسائل تطهيرها كما أن من الواجب مراقبة البدن والتحكم فى الحواس ، وكبت الخواطر والأفكار .

وتدعو البوذية إلى هدم المدوان أو الإيذاء ، ويمتد ذلك إلى تحريم ذبح الحيوان وتماطى اللحوم ، كما تقف البوذية من المرأة موقفاً قاسياً للغاية حتى تصل إلى حد احتقارها - باعتبارها تقضى على حرية الإنسان ، ولأنها تساعد

(١) رسائل الكندى / ٥٧ / ٥٨ عن الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود / التفكير الفلسفى فى الإسلام / ٧٥ ويوجه الأستاذ المؤلف نظر القارىء أيضاً إلى التنظير البديع بين الأرض الموات التى يحجها الله فتبتت ، والمعظام والرفات التى يحجها الله ويصورها فيحسن صورها .

وقد علق الأستاذ أبو رييدة على تفسير الكندى لهذه الآيات (سورة يس) مستخلصاً أنه يبرز الأصول النظرية ، والنتائج اللازمة عنها ، وتشتمل فى أربعة :
١ - إمكان وجود الشيء بعد تحلله من جديد . ٢ - ظهور الشيء من قبضته
٣ - خلق الإنسان أو إحيائه أسير من خلق العالم الأكبر . ٤ - عدم احتياج الخلق الإلهى إلى زمان أو مادة . (المصدر نفسه ٧٣ / ٧٤) . ارجع إلى الآيات فى القرآن الكريم .

على استمرار هذا العالم للنفس ، ولأنها أخيراً تربط الإنسان بالأطفال ،
والأطفال علائق تمنع الخلاص .

ولقد كانت أوامر « بوذا » صارمة إزاء النساء ، حتى إنه لا يسمح لمن
بالدخول في مذهبه ، ولكن في آخر الأمر تطورت النظرة بعض الشيء ، وإن لم
يمكن ذلك على الصورة المتوقعة . إن الكلمات التي فاه بها بوذا في آخر
حياته ، فيما يخص المرأة ، لنذكرنا بالفرق الهائل بين موقفه وبين موقف
رسول الإسلام في خطبة الوداع ، حيث لم ينس - صلوات الله عليه -
الوصية بالنساء خيراً ، بل إنه ليؤثر عنه أن مما حجب إليه النساء^(١) .

وإذا كانت « البوذية » فيما تدهو إليه من فضائل تشير إلى الصداقة فإن
هذه الصداقة نفسها قد تفقد قيمتها ، إذ يشترط لمحبة الآخرين محبة النفس ، ولما
كانت البوذية تنكر وجود نفوس جزئية فإلى من توجه المحبة إذن ؟ .

إن « البوذية » وقفت بالمرصاد للمواطن والرغبات ، ولقد صدق إقبال
حين بين أن السيد المسيح و « بوذا » يمثلان طابعين مختلفين تماماً في الاتجاه
إلى الحقيقة أما بالنسبة للمسيح فإن كلمة « الحب » هي الكلمة الأخيرة التي
تتحدث عن طبيعة الحقيقة . وأما بالنسبة « لبوذا » فإن ذلك لا ينبغي أن
يكون مطلقاً ، وذلك لأن بوذا - كما صرح بذلك رينان - يهتم بالفكرة المجردة
أو الحقيقة الخالصة كما يقال *Ia Pensee Pure* . لذا يمكن قبول أو رفض
مذهب بوذا من وجهة النظر العقلية ، لأنها نبتت من فكر فلسفي^(٢) .

(١) لاحظ التعبير النبوي حجب بصيغة المبني للمجهول ، وقوله دنيا كم فلم يقل
أحبت ولم يقل « من الدنيا » أو من دنياي وذلك يشير إلى أن هذا توجيه إلهي
وانظر خطبته حجة الوداع في سيرة ابن هشام ٢٥٥ / ٤ وما بعدها .

وقد لاحظنا نحن في دراساتنا الصوفية أن كثيراً من المستشرقين ينظرون إلى النصوص الإسلامية في ضوء تصورهم للقاعدة المسيحية والطابع العام لهذه الديانة، الممثلة بفكرة الحب، ومن ثم يستبعدون من الصوفية هؤلاء الذين غلب عليهم طابع التأمل، مع أن الأداة حاسمة على ظهور هذين الطابعين في الإسلام بعامة وفي تصوفه بخاصة، والمسألة تتعلق فقط بمدى غلبة أحد أحد الطابعين على الآخر^(١).

وبعد.

فبالرغم من جميع الآراء التي تؤكد تميز « البوذية » بكونها مذهباً فلسفياً خلوا من العاطفة أو الانفعالات أو العناصر المناقضة للعقل، فإننا نرى على العكس من ذلك أنها ممتلئة بكافة الانفعالات والعناصر اللاعقلية. وقد تكون هذه الظواهر متأخرة، ولكن تأخرها لا ينفي كونها قد أصبحت جزءاً من هذه الديانة.

لقد عبد البوذيون مخلوقات وآثار قدم بوذا، واعتبروها دلائل بارزة على وجود بوذا في الأرض؛ كما عبدوا القباب والحجاريب التي ترتبط دائماً باسم « بوذا » وضمنوها بعض الآثار للنسوبة^(٢) إلى « بوذا » كسكن من أسنانه، أو رداء له وغير ذلك من المخلقات.

إن الإنسان في البوذية لا مطعم له في كرامة أو اعتزاز، ولا باهت له على الكد والكفاح، ولكنه مع ذلك وديع لطيف مسلم، يقنع من الغنيمة بالإياب، لا، بل لا غنيمة ولا إياب.

(١) انظر كتابنا (التصوف) / فصل للتصوف بين طابعين ص ٦١ وما بعدها

إن الإنسان في نظر « البوذية » ليس مخلوقاً لهدف ، بل وجد نتيجة سوء تقدير ، وعلى الإنسان أن يصححه ، بإلغاء هذا الوجود والتخلص منه . أما للمسيحية والإسلام ، فقد اعتبرتا أن الإنسان ، خلقه الله لغاية . واخلاف بين كل من المسيحية والإسلام من جهة ، وبين البوذية من جهة أخرى ، ليس خلافاً تعبيرياً ولكنه خلاف وجودي ، يتحدد به موقف كل في حسم ومضاء .

إنه قد يقال مثلاً : إن « الغنوصية » اعتبرت الإنسان عنصراً إلهياً محضاً ، ومن ثم كان إدراكه نفسه قبة الأهداف ، ولا حاجة له بعد ذلك إلى مواجهة الآخرين . وقد يقال كذلك إن هذه النظرة إلى الإنسان أسمى من أية نظرة دينية أخرى .

والواقع أن للمسيحية نفسها تضمنت هذه الفكرة ، حتى اعتبرت نفسها على أيدي شراحها « الغنوصية العظمى » . ولكن جدت كذلك تزمة أخرى أيقظت الفكر المسيحي إلى الوجه الآخر من الإنسان ؛ ونجد ذلك بخاصة في المذهب البروتستانتي . وهناك لاهوتي ألماني من أتباع هذا المذهب يصرح بقوله « أن تتحدد مع المسيح يعني أن تكون إنساناً واقعياً ، ذلك الإنسان الواقعي ، الذي يقبل أن يكون مخلوقاً لله الذي صنعه ، كما يمكنه أن يكون كما هو على الحقيقة . وهذا يضع نهاية لهذا التفكير أو الظن المناق الذي يعتبر الإنسان نفسه شيئاً آخر مخالفاً ، شيئاً آخر أكثر مثالية مما هو في الواقع » (١) .

ويصور الإسلام الإنسان في جانبيه العلي والذلي ، مرتباً مصيره بصفته فرداً ذا كيان مستقل على انتصار أحد الجانبين على الآخر ، أو على الأقل

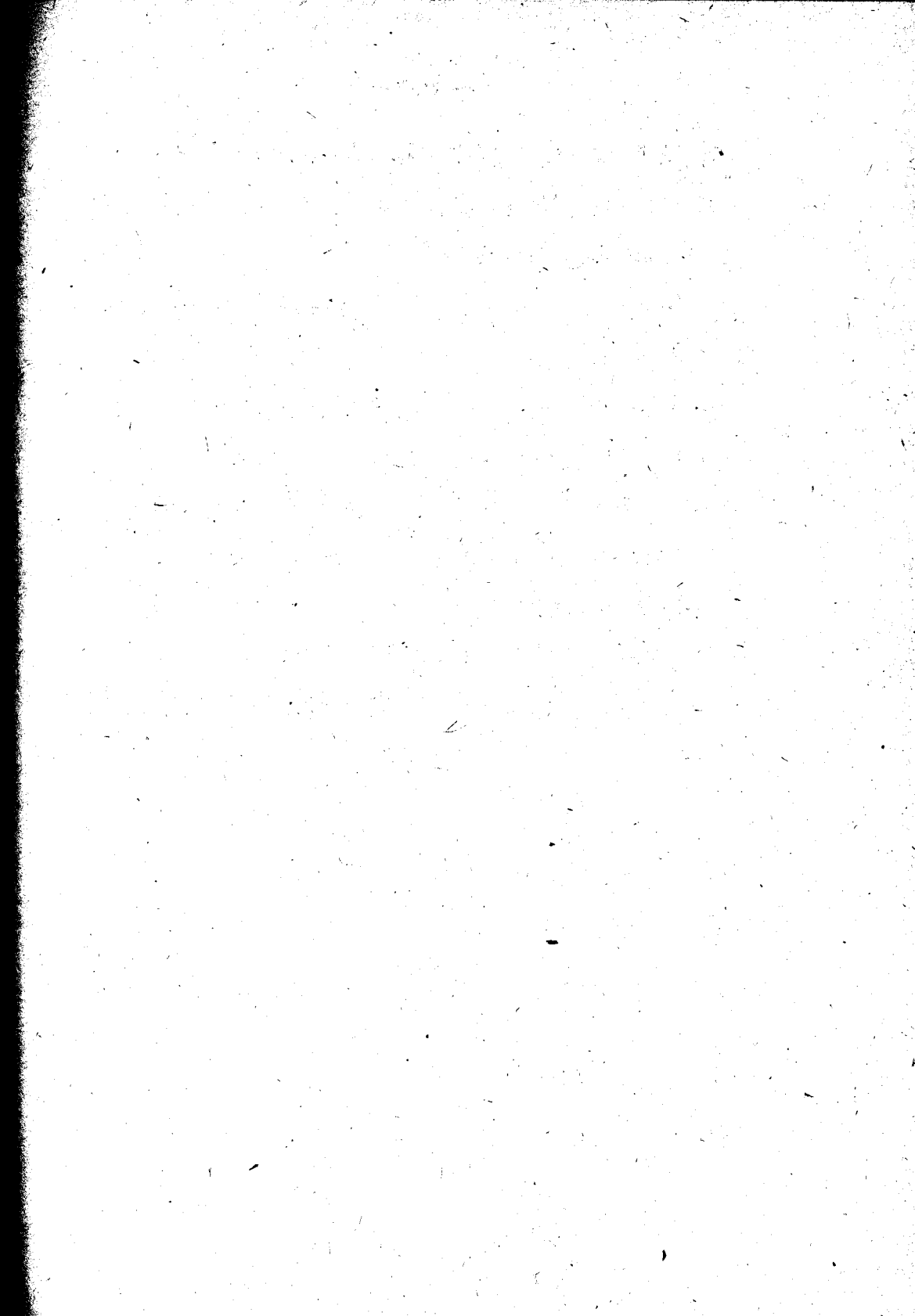
تبادلها . كما أن معرفة النفس وسير غورها ، وإصلاح نزواتها ونزغاتها تعتبر من بين الأمور التي يدعو إليها الإسلام ، ويبقى بعد ذلك كيفية تحقيق هذه الأغراض .

إن « البوذية » حين خلت في أصولها الأولى من فكرة الإله الخالق فقدت في الوقت نفسه القدرة على إعطاء معنى للحياة ، ومن ثم كان من المحتم أن تلتقي بنفسها في ظلام النشاؤم . إن المسيحية — والإسلام إلى حد كبير للغاية — ترى العالم من صنع الله ، والله لا يأتي منه إلا الخير . صنعة الله كلها طيبة جميلة ، ولكن انحراف الإنسان وقصوره قد يحولان هذا الخير إلى شر^(١) . هذا بالرغم من أن المسيحية تكاد تقرن المادة النهائية والخيرية العامة بالتألم والمقاساة ، لكن المسيحية لا تهتم بهذه الآلام مادامت لم تنل من ثقة الإنسان أو روحانيته .

والطريف في الإسلام أن الخير والشر معا وسيلتنا ابتلاء ، ومن ثم تزول قيمة تلك الموازين السطحية لمظهرى كل منهما . لذا نجد بعض علماء المسلمين ينصحنا بدوام اللجوء إلى الله في حالى الرخاء والشدة ، وإلا تركنا إلى أهوائنا في الحالين ، فطفينا وبقينا في الحال الأول ، ويثسنا وكفرنا في الحال الثانى « إذا شبعتم فاجأوا إلى من ابتلاكم بالشبع ، وإذا جعتم فاجأوا إلى من ابتلاكم بالجوع وإلا طفيتهم وكفرتم » .

(١) يرى القديس (أوغسطين) أن الله علم مسبقا بانحراف إرادة الإنسان — ويهتم الإنسان في نظر (أوغسطين) ذاتيية أساسية هي الإرادة — وليكنه يرى أن الإنسان لا يريد الحق حتى يحسه فضل الله — وانحراف الإرادة الإنسانية سبب للشر ، ومن خلال فضل الله يمكن تحقيق الخير من الشر .

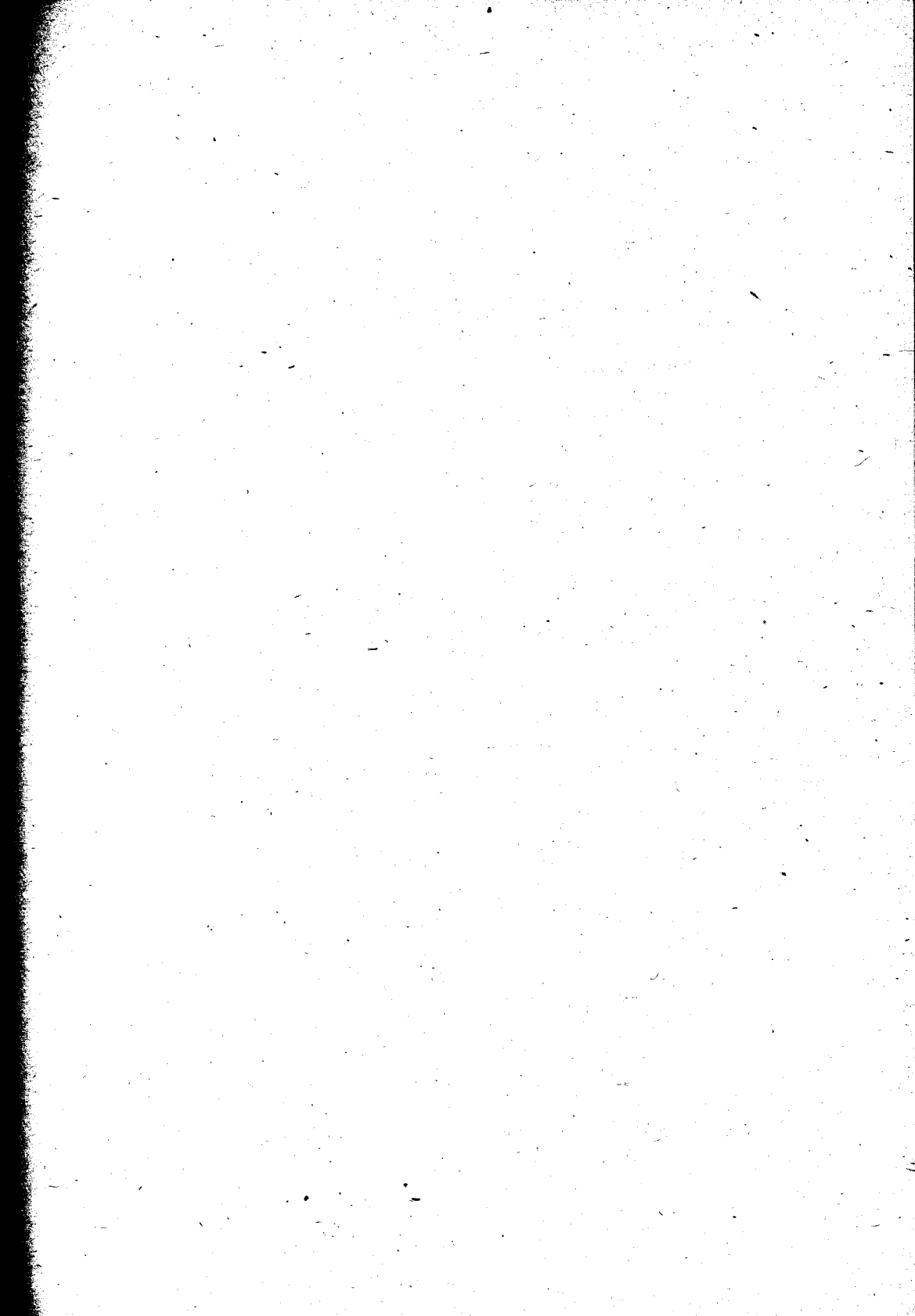
ويجب ألا يساء فهم هذه النصيحة ، كما يفعل الكثير من السذج الذين قد يظنون أن المراد اللجوء إلى الله بالكلام ، بغية الحصول على طعام في حالة الجوع ، ومن ثم يفقدون المعنى الكبير الذي تتضمنه هذه النصيحة . إن فحوى هذه النصيحة مراعاة القوة العظمى التي تفوق الإنسان ، وعدم نسيانها في حال الرخاء والشدة ؛ وذلك يحقق فائدتين لا سبيل إلى إنكارهما : أولاً في حال الرخاء والسعة والنعمة ، إذا لم ير الإنسان فوقه مهيمنا حسيباً ، طغى وتجاوز حده وظلم إخوته في الإنسانية ، ولكنه حين يعلم أن هناك مهيمنا هو الذي أعطى وهو القادر على السلب والإزالة ، تطامننت نفسه وتمادى إلى كسب رضا الله والتقرب إليه ، بإشراك إخوته في نعمته ، وعدم رؤيته فضل له عليهم : أما في حالة الشدة فاللجوء إلى الله - وهو فوق كل قوة - يشد عزم الإنسان ويربطه بسبب يتجاوز حدود بني جلسه ، وهنا نكسب إنساناً لم تنل منه المجاعة أو الشدة ، على أن ذلك لن يحول دون سعيه في ثقة واطمئنان وأمل .



النبيوة بين الإسلام
وغيره من الديانات

أولاً : اليهودية

ثانياً : الإسلام



النبوة في اليهودية

يصور التاريخ اليهودي تأثير الأنبياء بما يجعل للنبوة طبيعة خاصة بالفئة الأثر في الجانبين السياسي والديني ويتجلى تأثير الأنبياء فيما ينقل من هؤلاء المتحمسين الداهين للحرب المقدسة في سبيل عبادة جهوراً أو الإله فإن هؤلاء المتحمسين — كما يقول تاريخ اليهود — قد تلقوا تعليماتهم من الأنبياء ولذا لقبوا بأبناء الأنبياء *Sons of The prophets*.

لكن الجدير بالذكر هو أن التراث اليهودي يصور موهبة النبوة المقدسة - تصويراً يسمح بإمكان إيمانها وتطويرها عن طريق التمرين والتعليم أو إصدار التعليمات وعن طريق العبادة والتقبل أيضاً وفي هذا الصدد يمكن أن تخضع أرواح بعض الأنبياء للأنبياء الآخرين . ومن هنا أمكن القول في التراث اليهودي بأن النبوة *Nebim* أصبحت نظاماً حرفياً أو مهنيلاً مكانته ووظيفته جنباً إلى جنب مع الكهانة أو التسوسة *pristhood* في الحياة الدينية .

وفضلاً عن ذلك فإن التراث اليهودي يتضمن القول بظهور أشخاص من الأنبياء لهم تميز خاص استثنائي مثل «ساموس» مثلاً . وهم مؤهلون لأن يكونوا أبطالاً قوميين يرون أحقيتهم في السيطرة والحكم باسم الله على الملوك والحكام . وهذا بالرغم من أن التاريخ اليهودي يذكر أن أنبياء الفترة «الملكية» كانوا أقوى المؤيدين للعرش .

ومهما يكن من أمر فإن مهمة الأنبياء في النظرة اليهودية قد تعددت جوانبها . فهم قد نبهوا كثيراً إلى خطورة تشويه التصور الإلهي لجهوراً أو الله كما كان من مهمتهم أيضاً إيقاظ الضمير القومي إلى جانب تذكير الشعب بالميثاق

الرباني مع اسرائيل أو شمش اسرائيل وهكذا نود مرة أخرى إلى النعمة
المنصيرية في الفكر الإسرائيلي وقد سبق في غير هذا الموضوع عرض النظرة
اليهودية للتاريخ ونرى الآن أن ما عرضناه سابقا يشق مع النظرة الحالية لبعض
مهام النبوة .

وإذا نظرنا إلى بعض النقاط الجوهرية في التراث اليهودي حول النبوة
والأنبياء طالعنا في أولى هذه النقاط حقيقة أن من الأنبياء من كانت نبوته
مجرد امتلاء حاسي وشعور مفعم بالجذب ولا يصل ذلك إلى الشعور الواضح
بوجود رسالة موحاة ينبغي تبليغها إلى الخلق .

وجدير بالذكر أن يلاحظ أنه لا يكاد يوجد أي أثر للاستدلال الفكري في
النبوة « العبرية » لقد كان تعليم النبي يعني بالمراسي لا النظرية كما أن رجوعه
لا يكون للعقل أو النظر ولكن الإرادة . وقد يحلو لبعض الكتاب أن يقارن
بين النبوة العبرية والفلسفة الإغريقية على سبيل ذكر النقيضين . « إذ بينما
كان للفكر الإغريقي يتلصق تفسيراً عقلياً لكل واقعة وأسباباً عقلية لكل
حكم ، فإن النبي العبري كان يجد التأكيدي الكامل في الحدس المباشر بإرادة
يهوه [الإله] ، وكان يصدر قوله دائماً بتصريحه البسيط « هكذا قال يهوه » .

أما بالنسبة لفضيلة « الوحي » فيوجد في التراث اليهودي ما يشير إلى أنه قد
يكون عن طريق الرؤيا أو أعم من ذلك بالكلمة التي ينطق بها ، وقد يؤيد
بالآية ويمززه للثال والرمز ولكنه في جميع الحالات جلي وحاسم ، وقد دون
أشعياء رؤيا واحدة في غضون أربعين عاما من رسالة النبوة .

ولسنا في حاجة إلى تأكيدي أن الرسالة في العرف اليهودي كانت تعتبر وحيا
يحمل مشروع « يهوه » وهي في ذاتها الضمان لليقين ، وليست في حاجة إلى دم

جديد بأى دليل وحتى إذا احتج للدليل فإنه يقدم الدليل الذى يدل دلالة محسوسة مادية على مصدره الإلهى ولا يقدم على هيئة استنباط عقلى أو ثمرة للنظر المجرد .

وقد تضمنت الرسالة التنبؤ بالحوادث للمستقبل على جهة الإنذار والوعيد بل قد ظهر ذلك بوضوح على يد « هاموس » الذى أودع مغزى جديدة مروا فى تنبؤاته حيث يقول « ويل للذين يشتمون يوم الرب لماذا لكم يوم الرب ؟ هو ظلام لانور » يشير إلى سوء تما فيه قومه . ولذلك قد نرى النبي شخصا يتحدث بالنبياة عن « يهوه » فى اعتراض مدرسه لعالم الحكام الديونين والسكينة الرسمىين والرأى الشعبي .

وفى الغالب توجه الرسالة إلا الأمة ، ويندر أن يخاطب بها الفرد ، وذلك لأنه لم يكن للفرد فى هذه الفترة — ما قبل السبي — إلا شأن يسير فى دين المبريين . وكان الجزاء — خيرا أو شرا — يوقع على المجتمع فى مدرجة تاريخه الديونى ، غير أنه فى النهاية ظفرت دعوى المبريين بالمعدلة الإلهية والأبل فى نعيم بعد الموت .

وقد لاحظ الباحثون هند المقارنة بين أنبياء ما قبل السبي وأنبياء ما بعد السبي أن طبع أنبياء ما قبل السبي كان يميل إلى التوبيخ الصارم خطيئة المبريين وفيه قنوط وأسى من توبة المبريين . وبالرغم من أن طريق الخلاص كان متروحا فإن لم يكن لدى النبي إلا أمل ضئيل فى انتهاجه وسلوكه . ويرد فى نصوص هؤلاء الأنبياء مثل هذا النص « إنه النبي الكاذب ذاك الذى يهتف بالسلام حيث لا يوجد سلام ، ولإرضاء الناس يعلن عن أمر وهمى ^(١) » .

(١) أنظر : ملوك الأول / ١٢ ، أشعياء / ٣٠ ، ٩ — ١١ ، أرميا : ٢٨

حزقيال ١٣ ، التثنية ١٨ ، ٢١ .

النبوة في المسيحية

من الجدير بالذكر أن « وظيفة النبوة الأصلية » تكاد تختفي في مرحلة من مراحل تطور المسيحية ، حيث تقتصر هذه الوظيفة على مجرد شرح النبوءات القديمة .

وقد قال بعضهم : إن الشرع والأنبياء كانوا كافين بالنسبة لإسرائيل ، وما احتاجه « العهد القديم » — كتاب اليهودية — هو تكميله بالعهد الجديد مع ضماناته الرسولية :

وهذا وضعت النبوة تحت قيد الكتابات المسجلة بحيث أضحت مهمتها مقتصرة على الشرح والتفسير أكثر من كونها واضحة ، أو مكتشفة لحقائق جديدة .

ومما لا شك فيه أن كثرة الأنبياء في بني إسرائيل جعلتهم لا يدركون تماما قيمة النبوة ، ولا يقدرونها حق قدرها . بل ربما حملهم ذلك على التقليل أو التهوين من شأنها بدليل استخفافهم بكثير من الأنبياء ومحاولة وتنفيذ قتل البعض منهم .

