

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين
قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: العقيدة



جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية قسنطينة

الرؤية الكونية التوحيدية عند

سيد حسين نصر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصص العقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور:

أ.د/أحسن برامة

إعداد الطالبة:

رشيدة عولي

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	أعضاء المناقشة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ الزهرة لالح
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/أحسن برامة
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ محاضر	د/صليحة بوالبردة
عضوا	جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ جمال الأشرف
عضوا	جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2 -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ عبد الرزاق بلعقروز
عضوا	جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2 -	أستاذ محاضر	د/ عبد الحلیم مهوريشة

السنة الجامعية: 1444/1445 هـ / 2023 - 2024 م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَلَّمَكَ ١٤١٧



شكر وتقدير

أحمد الله تعالى حمد شاكر لنعمائه، وأشكره وأثني عليه بما هو أهل له

لا أحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه فله الحمد والشكر كله

ثم أخص بالشكر والتقدير شيخي الكريم فضيلة الأستاذ أحسن برامة

الذي تفضل بالإشراف على الرسالة، وكان لمتابعته المستمرة دور كبير

وحاسم في إنجازها فأسأل الله تعالى أن يجزيه خير الجزاء، وأن يبارك في علمه

وعمره. كما أرى لزاما علي أن أعترف بالفضل لأهله فأتوجه بوافر شكري

وعظيم تقديري وصادق دعواتي لفضيلة الأستاذ: عبد الوهاب فرحات الذي كان

له الفضل في تعريفني بأعلام الفلسفة التقليدية وعلى رأسهم سيد حسين نصر.

وأخيرا أتوجه بالشكر الجزيل لجميع من أعانني في هذا البحث.



الإهداء

إلى كل من ضاق ذرعا بدوامه الخواء

الروحي المهول الذي

أفرزته الحضارة الغربية المعاصرة

ويتوق إلى حياة ذات معنى.



مقدمة



التقديم وطرح الإشكال:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد: يكون الإنسان صورة عن نفسه وعن العالم من حوله إعتقادا على الموقع الذي يحاول منه الرؤية وزاوية النظر التي يتخذها وهي ما أصبح يعرف بالرؤية الكونية وتتعدد الرؤى الكونية بتعدد نظرتها إلى الإله أو ما يقوم مقامه في المذاهب الفلسفية، ويهمننا في هذا المقام إبراز الرؤية الكونية للحضارة الغربية المعاصرة والتي تقوم على موضوع الإنسان وتعتبره محورها وأساس بنائها وغاية تسعى إلى إشباع رغباته.

إن هذه الرؤية الكونية في علاقة تضاد وعداء مع الديانات الأصيلة لاستبعادها المكون الديني وتهميشه ورفضها الاتكال الأنطولوجي للعالم الذي نعيش فيه على المبدأ الإلهي حيث يصور كل شيء فيها ضمن كون مادي صرف مستقل عن التعالي والقداسة فلا مجال للقوى الغيبية إجمالا وتفصيلا في تسيير العالم والتصرف في شؤونه وهي بذلك على طرف نقيض من الرؤى الكونية التي تتبنى الاعتقاد بالإله وحاكميته المطلقة على عالم الإمكان، ولقد تمخض عن إستبعاد المكون الديني وتهميشه في الرؤية الكونية الغربية نتائج وخيمة لعل أهمها المال إلى حياة عبثية خالية من كل معنى، المروق عن الدين، تمزق النسيج الاجتماعي وبخاصة في المدن الكبرى والاعتداء السافر على الطبيعة وهدمها ما أسفر عن أزمت بيئية خطيرة، انتقاء وتكديس وسائل الدمار كما أنتجت إنسان الفراغ الكوني الذي لا يملك أجوبة مقنعة وصحيحة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي لا تستقيم الحياة البشرية دونها .

إن هذه الأوضاع أدت إلى ظهور علماء وشعراء غربيين تبناوا إنتقاد الحداثة الغربية وتحذثوا بإسهاب عن الوضع المعنوي المنهار والمؤسف الذي يسود حياة الإنسان في المجتمعات الحديثة من بين هؤلاء روني غينون في كتابه: "أزمة العالم الحديث" و"أرض البوار" ل تي إس إليوت وكتاب: "اللحظة التي تنتهي فيها الأرض إلى البوار" لثيودور روزاكس.

وتجدر الإشارة إلى أنه مع نهاية الحرب العالمية الثانية نالت جل البلدان الإسلامية استقلالها السياسي وأملها كان كبيرا في أن تحصل عقب ذلك استقلالها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والديني ولكن خاب أملها ولم تحصل ما كانت تصبو إليه بل لقد سحب استقلالها السياسي المزيد من التبعية الاقتصادية للغرب فضلا عن المزيد من الاختراق الثقافي الغربي، وكلما نجح أي بلد إسلامي في الاستفادة أكثر من العلوم والتكنولوجيا تعرض لإرث من القيم الغربية التي تبدو في ظاهرها أنها غير ذات صلة بالعلوم والتكنولوجيا

لكنها في صميمها و جوهرها متشابكة معها بصورة وثيقة، ونتج عن هذا الإخضاع الثقافي تهديدا أكبر لهوية العالم الإسلامي وقيمته، وهو الأمر الذي يتبدى بجلاء في الطلبة المسلمين الذين سرعان ما يفقدون أرضيتهم الروحية، ويتلاشى إحساسهم بالانسجام مع تراثهم بمجرد اطلاعهم الشكلي على العلوم الحديثة، ولا ريب في أن العلم الغربي لم ينشأ عن فراغ، ولكنه ثمرة لرؤية كونية تختلف عن الرؤية الكونية الإسلامية بشكل جذري، ولأجل ذلك لم يكن العالم الإسلامي بحاجة للاهتمام بالكون الذي وجد فيه فضلا عن إظهاره، أما الآن فمواجهة المسلمين لتحدي العلوم الحديثة يفرض عليهم إظهار مفهومهم عن الكون .