(١) في التطور التاريخي للنبوة عبر التاريخ اليهودي والمسيحي ارجع الى :

Encyc. of Relig. & Ethics, vol. 10 pp. 301 ff.

وانظر Hibr, Literature, pp.

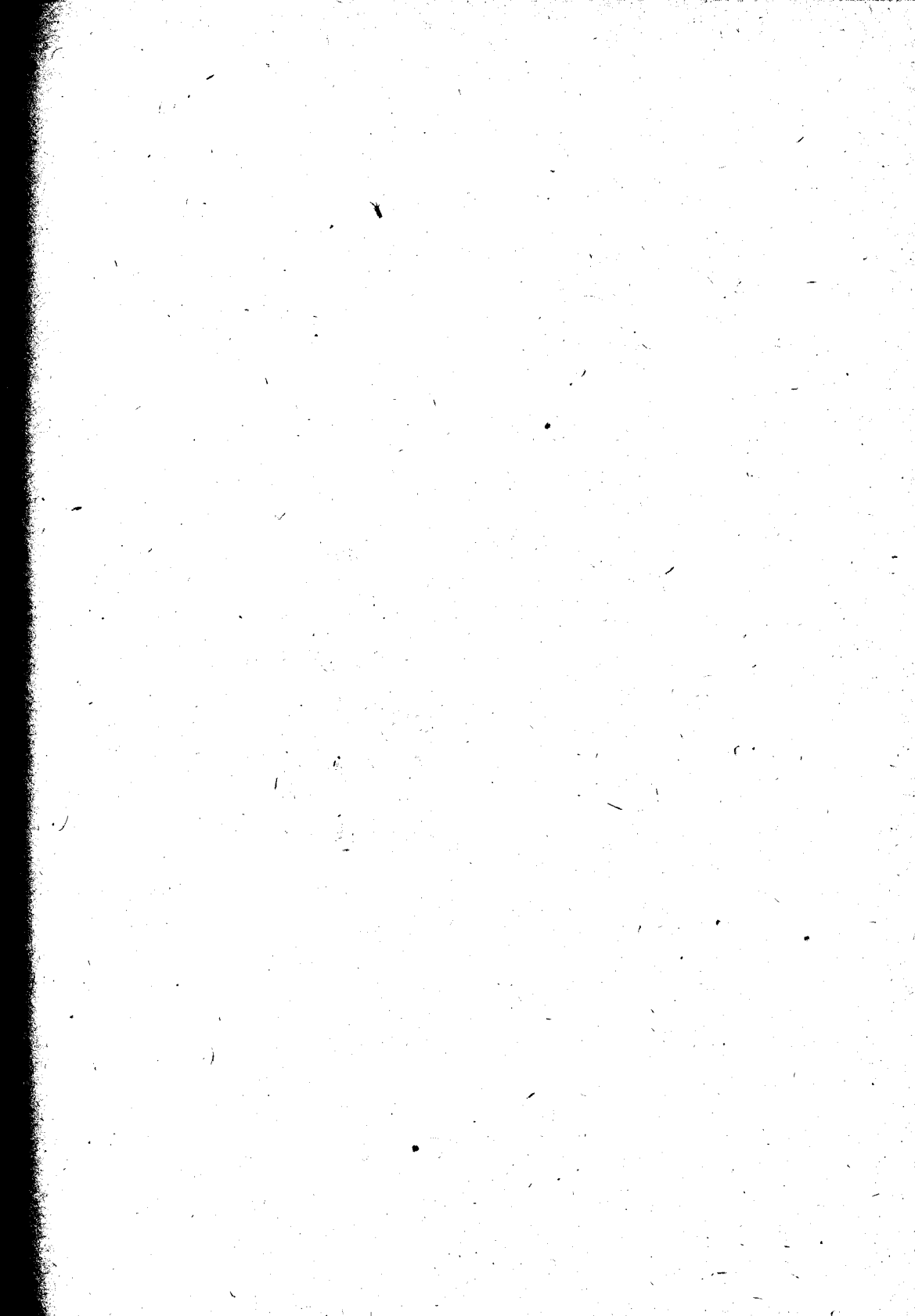
النبوة في المحيط الإسلامى

التمهيد : ومضات من القرآن

أولاً : فى علم الكلام

ثانياً : فى الفلسفة

ثالثاً : فى التصوف



حقائق رئيسية حول النبوة

مستنبطة من القرآن

أولا : يشكل الاصطفاء الرباني القاعدة الأساسية للتمييز بالنبوة والرسالة إذ يقول جل شأنه : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » . ويقول : « إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين » . وهذه الآية الأخيرة تشير إلى الاصطفاء الجملي أو الجماعي .

ثانيا : يفهم من القرآن أن النبوة تكليف وتشريف ، ويستتبع ذلك كفاح الأنبياء ونضالهم في سبيل دعوتهم ، وفي ذلك يتفاوتون من حيث تقاينهم في أداء الرسالة . والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تشد هزم الأنبياء ، وتريهم صانين من قبلهم ، وتخفف عنهم آثار ما يلقونه في سبيل نشر دعوتهم .

ثالثا : قد يكون النذر الإنساني مقدمة طبيعية للاصطفاء ، كما في قصة آل عمران التي خاطبت ربها قائلة : « .. إني نذرت لك ما في بطني محررا » ولما ظهر كون ما في البطن أنثى « .. قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنتى » ومع ذلك تم القبول والاصطفاء والإهداء الخاص المفهوم من قوله تعالى : « إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » .

وفي غالب الأمر يقترن الاصطفاء بألوان من الخوارق والمعجزات كما في قصة مريم مع كفيلها زكريا .

رابعا : التبشير بالنبوات المستقبلية يشير إلى خطة وعاية إلهية تفند آراء

الماديين والوجوديين في إهمال الكون وعدم وجود من يرعى شئونه أو يدير أمره

خامساً : قد تدهش المعجزات الأنبياء أنفسهم بما يدل دلالة قاطعة على أن هذه الخوارق والمعجزات إنما تصدر عن قدرة الله سبحانه ، إذ لو كانت من عمل الأنبياء ، ما كان لهم أن يدهشوا أو يستغربوا .

فنحن نجد مثلاً أن بعض الأنبياء حين أخبروا بأنهم ستقع على أيديهم أو بهم بعض المعجزات عبروا عن الدهشة والاستغراب ، كما في حالة تبشير زكريا بيحيى ، ولم يقتصر زكريا في هذا المثال على مجرد الاستغراب والدهشة ، بل هلل دهشته بما يفهم منه استبعاد وقوع مثل هذه الخوارق ، إذ أنه تساءل : كيف يتم ذلك مع كبر سنه وعم امرأته ، وكذلك الحال لله امرأة الخليل عليه السلام .

ومثل هذا الموقف يظهر بشرية الأنبياء بجلاء .

سادساً : يفهم من القرآن الكريم أن مشاريع النبوة والرسالة مشاريع تامة من قبل الجانب الإلهي ، ولا ينبغي إلا ظهورها على مسرح الحياة الواقعية في توقيتاتها المحددة ، كما يفهم ذلك من الآية التي تتحدث عن ميثاق النبيين ونصها : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » ، كما يفهم أيضاً من حديث سيدنا عيسى عليه السلام في المهد الذي يلخص فيه دوره في الحياة وهيمته في أداء الرسالة وخواصه الذاتية التي تفضل الله عليه بها « قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً وبراً ، والذني ولم يجعلني جباراً شقياً » .

وبصحب مثل هذه الخوارق عادة الأمر بالصمت — ويمبر عنه في القرآن .

بالصوم واللبوء لله وترك الأمر له سبحانه ، وذلك لإقناع المعاصرين لهذه الظاهرة .

سابعاً : يؤكّد القرآن في كلّ للناسبات وعقب ذكر النبوة والرسالة - وحدهما أو معهما للثلاث - أن الفضل في كل ذلك يرجع إلى الله سبحانه وتعالى الذي يختص برحمته من يشاء ، فليس لأحد أن يعترض أو أن يعبر عن نيته السيئة بالنسبة لهذا التفضل ، كما يؤكّد القرآن أن الكفاية الشخصية لكل نبي إنما هي من إحسان الله سبحانه لهؤلاء الأنبياء .

ثامناً : يسجل القرآن تعجب بعض الفئات من اختيار الأنبياء والرسل من البشر ومن الرجال على وجه الخصوص ، ويرد القرآن على ذلك بقوله : « وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فأسألوأهل الذكر إن كنتم لاتعلمون وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين ثم صدقناهم الوعد فأنجيناهم ومن نشاء وأهلكنا المسرفين » [الأنبياء ٧ - ٩] .

تاسعاً : يرسم القرآن الكريم صورة مشرقة للرسل والأنبياء ، ويبين أنهم مجابو الدعوة وموضع الفضل والإنعام الإلهي . ومن يتأمل سورة الأنبياء يتضح له كيف يعرض القرآن ألوان الفضل الإلهي المسبغة على إبراهيم وموسى وهارون ونوح ولوط وعيسى ووالدته وذو النون وإسماعيل ويسع وذو الكفل ، وكل هؤلاء يحدثنا القرآن عنهم أن الله جعلهم أئمة يهدون بأمره لمقومات وخصائص معينة يتمتعون بها .

عاشرًا : يؤكّد القرآن السمات البشرية للأنبياء والرسل ، وينسب إليهم الماديات العامة والأشياء الضرورية التي توجد بين البشر كالأكل والشرب في السوق . يقول تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام » .

ويعشون في الأسواق » [الفرقان ٢٠] ومع ذلك يحرص القرآن على أن يؤكد في نفس الوقت تميز النبوة والرسالة ومقامهما الرفيع ، بحيث لا يصح التسمية بين النبي وغيره من الناس «لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا» [النور ٦٣]

« ولا تجهروا به بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون »
حادى عشر : يعرض القرآن لبعض الأمور والأعمال التي صدرت من الأنبياء وكانت موضع عتاب أو لوم من الله سبحانه وتعالى ، ويقف العلماء من مثل هذه الأعمال موقفين متميزين : أحدهما هذا الموقف الذي يرى أن مثل هذه الأعمال تنتهى إلى أن تكون لونا من المخالفة البسيطة أو الذنوب الصغيرة التي لا تقسح في عصمة هؤلاء الأنبياء والرسول وبخاصة إذا علمنا أنها لا تتعلق من قريب أو بعيد بمضمون الوحي الذي يجب إبلاغه أما الموقف الآخر فهو هذا للموقف الذي يرى أن هذه المخالفات مقصودة كوسيلة إيضاح لتعليم الأمة ما يريد الله سبحانه وتعالى لها أن تتعلمه ويوجد في تراثنا الإسلامى حصيلة جيدة نرى فيها نماذج الأنبياء مصورة في هذا الصدد بما لا يكاد يخرج عن هذين الموقفين .

منكرو النبوة

يخبرنا التاريخ بأن ظاهرة النبوة رغم أثرها البالغ في دنيا ودين البشر قد منيت بمن يكذب بها وينكرها ويتمجم على أصلها ومصدرها بما يزعم من أدلة عقلية . وإنكار النبوة قد اتخذ صوراً عديدة تفضي كلها إلى نفس الغاية من الرفض والعداء .

وأقرب صورة تقليدية لإنكار النبوة تلك الصورة التي ينصب فيها الإنكار على نبوة شخص بعينه . وإن صاحب هذا الإنكار الاعتراف الشكلي أو الحقيقي بظاهرة النبوة في إطلاقها العام بالنسبة للتماء فحسب . ويدكرنا هذا الموقف بموقف هؤلاء المعاصرين الذين يقولون إن هناك أولياء لله سبحانه وتعالى ، فإذا قيل لهم إن زيدا من الناس قد يكون منهم لما عليه من وافر الفضل والصلاح والخير هبوا منكرين قائلين أين هم الأولياء الآن ؟ إنه لم يعد هناك أولياء أو لا يعقل أن يكون بيننا أولياء . فإذا قلت لهم : أنتصرون أن العلاقة بين الله وخلقه قد انقطعت ، قالوا على الفور : كلا إننا لا نتصور انفصام هذه العلاقة ، فالوجود كله معتبر في كل لحظة إلى من يراه ويحفظ عليه وجوده ويقوم على تنظيم شئونه ، وليس هناك حتى قيوم سواه سبحانه . فإذا قلت لهم : مادتم تتصورون دوام سريان سر الصفات الإلهية في الكون حفظاً ورعاية وخلقا وإيجاداً وإحياء وإقناء وإعزازاً وإذلالاً ، وإغفاء وإفقاراً ، فلم تستبعدون أن يكون زيد من الناس ولياً لله ، تجمعت فيه مكارم أذن الله أن تشيع لتصبح تبراساً ؟

ولا تريد الاسترسال في هذه النقطة ، فلنا عودة إليها في مناسبة أخرى ، ولكن يكفي أن نفرج الآن على موقف علماء الكلام من منكرى النبوة ، وعن دورهم في الدفاع عنها بصورة عامة وعن نبوة محمد ﷺ وختمه لها .

ابن حزم والنبوة

يذكر ابن حزم أن هذه اللفظة « نبوة » مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام
فن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون، أو أوحى إليه ، فنبأ له بأمر ما
فهو نبي بلا شك . وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقول الله تعالى
« وأوحى ربك إلى النحل . . » ولأن باب الظن والنوم الذي لا يقطع بحقيقته
إلا مجنون ، ولأن باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع من السماء
فيرمون بالشهب ، وفيه يقول هز وجل « . . شياطين الإنس والجن ، يوحى
بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا » ولأن باب النجوم . . ولأن باب
الرؤيا التي لا يدري أصدقت أم كذبت ، بل الوحي الذي هو النبوة : قصد
من الله إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به ، ويكون عند الوحي به إليه حقيقة
خارجة عن الوجوه المذكورة ، يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علما
ضروريا بصحة ما أوحى إليه كمله بما أدرك بجواسمه وبدية عقله سواء ،
لأن مجال الشك في شيء منه ، إما يوحى الملك به إليه ، وإما يخاطب يخاطب به
في نفسه ، وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم (١) .

ويعرض ابن حزم لطوائف للنكرين للنبوة (٢) فيذكر في مقدمتهم البراهمة
- وهم في رأيه قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند « ويقولون : إنهم من ولد
برهمي - ملك من ملوكهم قديم - ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة
بمجرة وصفرة يتقلدون بها تقلد السيوف » ويذكر ابن حزم أن هؤلاء البراهمة
يقولون بالتوحيد إلا أنهم ينكرون النبوات ويلخص ابن حزم عمدة احتجاجهم

(١) الفصل ١٧ / ٥

(٢) أنظر الفصل ٦٣ / ١ وما بعدها

فيقول إنهم « قالوا لما صح أن الله عز وجل حكيم ، وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك في أنه متعنت عابث ، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العيب واللعنت عنه . وقال البراهمة أيضا إنه كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم عن الضلال إلى الإيمان فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به ، قالوا فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضا .

أهم النقاط الرئيسية التي عالجها ابن حزم

في قضية « النبوة »

يستعرض ابن حزم في كتابه « الفصل » نقاطاً هامة تتعلق بموضوع النبوة . ويهمننا في هذا المقام أن نلخص هذه النقاط الرئيسية التي أولاها ابن حزم عنايته . دون أن نتعرض لتفصيلها أو مناقشتها ، اكتفاء بتعليقنا الخاص عليها في الملحق المثبت بآخر هذا الكتاب .

وهدفنا من تلخيص هذه النقاط في تركيز هو إطلاع القارئ في لمحة خاطفة على الأبعاد التي وصلت إليها نظرة ابن حزم ، وعلى الجوانب التي أثارها أعداء النبوة وأنصارها على السواء . فن النقاط التي تعرض لها ابن حزم وفصل القول فيها :

- ١ — أدلة إنكار النبوة لدى البراهمة وغيرهم والرد عليها بما يدحضها .
- ٢ — براهين إثبات ضرورة النبوة وعدم الاستغناء عنها من منطلق إثبات إمكانها قبل وقوعها ، ووجوبها بعد وقوعها .
- ٣ — البراهين التي يعلم بها صدق مدعى النبوة وهي رأسها للمعجزة .
- ٤ — التفرقة بين المعجزة وما قد يبدو شبيهاً بها من بعض الظواهر العجيبة المستندة إلى بعض الحيل أو السحر أو التخجيل أو الخلفة والمهارة .
- ٥ — دليل ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعدم إمكان استمرار النبوة إلى ما لا نهاية .

٦ — اختصاص النبوة بالبشرية والرد على مدعى وجودها في البهائم ونلاحظ أن ابن حزم قد أسهب في استعراض هذا الرأي . وذكر الشبه التي

استند إليها القائلون بهذا الرأي . وقد ناقش بالتفصيل كافة الاستراضات التي أثبتت حول اختصاص بعض الطيور أو الحشرات أو الدواب بمميزات معينة قد تؤول إلى تميز نبوي .

وماعسى أن يفهم من إيراد القرآن لقصة المدهد ، أو الإيحاء للنحل إلى آخر مثل هذه الظواهر .

لكن الذى يهمنى فى هذا المقام هو أن نعلم أن الأساس الذى يستند إليه ابن حزم فى رفض مثل هذه الآراء هو فقدان عماد التكليف لدى الحيوان وهو العقل المشار إليه باللغة وماظهر من بديع صنع بعض الحيوانات - كبناء الخلية لدى النحل ، وكاللسج لدى المنكبوت - فأبما يرجع إلى الطبع والفريزة ولا مشابهة بين هذه الصنع والصنع الإنسانى الذى يصدر عن اختيار وروية وقصد وإيمان بحيث تختلف حالاته باختلاف تقدم الإنسان .

ويورد ابن حزم الآيات القرآنية التى استند إليها هؤلاء ، ويرد عليها آية آية ، مانحاً إياها للتفسير الذى يخدم غرضه فى إنبطال جواز كون النبوة فى البهائم .

وملخص موقف ابن حزم فى هذا السبيل أن الآيات القرآنية التى تشهد بسرمان الحياة والوعى فى جميع الكائنات بما فى ذلك الجماد ، إنما تستخدم ألفاظاً مشتركة يتحتم على العقل أن يفهم منها معنى يبين المعنى الخاص بالإنسان فسجود الكواكب أو الأفلاك أو الجماد والنبات ليس هو سجود الإنسان الذى يعبر عن قصد وإرادة واختيار ، بل هو سجود طبع وتسخير وقسر لامتلاك هذه الأشياء عنه فسكاكا ويحيل ابن حزم القارىء على آيتين قرآنتين

يمتد أن فيها أيضاً لهذا النوع من السجود أحدهما قوله تعالى « وظلالهم
بالغدو والآصال » وأخرهما قوله تعالى « أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء
يتفياً ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داحرون » ويستنبط ابن حزم
من هنا أن ميل الفيء والظل بالغدوات والعشيات من كل ذي ظل هو معنى
السجود المذكور في الآية ، لا السجود المهود عندنا .

النبوة في الفكر الاسلامي

(الفلسفة)

نظرا لضيق الساحة المخصصة لمصاحلة هذا الجانب فقد آثرنا أن تقتصر على علم من أعلام الفلسفة الإسلامية كان له فضل عرض نظرية النبوة كما أداء إليها فكرة في محاولة جادة للتوفيق بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين ونعتبر هذا العلم وهو المعلم الثاني « أبو نصر القاراني » المسئول الأول في محيط الفلسفة الإسلامية عن صوغ وعرض وتأييد هذه النظرية التي سنعرضها بعد قليل ، مرجئين التعليق عليها إلى نهاية المطاف .



أساس نظرية النبوة : عند الفارابي

أن أثر نظرية « الأحلام » لدى أرسطو في نظرية النبوة لدى الفارابي لا يمكن أن ينكر . كما أن الكندي - قبل الفارابي - قد اعتنق نظرية أرسطو كما يظهر من مقارنة رسالته في النوم والرؤيا بما أثر من آراء الأخير ولذلك يعتبر الكندي واضع أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

ملخص هذه النظرية أن النوم هو فقد الإحساس ، وأن الحلم صورة ناتجة عن الخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تحليصها من أعمال اليقظة كما يذكر أرسطو . وبما أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسة - كما يحصل مثلاً عند مجاوزتنا ضوء الشمس إلى الظل ، حيث تبقى برهة لانزى شيئاً من أثر شدة ضوء الشمس الذي بهر عيوننا ، وكذلك إذا ما حدثنا النظر طويلاً إلى لون واحد ، خيل إلينا بعد مفارقتة أن الأجسام كلها لونة بهذا اللون - وكل ذلك يشهد بأن الإحساسات مهما اختلفت فإنها تترك فينا آثاراً واضحة . « وهذه الآثار الواضحة الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثاره الداخلية التي تحتفظ بها الخيلة ، وتبرزها عند الظروف المناسبة .

وهي ذلك تكون الأحلام عبارة عن آثار إحساسات سابقة ، تأخذ في الخيلة صوراً شتى ، ولا يعني ذلك تعطل الإحساسات العضوية أثناء النوم ، فإنها قد تؤثر في الأحلام كذلك كما دلت التجارب الحديثة المعقدة التي أمكن أن يربط فيها بين الحلم وبين الإحساس العضوي المثار - كمن يحلم بحريق مثلاً إذا سقط شعاع الشمس على عينيه وهو نائم ، أو من يحلم بوقوع زلزال أو تدمير إذا سقطت قوائم سريره ، ومعنى ذلك أنه إذا عرفت الإحساسات والظواهر

النفسية المحيطة بحلم ، فإنه يمكن تفسيره بمهارة تتوقف على مدى الفراسة في الربط بينها وبين الظروف الخاصة لأصحابها .

وأياً ما كان الأمر ، فإن من المهم أن نعلم أن الحواس تتمثل في النوم بناء على النظرة الأوسطية ، لتشط بمد ذلك الخيلة التي تحتزن صوراً حسية كثيرة تشكلها وتحدث ما نسميه « الأحلام » ، فالأحلام — على هذا نمرة من نماذج الخيلة ونتيجة من نتائجها .

وقد تبنى الكندي — كما سلف — هذه النظرية في الأحلام وتابعه الفارابي . لكن أتباعهما لأرسطو يقف عند هذا الحد ، وينفرد الكندي والفارابي بالاتجاه الديني في تفسير الأحلام الهامة وغيرها .

ومن المعروف أن الرؤى والأحلام وعلاقتها بالنبؤ واهتمام بتفسير الأحلام ومما إلى ذلك — كلها أمور لا يختص بها الإسلام . بل قد شاعت بين شعوب الشرق قاطبة قبل اليونان بوقت طويل ، وقد حدثنا القرآن الكريم عن مواقف إنسانية ، فرضتها أحلام ، وتولى تأويلها خبراء في هذا الفن . وأشهر الأحلام المروية في القرآن الكريم تنلس بخاصة في سورة يوسف ، حيث نجد في مطلعها يوسف يقص على أبيه رؤياه ، ونجد في أوسطها تقريباً حلم العزيز الذي أفرجه وراح ينشد من يؤوله له ، كما نجد حلمين لرجلين رافقاً يوسف في سجنه ، وكلها أحلام تحتاج إلى تأويل ، ولم تعتبر أضغاثاً أى تخليطات عابثة — إلا من قبل هؤلاء الذين يجهلون أسرار النفس الإنسانية وارتباطها بعالمها .

ويتضمن القرآن أيضاً بعض الأحلام التي لم نحتاج إلى تأويل لأنها جاءت صريحة ، كرؤيا ، سيدنا إبراهيم عليه السلام التي رأى فيها أنه يذبح ولده ، وقد أخذ بهذه الرؤيا فعلاً واعتبرها أمراً إلهياً ، أعلن ولده الإذعان المطلق له ..

وقد نجد في السيرة النبوية أمثلة لمثل هذه الأحلام الواضحة التي اعتبرت بحق إرهابات مبهدة لظهور نبوة محمد ﷺ كان لا يرى رؤيا إلا جاءت كأنه الصبح ، وضوحاً وتحققاً ، وكذلك ما نسب إلى جد الرسول ﷺ - عبدالمطلب من رؤى بشأن حفر زمزم .

ولذا يعترف الشرع بأبسط صور الوحي التي يعتمد فيها على المنامات الصادقة والرؤيا الصالحة ، وقد شغلت الرؤى والمنامات علماء لكن يجب التنبيه إلى أنهم جميعاً يتفقون على ضرورة التمييز بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام مما يشهد مرة أخرى بارتباط الرؤيا بمستوى صاحبها النفسي .

غير أن النقطة الهامة التي نود مناقشتها الآن هي : ماصلة الأحلام والرؤى بالنبوة ، لقد عرفنا بصورة الموجزة كيف يقع الحلم أو تحدث الرؤيا وأن ذلك يتم عنه خمود الحواس ونشاط الخيلة لتحررها من أعمال اليقظة ، وعندئذ تبرز الصور الذهنية للاحاساس المختلفة ويتشكل الحلم ، فكيف يتم الأمر بالنسبة لنبوة ؟ :

وللإجابة عن ذلك نقول : لما كانت الخيلة لدى أرسطو - ولدى الكندي والفارابي من بعده . هي الوسيلة أو المصدر لصنع الحلم ونسجه مع مراعاة الطبايع والأمزجة والأحوال النفسية التي يجيهاها الرائي ، فإنها - أي الخيلة - لا تستطيع أداء هذه الوظيفة إلا إذا تعطل الإحساس وتوقف نشاط الحواس كما يحصل ذلك في النوم تماماً .

وهذا يؤدي إلى اعتبار الأحلام ممثلة إلى حد ما لحالة صاحبها وهذا ما ينتج إليه علم التحليل النفسي الحديث وعلم النفس العلاجي وعلم الأمراض النفسية وجدير بالذكر أن بعض أعلام التصوف في القرن الثالث قد صاب طريقة تفسير الأحلام بناء على ما أودع في الكتب من تأويلات لمختلف الرموز التي يمكن

أن ترى في المنام ، كما عاب أن تؤلف كتب في هذا الصدد ، وذلك لأنه يرى أن الأحلام شأنها شأن الخطرات والوساوس التي تنتاب المرء في اليقظة ولذلك نراه يقول « لا تفسروا الرؤيا على الكتاب ولا على الخبر ولكن على حال الشخص ؛ فإن الأحلام كالوساوس » أي أنها تختلف باختلاف الأفراد ، وربما كانت أصدق تعبيراً من اليقظة التي تكون فيها الحواس مشغولة . والواقع أن كثيراً من الصوفية أتمجدوا أحلامهم مصدراً موثوقاً به في شتى الأمور . ومعظم هذه الأحلام يدور في فلك حياتهم الروحية .

لكننا يجب أن نشير إلى حقيقة هامة بالنسبة لتبني فلاسفة الإسلام نظرية الأحلام الأرسطية . وهي هامة وخطيرة لأنها تميز موقفهم تماماً من موقف أرسطو ، وتشهد بتفضيلهم النظرة الدينية عند وقوع التناقض بينها وبين رأى أرسطو .

إن أرسطو لا يمكن أن يفسر ما نصنعه الخيلة في النوم تفسيراً يتصل بالوحي الإلهي والإلهام النبوي . وهو يرفض رفضاً قاطعاً - بناء على نزعه الطبيعية الواقعية أي تفسير ديني أو تعليل يقوم على الاستناد إلى قوى خفية أو أسرار مجهولة . ولذلك لا يمكن في مذهبه للتنبؤ بواسطة النوم ، ولا محل لاعتبار الأحلام نوهاً من الوحي الإلهي .

وهنا يقترب فلاسفة الإسلام عن أرسطو بعد تبني فكرة الدور الذي تؤديه الخيلة في اليقظة أو في النوم . فترى الفارابي مثلاً يقرر أن الإنسان « يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب ، والوقوف على المكنون الخفي ^(١) » والمبررة في ذلك بتفرغ الخيلة وهدم انشغالها ، ومن المعروف أنه يتم ذلك في النوم

فإذا صح أن يكون لإنسان ما « تخيلة ممتازة » لا يشغلها شيء عن شيء
ويمكنها التخلص من رتبة الحسن فإنه يستطيع بذلك أن ينفذ إلى عالم النور
والمعرفة ، وأن يتصل بالعقل الفعال (واهب الصور والمعرفة) . وقد يستطيع
الإنسان تحقيق هذا أيضاً بآدمان النظر والتأمل والتصفية النفسية .

وهي هذا يمكن أن يقال إن الفارابي يرى أن الأحلام - وهي آثار ونتائج
التخيلة - يمكن أن تشرح النبوة والوحي إلى أبعد حد .

فالنبي إنسان وهب تخيلة ممتازة ففازة عظيمة تمكنه مرة من الحصول

على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات ، فليس الأنبياء إذن
في حاجة إلى النوم لتعطيل حواسهم ليتم تفرغ التخيلة ، بل إنهم يستطيعون
ذلك في حال اليقظة ذلك لمعظم تخيلاتهم . لكن الأنبياء ليسوا وحدهم في هذا
الميدان ، وفي تلك المقدرة ، فالفلاسفة الناضجون هم الآخرون يستطيعون
الاتصال بالعقل الفعال (مصدر المعارف والصور والإلهامات) في اليقظة بواسطة
تعميق الفكر والتأمل وتركيزه اليقظة . فالحواس تعطل عن العمل - إما عند
النوم كما هو الشأن ، وإما عند اليقظة للخاصة - وتتجه النفس ، أو التخيلة
إلى ما وراء الحس فتتصل بالعقل الفعال - أو باللغة الدينية « اللوح المحفوظ » ،
فيدرك ما يخصها من حقائق ومغيبات .

ويبدو أن الفارابي كان يرى أن للنبي طاقة أخرى أو قوة معينة إلهية
تمسكه من التناقص الوحي واستيعابه ، وبذلك يبطل القول بأن الفارابي يجعل
الوحي الإلهي عماده تخيلة النبي ، يقول الفارابي .

« النبوة مختصة في روحها بقدسية تدفع لها غريزة عالم الخلق الأكبر ،
كما تدفع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلية
والمعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ

من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما همد
الله إلى عامة الخلق^(١) .

نقد النظرية^(٢) : إن هناك جوانب إيجابية تحسب في رصيد هذه النظرية
كما أن هناك جوانب أخرى تعد من أخطر مثالها .

أما الجوانب الإيجابية فيمكن إدراكها لو وضعنا نصب أعيننا دائماً أن
هدف القارابي في معالجته لظاهرة النبوة من زاويتها النفسية والاجتماعية
إنما كان الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو ، في وجه المنكرين لهذا المبدأ
من أساسه ، لا بالنسبة للمؤمنين الواثقين بكل ما جاء في القرآن والسنة بشأن
الوحي أو النبوة فإذا ما راهينا ذلك أمكننا أن نسجل الملاحظات التالية :

(١) الثمرة المرضية للقارابي / ٧٢ .

(٢) يعتقد فالترز Walzer أن « نظرية القارابي ، بشأن تصدر النبوة ذات
أهمية بالغة ولعلها متأتية في الأصل عن مؤلف يوناني مجهول » ويضيف إلى ذلك
قوله : إن النبوة مركب ضروري لكامل الانسان ، وسند لقواء العقلية ، لأنها
محصورة ضمن القوة السفلى للتصور ... ليست النبوة في حالة تمتلكها القوة
الفائقة الطبيعية ، كما أنها ليست حالة تصوفية . لذا بوسع الانسان الكامل أن
يحصل على الوحي الالهي إن هو وصل إلى المستوى الفلسفي الرفيع . كما أنه يصل
في الوقت عينه إلى الشكل الأممي للنبوة » .

انظر (606 Sq.) Walzer, Greek into Arabic وقارن

Encyc, of Islam Nev. ed.

ومع أن هذا الفرض تعوزه أدلة كثيرة إلا أن ما نشره الدكتور عثمان مجبى من
« الصحف اليونانية » التي اعتبرها أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند
السهروري نقول إن ما نشره الدكتور ، قد يتيح فرصة أنسب لاعادة دراسة هذه
النطقة التي نبه عليها فالترز . والصحف اليونانية المشار إليها المؤلف مجهول وقد
نشرت في الكتاب التذكاري لشيخ الاشراف شهاب الدين السهرودي (المهية
المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥) .

أولاً : تعتمد هذه النظرية على أساس من علم النفس الأرسطي في جزء كبير منها ، وعلى أساس آخر من التجربة الذاتية وبعض العقائد الدينية .
أما القدر الأرسطي فتجلى في تفسير عملية الأحلام القائمة على نشاط الخييلة أثناء النوم ، ثم قدرتها على أداء نفس النشاط أثناء اليقظة عند ذوى الخيالات السامية أو العظيمة .

وأما أثر التجربة الذاتية والعقائد الدينية فيتجلى في حرص الفارابى على تأكيد الاتصال بالعقل الفعال عند ذوى الحس المرفف الذين لا تشغلهم جهة فوق عن جهة تحت ولا فرق أن يكون الاتصال بالعقل الفعال عن طريق « الخييلة » أو عن طريق « العقل » فهذا الاتصال نفسه يمثل غاية الصوفى في نظر الفارابى . ولا يخطئ الباحث الطابع الأفلوطينى لهذا الاتصال ، وهو الطابع الصوفى المستغرق فى التأمل .

لكن آثار العقيدة الدينية تنضح فى فكرة الفارابى عن العقل الفعال ، فقد خلع عليه الصفات الماثورة الملك الوحي الذى أخبر به الإسلام ، لأن كلا منهما - العقل الفعال والملك الموكل بالوحي - ، وهو جبريل - واسطة بين الله والإنسان أو النبي ، بمعنى أن الملمم الحقيقى والموحي الحقيقى هو الله سبحانه .

ومن مجموع هذه العناصر - النفسية الأرسطية ، والذاتية التجريبية والدينية - استطاع الفارابى أن يضع للنبوة أو لوى والإلهام ، دعامة فلسفية ليثبت اتفاقها مع العقل ، ومن ثم لا يصح إنكارها . وبذلك اطمأن الفارابى إلى أنه يسير فى طريق مأمون لتوفيق بين الدين والفلسفة ، دون أن يلاحظ أنه إنما كان يوفق بين الدين الإسلامى والفلسفة اليونانية بالذات على اختلاف روحهما . ودون أن يقرر مدى التضحية بالنصوص والوثائق الدينية بتأويلها

تأويلا متكلفاً في سبيل خلق الموازنة المطلوبة بين الدين والفلسفة كما سينتجلى ذلك في الملاحظة الثانية :

ثانياً : نسوى هذه النظرية بين النبي والفيلسوف ، وربما فهم البعض منها تفضيل الثاني على الأول من حيث اعتماد الأول على « الخيلة » والثاني على العقل ، والحقائق المعقولة أعلى وأسمى من الحقائق التخيلية .

ويمتق أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « في الفلسفة الإسلامية » على ذلك بقوله إن الفارابي « فيما يظهر لا يأبه بهذه الفرقة ولا يميزها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بالفكر ، أو بواسطة الخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعاً - فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل الأصل الذي أخذت منه :

والنبي والفيلسوف يرتفعان من معين واحد ، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع . والحقيقة النبوية . والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل والتأمل^(١) .
لكن أستاذنا الدكتور مذكور يستدرك على ذلك ما أتتبه الفارابي في بعض كتبه الأخرى من مقدرة النبي على الصعود إلى العالم العلوي عن طريق الخيلة أو عن طريق العقل القدسي ، وإذن فلا مجال لتفضيل الفيلسوف على النبي .

ولكن : أيمكن أن يقف الفكر عند حد تكافؤ النبي والفيلسوف من حيث المعرفة والمرتبة ؟ وهل يتوقع أن يوافق على ذلك أهل أي دين ؟ إنه القول بنسوى الفيلسوف والنبي في رتبة المعرفة وكيفية تحصيلها يهد السبيل منطقياً إلى القول باكتساب النبوة ، وفتح بابها لجميع الناس ، وهذا يتناقض

(١) في الفلسفة الإسلامية .. / ٦٩ .

أساساً مع المبدأ الإسلامى القائل بأن النبوة «اختصاص» واصطفاء إلى لأنفس
مخصوصة موهوبة للقيام بمهمة الهداية والإرشاد وتبليغ الأوامر والتقييم الإلهية .
فهى عند المحققين «رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده ، وليست راجعة
إلى شخصية النبى أو الدرجة العلمية التى يحصلها بكسبه .

وقد يقول المدافعون عن الفارابى إن جمل الفيلسوف مثل النبى فى تحصيل
المعرفة والإلهام لا يعجز عن النبوة بالضرورة مفتوحة على مصراعها ليدخلها كل
من بذل الجهود . وذلك لأن الفلسفة - مع أنها كسبية بلا شك - لا يجمع
حولها إلا القلائل ، وهم الصفوة الذين يتحملون أعباء التفكير والتأمل وأعمال
التصفية والتطهير . وإذن فالنتيجة أنه لن يحظى بالفلسفة الحقبة إلا القلائل ،
رغم أن الفلسفة نفسها مفتوحة الأبواب لكل راغب - وبالمثل يمكن أن
ينظر إلى النبوة ، فهى وإن كانت مفتحة الأبواب من حيث الإمكان ، تعتبر
مقصورة على فئة نادرة من حيث الواقع .

ومما ينبغى التنبيه له أن أهل الملة جميعاً - من سنيين وشيعة - يلتفتون
جميعاً عند مبدأ الاصطفاء والاختصاص والنص بالنسبة للأنبياء والرسل ،
غير أن الشيعة يبسطون هذا المبدأ ليشمل الأمة أيضاً . وفكرة الاصطفاء
تستند إلى القرآن الكريم فى كثير من آياته المحكمة الصريحة كقوله تعالى
« الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ... » .

وقد انبرى علماء الإسلام إلى توضيح حكمة الاصطفاء ووضعوا لها من
المبررات الموضوعية ما حسبوه وفيما بغرضهم من دعم النبوة وتأيد سلطتها
كمصدر للمعرفة لا يرقى إليه الشك . وفى هذا المعنى يقول الشهر ستانى فى كتابه
نهاية الإقام « فكما يصطفونهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفونهم من
الخلق فعلاً بكال الفطرة وقناه الجوهر ، وصفاء المنصر ، وطيب الأخلاق ،

وكرم الأهرابى ، غير فهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة ،
وكملة قوته النفسانية ، وتهيات لقبول الأسمار الإلهية ، بمثل إليهم ملكا ،
وأنزل عليهم كتاباً .

فالصفات السكالية السابقة إذن تمتد مبررات موضوعية لاستحقاق النبوة ،
لكن المحققين من العلماء تذهبوا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه اعتبار هذه
الصفات مسوغات الاصطفاء للنبوة من نتائج ، إذ قد يشول ذلك في النهاية
إلى اعتبار النبوة مكتسبة ، بمعنى أنها تتحقق عندما توجد العناصر السابقة
التي ألحنا إليها . ولذلك لم يرتاحوا إلى عبارة «استحقاق النبوة» لأنه لا يوجد
من يستحق شيئاً عند الله ، وإنما يوجد الفضل الإلهي .

ونعتقد أن روح القرآن الكريم ونصه تؤيد هذه الفسكرة وهي عودة النعم
الحسية والمعنوية والروحية في أجل صورها — ومنها النبوة — إلى الفضل
الإلهي وحده ، وليس إلى أهلية أى إنسان . لكن ذلك لا يمنع بالطبع أن
نقول : إن من خصه الفضل الإلهي بشرف النبوة أو الرسالة ، خصه كذلك
بما من شأنه أن يكون هو ناله على أداء رسالته ، ونجاح مهمته من حيث كمال
إعداداته وتهيئته لتحمل هذه الأمانة .

لقد أشرنا آنفاً إلى أن الفارابى كان مهتماً غاية الاهتمام بهؤلاء المنكرين
للوحى والجاحدين للنبوة ، وبخاصة من هؤلاء الفلاسفة ومن ثم كان جل همه
أن يثبت لهم بما ألفوا من استدلال وحقائق وإمكان وقوع النبوة باعتبارها
ظاهرة عامة ، ولم يكن يقصد نبوة نبينا محمد ﷺ . لقد كان يعالج موضوع
النبوة من موقف فلسفي يتخذ نقطة انطلاقه من المبادئ النفسية ، ولم يكلف
نفسه عناء استعراض للظاهرة عبر التاريخ وتناولها تناولاً فلسفياً يستند إلى هذه

الظواهر الموضوعية ، وأقر بها إلى عصره نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .
لقد انزع النبوة من بيئاتها التاريخية ، وانصر لمبدئها نفسه بصرف النظر
عن الزمان والمكان والشخص ، ومن ثم اضطر إلى تأويل الآيات القرآنية
والنصوص الدينية التي قد لا تتفق مع وجهة نظره ، سواء بمدد به التأويل أو دنا .

ولا شك أن مقارنة رأى الفارابي في النبوة ، وتفسيره إياها تفسيراً نفسياً ،
بما ورد في النصوص الإسلامية عنها يظهر تباين الجانبين واختلافهما إلى حد
بميد . لكن هذه المخالفة لا تصل إلى حد اعتبار المعرفة النبوة حصيلة نفسية
مختصرة — كما يظن ذلك بعض علماء النفس بلا سند على موثوق به — وإنما
تتمثل في تكيف طبيعة الوحي وسيره مع التسليم السكالي بوجود حقائق
موضوعية عليها خارج النفس الإنسانية ، وهذه النقطة الأخيرة هي ما تبقى
الفارابي في حظيرة الإسلام . وهي النقطة التي كان يود تأكيدها لهؤلاء الذين
الذين أنكروا إمكان وقوع الوحي أو الاتصال بالعالم الإلهي .

لقد ورد في النصوص الدينية تمثل ملك الوحي أو وسيلة الإلهام بصورة
البشر ، كما ورد حدوث بعض أصوات يميزها الوحي إليه ، كحديث صلصلة
الجرس وما إلى ذلك بل إن السيرة النبوية المحمدية لمحتفظ بالتسجيل الخاص
بظهور جبريل فعلا في صورة الأعرابي وسؤاله للنبي — وهو يجلس بين
الصحابة — عن الإسلام وعن الإيمان وعن الإحسان ، وأن الصحابة لم يدركوا
ذلك إلا مؤخراً حين ذهبوا يتلصونه عقب توجيه النبي لهم فلم يجده .

ثالثاً : إذا كان الفارابي قد وقف وقفاً وسطاً بين العقل والنقل أو بين
الدين والفلسفة ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً في وجه منكريها ، وضحى في
الوقت نفسه بظواهر بعض النصوص الدينية . فإنه قد امتطع بلا شك

توضيح مكانة النبي السياسية والاجتماعية ، وإذا هللنا أن آراء الفارابي في النبوة تبدو أكثر وضوحاً في كتابه الذي خصصه لتصوير المدينة المثلى الفاضلة، أدركنا على الفور الحكمة في إبراز الفارابي للدور الاجتماعي والسياسي الذي يؤديه النبي ، وأدركنا كذلك أنه كان يحس بأنه قد قدم حلاً لمشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة .

وعلى ذلك يمكن أن يقال في رأي الفارابي — كما لاحظ أستاذنا الدكتور مذكور ، إن النبي والإمام والملك والحاكم والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون جمهوريته ، يجب أن يتقربوا بعمة سياسية واحدة : فهم واضعو النواميس ، والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال العالم الروحاني في حالة اليقظة ، وأثناء النوم بواسطة الخيالة والفكر^(١) .

وإذا كان هذا التفسير السابق الذي قدمه الفارابي يتضمن بعض العناصر النفسية التي قد نجد سنداً علمياً بالنسبة لظاهرة الأحلام على الأقل ، فإن هذا التفسير في الوقت نفسه يسمح ، بل يوجب على المفكر التوفيق بين الحقائق الدينية ، والآراء الفلسفية ، من حيث اعتبار الأخيرة صادرة أيضاً من نفس المنبع الذي استمد منه النبي ، فقد يكون الخلاف منحصرأ في هذه الظاهرة : وهي أن الحقائق الدينية تأتي الفلسفة ومصحوبة بضرب المثل والتجسيد وما إلى ذلك ، على حين أن الحقائق الفلسفية تأتي مجردة خالصة .

(٢) يعتمد أستاذنا الدكتور مذكور في هذا على الفارابي في كتابه : تحصيل السعادة / ٤ — ٤٤ ، السياسة / ٤٤ — ٥٠ أنظر في الفلسفة الإسلامية ... / ٩٩ .
وبملاحظة هامشي ٢٦٤ .

وربما اتخذ بعض المنكرين هذا أساساً لتفسير نجاح الدين وبسط سلطانه على العقول والقلوب ، ودفعة الناس إلى العمل ، وفشل أى نظام حتى صرف في أن تكون له هذه المكانة التي يتمتع بها الدين ، ومن هنا نادى البعض بأن الدين يرضى سائر المستويات العقلية ولا يخص طاقة إنسانية بعينها بالتوجيه ، بل يعتمد إلى سائر الطاقات الإنسانية سواء كانت فكرية أو وجدانية أو نزوعية .

وهذا ما نلاحظه بوضوح في قصة «حى بن يقظان» لابن طفيل حيث أدرك «حى» في النهاية حكمة الأنبياء في أخذ أممهم بالرفق ومخاطبتهم في حدود قدرتهم وعلى قدر عقولهم ، لأنهم لا يتحملون إدراك الحقائق المجردة .

كل ما سبق أمر طيب لا اعتراض لنا عليه من حيث التسليم بتفوق الدين الحق على أى نمط فكرى ، مهما بلغت كفاءة ومقدرة العقلية التي أنتجته - وقد بيننا في غير هذا الموضوع أسباب فشل مثل هذا النظام الفكرى ولعل من أهمها أن هذا النظام لا يستطيع أن يراعى إلا مستوى عقلياً واحداً سواء كان هذا المستوى منحطاً أو مستويًا أو ممتازاً ، وفي مراعاة أى من هذه المستويات فقدان لجمهور المستويين الآخرين .

إننا إذا رجعنا إلى الوراء قليلاً لتتذكر الظروف التي كانت تسكنف حياة الفارابى إبان مجالته لظاهرة النبوة والدفاع عنها ، أدركنا أن معظم هؤلاء المنكرين للنبوة إنما كانوا يقصدون إلى إنكار نبوة محمد ﷺ تمهيداً لإنكار الدين الإسلامى برمه .

ويوجد من الوثائق التاريخية الصحيحة ما يدل على هوية هؤلاء وعلى أهدافهم واتجاههم إلى النيل من هذا الدين الإسلامى بالذات الذي حاز أهله

سلطاناً عليهم ، وزحزحوم من مكاتهم وحضارتهم وتاريخهم وفي ضوء ذلك كان من المفروض أن يولى فلاسفة الإسلام لمتايتها بنبوة الرسول محمد ، لأن إثبات هذه النبوة وهذا الدين إثبات في الوقت .

النبوة في نطاق التصوف الاسلامي

تعتبر النبوة في المحيط الصوفي ظاهرة حتمية ضرورية وفاء بمهمة الهية ورسالة خطيرة لا يستقيم الفرد أو المجتمع بدونها . غير أننا نجد في التصوف فكرة أخرى هامة وهي فكرة ارتباط الولاية بالنبوة . وموقف الأولى من الثانية من حيث إنها تستمد من مشكاة النبوة متممة بذلك أداء الأمانة ، وطاملة دائماً على استمرارها واضاءة تنبض بالحياة والفعالية والتأثير .

ولاجدال في أن صوفية الاسلام أدركوا لوهلة الأولى أن تأييد ظاهرة النبوة - وهي في صورتها المبسطة الأمانة الواضحة على اتصال الله بالخلق - شرط أساسي وحيوي إذا أريد إثبات التجربة الصوفية ذاتها .

ومن هنا وجدنا التقارن بين النبوة والولاية ، والمعجزة والكرامة في حديث الصوفية وكتاباتهم . وسنكتفي في إبراز النظرة الصوفية بإيراد رأى علم من أعلام القرن الثالث الهجرى باعتباره - في نظرنا - الممثل المناسب للرأى الصوفي الذى جمع في ثناياه بدور ما تلا ذلك من أفكار لدى سائر الصوفية المتأخرين .

ومن أسباب اختيارنا لهذا العلم - وهو سهل بن عبد الله التتري المتوفى عام ٢٨٣ هـ - طيلة عشرتنا له واستقصائنا لجوانب فكره واثناها لتحصيله خلاصة ما وصل إليه في دوائر الفكر الاسلامي الثلاث : علم الكلام والفلسفة

والتصوف . يضاف إلى ذلك أن التاريخ يسجل للتسرى حبه الفائق لسنة النبوية المطهرة ؛ لدرجة أنه كاد يود تقبيل لسان كل من تحدث بحديث رسول الله ﷺ ، وقد حاول ذلك فعلا مع أبي داود السجستاني الراوية المحدث المشهور .

ومن هذه الأسباب أيضاً ما لاحظناه من اتساع أفق النظرة ، وامتداد أطراف ، وتعدد جوانب فكرة سهل عن النبوة والأنبياء ، وبخاصة في قضية المعصية والمجزئة .

لقد استطاع التسرى أن يزدنا بتأملاته حول النماذج المتعددة للأنبياء والرسل ومواقفهم المتنوعة ، تطبيقاً للحكمة الإلهية التي ترعى مصالحة الخليقة وسنرى أن علاج قضية النبوة يسير جنباً إلى جنب مع علاج قضية الولاية . بل إن هناك فكرة جديدة يقدمها لنا التسرى فيما يتصل بعلاقة النبوة بالولاية وهي هذه الفكرة التي ترد في النص الذي حفظه لنا أبو نعيم الأصفهاني في كتابه الخلية ويحسن بنا . ويحسن بنا أن نورد هذا النص مرجحين التعليق وإلقاء الضوء عليه بأقوال سهلية أخرى حتى نستوفى النص بأكمله .

يذكر محمد بن أحمد بن سلمة النيسابوري أنه سمع سهلاً بن عبد الله يقول : قال الله لآدم . يا آدم إني أنا الله لا إله إلا أنا ، فمن رجا غيري فضلي وخاف غيري عدلي لم يعرفني . يا آدم إن لي صفوة وضئان وخيرة من عبادي أسكنتهم حليتك بميني من بين خلقي أعزهم بعزى وأقرهم من وصلي ، وأمنعهم كراحتي وأبيع لهم فضلي ، وأجعل قلوبهم خزائن كتي ، وأسترم برحمتي ، وأجعلهم أماناً بين ظهري هبادي . فيهم أعمار السماء ، وفيهم أنبت الأرض وفيهم أصرف

البلاء . هم أوليائي وأحبائي درجاتهم عالية ومقاماتهم رفيعة وهمهم بي متعلقة .
صحت عزائمهم ، ودامت في ملكوت غيبي فكرتهم ، فارتفعت قلوبهم
بذكري ، فسقيتهم بكأس الأيس صرف محبتي ، فطال شوقهم إلى لقائي
وإني إليهم لأشد شوقاً ، يا آدم من طلبني من خلقي وجدني ، ومن طلب غيري
لم يجدني ، فطوبى يا آدم لهم ثم طوبى لهم ثم طوبى لهم وحسن . آب يا آدم
هم الذين إذا نظرت إليهم هان على غفران ذنوب المذنبين لكرامتهم على .
ثم يذكر التستري أن الله أوحى إلى داود عليه السلام : « يا داود إذا رأيت
لي طالباً فكن له خادماً ، فكان داود يقول في مزاميره وأها لهم ياليتني
حايبتهم ، ياليت خدي نمل موطنهم » . ويذكر أبو نعيم أن القائل اصغر لونه
أو احمرت أدمته ولا ندرى أي قصد داود أم يقصد التستري ، لكن المهم أن
نلاحظ التعليق على ما أوحى لداود حيث يذكر التستري أن الله تعالى « جعل
نبيه وخليفته خادماً لمن طلبه — لو عقلت — وما أظنك تعقل — قدر أولياء
الله وطلابه ، ولو عرفت قدرهم لاستغنمت قربهم ومجالستهم وبرهم وحرمتهم
وتعاهدتهم » (١) .

فإذا كانت وظيفة النبي إبلاغ رسالة الله إلى خلقه ، فإن وظيفة الولي أن
أن يديم تذكير الناس بهذه الرسالة ، وأن يرشد أمته إلى أمثل الوجوه لتطبيقها
وهذه الوظيفة أو هذا الواجب أمر تكليفي كما سبقت الإشارة ، ولذا كان
كل من النبي والولي مزوداً ونحولاً سلطات إلهية . ويذكر التستري أن بعض
الأولياء كان يؤمر تكليفاً من الله بأن يعظ ، وأنه قابل واحداً من هؤلاء
الذين يعرفهم حق المعرفة في طريقه إلى أداء ما كلف به من وعظ وإرشاد ،

ولكن هذا الرجل قابل صوفياً آخر أخبره بأن الله سبحانه كلفه بنفس ما كلفه به ولذا فهو معنى من أداء ما كلفه من قبل^(١).

ومن القصة يمكن أن ندرك أن التكليف لدى هذين الصوفيين ربما لم يكن إلا استثماراً نفسياً ملحقاً بضرورة القيام بهذا الواجب ، وأن هذا الاستثمار كان من القوة والإلحاح لدى هذين الرجلين بدرجة تجعله ولا شك إلهياً ، وإلا لم يتضح تعدد الأمر الإلهي مع أن المراد بالتكليف واحد . اللهم إذا قلنا إن هناك خلافاً جوهرياً بين الأمر الإلهي الصادر لنبي أو رسول ، وبين الأمر الصادر لولي ، من حيث إن الأول لا يقبل التحويل مطلقاً بل هو شخصي وخاص بمن صدر إليه ، على حين أن الأمر قد لا يكون كذلك بالنسبة للولي . وهناك خلاف جوهري آخر وهو أن الولي لا يأتي بشرح جديد ، ولا يعارض نصاً أساسياً من نصوص التشريع وفي هذا الصدد لا بدع التسري شكاً في تأكيد أن الولي يتبع النبي .

ولنذكر أن ابن عربي يرى أن الولي للسلم له حق تغيير أو إزالة أي حكم إسلامي مبني على الاجتهاد ، لكنه لا يمكن أن يفعل ذلك بما أوحى للنبي ونزل في القرآن^(٢) .

على أن هناك أقوالاً منسوبة إلى سهل توحى بتساوي النبي والولي في للرتبة ومن هذه الأقوال « ما من نبي إلا وله نظير في أمته » وقد شرح هذا القول بأن نظير النبي في الكرامة والشرف هو الولي . كما وردت مقارنة التسري بين مجلس النبي ومجلس العارفين أو الأولياء^(٣) . كما نسبت إلى الأولياء

(١) تفسير / ٣٥ قانون المعارضة ٢٢١ ب .

(٢) قارن د . عفيفي في The Myst - phil. of Ion Arabi, p. 97 .

(٣) صفة الصوة / ٤٦٤ - ٤٨ . والملاحظ أن كثيراً من هذه الأقوال

بعض صفات الأنبياء حتى إن هناك من خلع على بعض الصالحين ألقاباً خاصة
بالأنبياء كالنذير وما إليها وقد ذكر أن سفيان الثوري كان يلقى على صالح
المرى بقوله « إنه نذير قومه » (١) .

وهما يكن من أمر فليس لدينا برهان يدل على تفضيل المولى على
النبي . وعلى العكس من ذلك نجد نصوصاً سهلة كثيرة تعزز تفضيل النبي ،
وبخاصة إذا علمنا أن التستري يعتبر وظيفة الولى استمراراً لمهمة النبي وتجديداً
لها . بل إن التستري يصرح في بعض المواضع بأن آخر مرتبة الأولياء أول
مرتبة الأنبياء (٢) وأن طموح الولى الروحي ينتهى دون حجاب العزة بينا يصل
للنبي إلى الله مباشرة (٣) .

« عصمة النبي والولى »

بالرغم من أن بعض الصوفية رأوا أن الأولياء ليسوا بصومين تماماً من
الزلات لأن العصمة الكاملة مقصورة على الأنبياء ، فإنهم أكدوا أنهم
محفوظون كلية من كل شر وسوء يؤدي إلى النيل من ولايتهم المؤسسة على
كامل الإيمان وعميق اليقين ، الذى لا يمكن أن ينال منه زلة أو إثم (٤) .

== لا توجد ضمن النصوص الممثلة لترات سهل ، ومن ثم فهى لا تسلم من الشك .
والنص الخاص بالتنظير بين الولى والنبي مذکور فى التمهيدات لعين القضاء الممدانى
ص ٢٥٠ وقد نسب النص أيضاً إلى الفضيل بن عياض ت ١٨٧ - ٦٠٢ ، انظر
الشعرانى / تنبيه المغترين / ٤٩ .

(١) عين القضاء / شكوى الغريب / ٢١ .

(٢) تفسير / ٤٨ ، ، قارن التعرف / ٤٢ .

(٣) نفس المرجع .

(٤) وهذا هو رأى الترمذى . انظر المجوىرى / كشف المحجوب / ٣٢٥ .

الترجمة الإنجليزية .

إلا أن التسترى - وهو الذي يولى الملوك الأهمية العظمى - يعتقد أن الولاية تعنى طاعة خالصة مطلقة لا يشوبها ذنب ولا يعكرها إثم ، وأن عقل الولي إذا خطر به ذنب أو إثم طرده من ولايته وأبعده من مقامه^(١) .

ومع ذلك نرى في تعاليم التسترى ما يدل على أن كلا من النبي والولي عرضة أحيانا لهفوات التقصير - أو ما يمكن أن يسمى ذنبا بالنسبة للمقام الذي يحتله كل من الولي والنبي^(٢) . وهذا من الوجهة الإلهية القاهرة . ولكن التسترى لا يقدم لنا أمثلة لهفوات الأولياء كما فعل مع الأنبياء - ويخطئ من يظن لذلك أن التسترى ربما منح الأولياء ما لم يمنح الأنبياء من العصمة وخالطو التام من شائبة الذنوب .

إن النبي في نظر التسترى عرضة لارتكاب الخطأ تحت ظرف خاص ولغاية إلهية محددة ، وليس لاستيفاء رغبة ، أو إشباع شهوة لدى النبي ، وإنما هي إخفاعة هفوية فيها يتم قضاء الله وينفذ أمره تعليما وتقييما .

ويقدم لنا التسترى أمثلة لهفوات الأنبياء فيذكر أن زلة داود لم تكن إلا لستر المعرفة عنه لحظة القضاء . وينقل لنا التسترى حديثا منسوبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر فيه أنه « لو ثبتت المعرفة على قلب داود صلوات الله عليه ولم يغفل ما عصى » ثم يضيف التسترى إلى ذلك قوله « فلمعري إن المعرفة أدرجت في أوطانها لتجرى عليه ما كان من علم الله سابقا فيه ، فلا بد من إظهاره على أوصافه إذا كان حتما لا يتغير العلم إلى غير ما علم العالم جل وعز ، فإنما ستر الله عز وجل في أوطان داود صلوات الله عليه

(١) نفس المرجع .

(٢) مع نص التسترى على أن « الأنبياء موصومون في الوحي ، وذنوبهم داخلة في العصمة في أمر النبوة » (كلام ١٤٥ .) .

نور اليقين الذى به يبصر هين اليقين وكليته ليتم حكم الله تعالى فيه ألا ترى ،
أن العين إنما تنظر إلى الحق بسبب لطيفة من الحق بوصولها إلى قلبه هي من
أوصاف ذات ربه ليست بمكونة ولا مخلوقة ولا موصولة ولا مقطوعة وهي
سر من سر إلى سر وغيب من غيب إلى غيب (١) .

فهوة الأنبياء إذن تعبير ذاتى Self-expression وإفصاح شخصى مراد لله
تعالى الحكمة يعلها سبحانه ، ولا تنال هذه الهوة من كمال الأنبياء مطلقا بل
إنها حافز على زيادة هذا الكمال الروحي عن طريق التربية الإلهية الجميلة ذات
الأهداف السامية

إن هذه الهفوات — كما يلاحظ بعض الباحثين بحق — تتفق تماما مع
رسالة الأنبياء والمرسلين ولا تتعارض . وأنها مقدرة معلومة ومعتبرة في النهج
الإلهي من أجل نفع الآخرين بعد الأنبياء . فإلى جانب أنها إنماء للتصفية
والتطهير تضع كل نبي في الحدود التي رسمها الله سبحانه ، وإن استتبعته بعض
اللوم فإنها غالبا بفيض من الحنان الرباني والعمو والاحسان الإلهي (٢) .

ولا يفرج عن البال حقيقة نسبية طبيعية الذنب ، فما يعد ذنبا بالنسبة
لشخص ما ، قد يعتبر طاعة بالنسبة لآخر ، وذلك بناء على المرتبة التي يحتلها
المرء ولعل من هذا الباب القول المشهور الذى يؤيده سهل « حسنات الأبرار
سيئات المقربين » (٣) .

(١) تفسير ١٩/ (ط ١٣٢٦/ ١٩٠٨) .

(٢) انظر ماسنيون . La Parsion, P. 737.

(٣) المعارضة ٢٣٠ ومن هذا الباب ما روى من أحاديث تشير إلى كثرة
استغفار الرسول صلى الله عليه وسلم ومن هذه الأحاديث بالنسبة إليه صلى الله
عليه وسلم إنه ليغان على قلبه فيستغفر الله سبعين أو سبعمائة مرة ويخفق أنها

ولا يفهم من هذا أن الشر في جانب قد يعتبر خيراً من جانب آخر بل إنه
يعنى فقط أنه كلما تقدمت منزلة الإنسان في مجال القرب من الله جل شأنه
ضخمت المسؤولية وثقل التكليف « وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم » .
وقد أشرنا سابقاً إلى الخطأ الذى يقع فيه من يظن أن نسترى ربما اعتقد
خلو الأولياء من جانب التقصير، وعدم خلو الأنبياء لأنه ذكر أمثلة من
الأنبياء ولم يقدم أمثلة للأولياء . وإذا سئل عن تعليل ذلك أمكننا أن نقول
أولاً إن الأولياء ليسوا كالأنبياء لأن الأخيرين مشهورون معلومون ، أما
الأولون فهم مجهولون وليسوا قدوة هامة ذات سلطة شرعية مخولة من
قبل السماء .

لوصح هذا الحديث لكان مراده صلوات الله عليه حفز للمؤمنين على نشدان
السكال وعدم الرضا عن النفس ،

الحقيقة المحمدية

في معرض حديثه عن الذرية وأنواعها يتحدث التستري عن خلق النبي محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره ممثلاً للذرية الأولى متيناً ففكرة « عود النور » التي نادى بها من قبل سفيان الثوري الزاهد الكبير المتوفى ٥٢٦١ / ٥٧٨ م . يقول التستري في خلق النبي صلى الله عليه وسلم « لما أراد (الله) أن يخلق محمداً صلى الله عليه وسلم أظهر من نوره نوراً ، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة » فخلق الله من سجدته عموداً عظيماً كالزجاج من النور — أي باطنه وظاهره فيه عين محمد ﷺ ، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطوائف الإيمان وهو معاينة الإيمان ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب ، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام . وما من أحد في الدنيا إلا غلبه إبليس لعنه الله فأسره إلا الأنبياء صلوات الله عليهم والصديقون الذين شاهدت قلوبهم إيمانهم في مقاماتهم ، وعرفوا اطلاع الله عليهم في جميع أحوالهم فعلى قدر مشاهدتهم يعرفون الابتلاء ، وعلى قدر معرفتهم الابتلاء يطلبون العصمة ، وعلى قدر فقرهم وفاقهم إليه يعرفون الضر والنفع ، ويزدادون علماً وفهماً ونظراً .. ما حل الله على أحد من الأنبياء ما حل على نبينا محمد ﷺ من الخدمة وما من مقام خدمة خدم الله تعالى بها من ولد آدم عليه السلام إلى أن بعث نبينا ﷺ إلا وقد خدم الله بها نبينا ﷺ (١) .

وفي تعليقه على الحديث النبوي المشير إلى أن الله يطعمه ويسقيه يقول

(١) تفسير / ٤١ / قارن ٦٢ ط ١٣٢٦ / ١٩٠٨ .

التستري « ما كان معه طعام ولا شراب ، ولكنه كان يذكر خصوصيته عند الله تعالى فيكون كمن أكل الطعام وشرب الشراب . ولو كان معه شراب أو طعام لأثر أهله وأهل الصفة على نفسه » (١) .

وإذا تأملنا هذا النص الهام برزت لنا عدة نقاط جوهرية نرى من الضروري معالجتها . وأولها حقيقة العبادة في نظر التستري وبخاصة في تلك المرحلة التي تسبق الوجود البدني أو الأرضي ، ونرى أن التستري قد أشار إليها بأن العبادة تمت عن طريق « طبائع الإيمان ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب » وهذا ما يفسر لنا رأى التستري في « الإيمان » من حيث كونه قمة الفضائل الروحية بشرط أن يفهم بهذا المعنى الخاص وهو الاقراء المباشر مع الله جل جلاله .

وتسجل بعض المراجع أن التستري تلقى فيما تلقى عن الخضر عليه السلام أن النبي محمداً ﷺ قد خلق من نور الله ويديه صورة ، وقد ظل هذا النور في حضرة الله مائة ألف من السنين وفي كل يوم يضيئ عليه الله من ضياء وبهاء نظر به المزيد والشرف : وأن من هذا النور خلقت جميع الأشياء .

ويؤكد التستري في مقام آخر أو نور النبي صلى الله عليه وسلم شامل وكلي وأن أنوار جميع الأنبياء مشتق منه ، كذلك أنوار الملكوت في الدنيا

(١) نفس المرجع . ومن الملاحظ أن فكره النور كأول شيء خلق ربما كانت مستوحاة من ظاهره يزوغ الفجر ، ونرى هذه الفكره تظهر في كثير نظريات الخلق في مختلف الأديان والفلسفات ، ففي سفر التكوين إصحاح / آية ٣٠ « ليسكن نور نور » ونفس الفكره تجدها في التراث الفارسي وإن كان النور ملكة مزدا ، وهو نور غير مخلوق .

والآخرة^(١) إن الله سبحانه ، خلق محمداً لأجله ، وخلق آدم لأجل آدم ذاته وخلق للؤمنين لعبادته وخلق الأشياء لأجل ابن آدم . هكذا يحدثنا التسترى ذا كراً حديثاً نبوياً لا يخلو من التساؤل حول ما أوحى لداود بهذا الشأن . ويضيف التسترى إلى ذلك قوله . فإذا اشغل (الإنسان) بما خلقته من أجله حجبته عما خلقته من أجل^(٢) . أي حجبته عن حقيقة النبي محمد ﷺ .

إن هذه الحقيقة هي التي بدأ الله بها الأشياء وهي التي يختم بها . ومن أجل ذلك كان الرسول خاتم الأنبياء ، فحقيقة النبي هي ألف وباء الخلق والوجود . إن اسم النبي محمد ﷺ مكتوب - كما يذكرون التسترى - على كل ورقة شجر في الجنة ، ولم تفرس شجرة إلا باسمه أو على شرفه^(٣) .

وقد يجيد الباحث حقا بعض نقاط التشابه والالتقاء بين فكرة سهل من الحقيقة الحمديّة ووصف القديس بولس للكلمة « اللوجس » وبخاصة في رسائله الأخيرة . وأم هذه النقاط يتركز في الأسبقية في الوجود وفي أنه جماع الأشياء وكنهها أي أن جميع الأشياء مستبطنة فيه^(٤) .

وقد أشرنا فيما سبق إلى طبيعة العبادة التي كان يزاومها النبي في مرتبته النورانية الخالصة ، ووجدنا أن التسترى يذكّر أن العبادة كانت قائمة على

(١) تفسير/ ٤٢/ قارن ٦٢ ط ١٣٢٦/ ١٩٠٨ .

قارن أيضا ٧٢ ط ١٣٢٦/ ١٩٠٨ .

(٢) تفسير/ ٩/ قارن ١٤ ط ١٣٢٦/ ١٩٠٨ . وبه فسرت آية النور في قوله تعالى « مثل نوره كمشكاة » .

(٣) تفسير / ١٤٠ ، ٤١٦ ، كلام ١٤٠ قارن / ٧٣ (ط ١٣٢٦ هـ) .

(٤) أنظر The Early Days of Christianity, pp. 146 ff.

وقارن Encyc. of Relig. & Ethics, 8, p. 136 مقالة اللوجس

طبيعة الإيمان القاهى المشاهدة والإدراك المباشرين، كما أشرنا إلى أن مصطلح الإيمان لدى التسترى لا يعنى مجرد التصديق أو الإقرار، بل إنه يتجاوز ذلك إلى أن يكون معاينة ومكاشفة ومشاهدة؛ لذلك لا مجال مطلقاً لشك أو التردد لأنه رؤية مباشرة متبادلة بين طرفين، فالإيمان يقضى التبادل والمشاركة في نظر التسترى. وهذه المبادلة الثانية يشرحها التسترى بما يفيد أن «عمود النور الذى يحوى جوهر محمد ﷺ إنما أتى من الله مباشرة بعد سجدته عندما أعطى الوحي الخاص به والشعور اللائق بفاته.

لقد انطلقت من هذا العمود شرارات أزلية^(١) سلكت سبيلها إلى قلوب خاصة أعاتها على قراءة القرآن وفهمه فهما صحيحا مباشراً. والمراد أن لكل قلب من هذه القلوب، ولكل روح من هذه الأرواح القزبية، نصيباً من هذا النور الربانى، الذى المرء شفافه وصفاء، ترسم فيه المعانى والحقائق الإلهية الكبرى دون تميل أو تكلف.

إن هذه الفكرة الأخيرة - ربط فهم القرآن فهما ربانياً بالخط المقسوم من النور - تعتبر فى دراستنا الحالية هامة للغاية؛ لأن عليها تبنى فكرة أخرى خاصة بمعرفة رسول الله ﷺ جوهر القرآن قبل الزيارة الأولى لملك الوحي عليه السلام. والحقيقة أن التسترى لم يذكر صراحة سبق معرفة الرسول للقرآن قبل أن يوحى إليه، كما أتر فلتك عن المدرسة السالمية، لكته فى مقام آخر قد ذكر أن الولي أو الصديق لا بد أن يتعلم القرآن إما ظاهراً وإما باطنياً. «إن الله تعالى ما استولى ولياً من أمة محمد ﷺ إلا علمه القرآن إما ظاهراً وإما باطنياً^(٢)»، ولما سئل التسترى عن كيفية تعلمه فى الباطن - إذ تعلمه فى الظاهر

(١) انظر تفسير /هـ/ وقارن العلامة ماسنيون فى كتابه «عذاب الحلاج/ ٨٣٢.

(٢) انظر تفسير /هـ/ قارن ٧ (ط ١٣٢٦/١٩٠٨).

أمر مفهوم - قال: إن المقصود بتملحه فهمه وهو المراد. وقد ذكرت هذه العبارة
للعنيد فقال: صدق سهل كان عنه ما يتبادر هب أسود أهجى السان، وسأله
عن القرآن آية آية فيجبنا عن ذلك بأحسن جواب، وهو لا يحفظ القرآن
- وتلك دلالة ولايته.

وفي ضوء هذه الأقوال السابقة لم يكن من العسير على السالمة المناداة بهذه
الفكرة، فكرة سبق علم الرسول بالقرآن قبل التوحيد الزمنى للوحى التاريخى
المروف. ويمكن أن يقال فى هذا الصدد لما كان الإسلام ديناً طاماً شاملاً
وكانت الخلاصة التى يدعو إليها كتابه هى مكارم الأخلاق، وما انفقت عليه
المقول النبيلة، لم يكن غريباً أن يصيب الإنسان هذه المكارم، وأن يوافق
الأصول العامة الجوهرية التى يدعو إليها القرآن؛ وبهذا المعنى يمكن أن يقال
إن الإنسان يفهم وينفذ القرآن دون أن يعلمه، وبخاصة إذا علمنا أن الإسلام
لم يكن إلا عروة بالإنسان إلى الفطرة السليمة الصافية من كل شائبة، وتخليصاً
للعقلية الإنسانية من كل الأفكار التى انحرفت بالمقيدة والسلوك، وأدت
بالإنسان إلى التردى والانتكاس.

ويستند كثير من الصوفية فى تأييد فكرة أسبقية الموجود الحمدي لوجود
الكائنات على بعض الأحاديث التى لم تسلم من الشك والتجريح مثل حديث
«كنت نبياً ولا آدم ولا طين ولا ماء» وقد أنكر بعض الدارسين مثل هذه
الأحاديث لما تؤدى إليه من فكرة قدم الرسول ولا قديم إلا الله سبحانه،
أى أنها تؤدى إلى فكرة تعدد القديس، تلك الفكرة التى وقع فيها بعض
الفلاسفة المسلمين أنفسهم، وأخذها عليهم الفزالي فى التفات. ويشرح الفزالي
الحديث السابق على أنه يعنى أنه كان مقدراً أنه يكون الله نبياً قبل الخلق،
علاوة سبق الخلق هنا إذن هو التفسير لا الإيجاد، ولكن هذا القول لا يعلم

من الاعتراض هل أساس أن وجهة النظر الإسلامية تقضى بأن يكون كل شيء قد سبق العلم به والتقدير له ، وإذن فلا معنى لاستثناء الرسول وحده بهذا السبق وذلك التقدير .

غير أننا يجب أن نشير إلى أن فكرة التستري في أسبقية الوجود الحمدي على الخلق لا تعنى بالضرورة قدمه ، لأن التستري قد أشار إلى فترة العبادة بحد وقدس معين ، مما يتعارض تماماً مع فكرة القدم ، ثم إنه بالإضافة إلى ذلك أشعرنا بأنه لما تعلق الإرادة بالإيجاد أوجد هذا النور ، وكل ذلك يوحى بلاشك بوجود مرحلة تسبق هذا الوجود مما يتعارض أيضاً مع فكرة القدم ، لأنه حينما وجدت صفة القدم انتفت فكرة الماضى والمستقبل^(١) .

ولقد كان الحلّاج أصرح في هذا الباب إذ نص على أزلية وقدم النبي بحقيقته وجوهه لأنه تحدث عن وجود النبي أنه سبق العدم وأنه « ذكر قبل القبل والبعد^(٢) . ومعنى ذلك أنه وراء الماضى والمستقبل وفوق أى تقدير زمنى مقرر .

وحق في هذا النص الحلّاجى نلمح التفرقة بين الوجود الفعلى المفرد - عن إلية وشخصية معينة ، وبين الوجود العلمى كحقيقة أو فكرة في العلم الإلهى ، ولذلك نرى الحلّاج فى هذا النص يأتى بكلمة « ذكر » بدلا من كلمة وجد والفرق واضح كما ترى .

إن التستري يولى اهتمامه كله لإثبات أن الرسول الكريم كان أول خلق الله ، ولا يعنيه كل ما يمكن أن يستنبط من ذلك ، كما أنه خاتم رسل الله الذى به تختم الأشياء . وقد ورد عن ابن كرام أنه كان يقول بوجود رجل سيعلم

(١) انظر ، زبدة الحقائق / ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) طواسين / ١٢ .

الحكم النهائي باسم الله يوم القيامة . ويدكر ما سينيون أن سهلاً^(١) في تعريفه
تأول مخلوق بأنه محمد ﷺ إنما يتبع خطأ التصيرية والقرمطية .

لكن النظرة المنصفة لا تستبعد استيعاب التنسرى لبعض الآيات القرآنية
التي تصف الرسول ﷺ بأنه نور وبأنه سراج منير ، خاصة وأن التنسرى
نفسه يعلق على الآية القرآنية « . . قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين »
بقوله إن الثور هو محمد ﷺ ، والكتاب هو القرآن . وهذا تفسير لا تكلف
فيه ولا شطط . كما أنه لا يستبعد أن يكون التنسرى استوحى الآية القرآنية
« قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » سواء كان المعنى فأنا أحق بأن
أكون أول العابدين لهذا الولد على فرض وجوده - تنزه الله عن ذلك ، أو
فالأولى أن أكون هذا الولد لأنني أول العابدين . فالآية على أية حال مهما
كانت في مجال الفرض تشير بما لا يدع مجالاً للشك إلى رتبة النبي وأولويته ،
سواء كان ذلك على سبيل التكريم الإلهي ، أو الاعتراف الحمدي بالمسئولية
العظمى بناء على مقامه الجليل :

الجانب الإبداعي للحقيقة المحمدية :

لم يدكر سهل صراحة أن النبي محمد آ هو وسيلة الإبداع والخلق ، ولكن
حديثه عن خلق آدم قد يفهم منه ما يدنو إلى هذه الفكرة إذ يقول : لما أراد
الله أن ينفخ في آدم من روحه ، فنفخها باسم محمد وكناه « أبا محمد » به ابتدأت
الأشياء وبه ختمت ، لذا سمى خاتم الأنبياء^(٢) .

وهذا القول قد يعنى التنبيه على أولوية النبي في الشرف والأبوة الروحية

(١) ماسنيون غذاب الحلاج ٦٠١ .

(٢) كلا ٤٠٤ ، ١٤٠ ، ١٤٠ ، ٤٨ .

كذلك يمكن أن ينظر إلى قول التستري عن قلب النبي ﷺ إنه معدن
توحيده ، وصدرة نور من جوهره ، فقد فسر بأنه موضع النور من جوهره .
وهو أصل حمل النور في الصدر الذي منه ينتشر النور في جميع الصدور . ومعنى
ذلك أن قلب الرسول الكريم كان موضع الشرف بزول القرآن . وهذا المعنى
هو للتبادر وهو الذي يبرأ من الجدل والنقاش . ولكن هناك معنى آخر أدق
وأعمق وهو ما نجده في رسالة الحروف لسهل ، وهو يقتضى أن يكون قلبه ﷺ
حقيقة الحقائق التي تستند إليها الموجودات ، فنحن نعلم أن التستري يصف
القرآن في هذه الرسالة بأنه « الذكر » وبأنه « الصفة » والذكر في هذا
السياق يعنى في نظر التستري المبدأ الجامع لحقائق المخلوقات ، فإذا كان « يس »
وهو رمز للنبي صلى الله عليه وسلم ، قلب القرآن بهذا المعنى — تبع ذلك أن
تكون الحقيقة الحمديّة هي قلب وجوهر حقائق الموجودات . وهذا المعنى
يشار إليه في الحديث الذي يجعل « يس » قلب القرآن فعلاً^(١) . ومن هنا
صرح عبد الكريم الجبلي بأن القرآن عندما يذكر نفخ الروح الإلهي في آدم ،
فإنه يعنى بذلك القلب . ومن الأوصاف التي يخلفها عبد الكريم الجبلي على
هذا القلب لا يخطئ الإنسان التعرف على أنه يعنى النبي محمداً ﷺ^(٢) .

فإذا نظرنا إلى ابن عربي وجدناه يتحدث في صراحة عن كون النبي آفة
الخلق ، وهو يتبع خطأ ابن برجان في تسمية حقيقة النبي « بالحق المخلوق به »
على حين أن التستري يستعمل لفظ « العدل » بمعنى الحق وهو يسميه السبب
الأول لكنه يرتبط في نظر التستري بمجال يختلف عن المجال الذي يرتبط به
لدى ابن عربي فلنفظ العدل عند ابن عربي مأخوذ من قولهم « عدل عن

(١) انظر فصل في « يس » المضمن رسالة الحروف .

(٢) قارن R. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, p. 114

الطريق» انصرف ومال عنها وفارقها ؛ ويريد ابن عربي ميل الأوهية من
من التفرد والذاتية المنزهة التي لا تدرك إلى الربوبية بما تستتبع من وجود
الكائنات التي هي مربوبة لله سبحانه^(١) . أما التستري فإنه يربطه بالمجال
الإلهي ، ليشير بذلك إلى كيفية صدور الأفعال ، ووقوع الأعمال من المخلوقين ،
وإن كنا لا نستبعد المعنى الأول لدى التستري بناء على ما ورد في رسالة
الحروف التي شرح فيها التستري كيف تحقق بروز الكائنات إلى الوجود .
إلا أنه يجب أن يلاحظ أن التستري يرى أن الخلق تم من خلال الإرادة
الإلهية الحقة التي من بين موضوعاتها حقيقة النبي ذاتها ، وهو لا يسوى بين
المراد حتى لا يجعل الصفة حاملة لموضوعاتها ، فينال ذلك من تنزهه سبحانه
ومخالفته للحوادث . والتستري يؤكد هذه النقطة في رسالة الحروف ويرجع
في ذلك إلى النص .

وليس ببعيد أن يكون ابن عربي قد استقى فكرته عن الحقيقة المحمدية
باعتبارها الجانب الباطن من آدم من أقوال سهل عن النور الحمدي . ومن
هنا نرى التصريح بأن النبي محمدا هو الأب الروحي لآدم عليه السلام على حين
أن آدم هو الأب الجسدي أو البدني لحمد ﷺ .

النبي مصدر الاشعاع والإشراق :

يقارن سهل في رسالة الحروف بين الشمس وبين « يس » من حيث إن
كلا منهما يرسل أشعته ويفيض بنوره على من حوله . والمقارنة هنا في الواقع
بين الشمس وبين النبي صلى الله عليه وسلم . فالشمس بالنسبة للكائنات الظاهرة

(١) انظر الفتوحات المكية ٧٩/٢ وقارن وسائل ابن عربي ٦/
اصطلاحات الصوفية .

مصدر الحياة والحيوية والقوة والحركة لكل من الإنسان والحيوان والنبات ،
«يس» مصدر الحياة الروحية والحيوية بالنسبة لقلوب المؤمنين الذين يتلقون
الضوء فتلبض قلوبهم ، وتضوء نفوسهم . لذلك اهتمت هذه النفوس بمنزلة
القمر الذي يتلقى أشعة الشمس فيستحيل بذلك إلى كتلة مضيئة تبعث بدورها
الضوء إلى ما يجاورها . فالقمر والنفس كلاهما يتسلم الضوء من مصدر آخر
أسمى وأعلى حتى يصل إلى النكال والتمام .

النفس تستمد نورها من النور الأعظم . وهو ما يطلق عليه سهل «الزيد»
الذي يمنح الإنسان كماله الروحي والعقلي في الوجود .

حقا لقد وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن بأنه «سراج منير»^(١)
وهي صفة قد منحها ولائك للشمس . وليس في هذا غرابة ، فالرسول صلى الله
عليه وسلم هدايته وإرشاده يضيء طريق الآخرين ، ويرفعهم إلى أسمى مقامات
الطهر والكمال ويلاحظ أنه في ديانات كثيرة وصف هدايتها وقادتها الروحيون
بأنهم سرج أو مصابيح^(٢) . كما أن كثيراً من الباحثين وعلماء النفس لاحظوا
شيوخ استعمال رمز «الشمس» للدلالة على مبدأ منح القوة أو النفس الإنسانية
في أعماقها البعيدة، أي قوة الحياة ومن هؤلاء يونج في كتابه القيم عن اللاشعور^(٣)
ويؤيد الجيلي (عبدالكريم) نفس الفكرة فيما يروي عن مخاطبة الله للنبي

(١) الأحزاب / ٤٥ .

(٢) مثلاً نلاحظ أن الكنيسة المسيحية في أبكر عهودها أطلقت على السيد

المسيح «شمس العدل والصلاح» Sol iustitiae .

(٣) psychology of The unconscious . وهناك أمثلة رائحة تعرض

استعمالات رمز «الشمس» للدلالة على القوى الكامنة خلف كل الظواهر الطبيعية

وما يعرفها من تغيير في كتاب الأستاذ زين

صلى الله عليه وسلم بأنه الشمس التي بها بدر القمام ا كتمل ، والذي من أجلها
قام النظام (١) .

ولا جدال في أن وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه نور أو سراج أو
شمس إنما هو مستمد من القرآن مباشرة لاسيما إذا لاحظنا أن التسترى يعتمد
تماما على الآية القرآنية «... قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» (٢) وعلى
الآية الكريمة «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى
الله بإذنه وسراجاً منيراً» (٣) . فيذكر التسترى بالسبب للآية الأولى أن الله
سبحانه تحدث عن شيتين جاءا إلينا: أولهما النور وثانيهما الكتاب، والكتاب
هو القرآن ، فلم يبق إلا أن يكون النور هو محمد صلى الله عليه وسلم .

وإذا كانت حقيقة النبي في خالص جوهره نور محض . فإن هذه الحقيقة
مستورة ومنطوية عن هؤلاء الذين غلظت أكنة قلوبهم ، وحبست أنفسهم
وظلقت طباعهم وأعتهم ماديتهم عن إدراك هذا النور أو الانتفاع به . ومن
يدرك هذه الحقيقة ، أو ينعم بهذا النور إلا هؤلاء الذين منحوا البصيرة والفتنة
والقلب الكبير ، والتسترى يلجأ هنا أيضا إلى القرآن الكريم مبرهننا على أن
هناك أناسا ينظرون إلى الرسول بأعينهم لكنهم عمى تماما عن حقيقته ومرتبته ،
وهجرة تماما عن الانتفاع به . يقول الله تعالى «... وترام ينظرون إليك
وهم لا يبصرون» (٤) .

(١) أنظر نيكلسون Studies in Islamic Myrt. p: 113

(٢) المائدة / ١٤ .

(٣) الأحزاب / ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) الأعراف / ١٩٧ .

حلاقة للنبي بغيره من الأنبياء:

إن حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم تعتبر في نظر التسترى المصدر الأصلي الذى بدأ به الخلق ، كما تعتبر كذلك المنبع الأصلي للنور والإيمان ، من حيث كونه ﷺ أول من أولى شرف العبادة واللقاء للباشر مع الله جل جلاله . ولذا كان نوره مجمع الأنوار التى يشتق منها نور الأنبياء ، ومن ثم كانت علاقته بغيره من الأنبياء علاقة الكل بأجزائه ، أو الشمس بأشعتها . إن كل نبي مفرد يعتبر شعاعاً إذا اتجه واحد لا يبرحه ولا يبدله ، بينما يكون صلى الله عليه وسلم مركز الإشعاع الذى تتجه منه الأشعة إلى كل مكان وجهة .

وبالنظرة التاريخية الواقعية للنبي يحده التسترى واحداً قد جمع في شخصه فضائل الأنبياء مجتمعين، وفي أعطافه تلاقت كل المكارم السماوية التى أظهرها الله على صفوته من خلقه. فعبادته الحقيقية تحوى في جوهرها كل أوان الطقوس والشعائر التى دان بها الأنبياء الذين سبقوه . وما من موقف خدمة لله وقفه نبي من الأنبياء إلا وقفه محمد صلى الله عليه وسلم . وقد رأينا التسترى يذكر فيما سبق أنه « ما حمل الله على أحد من الأنبياء ما حمل على نبينا محمد ﷺ من الخدمة ، وما من مقام خدمة خدم الله تعالى بها من ولد آدم عليه السلام إلى أن بعث نبينا ﷺ إلا وقد خدم الله بها نبينا ﷺ » (١) .

ويقارن التسترى بين تنور نوح وبين ينبوع قلب محمد صلى الله عليه وسلم فيذكر أن التنور كان من حجارة .. قد حمل الله فوران اللآلئ منه علامة عذابه ، وجعل ينبوع عيون قلب محمد صلى الله عليه وسلم بأنوار العلوم رحمة لأمنه ، إذا كرم الله بهذه الكرامة ؛ فنور الأنبياء عليهم الصلاة (٢) والسلام من

(١) تفسير ٤١ (قارن ٦١ ط ٦٣١٦ — ١٩٠٨) .

(٢) انظر تفسير ٧١/ (ط ١٣١٦ — ١٩٠٨) .

نوره ، ونور للملكوت من نوره ، ونور الدنيا والآخرة من نوره .

ويفهم التستري بحق أن النبي بجهاده قد وصل إلى ما قدر له من اللكافة المسبقة للقدرة له من رب العزة ، جامعا بذلك كافة الفضائل ومفصحا بذلك عن ذاته العلية وعن نفسه الإلهية ، في أعلى مرتبة من مراتب الجمع التي يتم فيها الالتقاء المباشر تحققا وتعينا . ومن هنا يدرك التستري معنى نداء الله له في القرآن بوصف المزمّل إذ يفسر التستري اللفظ تفسيرا لغويا لا يعدو ، « الرجل المتلفح بالثياب » مصرحا أن هذا هو المعنى الظاهر أما الباطن فعناه « يأبها الجامع نفسه ونفس الله عنده » (١) .

ويفسر التستري الرؤية الأخرى التي أخبر عنها القرآن في سورة النجم عن محمد ﷺ بأنها الرؤية في الابتداء ، حين خلقه الله سبحانه وتعالى نورا في عالم من نور . وفي رؤيته الآية الكبرى يذكر التستري أنه لم يذهب بذلك عن مشهوده ولم يفارق مجاورة معبوده ، ومازاده إلا محبة وشوقا وقوة ، أعطاه الله قوة احتمال التجلي والأنوار العظيمة ، وكان ذلك تفضيلا له على غيره من الأنبياء ألا ترى أن موسى صعق عند التجلي (٢) ؟

ولا يففل التستري حقيقة أن الأنبياء قد أخذ عليهم الميثاق بأن يخدموا الغاية الإلهية من الرسالة بتأييد جوهرها المتمثل في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم : وهو يذكر الآية القرآنية السكرية « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذمكم إصري ؟ قالوا أقررنا ، قال فشهدوا أوليكم من الشاهدين » (٣) .

(١) انظر تفسير : ١٦٩

(٢) نفس المرجع : ١٤٥

(٣) آل عمران : ٨٠

إننا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا إنه بصرف النظر عن بعض العناصر الغنوصية التي قد تكون تسربت في تراث التستري فإن التستري ، لم يكن يستوح في الحقيقة المحمدية إلا الحب الفيض للرسول وبعض النصوص الإسلامية . فهو الذي يقول « من لم ير نفسه في ملك الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ير ولاية الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأحوال لم يذق حلاوة سننه بحال » لأن للنبي صلى الله عليه وسلم هو أولى بالمؤمن والنبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله وولده والناس أجمعين (١)

ومن هنا نفهم وجهة نظر التستري في السنة النبوية . إذ يعقد لها أسمى للمقامات ويسمها في بعض المواضع « المزيد » من حيث إنها المدخل الطبيعي لنيل المزيد من الكرامات والترقي في الدرجات ؛ وذلك لأنها سلوكك لنفس الطريق الذي سلكته أقدر روح بشرية استطاعت أن تتخطى السدود والحدود ، وتصل إلى ما لم تستطع أن تحوم حول حواه أية نفس بشرية ، مهما أوتيت من قوة . إن السير في السنة استحضار الدرجات والمراتب الوئيدة التي تخطوها النفس البشرية اقتداءً بالهادي الأكبر صلى الله عليه وسلم ، ولن تزل قدم تقفو أثره أو تسير على هده .

ولنا كيد لانتهائية السنة سموا ورفمة ، وجاهليتها في الترقى الروحي والتربية الربانية الحققة ، يقارنها التستري بأسر مقامات التصوف فيذكر أن كل المقامات تنتهي بالقيود والتحدد ، وأما السنه فلانتهائية لها ولا نفاذ ، وهو يشرح ذلك بقوله : إنه لا نظير لخوف النبي ولا لحب النبي ولا لأي مقام عاناه وما يشه . رسول الله من المقامات الروحية العظيمة التي لا يقوى عليها سواه ، من حيث إن ربه أعده

وهيأه وأمهه وأمانه على ذلك وهو يقرن السنة بالحكمة التي هي جماع العلوم .
ولست السنة في نظر التنسري مجموعة من الأحاديث والروايات والأخبار
يتناقلها الرواة والمحدثون ولكنها بطريق الأولى الخط الأمثل للحياة والمرحلة
الروحانية التي قام بها أقدر قائد روحي منحه ربه كل وسائل العون والتأييد
بالوحي المباشر على إمامها وإيجازها على خير وجه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ
وَلَمْ يَجْعَلْ فِيهَا
مِنْ دُونِهَا
شَيْئًا يَتَّبِعُونَ
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي أَنْزَلَ
هَذِهِ السُّورَةَ
وَلَمْ يَجْعَلْ فِيهَا
مِنْ دُونِهَا
شَيْئًا يَتَّبِعُونَ
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي أَنْزَلَ
هَذِهِ السُّورَةَ
وَلَمْ يَجْعَلْ فِيهَا
مِنْ دُونِهَا
شَيْئًا يَتَّبِعُونَ
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

— 537 —

المجلد السادس

مقالات إسلامية

١ - ثقافة المسلم المعاصر .

٢ - أدب الحديث عن شخصية الرسول الله ﷺ



مكتبة

المفتدين

أبحاث

ثقافة المسلم المعاصر بين الأصالة والتجديد*

لعل القارئ الكريم يعلم مقدار ما تعرض له الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية من حملات ظالمة ومنظمة ، تنزع عن عصبية حيناً ، وعن جهل فاضح حيناً آخر ، لكنها في الأعم الأغلب كانت تصدر عن نزعات كيدية استعمالية تنبيطاً لهم أهلها ، وتعميقاً لآلام الجراح التي أصابت الأمة الإسلامية في تاريخها الطويل . ولن نتعرض في هذا المقال لترديد النخرصات والأقتراعات والشبهات التي أثيرت في وجه الحضارة الإسلامية بعامة والفكر والثقافة الإسلامية بخاصة ، فلذلك موضع آخر . ويكفي أن نشير إلى أسماء بعض المستشرقين الذين نالوا من قدر هذه الثقافة والحضارة ، كما نالوا من أهلها ، وخصوا العرب بالذات بقدر هائل من المجهوم والظلم . وهؤلاء مثل هيجل ، وفون كرايمر ، وجولدسيهر ، ورينان ، وماكدونالد ، ومرجليوث ، وغيرهم^(١) .

* نشر هذا المقال في مجلة « المسلم المعاصر » العدد السادس لعام ١٩٧٦

(١) أنظر مثلا هيجل Hegel's collected wroks (8, 4, 793)

وفون كرايمر في Geschichte der herrschende nindeer (pp. 184 ff.)

وفي Cublurgeschichte des orientis II. 466 وماكدونالد في كتابه

The Religious attitude and life in Islam (pp. 121 ff.)

وميلر في Der Islam in Morgen-Und Ablendland. 1. 71 ff.

وقارن ما كتبه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق في تمهيد لتاريخ الفلسفة ، وما

عرضه الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، والأستاذ الدكتور محمد غلاب ، وما

ناقشه العقاد في عدد من كتبه .

ولن نعرض في هذا أيضا للردود القوية الحاسمة على هذه الاقتراءات والشبه ، فقد عالجنا ذلك في مواضع متفرقة وفي مناسبات متعددة^(١).

لكننا سنقصر حديثنا هنا في تقطين أساسيتين، تختص أولاهما بمقومات الأصالة في ثقافتنا الإسلامية . وتختص أخراهما ببررات التجديد في هذه الثقافة، وبين الأصالة والتجديد يتراوح بحثنا حتى نصل إلى صيغة مرضية نعتبرها مفيدة في إلقاء الضوء على النمط الثقافي الذي ينبغي أن يكون زاد المسلم للعاصر

وقبل أن ندخل في لب موضوعنا نود أن نزيح من طريقنا أولا فرية طال عليها الأمد في عقول بعض شبابنا ، وأنصاف المتقنين في أمتنا نتيجة لإلحاح بعض خصوم الإسلام عليها ، وتكرار بعض المتصددين للتثقيف في بعض الدول الإسلامية لها ، حتى نالت من أعماق الكثيرين من فتياننا وفتياتنا .

وتلك الفرية تتعلق بمجمود الحياة الفكرية عند المسلمين نتيجة للوقف السلبي الذي يقفونه من الحياة امتثالا لمقيدة القضاء والقدر، وتلك فرية ردها مستشرقون كثيرون ، وألح عليها A. Miller في عبارته المشهورة التي تقول « تلك المقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الإيمان غير المشروط بالقضاء والقدر الذي يقيد اليوم والحياة الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة ، لم يكن من الممكن فيما يبدو التحرر منها »^(٢).

ونزيح هذه الفرية بقولنا : أن الإيمان بالقضاء والقدر - كما ينبغي أن يكون وكما رسمه الإسلام - لا يمنع مطلقا من الانطلاق ، ، بذل أوجه النشاط اخلاق . أن هذه المقيدة - كما أريد لها في الإسلام - تقف بمثابة الظهير القوي

(١) أنظر للمؤلف في الفلسفة والأخلاق ، ودروس في الفلسفة - دراسة ونصوص ، من التراث الصوفي ، والتصوف « في الدين المقارن » .

(٢) أنظر هامش رقم ١ فيما سبق .

لجهود الإنسان . ويظهر نفعها بحق عندما تتمتع أقصى العاطفت الإنسانية في طريقها إلى أهدافها ، دون أن نعرف لذلك وجها واحدا من وجوه التقصير أو الخطأ . فبدلا من أن تنحطم جهود الإنسان على صخرة العناد والشقاق والحقده على طبقات المجتمع ، أو تنبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملموسة ، أو تنردى الأفتدة في وهدة الخيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من إهمال أو نخل ، أو خلو الحياة من النظام والأحكام والغاية والمهدف نقول - بدلا من هذا كله - ينسب الفكر كل ماجاوز طاقته وحده ، إلى القوة التي تجاوز بالفعل كل طاقة ، وكل حد .

أفيجد المنصف غاية أبعد في التحرير والانطلاق ، وأقرب إلى الحق والإنصاف من هذه الغاية ؟

صحيح أنه ربما قد وجد من المسلمين من أساء فهم هذه العقيدة واتخذها سبيلا لتبرير مآثمة أو مظالمه أو تكاسله ، ولكنه ليس من الصحيح أن يكون ذلك راجعا إلى جوهر هذه العقيدة في صفاتها وسمو مستواها .

أن هذه الفرية السالفة تشبه فرية الملحد الذي يدهى كمال تحرره وانطلاقه ، كما يدهى تفيد المتدين وضيئه وعبوديته ، مع أن الأمر في حقيقته على العكس من ذلك تماما ، وهذا مانود أن نهس به في أذن شباننا .

أن الملحد الذي تحرر من العقيدة الدينية ، يقع بالفعل ^(١) أسيرا لعقيدة أحط قدرا ، وأدنى منزلة ، وأكثر تنافرا مع كرامة الإنسان وسمو إنسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق إلا على العقائد الدينية الصحيحة التي تنف في قتها عقيدة الإله

(١) نظر M. Smitz, The life of the Sprit and the life of today

وقارن ، الفصل لابن حزم ، ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية / ٥ ، وفضائل الأيمان والرد على الدهرية لجمال الدين الأفغاني .

الواحد الذى « ليس كمثل شئ » ، وهو المسيح البصير^(١) . الإله ، الذى تفوق صفاته وكلماته أسمى ما يتخيل فى كائن . إذ معنى ذلك بصريح العبارة : أن من يعتقد هذا الاهتداد فى عمق وإيقان ، وقد تحرر تماما من الخضوع والعبودية لأى إنسان ، بل لأى مخلوق . حيث ارتبطت عبوديته بمبدأ يسمو على البشر والملائكة . على حين أن الملحد قد أسلم نفسه رخيصة لمبدأ اخترعه هو ، أو اخترعه له مجتمعه وقد بنحط هذا المبدأ ليرتبط بالمال أو الجاه أو الطبيعة أو الصدفة أو الحيوان أو الشيطان أو الصفات اللاصقة فعلا بالبشر ، فهو بكل تقدير دون الأول فكرا ووجدانا وسلوكا . ولذلك تفصيل يضيق به صدر هذا المقال .

والمهم أن نعلم أن عقيدة القضاء والقدر^(٢) فى صورتها النقية لم تكن ، ولن تكون - حجرة عثرة فى تطور الحياة الإنسانية فكرا وثقافة وحضارة ، ولعل أبلغ دليل على صحة ذلك هو ما أثبتته التاريخ بصورة لا تقبل الشك ، من تدفق النشاط الفكرى الإسلامى عبر قرون طويلة ، مع وجود عقيدة القضاء والقدر ، فلم يؤثر فى المصور الزاهية أن هذه العقيدة حذبت من نشاط المسلمين أو قلقت من جهودهم ، أو أسهمت فى اضمحلال حضارتهم .

أن الصحيح أن يقال : أن الاحتجاج بهذه العقيدة فى البينات الإسلامية لم يكن إلا فى عصور الانحطاط والجمود ، حيث كانت بالنسبة لهمم المتعاسة والمقول الجامدة ، خير ملاذ^(٣) ، وأسلم ملجأ . أما فى القرون الناهضة فلم تكن

(١) سورة الأنعام .

(٢) أنظر كتابنا التصرف طريقا ونجربة ومذهبا (دار الكتب الجامعة

١٩٧٠) فضل والقدر ، وقارن ابن سينا : رسالة فى القضاء والقدر .

(٣) الدليل على ذلك أن هذه العقيدة بمد انحرافها ذاعت بعد هجمة التنار

هذه العقيدة إلا هو ناعلى أهدال الإنسان ، ومعرفته قدر نفسه ، ولم تكن
إلا مشجعا على تحمل النوائب لاستئناف الكفاح .

وبعد أن أزلنا مثل هذه الأحجار من طريقنا يجعل بنا الآن أن تنتقل إلى
مقومات الأصالة فى فكرنا وتراثنا وثقافتنا ، وأن نفهم فى هدوء ما نعنيه
« مقومات الأصالة » فى هذا المقام ، حتى يتضح لنا بالتالى المراد بتجديد الثقافة
الإسلامية « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة » .

إننا نقصد « مقومات الاصاله » الخصائص الجوهرية ، والبذور الحقيقية
التي ينبثق منها الطابع المميز الثابت لهذه الثقافة ، تلك الخصائص الجوهرية
التي تمثل فى الوقت ذاته نقاط انطلاق لآية حركة تجديدية فى هذه الثقافة ،
وهذا فى نظرى سر روعتها وجلالها فى حد ذاتها ، وهذا أيضا من أسباب
خفاها وغوضها فى نظر الكثيرين من بعض أنصار الإسلام وخصومه
على السواء .

فلسنا نقصد - إذن - بمقومات الاصاله ، الأمثلة^(١) الدالة على هذه الأصالة
فى الثقافة أو الفكر الإسلامى : كاهتداء المسلمين إلى المنهج الاستقرائى الذى
يدنو كثيرا من المنهج العلمى الحديث ، وتقدم للنطق الارسطى ، ومعالجتهم
القضايا الفكرية المختلفة فى ضوء عقيدتهم ، وتقدم الدقيق للانماط الفكرية
التي سبقت - أو عاصرت - دينهم ، فذلك مقام آخر ، وهو يتصل بالماضى
أكثر مما يتصل بالحاضر ، كما أن معظم هذه الأمثلة والظواهر لم تمد الآن
موضع أخذ ورد كما كانت فى «الف الهدى» .

(١) فى أصالة التفسير الإسلامى واهتداء العرب والمسلمين إلى أهم الحقائق الجديدة
أنظر: كتابنا ، فى الفلسفة الإسلامية / الباب الأول « الفكر الإسلامى بين
الأصاله والتجديد وقرن : د ، على سامى النشار / نشأة الفكر الفلسفى فى
الإسلام (ح ١) ومناهج البحث العلمى عن علماء المسلمين لروز تارك :

كما لا نمنى « مقومات الأصالة » إحصاء العلوم التي ابتدعها المسلمون أو عدلوها أو أضافوا إليها ، أو تقصى النظم الإدارية والسياسية والقانونية والتشريعية والكلامية والفلسفية التي عاشت وتنسجت عبر الجوار الإسلامي أو استنضات بنور الإسلام ، أو انتفعت بسعة صدره ورحابة أفقه ، فذلك أيضاً رهن بسياق آخر يتجاوز حدود هذا المقال ، وأن كنا لا نشك لحظة في أهمية التعرف على كل هذه الجوانب ، احقاقاً للحق من جهة ، ودعمًا للوجود الإسلامي في أعماق الفرد من جهة أخرى .

وخير وسيلة لوصف مقومات الأصالة هو عرض مثلها لا أمثلتها كما يتضح مما يلي :

أن اتصاف الثقافة بأنها إسلامية يعنى ببساطة انتماءها إلى الإسلام أما بطريقة مباشرة صريحة واضحة ، وأما بطريقة تختلف بمداً وقرباً ، وصراحة والتواء باختلاف قرب أو بعد ، وصراحة أو التواء صانعيها . ولذلك كان على الباحث المنصف إلا ياجأ إلى فروع هذه الثقافة المختلفة إلا بعد أن يلبجأ إلى النبع الأصلي الذي تنجرت عنه سائر الينابيع ، أو وجدت بمجرد الجوار في أرض أهله بعض البرك أو البحيرات .

ودون أن نغرق في الرمز والكناية نقول إن المصدر الأول لمقومات الأصالة في الثقافة الإسلامية يتمثل في القرآن الكريم ، مشروحاً بمقال النبي صلى الله عليه وسلم وحاله وفعاله .

لكن لا ينبغي التسرع بالقول بأن هذه حقيقة واضحة مكرورة لا كتبها الألسن كثيراً ، وهالجتها الأقلام غالباً ، لأن التسرع بمنثل هذا القول يفقد الكثير من النقاط الهامة التي نود أن نشير إليها من أجل شبابنا المثقف بصفة خاصة

إننا حين نعلن ضرورة اعتبار الانبثاق الثقافي الأصيل من القرآن مفسرا بالنبوة ، نوجه الانظار على المفور إلى الضمانات الحقيقية الموضوعية لتحقيق الأصالة وتثبيتها ، عن طريق استيعاب وسائل التربية الثقافية التي تضمنها هذا المصدر الجليل ، الذي يمد بحق خير مطلق للطاقت الإبداعية في الإنسان كما سنحاول أن نشير إليه في إيجاز يفرضه المقام ، مرجئين تفصيل ذلك ومقارنته بالأنماط الأخرى غير الإسلامية إلى مناسبة أخرى .

ومن التأملات السريعة التالية يتضح ما نقول :

١ - يربى القرآن فينا ملكة « النقد النزيه الموضوعي » لما يلقى إلينا من آراء أو أفكار ، مع الدقة والامانة في نقل أو رواية أقوال الغير ، وضرورة التفرة الحاسمة بين العلم والظن .

ولن يعجز القارئ نلس الأمثلة السكثيرة لهذه الظاهرة في القرآن ، وهى سبيل المثال : موقفه من عرض آراء المخالفين للعقيدة الإسلامية ، ثم التعقيب عليها فى وفاء تام بالخلق العلمى الاصيل . تأمل مثلا هذه الآية التى تحكى رأى « الدهرية » وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، كيف يعقب القرآن على ذلك بقوله « ما لهم بذلك من علم ، أن هم إلا يظنون »^(١) .

وبالمثل يجبه هؤلاء الذين ادعوا أنوثة الملائكة مثلا بهذا السؤال « أشهدوا خلقهم ؟ » ومعنى ذلك بلغه عصرنا المبسطة ان فكرة أنوثة الملائكة إذا أريد لها أن تكون صحيحة وبقائية فلاسبيل إلى ذلك إلا بالملاحظة والمشاهدة وهما كما نعلم وسيلتان معتمدتان من وسائل العلم وللعرفه . أليس هذا هو بالضبط ما تعنيه روح للنهج التجريبي الحديث ؟ .

إن هذه الآية بكل صدق توجه أنظارنا إلى تجنب إلقاء القول على عواهنه وإطلاق الأحكام جزافاً ، وإلى ضرورة التحرى والضبط قبل الإدلاء بالرأى أو الفكرة .

ويطول الحديث عن كيفية حث القرآن على إطلاق الطاقات الخلاقية والوسائل المعتمدة للمعرفة من عقلية وعقلية ووجدانية ، ويكفى أن يحال القارئ على بعض السور والآيات الموضحة بالمهاشم ليذكر في تأمله الواعي الروعة المعجزة في كيفية إفساح المجال أمام طاقات الإنسان وملكاتة في شتى الآفاق ، وأعمق أعماق النفس^(١) .

وإن نظرة سريعة إلى المصطلحات التي تتعلق بعملية المعرفة في تدرجاتها والنتائج المترتبة عليها ، والتي تكرر ورودها في القرآن في مواضع مختلفة وفي سياقات متباينة لتسدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بالتربية العقلية والوجدانية والسلوكية في إنسان وتوازن يعيادونه أى تخطيط بشري مهما تحمى الدقة وبالغ في الحرص والانتباه . ومن هذه المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالنشاط العقلي على وجه الخصوص ألفاظ التنفكر والفتحة ، والعقل واللب والتدبر ، والعلم والتذكر وما إلى ذلك من ألفاظ تتعلق بالبصر والبصيرة والقلب ، والمعبرة إلى غير ذلك .

والخصيلة العامة لهذه الظاهرة في القرآن والسنة تصور المعرفة ذات مصادر متنوعة منها المعاناة الفكرية ، ومنها الإشراق النفسى والإلهام ، ومنها

(١) للقارئ أن يرجع إلى السور والآيات الآتية على سبيل المثال — لا الحصر : الزخرف ١٩ ، الملك ١٠ ، الاسراء ٣٩ ، الأنبياء ٥١ وما بعدها ، الانعام ٧٥ وما بعدها وبخاصة هذه الفقرات التي تريتاً على الطبيعة مسار وتدرج تفكير الناقد للحقيقة ثم فرجة الظفر بها عن يقين :

الطبيعة بما تعرض من موضوعات وظواهر تعتبر مجال التأمل الفلسفي أو البحث العلمي ، ومنها التاريخ الذي يحمل من التجارب تراثا يتضمن كثيراً من الحقائق والمعبر والدروس . وحسبنا أن نلم أن أجل أعمال ابن خلدون العلمية المتمثلة في مقدمته وفي كتابه « العبر » كان ثمرة طبيعية للانتفاع بالتوجيه القرآني واستيعاب الروح الإسلامية .

٢ - يربط القرآن دائماً بين المعرفة أو الثقافة والنتائج العلمية المترتبة عليها من حيث النفع أو الضرر ، وتختلف مستويات النفع والضرر باختلاف الزوايا التي تتعلق بها هذه المعرفة أو الثقافة . وبعبارة أخرى يرى الإسلام - ممثلاً في القرآن والسنة - تكامل العلم والعمل ، وتبادلهما النمو والازدهار . وإذا أدينا ذلك بأسلوب العصر قلنا أن المعرفة والممارسة تشكلان حصيلة الخبرة الضرورية لنمو الحضارة والثقافة وهذا ما يؤيد الرأي الذي تتبناه من أن الدين كان أسبق من العلم الحديث في استخدام التجربة بمعناها الشمولي الإنساني experience لا بمعناه المعمل المقيّد experiment .

وذلك الموقف أيضاً يفوق في الدقة أولاً ، والسعة ثانياً ، الموقف البرجماني في ثقافتنا وفي الزاد الثقافي الذي تقدمه لشبابنا المعاصر - إلى الممارسة المستضيئة بالفكرة الموثقة^(١) .

وذلك الموقف أيضاً يفوق في الدقة أولاً ، والسعة ثانياً ، الموقف البرجماني الذي يدهي كثير من الدارسين سبته إلى الجدة والفعالية كما يحل المشكلة

(١) يزخر القرآن بالآيات التي تفرق بين العلم والعمل ، والفكر والسلوك ، كما يزخر بالآيات المبررة لأهم الافكار من حيث نتائجها وعواقبها على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الاجتماعي ، وفي تناسق واتزان معجز للغاية ولا يعنى القارئ نلحس هذه الآيات ، أو تصفح كتب الصحاح :

الأخلاقية على خير وجه وأمثله بمبدأ الأسوة الحسنة ، وهو أفضل المبادئ وأحسها .

٣ — يربي القرآن العقل والبصيرة على الكفاية في رؤية الوحدة من خلال الكثرة ، وتلمس الرباط الموحد الذي ينظم ما يبدو متنافرا متباينا . ونتيجة هذه التربية هي الأناة في الحكم على الأشياء من مظاهرها ، وعدم الاخترار بظواهر النداب والانفصال ، بل عدم الاخترار بالظواهر عموما ، وضرورة الفوص لسير الأغوار والبلوغ بالاستقصاء إلى المبلغ الذي تقف عنده الطاقة البشرية .

ولا يخفى أثر هذه العناصر في الزاد الثقافي الذي ينبغي أن يقدم إلى الشباب المعاصر على وجه الخصوص ، ولعل أدنى ما ينتظر من فائدة مثل هذه العناصر يتمثل في عصمة عقل الشاب ووجدانه من التأثير بالشعارات الجوفاء ، أو العبارات الرنانة ، أو المذاهب البراقة التي تغشى الأبصار وتخدر العقول وتعمل الملكات السامية ، لتطلق الفرائز الجائحة ، أو الميول الجامحة .

فالقرآن يعلمنا مثلا أنه ليس من الضروري أن يكون حكمتنا بخيرية عمل ما أو بشرية عمل ما — حكما سليما ، لا سيما إذا بنى حكمتنا على دوافع عاجلة ملحة ، لا تمنح للعقل ولا للوجدان الوقت السيكاني أو الفرصة المناسبة لإطلاق مثل هذه الأحكام^(١) .

للقارئ أن يتصفح الكتاب الكريم في عديد من السور والآيات ليتعلم هذا الدرس المعروض في أبواب مختلفة . ومن زوايا متعددة تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل .

(١) تأمل مثلا قوله تعالى ، وعسى أن تسكروها شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم « ويدعو الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا » إلخ :

ولن نستمر في عرض الملاحظات الأخرى التي نخرج بها من تأملنا للقرآن الكريم ، وإنما نكتفي بالملاحظات الثلاث السابقة كإشارة إلى مدى ما يمكن أن نفيد من النظرة الإسلامية في تشكيل الزاد الثقافي على أسس تكفل له الأصالة أو التميز . وإنا لنعد القارئ بأن نمود إلى موضوع « آفان الحطط الثقافي من القرآن » في أقرب فرصة تسمح إن شاء الله .

وحسبنا أن تشير في نهاية هذه الملاحظة الثالثة إلى أن الروح الإسلامية المستوحاة من القرآن والسنة علمت المخلص من المتصدين لصنع الثقافة في العالم الإسلامي حقيقتين هامتين ، هما في نظرنا موضع احتراز كل منصف نزيه :

أولاهما : التمييز بين ضربين من الاتجاه الثقافي : الاتجاه الاستيعابي الأفتى المستعرض ، بنية الإحاطة والإلمام بملحة الحصيلة الثقافية والفكرية لجوانب الحضارة . والاتجاه التخصصي المتعمق ، بنية الإجابة والإيقان لفرع أو آخر من فروع الثقافة^(١) .

والأخرى : التطور الفكري المستمر حقيقة يجب أن يميها المسلم بصورة تليق بكرامته العقلية ، لا بالصورة التي نتملها بعض المذاهب السطحية . وتمثل الأديان في حد ذاتها حلقات متتامة في هذا التطور حتى بلوغ الإنسانية رشدتها بفضل الصيغة النهائية الخاتمة لهذه الأديان ، ممثلة في الإسلام .

ودون أن نفرق القارئ في تفصيلات حول حقيقة هذه النقطة الخاصة

(١) الواقع أن قضية « الموسوعية والتخصص » قد قُتلت بحثنا ودار حولها الجدل بين المسلمين وقد وجد من حقق الطرفين في مؤلفات عديدة : ومن الموسوعيين الجاحظ ، وإخوان الصفا ، وابن عبد ربه ، وابن سينا ، وابن عربي ، كما وجد المتخصصون ولكل وجهة نظر :

بالتطور في صورته العامة ، والتطور الحيوى والفكرى في صورته الخاصة ،
ينبغي أن نشير إلى أن الإسلام يقف متميزاً فوق مصادر الأنماط الثقافية
باحتوائه على خصيصة فريدة لا يشاركه فيها دين سماوى أو مذهب فكرى .
وهذه الحقيقة تتصل بأقصى الأبعاد المحتملة لتطور كما تتحمل الطاقة البشرية
الذهنية . فالواقع أو فكرة التطور في الإسلام لا تقف عند حد هذه الحياة
الموقوتة المحددة بل تمتد إلى الحياة الأخرى ، مع ارتباط هذه الفكرة بمبدأ
النزق وازدياد المعرفة والخبرة .

ولم أصادف فيما قرأت عن الأديان أو المذاهب الإنسانية نصاً يدل على
الحاجة إلى العلم أو المعرفة في الآخرة ، وأن وظيفة التعليم والتعلم تستمر في
هذا النمط الجديد من الحياة كما وجدت في الإسلام ، ولذلك تفصيل يبنى عنه
في هذا المقال أن نشير إلى مثالين أحدهما قرآنى يعكس ما يراه المفسرون
للآية الكريمة « لتركبن طبقاً عن طبق » ، والآخر ينتمى إلى أصل نبوى من
قريب أو من بعيد ، وإن شئت قلت ينتمى إلى الروح التى استخلصها ذوو
الشموخ الفكرى في الإسلام .

ونوجز المثال الثانى بالتعبير عن احتياج أهل الجنة^(١) إلى العلماء لأن
الأولين حين يستوفون غاية آمالهم ، ووقه تعلماتهم تقف همهم دون التقدم
للزيد لعدم درايتهم بما وراء ما استوفوه ، فيلجأون إلى العلماء ليصروم بما
ينبغي أن يطمحوا إليه في خطواتهم المتقدمة ، لأنهم أقرب إلى إدراك ما يليق
في ضوء معرفتهم برهم وبما يليق بكامله وجماله .

(١) ينص أحد كبار الصوفية والعلماء في القرن الثالث الهجرى على ذلك :
وقد وردت نصوص لسهل بن عبد الله التستري - المتوفى ٢٨٣ هـ - تدل على
ذلك ، كما رويت أحاديث تتصل بهذه النقطة في كتاب : الجنة في وصف الجنة لاطفيش

ويقف الساذج أمام هذه الفكرة دون أن يعي الحصيللة الهامة وراءها ، إذ قد يظن أن المراد أن هؤلاء العلماء — على فرض الحاجة إليهم ، إنما يدعون هؤلاء على قوائم أخرى من الطلبات التي يقدمونها لربهم ، وهذا في نظرنا إجحاف مشين بسمو هذه الفكرة ، وإغفال تام للقيمة الحقيقية لأبعادها .

إن هذه الفكرة — باختصار شديد — ترمي إلى تنبيه العقل البشري والوجدان الإنساني إلى الإمكانيات الهائلة التي منحها الإنسان ، كما ترمي إلى المصير الإلهي المحدود في الترقى لهذا الكائن ، في الوقت الذي تشير فيه إلى لا نهائية الكمال الإلهي الذي تسبح في إفاقه أرقى العقول وأصفى القلوب ، والذي يظل القدر الأكبر منه غيباً تنكشف جوانبه تباعاً ، مفضية إلى نمو المعرفة واطراد الترقى ، وهذا ما بحثه علماءنا — وبخاصة الصوفية منهم — حول مبدأ « المزيد »^(١) .

تجديد الثقافة ونوعيتها :

إذا احتفظنا بتأملاتنا السابقة في الذائرة وانتقلنا إلى هدفنا الأساسي من هذا المقال — وهو وضع الإطار العام الذي تهاد فيه صياغة الثقافة الإسلامية للمسلم للعاصر ، صياغة تجمع إلى الأصالة عنصر المعاصرة — نقول: إذا احتفظنا بذلك أمكننا أن نقول على الفور أن تجديد الثقافة في حد ذاته يعتبر تطبيقاً عملياً للروح الإسلامية ، كما يعتبره وفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة على تشابكها وتمقد مسالكها .

فليس يخاف على أحد أن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت

(١) ذلك يرجع في الواقع إلى الآية القرآنية « لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ، وقد توسع الصوفية في هذا المفهوم .

بالإمتداد نفسه ، وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف عبر تاريخه الطويل ، كما أنه ليس بخاف كذلك أن طبيعة الفكر من جهة ، وطبيعة الاسلام من جهة أخرى تشجع على التجديد وتعتبره في النهاية محاكاة لصانعي التراث .

فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والنطور والتغير نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية ، وبينهم وبين غيرهم من المجتمعات أو الحضارات من ناحية أخرى . وطبيعة الاسلام تسمح بهذا البناء وتشجع عليه وتساك إلى ذلك كل سبيل ، ومناشدة القرآن للمقل وللتجربة أمر معروف للدارسين ، كما أن تصويره لتنوع مصادر المعرفة ، ونظراته الموسوعية وتنوع زواياها - كل ذلك يدحض آراء المتعصبين المتقوقمين الخالدين إلى القنائة بأبسط الحيل في تثبيت همه كل داع إلى التجديد ، وهي الوسوم بالضلالة والزيف لكل من ود أن يمرض على أمته فهما جديداً ، وكأنه في نظرم قد أتى بشرع جديد ، وشتان بين الموقفين .

كما أن لأمثال هؤلاء - وهم قلة - حيلة خبيثة أخرى وهي الخلط بين المبادئ والأشخاص ، فإذا عارضت رأى أحد منهم ، عدك معارضا للدين الذي يدعى أنه يمثله ، ووجد بين شخصه وبين المبدأ الذي يحتجى بحماه .

وأود في هذا الصدد أن أعبّر في صراحة مستولة أمام الله قبل أي كائن ، لأنه لم يوجد على وجه الأرض منذ أن شرفها محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم من يستطيع أن يثبت بالبرهان المقنع ، والحجة البالغة أنه حي أو أيد أو نصر الاسلام مهما كان مركزه : عالماً أو فقيهاً أو صلحاً أو فيلسوفاً أو قاضياً أو ملكاً أو حاكماً .

وقد يدعش الفارسي لهذا الحكم ويسارع إلى تكذيبه أو يبادر إلى ذكر الاعلام الذين يمتثلون من عقولنا وقلوبنا أهرز المواطن ، ذا كراً ما كان لهم من

بلاء وكفاح وجهود في نصره الاسلام ذهنا ولسانا ويدا . لكنني اطمئن هؤلاء وأولئك إلى أن التأمل العميق في حقيقة أدوار هؤلاء الأبطال في ميادين القلم والسيف يفضي إلى إدراك أن هؤلاء جميعا — ابتداء من الصحابة بالاجلاء ، إلى الفرسان والعلماء الفضلاء — إنما نصرهم الاسلام وحمام الدين بحكم أنه القانون الذي لا يختلف نتائجه ، شأنه في ذلك شأن سائر القوانين الطبيعية . ولو كان هؤلاء هم الذين نصرنا الاسلام حقيقة ، بحكم ما لهم من اجتهادات فردية فحسب ، لكننا نحن أولى منهم في تحقيق النصره الكثره أعدادنا ، ووفرة إمكانياتنا .

فقد تمت فيهم على الحقيقة مكارم الاسلام في أجل صورة ، فكان لها أن تضيء ، وأن تكتسح ما أمامها من ظلام ، وأن تسود بحكم قانون السماء وكان هائد ذلك كله على أهل هذه المكارم ، والله المثل الأعلى .

فليطمئن هؤلاء المتشدقون إذن ، ولنتضمن نفوسهم في حضرة الله ، وليستحوا أن يبنوا أو يتصدروا فإن الله يمين عليهم أن حياهم بهذا الدين ، وأن بوأهم مكاناً ظليلاً في حياه .

لكن ذلك لا يمنعنا من التنبيه إلى أنه ينبغي أن يعلم هؤلاء أن هناك مبادئ ومثلاً وعناصر ثابتة ، أكدت الأحداث والتجارب والتألمات صدقها وثباتها ، ولكن صور هذه المبادئ والمثل كما تبدو في الواقع تعتبر متطورة متغيرة متحركة ، وليست هامة ساكنة ، فلعل ذلك يخفف من حدة التعصب .

والواقع أن من الأهمية بمكان تحديد مفهوم ، التحديد الثقافي ، ووصفه في أوجز صورة بأنه تجديد أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة الكبرى

التي يجب أن يعيها المثقف ، كما أنه تجديد يرمى إلى الربط^(١) بين المعارف المختلفة التي يزخر بها عصرنا ، والمشاكل المتعددة التي تواجهنا ، والتيارات المباشرة التي تهب ريجها فنقلع وجوه شبابنا زمهريها أحيانا ، وشواظها أحيانا أخرى ، دون وقاية أو حماية فكرية أو ثقافية .

ولسنا نعني بالوقاية والحماية هنا الحيلولة بين شبابنا وهذه التيارات أو حجب هذه الأفكار والمذاهب عنهم^(٢) ، لأن ذلك في نظرنا خيانة لشبابنا ، وغباء مؤسف ، وجهل قاضح بنتائج هذا المسلك المستخذي الهزيل ، إننا نعني بالوقاية والحماية إشراب شبابنا حصيلة المعطيات المطبقة لروح الملاحظات والتأملات التي أسلفنا الحديث عنها ، بحيث تكتسب عقلياتهم المناعة الحقيقية ، والحصانة الذاتية ، فلا ينطلي عليها زيف ، مهما أحكمت حلقاته ، وتهاوى على أعتابها المذاهب المنحرفة ، مهما أجيبت حبيكتها .

فإذا ما انتقلنا إلى الإطار الذي يحوى خلاصة الزاد الثقافي الذي يجب أن يقدم لشبابنا بوجه خاص ، ولثقافتنا بوجه عام أمكننا أن نقول أنه إطار يتسع لكل ألوان المعارف العلمية والفنية والدينية بما يحقق المستوى اللائق بالشباب أو المثقف المسلم المعاصر .

ولكي نضع ذلك في صورة واضحة تماما نعرض وقتنا على أنماط تصانيف العلوم التي تتخذ المسكات الانسانية أساسا في عملية التصنيف ، وأصحاب مثل

(١) عملية الربط لا يقوم بها العالم المتخصص ولا بد أن يتفرغ لها مفكرون ذوو مواهب عامة ولاشاملة :

(٢) الأفكار المتنوعة هي في الواقع الأكثر رواجا « لان أحب شيء عند الانسان ما منع » .

هذه التصنيفات يختلفون زبنا وجنسية ودينا، فهناك الفرنسيون^(١) في مطلع النهضة، وهناك الانجليز^(٢) بعدها، وهناك الأمر يكيون^(٣) في مشارف القرن العشرين، وهناك قبل هؤلاء وأولئك المفكرون المسلمون^(٤)، وبالطبع لا يتسع هذا المقال لاستعراض هذه التصنيفات والمقارنة بينها واستخلاص أساس يجمع العناصر المشتركة بحكم أنها تمثل إحتياجات الانسان بما هو إنسان، لكننا بالرغم من ذلك قد نوهنا بما سيكون عليه الأمر تقريباً وهو الأخذ بمبدأ الكفايات أو الملكات الانسانية كأساس للتصنيف المعتمد، ويمكن اختصار ذلك كله إلى ما يشعب الفسك والوجدان والسلوك.

لكن النظرة الموضوعية إلى واقع الأمر بالنسبة لشباننا تفرض علينا أن نراهي أن يكون الزاد الثقافي المقدم لهؤلاء على مستويين مختلفان إجمالاً وتفصيلاً، أو إسهاباً واختصاراً، ولكنهما يتفقان جوهرأ وأصولاً. وتلك

(١) مثل « كونت » دوركايم . (أنظر : فلسفة أوجست كونت المترجم إلى العربية) وأنظر المنطق الحديث ومناهج البحث للمرخوم الدكتور محمود قاسم (دار المعارف ط ٦) وأنظر أيضاً بول موى (المنطق وفلسفة العلوم)

(٢) مثل يكيون ، ورسل (أنظر . Logic and Myost فلسفة بنظرة علمية

ترجمة د . زكى نجيب محمود ، وقارن . Encyclop of philos.

(٣) مثل جون ديوى ، وبول موى ، وجيمس . (أنظر المنطق لجون ديوى ، الفلسفة الأمريكية .

(٤) انظر إحصاء العلوم للفارابى ، وقارن تصنيف ابن سينا . ومسكويه . وأنظر أيضاً الغزالي (معيار العلم ، والقسطاس المستقيم ، والمنقذ من الضلال) وكشاف اصطلاح الفنون للتهانوى إلخ .

وتوجد تصنيفات جيدة لدى علماء أصول الفقه وعلم الكلام ، كما توجد إشارات قيمة في هذا الصدد في بعض مؤلفات ابن تيمية كمجموعة الرسائل والمسائل ، وكذلك مقدمة ابن خلدون .

حكمة تدبرها التجارب ، وتحتمها طبيعة الأشياء ، إذ لا يعقل أن يتساوى كافة الشباب المعاصر في مستوى وعى واحد .

ولا يظن أحد أن المطلوب من مشروع التجديد الثقافي أن يأتي بنمط ثقافي يتناقض مع للإنجازات العلمية للممارسة بحكم أنه إسلامي ، إذ الحقيقة أن هذا النمط الثقافي ينتفع تماماً بهذه للإنجازات في تأييد نقطة الانطلاق الإسلامي ، وبذلك يثبت تماماً أن العلم حليف الدين ، لا عدوه .

ولإيضاح ذلك بالمثال ، نقول : إنه لا داعي مطلقاً لأن نصدر فتاوى توقيفية حول كل ما يجد في حياتنا الحضارية ، لأن معنا الأساس العام والتصور الإسلامي الكامل لأبعاد التطور الإنساني . وباختصار لأن روح ديننا ونصوصه وما نتج عنهما ، تشهد بأن هذه الحياة ستكون معرضاً لأروع صور التطور ، وأن مبلغ ذلك كله لا يتجاوز ظاهر هذه الحياة ، وأن أي كشف علمي يمكن أن يكون دعماً للمقيدة أو على الأقل متمشياً مع روحها .

إن فهم الروح الإسلامية الصحيحة تبيء الانسجام والتناسق بين مواد المعرفة وعناصر الثقافة مفضية بذلك إلى خلق الشخصية السوية للوحدة للتكاملة ، والايجابية في كل ما يهد إليها .

لذلك كان من الضروري خلق الموازنة والتوفيق بين نتائج فروع المعرفة المختلفة داخل هذا الاطار الذي أشرنا إليه ، ومن ثم لا تتبلبل خواطر الشباب حول نتائج المخترعات الحديثة ، أو حول الانتصارات العلمية مع تصريحات العلماء أنفسهم حول القضايا أو المسائل الدينية .

ويجب أن يوضح في هذا الزاد الثقافي المجدد أن العناية بوجهة النظر الدينية ليست إلا لتحقيق أمثل الفرص لضمان الدقة والضبط والصلاح والنفع

الذاتى للثقافة، وبالطبع لن يوضح هذا فى الزاد الثقافى عن طريق الوعظ أو الخطابة أو الكتابة الأدبية، وإنما يوضح بشتى الطرق غير المباشرة تبعاً لطبيعة الحقل الذى تعالجه هذه الثقافة .

أما الجوانب التى يجب أن تطرقها الثقافة على المستويين المشار إليهما آنفاً فيمكن تحديدها تحديداً تقريبياً قابلاً للبدس أو العلى على النحو التالى :

الجانب الدينى الخالص، وفيه تصنع «التركيبة» الثقافية التى تبرز الأحكام الدينية وعلاها العقلية وآثارها النفعية وعلاقتها بكل من الفكر والوجدان والسلوك، كما تربط كذلك بين المبادئ والقيم وصورها الواقعية ممثلة فى الرواد والأعلام الذين هم موضع القدوة من السابقين والمعاصرين، تأكيدياً للفاعلية والحياة التى يمكن أن تؤدى إليها هذه القيم والمبادئ .

لكننا فى هذه النقطة نود أن نركز تأكيدينا على ضرورة الدقة والحصافة فى اختيار الأسلوب والطريقة والمنهج الذى تقدم به الثقافة الخاصة بهذا الجانب مع ملاحظة أن هذا الجانب الدينى لا يقتضى بالضرورة أن يفسر تفسيراً عقلياً صرفاً، كما هو دأب الكثيرين الذين يتباهون بأنهم يستطيعون إحالة النظام الدينى إلى نظام عقلى بحت، وهم فى ذلك مخطئون أشد الخطأ، لأن طبيعة الدين تقترض أن يكون فيه بعض العناصر التى تتجاوز الحدود العقلية، ولكنها لا تتناقض مع هذه الحدود . ولو لم يكن الأمر كذلك لأضحى النظام الدينى والنظام الفلسفى شيئاً واحداً وهذا ليس صحيحاً . ومن أجل ذلك قلنا أننا نوافق على صياغة فلسفة دينية، ولا نوافق على تأليف دين فلسفى .

وفى هذا الصدد نود أن نلفت أنظار الكثيرين الذين يكتبون بأقلام يسيل منها الاستخفاف بالجوانب الغيبية فى الدين، بدهوى التحرر والتقدم العقلى، ومحاولة إظهار الإسلام - فيما يزعمون - بالمظهر اللائق، وهم يتابعون

في بلاهة أقلاما مشبهة تخطط للنيل من التمكن الذي تتصف به العقيدة الإسلامية، ومن مظاهر تطبيق هذا التخطيط مهاجمة مايسمونه «العقلية الغيبية» ويقصدون بذلك العقلية التي تتسع للإيمان بالغيب، مع أننا نعلم أن الإيمان بالغيب سمة من سمات الكمال البشرى التي أثنى عليها كتابنا الكريم ونوه به ديننا، ويكتفى أن نعلم أن أكبر السور في القرآن تفتتح بالثناء للمستطاب على الذين يؤمنون بالغيب.

بالإضافة إلى ذلك نرى أن إفصاح العقل والقلب للإيمان بالغيب بقدر ما ينبىء عن سعة الأفق وعلو الهمة. هو في الوقت ذاته تنويج للأساس اليقيني الذي يركن إليه المؤمن بعد وضوح البراهين، ونصاحة الشواهد، فهو إذن ملامم في إطراره للعام مع ما سبق للتسليم به بناء على صدق الذاهى وأحقية الدعوة، وكأنه امتصحاب لهذا التصديق وذلك التسليم.

ثانياً: الجانب العلمى ويجب في هذا الجانب أن ننوه بضرورة الربط بين النتائج العلمية المختلفة، بحيث لا تدفع إلى الشباب الذى نريد تثقيفه بمبتكرة أو منتكرة لا تضيها وحدة، لأن ذلك قد يجرم الشباب من رؤية الحقيقة الكبرى التي تكمن وراء هذه النتائج. وهذا للوقف الذى يؤلف بين النتائج العلمية ويضعها في قالب موحد جذاب يختلف بالطبيعة عن موقف العالم نفسه حين يستقصى في أبحاثه الجزئية الاحتمالات الممكنة لفروضه أو لتجاربه حتى يصل إلى نتائج كل نتيجة تقف بحد ذاتها مستقلة مقطوعة الصلة أحياناً بالنتائج الأخرى بحكم التخصص الضيق والدقيق للعالم. ولا مانع من أن يقدم الزاد العلمى أيضاً على مستويين: المستوى المتوسط الذى يلامم جمهرة الشباب المثقف، والمستوى السامى الذى يلامم الطلبة والمستزيدين.

ثالثاً: الجانب الوجدانى ويمرض في هذا الجانب من الزاد الثقافى ما يهرف

الوجدان ، ولا يربعه أو ينال من قوة تحمله ، وديهي أن هذا الجانب يتمثل
اعتماده أكبر ما يكون على الفنون ، وهذه هي الفرصة المناسبة للحكمة التي
تربط فيها بين قيمنا الجمالية وقيمنا الخلقية ، في غير تزمت أو تخلل ، ليقينا
أن الالتزام الخلقى للنزيه لا ينال من الكمال الفني ولا بعوق رقيه .

إن الوسائل المستخدمة لأشباع هذا الجانب والتي تشمل الكلمة واللون
أو الصورة والصوت أو النغمة يجب أن تكون هي الأخرى ملتزمة بالدقة
والأمانة والصدق ، وأن تكون حادة على تكميل البناء النفسي والحضارى
فى الإنسان ، وذلك لا يتم بالطبع إلا إذا كان لمن يبدع فى أى من هذه الوسائل
غاية نبيلة وهدف شريف .

وباستكمال هذه الجوانب الثلاثة على المستويين السابقين تتكون لنا الحصيلة
الثقافية التي تقدم للمسلم للعاصر ، والتي يمكن وصفها وصفا عاما أنها الحصيلة
التي تجمع إلى العناصر الأصيلة فى التراث العناصر الجديدة المعاصرة رابطة
الحاضر بالمضى لا بمجرد العودة إليه والانفصال عن العصر ، بل بأحياء أو تجديد
ما يحتاج إلى ذلك من الأفكار والمناهج والقيم والمعارف .

ولا يفوتنا فى نهاية هذا المقال العاجل أن نشير إلى أننا لم نعمد إلى تقديم
خطة كاملة قابلة للتنفيذ لإعداد مثل هذا الزاد الثقافى المجدد الذى ندعو إليه ،
ولا ندعى أننا وحدنا قادرون على تحقيق هذا الأمر برمته ، ولكننا نعتقد
أن من الواجب أن يجند لهذا العمل فريق من العلماء والفنانين والمفكرين
فى حقول الثقافة المختلفة . وهذا الفريق لا ينبغي أن يقتصر على المتخصصين
المحترفين لأن هؤلاء كما أسلفنا فيهم قصور ضيق للنظرة نتيجة للمبالغة
فى التخصص وطرح ما عدا ميدان التخصص الدقيق .

فتلا الكيائى ، أو الفقيه ، أو الأديب ، أو المفكر الاجتماعى ومن إليهم

- كل واحد من هؤلاء لا يصلح وحده لإنتاج هذه الثقافة لأنه لو تم ذلك
لخرج نظامه الثقافي نظاماً مغلقاً لا يخدم إلا وجه التخصص الذي يخلص له
المنتج أو الدارس .

وإننا نعد أن نعرض الخطوات والبيادين التي تعالج في هذه الثقافة وكيفية
أبراز هذا الزاد الثقافي وجمله في متناول الشبيبة المثقفة - نعد بأن نقدم هذا
في مقال آخر لا نفعل فيه كيفية التنفيذ .

وختاماً لحديثنا نود أن نلخص ما أردنا عرضه في هذا الموضوع ، على
القائمين على أمر الثقافة الإسلامية عليهم يصيخون لهذا النداء المخلص والملح على
ضرورة تجديد هذه الثقافة بحيث لا يقف شبابنا حائراً بين حاضر لا يستطيع
إدراكه بل يلهث دون اللاحق به ، وبين ماضٍ انبثت صلته بالحاضر ، لأن
أهله وقفوا به عند حدود حياتهم المخصوصة .

وعلى الهيئات الإسلامية والجامعات العربية وذوى الكفاءة من هذه الأمة
أن يكرسوا جهودهم لإنتاج هذه الثقافة الآن، لأن الظروف تلاح على ضرورة
ذلك . على ألا ننسى دائماً أن الثقافة المستقيمة تنتج الإنسان المستقيم البناء .

فإذا ما تم إعداد هذا الزاد الثقافي الذي يشمل تفسير القرآن تفسيراً يجمع
بين جانبي الفكر والوجدان ، مع تأكيد أهمية التطبيق ، كما يشمل خلاصة
العلوم الإسلامية المساعدة لإدراك الحقائق القرآنية في وضوح ويسر . ولست
أقلل أبداً من قيمة عرض زبدة الحياة الروحية والخصائص التربوية للحياة
الصوفية الخالصة المستقيمة ومن البديهي أن يشمل هذا الزاد خلاصة النتائج
والحلل للمشكلات العقلية والدينية والمدنية بنفس المرونة والانطلاق الذي
نتمتع به في معالجة قضاياها الفنية الجمالية .

إن الراد الثقافي المجدد يعنى كما قلنا من تتبع المكتشفات بقناوى عنوية أحيانا ، أو بهمة من الشك والتردد والاستخفاء . فإننا نتق بأن هذا الزاد المنطق أساسا من منطلق إسلامى بصير، يحقق لنا فتيية يؤمنون برهم وبأنفسهم وبمستقبلهم وبأمتهم ، ويرون فى التاريخ الإسلامى سلسلة ممتدة من محاولات التجديد باستيحاء هذا الدين ، وعندئذ يمكن لهذه الأمة المسلمة أن تعتمد على هؤلاء الشباب فى صنع نهضة وحضارة جديدة تصحح أخطاء الحضارات المعاصرة ، حيث تزيل التعارض ، وتسد الهوة الفاصلة بين التطور العلمى ومكانة الإنسان الحقيقية فى العالم .

وما أعظم ثقافة انطلقت صيحتها ، وصدر باعثها من دين يجعل الإنسان خليفة الخالق فى الأرض . ويمنحه مكان الصدارة والسيطرة بين الكائنات وما أقرب اليوم الذى يهفو شباب العالم فيه إلى الإسلام كهصح للتكوين الثقافى والهداية الحقيقية لهذا العدد الهائل من الشباب الضائع .

إن ذلك رهن - بلا شك - بنجاحنا فى تقديم هذا الزاد الثقافى الجديد الذى يعنى ويبنى ويعد أمتنا للهوض بأضخم المسئوليات وذلك ما نضرع فيه إلى الله ، وما نعاهد به أنفسنا على الدهر عليه والاسهام فيه وأنا نترجو أن يوفق الله شباب أمتنا إلى الانتفاع بمثل هذا الزاد الثمين إنه نعم المولى ونعم النصير .

أدب الحديث عن شخصية الرسول

صلوات الله وسلامه عليه

ينهج الكتاب الإسلاميون مناهج شتى في الحديث عن خاتم الأنبياء وسيد المرسلين صلوات الله عليه ، وتسيطر عليهم عوامل عدة للوصول بكتايباتهم إلى غايات محددة . ولا عجب أن تكون شخصية نبينا مصدرا ثرا للإيحاء والامداد بكثير من الخواطر والأفكار ، فلم تصادف الدنيا شخصية أثرى وأملأ من هذه الشخصية التي أبرزها الله عنوانا على رحمته وحبه ولطفه بالخلق أجمعين . ولا غرو أن تفيض الأشعار والأقوال والكتابات المنشورة حوله صلى الله عليه وسلم ، إما مدحا لجلاله وتيمنا بذكوره ، أو عريضا لما تيسر للكاتب من جوانبه الإنسانية ، أو تلميحاً إلى بعض خصائص دعوته أو رسالته أو مكانته الإلهية إلى غير ذلك من الموضوعات التي لا ينالها حصر .

وقد تخلف لنا تراث ضخم من الأدب الرفيع الذي يوضع فيه عطره ﷺ ديجته أقلام داعية ، ونفثته قلوب مخلصه ، مفعمة بالحب والإجلال له صلوات الله عليه منذ تشريفه لهذه الأرض ، حيث رأوا أن خلاصة المكارم الإنسانية قد تجمعت في مجل الشاب وفي مجل الكهل ، فكان شبابه ﷺ مقدمة طبيعية لأصطفائه ، وقد كان صلوات الله عليه تجسيدا حيا للقرآن ، بمعنى أن صفات الكمال التي رسمها القرآن وأنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره قد تجملت في مجل أقدس ما تكون وأسمى ما يؤمل لها في إنسان . فقد كان صلوات الله عليه المرأة المجلوة التي عكست من صفات الحق ما سمحت به الطاقة البشرية ما أعان عليه الستر الإلهي .

أن أم نقطة تحول في المجال الأخلاق تحققتم بخاتم النبوة هي ربط الفضائل

الأخلاقية الإنسانية بالأخلاق الإلهية ، لأن ذلك استتبع تحولا خطيرا في المقاييس الأخلاقية ذاتها حيث برزت قيمة البواعث والدوافع وسمت على الأعمال في حد ذاتها .

حقا لقد بذل المسلمون الصادقون جهودا فائقة في سبيل تمثيل للكارم متأسين في ذلك بالرأى الأمثل صلوات الله عليه . هذا الرأى الذى جمع في أعطافه بين طرفين متباعدين حقا ، يفسر عمل أى كائن مهما بلغ من القوة الروحية أن يجمع بينهما . جمع بين جلال القرب للشار إليه بقوله تعالى : « ثم دنا فتولى فكان قاب قوسين أو أدنى . وبين جمال التواضع والرحمة في قوله ﷺ « إنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد » لقد كان هذان الطرفان المتباعدان يتناوبانه ليؤديا به ما أريد له من بسط الدعوة وإعلاء كلمة الحق وسيادة قانون السماء .

إن أى حكم منصف إن فى الشرق وإن فى الغرب لا يستطيع إلا أن يقر بأن الفترة التى سمعت فيها الأرض بالوجود المحمدى بعد الرسالة هى فترة البناء الأخلاقى المدعم الكامل على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة . ولقد أثبت أن هذا البناء متانته وحصانته بقدر ما خاضه من صراع ، كما أثبت انتصاره ونجاحه تجاه الأحداث التى أحاطت به سواء كان ذلك تجاه المعارك والغزوات أو تجاه الموائيق والمعاهدات ، أو تجاه صنوف القدر وألوان الحياة والحماقات ، أو تجاه الدماء والحرمات ، أو تجاه الأفكار والمعتقدات .

ولا يسهح المحلل لتلك الفترة إلا أن يعترف بأن قوة هذا البناء وإيجابيته إنما ترجع إلى أنه كان بناء حيا لم يتم على مجرد الوصف والشرح والتحليل للفضائل والردائل ، وإنما قام - فى الأهم - دلى التجربة والتطبيق الحى لمقتضيات

مارسمة القرآن في خطوط عريضة ، وماأبداه صلوات الله عليه بحاله في تفصيل وإيضاح حي لموس .

نقول كل ذلك أمر معروف مطروح ولا مشاحة عليه وإنما يهمتنا هنا أن نشير إلى شيء خطير لفت نظري ورفضى دفعا إلى الكتابة في هذا الموضوع معبرا عن وجهة نظري ازاء هذا الاتجاه الذي بدأ يذيع تدريجا بتقدم العلم وضرورة السير على هديه ومقتضياته . وأصحاب هذا الاتجاه جد مختلفون ، فمنهم المخلص الذي يزعم في صدق أن أى تعليل علمي لأية ظاهرة من ظواهر الدين أو سمة من سمات الرسول إنما يكسب الدعوة ذاتها والدين نفسه ظهيرا ونصيرا ، ويجعله سهل التقبل لدى المسلمين وغير المسلمين على السواء .

ولكن هناك أيضا من أصحاب هذا الاتجاه من يهدف إلى توضيق دائرة الدين والنبوة ليجملها بمحدودة برسوم العقل ، ويحيل كل جوانبها ومسالكها إلى أمور مفهومة ومعقولة بحيث تؤدي في النهاية إلى أن يكون الدين أو تكون النبوة تميزا عقليا ملحوظا وعبرية خاصة يمكن استيعابها وتعليلها ، وليترك في سبيل ذلك مالا قبل للعقل أن يفهمه ، وللعلم أن يفسره ويحلله ولا لسرف في القول إذا ذهبنا إلى أن هذا الفريق الأخير يقصد إلى إخالة الدين وإحالة شخصية الرسول إلى مجموعة تنتمي إلى النظم الفكرية والمعقولة ليتها السبيل بذلك إلى الحكم بأن الدين والنبوة لا يخرجان عن كونهما نظاما عقليا إنسانيا .

والعجيب أن الفريق الأول المخلص لا يدرك أبعاد أهداف الفريق الآخر ، والأدهى من ذلك أنه يردد كثيرا بعض عبارات هذا الفريق الأخير ، ويهاجم في سبيل ذلك ما يسميه « بالعقلية الغيبية » أى العقلية التي تسلم بالغيبيات التي لاتقع تحت حس أو برهان عقلي واضح .

ولا يدري هذا الفريق المخلص أنه قد قامت في الغرب محاولات متتابعة

لإبداع دين عقلي يستوحى حاجات الناس ويتناسب مع مقتضيات تطورهم ، وألفت في سبيل ذلك كتب إضافية ، وأسست مذاهب عديدة ، ولسكنها جميعا باءت بالفشل لعجزها عن شباع الكفايات والطاقات الإنسانية المختلفة .

إن هذا الاتجاه الذي يزعم أصحابه أنه اتجاه عقلي يعتمد إلى أى عنصر من عناصر الدين أو السيرة النبوية المطهرة فيسلط عليها عقله - وقد صب هذا العقل في قالب محدود من التربية والمعلومات والأعداد والأفكار المسبقة - وإن شئت قلت عقله «التحكى» فما وجدته خاضعا لمقتضيات هذا العقل الخاص المحدود التحكى أقره ، وصدقه عقليا ، فإن تجاوز ذلك حدود عقله كذبه ونفاه وهاجم القائمين به وعزا تأخر المسلمين إلى القول بمثله إلى غير ذلك من قوائم الاتهامات التي لا تخلو منها كتابات هؤلاء .

وقد يكون لهؤلاء بعض العذر لو أنهم كانوا يكتبون في الغرب بالنسبة للدين أو النبوة فيه ، حيث يعج التراث هناك بما لا سبيل للعقل المتسع المدرب إلى تقبله ، أما أن يكتب هؤلاء عن عناصر شخصية محمد ﷺ أو عن عناصر دينه بهذه الروح فذلك مالا سبيل إلى قبوله أو السكوت عليه .

إن المسلم يرتكب خطأ فادحا وإنما كبيرا في حق دينه ونبيه إذا كذب شيئا أو هاجمه لجرد أنه لم يتضح لذهنه المحدود سره أو معناه ، حق ولو تعلق الأمر بمجزاته ﷺ ، أو بعض تعاليمه .

ولإيضاح ذلك نبادر فنقول إن الوصف « بالعقلية الغيبية » لانفهمه على أنه وصف ذم كما أراد له مديعوه أن يكون ، بل هو شهادة فعلية باتساع أفق المسلم ، وانفساح معرفته ، وتفتح قلبه اهتداء بسعة علم الله وإحاطته وشمول قدرته ، وهو عبد لله لا به أن يظهر عليه أثر من آثار سيده الحقيقي ؛ ولا غرو

أن تصدر سورة البقرة - أطول سور القرآن - بهذا الرمز الغامض «الم»
محبوباً بقوله تعالى «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب» .

وإذا تأنى أصحاب هذا الاتجاه المضاد كما يطلقون عليه «العقلية الغيبية»
فسيبصرهم الله بأبعاد هذا الموقف الذي يشير إليه القرآن في اجمال في بعض
المواضع ، وفي تفصيل في بعض المواضع الأخرى .

ولو شئنا لخضنا بهم لجج القرآن لنضع أيديهم على ما لا يحصى من درر الغوامض
والأسرار التي يقف أمامها العقل متلقياً مستهدياً مسترشداً ، لا مشرفاً مهيمناً
معانداً ، ولكن ذلك يخرج المقال عن حيزه المقدر ، وحدينا في هذه العجالة
أن نوضح أنه ينبغي أن يفرق هؤلاء تفريقاً حاسماً بين أن يكون الشيء مناقضاً
لمنتضيات الضرورة العقلية ، وبين أن يكون مجاوزاً للحدود المرسومة
للمعرفة العقلية .

إن الشيء إذا كان مناقضاً لمقتضيات الضرورة العقلية صار باطلاً مطروداً
من دائرة الحق ، وهنا يجب التأكيد عليه وإنكاره . أما إذا تجاوز الحدود
المرسومة التقليدية ، فأيس في العقل ذاته شاهد واحد على بطلانه ، بل غاية
ما يمكن للعقل أن يقول فيه : انني لا أتبين مسالكه ولا أفهمه ، ولكنني في
الوقت ذاته لا أمك رفضه ، لأنني مطالب في الحالين - حال القبول ، وحال
الرفض - بالمعرفة الشمولية لهذا الشيء وإدراك برهانه هذا أو برهانه ذلك .

إن المعجب المفجع حقاً أن يتبنى العلم الحديث نفسه نوعاً من العقلية الغيبية
في خطوات سيره الأولى قبل وصوله إلى نظرية نهائية أو قانون عام كما يتمثل
ذلك في بعض الفروض العلمية التي تأسست على الخيال والتي كانت آنذاك

نوعاً من الرجم بالغيث ، ولم تحفظ بالقبول والاحترام ، إلا بعد أن كشفت التجارب العديدة عن صدقها ونفعها .

لقد صرح كثير من علماء الطبيعة والكيمياء والفلك والنفس في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا بأن الريادة العملية إنما تتمثل في حرية انطلاق خيال العالم مجاوزاً بذلك حدود معطيات الحس ، وإن بدا في عصره مفرقاً في البعد والايغال بل واللاتمقل .

ونحن ندرك الآن أن كثيراً من المخترعات العملية الحديثة لم تكن إلا مجرد فروض ضاربة في أعماق الخيال ، بل قد وصفت أحياناً بأنها ضرب من الهوس والجنون ، ولا ندري ماذا يكون وقع هذه المخترعات على أسلافنا إذا قدر لهم أن يروها في عصرنا بعقليتهم للماضية .

إن الخطير في الأمر حقاً أن كثيراً من هؤلاء الذين يجبون أن يصدوا المدافعين عن النبوة أو عن المعجزات أو عن كل الظواهر الدينية ، بالمقلية الغيبية ، قد تأثروا بما كتبه بعض العلماء التجريبيين المحدثين عن الدين أو عن النبوة ، ظناً منهم أن هؤلاء العلماء إنما يكتبون منطلقين من أرض صلبة هي حقائقهم العملية التي كشفوا عنها ، والتي نراها نحن الآن رأى العين وننتفع ببعض آثارها . وهذا ظن باطل ولا شك ، وقع فيه بعض العلماء أنفسهم حين تناسوا حدودهم العملية فأطلقوا ألسنتهم وأقلامهم من مواقف غير علمية بالرة . إذ أن علمهم محدود بمحدود مقتضيات معارفهم وتجاربهم المنصلة بتخصصاتهم الجزئية ، إنهم لا يملكون حتى مجرد الحديث عن ميدان العلم جملة من منطلق علمي ، وذلك لأن قاعدة العلم عندهم تفرض عليهم التخصص الجزئي الدقيق إذا أرادوا أن يصلوا من بحوثهم إلى شيء ذي بال .

ومن أجل ذلك ترك لفلاسفة العلم أن يعالجوا هذا الجانب الشمولى بالنسبة
للمعلوم جملة ولم يترك ذلك للعلماء أنفسهم لأنهم لا يستطيعونه .

وخلاصة القول أن مواكبة العلم بالسير على نهجه لا تكون بتطبيقه على
ما ليس من شأنه أن يكون مجالاً للتطبيق ، وأن كتابة العلماء عما هو خارج
نطاق تخصصهم إنما هي كتابة عادية لا تستمد سنداً من البحث العلمى
ولا تكتسب تأييداً من البراهين العلمية ، ولا ينبغي للمفكر المسلم التزيه أن
يضىء على هذه الكتابات أو الأقوال أضواء الشخصية العلمية لأنها عارية
عن ذلك تماماً .

وإذا كان ذلك كذلك لم يكن للمثقف المسلم أن يهرع فى بلاهة إلى تطبيق
منهج علمى - وضعه أهله لعلم مخصوص ولغاية محددة على قضايا دينية
أو جوانب شخصية بينة ، متجاهلاً العنصر السماوى الغيبى الذى يشكل لب
الدين وجوهره ولب الشخصية المحمدية وجوهرها .

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك منع الإفادة من مناهج إنسانية معروفة ، فلذلك
فأئدته التى لا تجحد ، ولكننا نحظر أن يفهم من معالجة هذه الجوانب المختلفة
أننا استوعبنا حقيقة الدين أو حقيقة الشخصية المحمدية .

حقاً يطيب للدارس أن يرى فى رسول الله شخصية القائد المحارب الذى
يمد العدة وينظم الجيش ويدير أمور الحرب بروعة تستحوذ على لب كل منصف
ولكننى لا أظن أن له الحق فى ادعاء أنه بذلك كشف عن عبقرية يمكن
وضعها بين أو فوق العبقريات السياسية أو الحربية فى التاريخ . إن هذا الحكم
الأخير تجاوز لقدرة كاتب ، وجرأة قد تخلب ألباب بعض الناس ، ولكننا
نحجب من نور الله بقدر ما تضىء من جانب الإنسان .

إن الزاد الذى خلفه لنا رسول الله ﷺ من قرآن وسنة ليس زاداً للفكر

وحده ، ولكنه زاد مركز مكتمل بمد الفكر والوجدان والسلوك مؤديا
بذلك إلى تكوين شخصية إنسانية ليست كاملة فحسب ، بل شخصية تبرر
سجود الملائكة واستخلاف الله لها في الأرض .

ومن ثم ليكن معلوما أن العلم يسقط الإنسان من حسابه تماما حتى أنه إذا
عاجله فإنما يعالجه كأنه ظاهرة طبيعية أخرى ، ولكن الله جل جلاله لا يسقط
الإنسان من حسابه بل هو يخبرنا أنه خلق كل شيء لأجله ، وهذا منزع لا يستطيع
العالم الحر مهما أوتي من وسائل مساعدة أن يدعيه أو يحدس به ، ومن ثم وجب
على المسلم أن يضع العلم الحديث في موضعه الصحيح ، من حيث الانتفاع بآثاره
في تسخير قوى الطبيعة وتذليلها ، وتطوير الحياة الأرضية في واقمها الحالى . وليعلم
أن العالم بمعداته الهائلة إنما يدور في فلك « ظاهر الحياة الدنيا » ، وإذا حكم
عقله في نزاهة وعدم تحيز ، وحقق انسجاما في شخصيته بينه وبين وجدانه
ونزوعه أدرك على الفور اتساع نطاق دينه بحيث لا يظهر كشف علمي إلا في
إطار المربع الضيق الذى أشار إليه هذا الدين الحنيف وليعلم كذلك أنه بالعلم
ذاته أى دون تدخل آراء العلماء الشخصية التى تختلط أحيانا بقضايا العلم
يكتسب الدين نصيراً لاعدواً ، وتابماً لأرائه .

ومن هذا المنطلق نرجو الله أن ييسر لنا الوقت والجهد لتناول بعض
الجوانب الروحية العميقة في رحمة الله العامة الممثلة في محل ^{صلى الله عليه وسلم} هذا النبع
الثر الذى نرجو لشبابنا ورجالنا أن يعبوا منه ليصبحوا طاقة خلاقه في شتى
ميادين الحياة وليكونوا ثمرة خير أمة أخرجت للناس .



مكتبة

المهتدين

فهرس الاعلام

آءم ٤٧

إبلس ٢٨١٢٧٧

ابن حمزم ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٩ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٨٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٠

ابن خلدون ٧٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١١٨ ، ١١٩

ابن سينا ١٠٩

ابن عباس ١١٤

ابن مسرة ٢٣٠ ، ٢٧٥

أبو حاتم الرازى ٤٤ ، ٤٥

أبو الحسن العامرى (بن يوسف) ١٦٤

أبو حنيفة ٧١٥

أبو ريذة ٢٨٨

أبو لو ١٩٣

أبو طالب المسكى ٧١٥

أبو بكر الرازى ٤٥

أبو يزيد البسطامى ١٣٠

أبيقور ٨٥

أحمد شلبى ١٨٦ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨

اهواره كوتز ٢٣

أروس ١٨٧

أرسطو ١١٨ ، ٢٤٥ ، ١٨١ ، ٢٢٠ ، ١١٢٧٥

إبراهيم الخليل عليه السلام ٢٨٧

اسحق وانس ٢٢٦

اسكندر ٣٧

سيد بدوى ٥٢

الشافى (الإمام) ٢١٥

أفلاطون ٢٢٠ ، ٢٢٦

أفلاطين ٣٥ ٩٦ ، ٣٦

الكرمانى ٤٥

الزايث ٢٢٧

أوجست كوت ٥٣ ، ٥٧ ، ١٤٥ ، ١٦٧

أديسون ٢٧٧ ، ٢٦

أوغسطين ٣٦ ، ٤٤ ، ١٥٦ ، ١٠٨ ، ٢٨١ ، ٢٩٧

إنسلم ٤٤

يارسون ٦٧

يتازونى ١٥٩ ، ١٦٠

براهما (براهمية، برهمايون) ٢٤٦ ، ٢٦١

برتواند راسل ١٠٦

برجسون ٢٣ ، ٥١ ، ٥٠

بودا (بوذية) ٧٤٦ ، ٧٤٨ — ٢٥٩ ، ٦١ — ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٨ ، ٨٩

بركوت ٧ ، ٢٨٤

بولس (القديس) ٢٢٣

بول موى ١٤٥

جولس الشماطى ۱۸۷

نومدى (الحكيم) ۱۱۷

تواستوى ۲۰۱

توماس الا كوينى ۱۰۹

تيلور ۳۶

تيليه ۳۴

جاهومستك ۱۸۸

جان جاك رسو ۱۰۱

جمال الدين الافغانى ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱

جوياما (أنظر . يوزا)

جورج فوكارت ۱۸۱

حوزيف كابر ۱۰۵

جولوارى ۸۴

جون دوى ۷۷۵، ۷۷۴

جون ستىوارت مل ۷۱، ۷۰

جيفونز ۳۸

جولد تسهر ۳۴

چنيد ۱۱۷

حسن الكيلانى ۱۰۵

داروين ۴۹

دستوفيسكى ۱۰۲

هوركاي ۵۴

ديبرج ۱۰۳

ديكارت ۱۵۷

ديتر ۱۶۱

ديونيسوس هيبوليتس ۱۶۱

ذو النون المصري ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۱۷

رودلف آنو ۱۹۸

رودلف ابوكن ۲۲

روزنثال ۲۲۵

رينان ۱۴۸، ۲۸۹

زكريا ابراهيم ۲۲۵، ۲۷۲

زيوس ۱۶۱

سفيان الثوري ۲۱۵

سقراط ۱۶۲

سهل بن عبد الله التستري ۳۶، ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۹۴

سمن ۱۹۰

شونهاور ۱۵۱

شهرستاني ۱۹، ۷۶، ۱۶۴

شيرماخر ۷۳، ۳۴، ۲۵، ۳۸، ۶۲

الطبري ۹۱۸

عبد الحليم الجيلي ۲۸۶

عبد الكريم الجيلي ۱۱۵، ۹۱۸

هاموس ۲۹۷ ، ۲۹۹

جبد المنعم رياض (الشيبد) ۲۰۰

على ابن أبي طالب ۲۲۳

عيسى ۱۸۸ ، ۲۸۱ ، ۲۸۹

الغزالي ۷۷ ، ۷۸ ، ۱۴۷ — ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸

طارنل ۱۷۰

ف . هيلر ۱۸۲

فتزستيفنسن ۱۵۱

كوتز ۱۶۳

فرانس ۹۱

فرنسيس بيكون ۱۴۵

فرويد ۱۲۹

فروعون ۱۹۵

الفارابي ۳۱۳ ، ۳۱۴

فوكارت أنظر : جورج فوكارت

الفيروز آبادي ۱۹

فيلون الإسكندري ۱۰۲

فازون ۱۱۵

الفاشاني ۱۱۷

كارفيل ۲۰۰

كنعان ۱۸۴

لايج ۵۵

لقمان ۵۵

لینبتر ۱۲۸

لوکرتس ۳۸

لوپس هزی جوردان ۱۷۲

لیستان ۲۲۵

لیبی بریل ۵۲

لیونارد هودجسون ۶۸۸

لیاخ ۳۴

مارسل ۹۲

مارکس ۶۰، ۶۵، ۶۱، ۹۵، ۹۴

ا کس میلو ۲۲

مادرچال ۳۳

محمد (الرسول ﷺ) ۶۱، ۶۲، ۶۳ و مواضع کثیره تحت القاب مختلفه

محمد اقبال ۱۵۶، ۵۳، ۲۱۱

محمد الیهی ۱۵۷، ۱۵۶، ۵۳، ۲۱۱

محمد قاسم ۵۲، ۱۱۹، ۲۳۶، ۲۷۷

مسیح ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۴۹

موسی ۷۴، ۱۱۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۳۰۵

مقدونیوس ۱۸۷

نوح ۱۱۲

پیتشه ۱۰۱

نیبور ۱۰۸

لیقولاً بردیف ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲

لیقولاً فن هرفیلی ۶۷

یکسون ۱۱۸

هامان ۱۱۵

هیار (فردریک) ۱۸۲

هوز ۵۴، ۳۴

هوج ۳۶

هوکینج ۹۱

هوفدنج ۶۵، ۲۲

هومیروس ۱۸۲

هیراقلیطس ۹۰۷

هیرردوت ۱۸۱

هیوم ۵۴، ۳۴

هیجل ۲۲، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۹۸، ۹۹، ۱۶۲، ۱۰۱، ۱۰۷

هیکسلی و ج ۶۹۰

وردنورث ۲۰۱

ولیم بیرد ۲۲۷

ولیم جیمس ۲۱، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱ - ۱۴۰، ۱۴۵ - ۱۵۶

یونج ۲۲، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴

بعض المراجع

١ - باللغة العربية

- د. محمود قاسم ط ثلاثة .
أبو حامد الغزالي ط. الحلبي .
محمد إقبال (مترجم عن الإنجليزية) .
د. محمد كمال إبراهيم جعفر ط. ١٩٧٠ .
د. محمد كمال جعفر .
د. محمد كمال جعفر .
سهل بن عبد الله القسري ط. ١٣٢٦ هـ .
د. عبد الحليم محمود (الأنجلو) .
جوزيف كاير / ترجمة حسين السكيلاني
لأبي نعيم
د. محمد كمال جعفر
جمال الدين الأفغاني
ابن مسرة / مخطوطات نشر محقق
د. كمال صقر (في الفلسفة الإسلامية) .
ابن سينا
محمد عبده
أبو بكر محمد بن زكريا الرازي / تحقيق
و جمع بول كراوس (القاهرة)

- القرآن الكريم
ابن رشد وفلسفته الدينية
إحياء علوم الدين
تهديد الفكر الديني في الإسلام
التصوف طريقا وتجربة ومذهبا
عن التراث الصوفي ج١
عن التراث الصوفي ج٢
تفسير القرآن العظيم
التفكير الفلسفي في الإسلام
الثمرة المرضية للفارابي
حكمة الأديان الحية
حلية الأولياء
دراسات فلسفية وأخلاقية
الرد على الدهريين
رسالة الاعتبار
رسالة في القضاء والقدر
رسالة التوحيد
رسائل فلسفة
رسائل إخوان الصفا

- زيدة الحقائق
سيرة ابن هشام
الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل أبو القاسم الصقلي (مخطوط، كوبرلو)
شكوى الغريب
غذاب الحلاج
العقيدة والشريعة
الفصل
الفكر الإسلامي الحديث وصلته
بالاستعمار الغربي
فلسفة أوجسيت كونت
في الفلسفة والأخلاق
الفتوحات المسكية
الفرق بين الفرق
في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) جزءان
د. إبراهيم مدكور
في الفلسفة الإسلامية (دراسة ونصوص تنشر لأول مرة)
د. محمد كمال جعفر
الفن خبيرة
القاموس المحيط
كشف المحجوب
كلام سهل التنستري
مجلة المسلم المعاصر
مجموعة الرسائل والمسائل
عين القضاة الحمداني
ابن هشام
الماسيتون
جواد تسيهر / ترجمة محمد يوسف موسى
وآخرين .
ابن حزم
د. محمد البهي (ط دار العلم ثمانية) .
ت. د. قاسم ، د. سيد بدوي .
د. محمد كمال إبراهيم جعفر ١٩٦٨ .
ابن عربي
للبيدادي
د. إبراهيم مدكور
د. محمد كمال جعفر
جول ديوي ت. د. زكريا إبراهيم .
الفيروز آبادي .
للهجويري
مخطوط، ٢٢٧ كوبرلو بتركيا
ابن تيمية

- مقارنه الأديان (اليهوديه) د. أحمد شلي .
مقارنه الأديان (ديانات الهند الكبرى) . . .
مقدمه ابن خلدون / ابن خلدون / نشرة Quatremere .
الملل والنحل الشهر ستاني على هاشم الفصل
مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي فرانز روزنثال / دار الثقافة .
المنطق الحديث ومناهج البحث د. محمود قاسم طرابعه .
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. سامي النشار .



مكتبة

المهتدين

(ب) باللغة الأجنبية « غير مربية »

- Mohsin Mahdi, Ibn Khaldun's philosophy of History (ed : 1957).
- Micolas Berdyaev, Truth and Revelation (Trans ly R. French.1953)
- W. G. De Burgh, The Legacy of the Ancient World (1961).
- Hebrew Literature, World great Classics .
- B. Russell, History of Western philorophy (Georg Allen) .
- M. Rosenthal & Ydin, Dictionaly of philosophy (Moscow, 1967) .
- D. W. Simon, Recoucilation by Incarnaton (Edimb, 1898) .
- R. Lincoln Shifan, Christianity & The Problrm of History (1953)
- W. James, Varietes of Religious experince (great part of it is included in Philosophy of the 29th Cautnry, Vol. 1 pp. 209 - 204) .
- L. Hodyson, The Doctrine of Trinity .
- R. Otto, The idea of The Holy, Harvey's trans .
- J. O. Dobson, Worehip .
- M. Iqbal, The Development of metaphysic in Pesia, London 1908
- Farnell, The Evolution of Rsligion (an anthrop' Stud,)
- Focaet, Méthode Comparative Dans L'Hist, Des Relig (Paris, 1909) /
- H. Gordan, Comparative Relig, its adjuncts and Allies,
- F. Heiler, Prayer, Histary and psychology (1958).
- A. G. Widgery, What is Religign.
- M. K. I. Gaafar, The Sufi Doctrine of Sahl al - Tustari.
- A. C. Bonquet, Comparative Religion (a delican Book).

H. Dumoulin, A, History of Zen Buddhism (Faber & Faber).
H. Weymann, (ed,) Man in his Relationships, London, 1955.
John Fabos, Instructions Historic - theologica (ed, 1945).
W. P. Paterson. The Natur of Relligion (Lonod. 1925).
Jevons, F, Byron, An Introduction to Comparative Relig.
Sorley, Moral Values and the Idea of God - 1918 *
F, Cunford, Religion to Philosophy - Torchbark, 1957 *
E. Conze, Buddhism, its essence and development - Lond, 1960 *
C. E. Jung Psychology & Religion - Jurb'g Collect, Works trans, Hall-
The Archetypes and Collective Unconscious *
St, Augustne, Confessions - Peng, classics, 1961 *
Natural History of Religion - Works ed, Green & Grose *
Marxist Philosohy - Progress pu. Moscow, 1968 *
Encyc, of Relig, & Ethics, ed, Hastinh,
R, Nicholson, studies in Islamic myst, - 1921 *
Plotinus, The Enneads, trans. S. Mack.
The Review of Religion - Columbia 1954 *

مكتبة التراث الإسلامي

فهرس

٣	الإهداء
١٤ - ٥	المقدمة
١٢٣-١٧	الباب الأول : ظاهرة الدين
٢٦ - ١٩	الفصل الأول : كلمة الدين في اللغة العربية وغيرها
٢٥ - ٢٠	بعض التعريفات المقترحة للدين
٢٨ - ٢٦	الفصل الثاني : الدين والفريزة
٢٨ - ٢٦	هل هناك ما يسمى بالفريزة الدينية ؟
٢٩	الإجابة في المبادئ الثلاثة : الشيلوجي، علم النفس، الفلسفة
٣١	المشبتون للفريزة الدينية
٣٤	إخافه الدين وإخافه الطبيعة
٣٨ - ٣٥	المبدأ الذوقى في تفسير الدين
٣٨ - ٣٥	الشعور بالحب كأساس للدين
٥٦ - ٣٩	الفصل الثالث : الدين والمصدر
٤١	نظريتان للمصدر
٤٥	ابن حزم وردده على المسكذيين بالشرائع
٤٨	النظريه الثانيه للمصدر
٥٣	محمد إقبال والظاهرة الدينية
٥٤	موقف هيوم من نظريه المصدر الإنسانى
٥٥	الملاحظات التي أبدأها علماء الأصل الإنسانى
٥٥	(الأنتروبولوجى)

الفصل الرابع : الدين بين القيمة والهدف

الدين قوة بلاشك .

نوع هذه القوة .

توثيق مصدر الإسلام الحق : الجانب التاريخي

٦١

الجانب الموضوعي

٦٣

الأهداف التي يخدمها الدين

ما يتعلق بالأخلاق ، ما يتعلق بالشعور ، ما يتعلق بالفهم النظري

٦٤

(أ) الهدف خلق

٦٦

(ب) الهدف شعوري

٦٨

ديناميكية الدين

٦٩

فمثل مقترحات الديانات الإنسانية

٧٠

تضمن الدين السماوي عناصر تلائم كل فرد

٧١

(ج) الهدف علمي أو عرفاني

٧٢

رأى هيجل ومناقشته

٧٤

الدين محاولة دائبة لتصحيح فكر وسلوك الانسان

٧٥

الدين والفلسفة

٧٧

شمول مجالات الدين ورأى الامام الغزالي

٨١

موقف ابن خلدون من الجانب الاجتماعي للدين

الشريعة أكبر وأوسع وأشمل من أن تكون

٨٢

مجرد مجموعة نظم أو قوانين أو مواظ

٨٣

الدين ينبه إلى الكيان الانساني

٨٤

هدف الدين عند جمال الدين الأفغاني

٨٦

المزايا والأهداف التي يحققها الإسلام

٨٩	خلاصة المعاني التي يحملها الدين
٩٣ - ١٢٢	الفصل الخامس : الدين والتاريخ
٩٤	التفسير المادى للتاريخ
٩٤	النقاط الرئيسية في هذا التصور
٩٥ - ٩٨	تناقض لئاركسية
٩٩	رأى بعض الروس المسيحيين في التاريخ
١٠٣	للدن ينظر إلى التاريخ.
١٠٤	نظرة اليهودية والمسيحية إلى التاريخ
١٠٧	مفهوم الكلمة « اللرجوس »
١٠٨	ديناميكية التاريخ
١١٢	نظرة الاسلام إلى التاريخ
١١٤	بعض العناصر البارزة في نظرة الاسلام
١١٦	أهمية مصطلح « أيام الله » في الاسلام
١٢٠	خلاصة المقارنة بين الأديان الثلاثة الكبرى

الباب الثاني

١٢٣ - ١٢٣	طرق دراسة الأديان ومقارنتها
١٢٥	الفصل الأول : الطريقة النفسية
١٢٧	خصائص الطريقة النفسية في دراسة الأديان
١٣١	دراسة وليم جيمس للدين ونتائج دراسته
١٣٢	الخصائص المميزة للحياة الدينية
١٣٤	« جيمس » يبتعد آراء الماديين من الإطباء
١٣٨	التعليق على نقد جيمس للتصور الألهى
١٤٥	حرية الاعتقاد وارتباطه بالعمل
١٤٦	تبرير اختلاف الاعتقاد وضرورة التسامح

- ١٤٧ استشهاد جيمس بالغزالي
١٤٨ المعرفة الواسعة والإيمان
 رأى جيمس في عدم إمكان إقامة الدين
١٤٩ على أساس عقلي بحت
١٥١ ملاحظات عامة على موقف وليم جيمس
١٥٨-١٦٤ الفصل الثاني: الطريقة التاريخية واجتماعيه

١٦١ تطبيق مبدأ التأثير السياسي على النظم الدينية
١٦٢ وديانة حكومه المدينة . وديانة حكومه الامبراطوريه

- ١٥٩-١٦٣ معالجته بتازوني للديانة اليونانيه
١٦٣ علماء المسلمين والاديان الأخرى
الشهرستاني وابن حزم بعد أبي الحسن العاروي ١٦٣

١٦٥-١٧٤ الفصل الثالث : المقارنه بين الأديان

- ١٦٩ الأديان التي يقارن بينها
١٧٠ نقاط رئيسيه في مقارنه الأديان
١٧٠ النقاط الإيجابية
١٧١ النقاط السلبيه

الباب الثالث

- ١٧٥-٢٩٣ بمص موضوعات المقارنه

- ١٧٧ الفصل الأول : تصور الألوهيه في الأديان
١٧٩ فكره الألوهيه في المرحلة البدائيه
١٨١ فكره الألوهيه لدى الإغريق
١٨٤ فكره الألوهيه في اليهوديه

- ١٨٧ فكرة الألوهية في المسيحية
فكرة الألوهية في الإسلام بين
التنزيه والتشبيه
- ١٩٠
- ١٩٨ الفصل الثاني : العبادة
- ٢٠٢ حقيقة الدين وأهمية العبادات فيه
- ٢٠٧ ما العبادة الدينية ؟
- ٢٠٩ تصنيف العبادات أو التطبيقات الدينية
- ٢١٣ العبادة والفن
- ٢١٦ حكمة الإسلام
- ٢١٧ حركة العداء للفن
- ٢١٨ الغزالي وعادة المبتعد بين القدماء
- ٢١٨ الإسلام والمسيحية والتماثل والصور
- ٢١٩ هدم السماح بإبراز شخصية الرسول
- ٢٢٠ الصور الفنية كتاب الأبي
- ٢٢٠ هل للفن رسالة يمكن ربطها بالقيم الخلقية ؟
- ٢٢١ الفنان ورجل الدين
- ٢٢٢ أهمية الموسيقى في بعض الأديان
التطورات الخاصة بالموسيقى والأغاني الدينية
- ٢٢٦ في العالم المسيحي
- ٢٢٧ تلخيص الدور الذي تلعبه الموسيقى في عمل العبادة
- ٢٢٨ التعقيب العام
- ٢٣٠ مستقبل العبادة
- ٢٢٣ الفصل الثالث : الصلاة

المواقف الأساسية التي تعبر عنها

- ٢٣٤ حركات الصلاة في الإسلام
- ٢٣٥ الصلاة في كثير من الشرائع
بعض المناقشات حول تأثير الصلاة
- ٢٣٩ في ضوء القانون الطبيعي
- ٢٤٣ مسألة التدليل على تأثير الصلاة
- ٢٤٧—٢٩٣ الفصل الرابع : البوذية بين المسيحية والإسلام
- ٢٤٩ قصة بوذا وتعاليمه
- ٢٥٣ العالم في نظر البوذية
- ٢٥٦ هل تعترف البوذية بآله
- ٢٥٩ حقيقة موقف البوذية الإلحادي
- ٢٦٥ بوذا بين البشرية والتأله
- ٢٦٧ التعليق على الموقف من العالم
- ٢٧١ دفاع عن موقف البوذية والرد عليه
- ٢٧٩ موقف المسيحية والإسلام
- ٢٩٢ خلاصة الموقف الإسلامي
- ٢٩٦—٢٤٩ الفصل الخامس : النبوه بين الإسلام وغيره من الديانات
- ٢٩٧ أولا : النبوه في اليهودية
- ٣٠٠ ثانيا : النبوه في المسيحية
- ٣٠١—٢٤٩ ثالثا : النبوه في المحيط الإسلامي
- تمهيد : ومضات من القرآن
- ٣٠٣ (حقائق رئيسية حول النبوه مستنبطة من القرآن)
- ٣٠٧ مفكر و النبوه
- ٣٠٨ ابن حزم والنبوه
- ٣١٠ أم النقاط التي عالجه ابن حزم

- ٣١٣ النبوة في الفلسفة الإسلامية
٣١٤ أساس نظرية النبوة عن الفارابي
٣١٩ نقد هذه النظرية
٣٢٧ النبوة في نطاق التصوف الإسلامي
٣٣١ عصمة النبي والولي
٣٣٥ الحقيقة المحمدية
٣٤١ الجانب الإبداعي للحقيقة المحمدية
٣٤٣ النبي مصدر الإشعاع والإشراق
٣٤٦ علاقة النبي بغيره من الأنبياء
- الباب الرابع
- ٣٥١ مقالات إسلامية
٣٥٣ ثقافه المسلم المعاصر بين الأحاله والتجديد
أدب الحديث عن شخصيه الرسول صلوات الله عليه
- فهر الأعلام
المراجع

مكتبة محمد بن عبد الوهاب
الرياض - المملكة العربية السعودية

للمؤلف

(أ) المجموعة الصوفية :

- ١ - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا
دار الكتب الجامعية ١٩٧٠
- ٢ - من التراث الصوفي لسهل القسري الجزء الأول
دار المعارف ١٩٧٤
- ٣ - من التراث الصوفي لسهل القسري الجزء الثاني
مكتبة الشباب
- ٤ - من التراث الصوفي لسهل القسري الجزء الثالث
تحت الطبع
- ٥ - نظريه الفناء في التصوف الإسلامى حوليات كلية دار العلوم
(بالانجليزية)

(ب) المجموعة الفلسفيه ومقارنه الأديان

- ٦ - في الفلسفه والأخلاق
دار الكتب الجامعية
- ٧ - دروس في الفلسفه
مكتبة دار العلوم
- ٨ - في الفلسفه
مكتبه دار العلوم
- ٩ - ذورس فلسفيه وأخلاقيه
مكتبه دار العلوم
- ١٠ - في الفلسفه الإسلاميه
مكتبه دار العلوم
- ١١ - في الدين المقارن
دار الكتب الجامعية
- ١٢ - من قضايا الفكر الإسلامى
مكتبة دار العلوم
- ١٣ - الإسلام بين الأديان
مكتبه دار العلوم

٢٠٠ المقالات والبحوث

- ١ - من مؤلفات ابن مسرة المفقودة (مخلة كلية التثريه بطر ابلس ليبيا)
- ٢ - الألوهية في التصور الإسلامي بين التثريه والتشبيه (بالانجليزية)
- ٣ - الزاد الثقافي للمسلم المعاصر
- ٤ - الغاراني
- ٥ - الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن
- ٦ - تجديد الفكر الديني
- مجلة المسلم المعاصر
- الأهرام
- مجلة المسلم المعاصر
- مجلة المسلم المعاصر

الأهرام
مجلة المسلم المعاصر