ويعتبر سيد حسين نصر ممن تعاطوا مع إشكالية خلو الحياة من المعنى شخصا مكمنا الداء في الاغتراب عن الرؤية الكونية الإسلامية للأسباب السابق ذكرها، وموضحا أنه إذا ما أرادت الأمة الإسلامية استعادة هويتها، فلا بد من طرح رؤيتها الكونية باعتبارها معيارا إسلاميا عالميا يحكمون في ضوئه على مصداقية أنواع العلوم كافة؛ ذلك أن رسم حدود الرؤية الكونية بشكل واضح يمكن من استيعاب عناصر تلك العلوم الغربية التي تنسجم مع تراثهم وضمها.

ومن الأهمية بمكان أن نرسم للرؤية الكونية من منظور سيد حسين نصر خطوطها البيانية، ما يقتضي الإجابة على الأسئلة التالية: هل المحور في تدبير وتوجيه هذا العالم هو الله أم الإنسان؟

ما هو مصدر الكون وما مصيره وما الموقع الذي يحتله الإنسان فيه؟

هل الوجود من حيث المجموع مخلوق حي ذو شعور أم أنه ميت لاشعور فيه؟

وهل الوحدة هي المسيطرة على الكون أم الكثرة؟

هل يسير الكون وفق قوانين ثابتة لا تتغير وهل النظام المتوافر هو الأحسن أم أن هناك ما هو أكمل وإن كان لا لم لم يكن؟

هل يسير العالم على هدى أم أنه يفتقد الغاية والهدف؟

هل للكون ردة فعل تجاه أعمال الإنسان حسنة كانت أم سيئة؟

فيما تتمثل الماهية الحقيقية للإنسان؟

هل وجود الإنسان عبثا وصدفة في هذا الكون أم أن هناك حكمة من وجوده وإن كانت كذلك فما هي الغاية من وجوده وما هي الوظيفة الوجودية المنوطة به؟

ما هو المنطلق المعرفي في هذه الرؤية، وهل المحورية للوحي أم العقل؟

هل الرؤية الكونية التوحيدية تحمل تسخير الكون للإنسان على أنه غزو أناني أعمى وهيمنة على الكون واستنزاف لقدراته؟

أسئلة أسعى للإجابة عليها من خلال مذكرة بحث عنوانها الرؤية الكونية التوحيدية عند سيد حسين نصر.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

- لموضوع الرؤية الكونية ارتباط بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصلية في فطرة الإنسان في البحث عن إجابات الأسئلة الكلية والغائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه.
- كون الرؤية الكونية الإسلامية معياراً نحكم في ضوءه على ما ينسجم مع المنظور الإسلامي وبالتالي ضمه واستيعابه وما يتعارض معه مما يقتضي لفظه وإبعاده.
- أن للرؤية الكونية وظيفة معرفية لأنها تعد الأساس في تحليل الأفكار والمواقف والأشخاص بتزويدنا بالإطار العام الذي نفهم من خلاله كل شيء في هذا العالم، وتجعل فهمنا ضمن كل موحد.
- تقوم الرؤية الكونية بدور حاسم في الممارسة العلمية لما لها من دور في تحديد المشكلات البحثية ومناهج التعاطي معها، وتقدير الضوابط والمعايير والقيم لقبول الحلول.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب عديدة حفزني لاختيار هذا الموضوع، يمكن تقسيمها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما عن الذاتية فتتمثل في أنني أجد في نفسي إغراضاً عن كل ما هو حداثي، وعن كل ما يرمز للغرب وبالأخص معطيات التكنولوجيا دون مبرر أو قاعدة فكرية أستند إليها وعملي مع سيد حسين نصر ورواد المدرسة التقليدية زودني بالمتكأ الفكري والقاعدة التي أركز عليها مما عزز موقفي المناهض لها. أما عن الأسباب الموضوعية، فأمكن تلخيصها فيما يلي:

-المكانة التي يتبوؤها سيد حسين نصر والذي قدرته الأوساط المعرفية في العالم بين أكبر الموفقين في تعريفهم بالإسلام وحضارته وتقديم صورته إليهم كونه مفكر مسلم له وزنه وثقله وإنجازاته فضلاً عن أنه الفيلسوف الذي اختير من قبل فلاسفة الغرب ليصدر عنه كتاب من ألف صفحة ضمن سلسلة لا تختار إلا لأعظم فلاسفة التاريخ المعاصر.

-الإفرازات الوخيمة للرؤية الكونية الغربية وتأثيرها السلبي الساحق على العالم برمته لاسيما الإسلامي

منه .

- الحاجة الأكيدة والضرورة الملحة إلى تقديم طرح وجودي قادر على توجيه الفكر الإنساني نحو الوعي بحقيقة الحياة الإنسانية وحملها على الإيجابية بعد أن انتكست على أيدي مفكري الغرب إلى السلبية والحيرة.

أهداف الموضوع:

إن الرؤية الكونية التوحيدية عند سيد حسين نصر أنموذج لرؤية كونية إسلامية يرجى منها تحقيق الأهداف التالية:

- أن تقدم للأخر تحدي الإسلام باعتباره دينا حيا قادر على توفير معنى للحياة البشرية في عالم فقد اتجاهه وتوجهه.
- الحفاظ على الإسلام في ضوء تحديات العالم المعاصر والنجاح في توفير رد الفعل الإسلامي اللازم تجاه المشكلات التي تفرزها الرؤى الكونية.
- ترشيد عمليات التغيير والإصلاح اللازمة لتحسين أوضاع الأمة على المستويين الفردي والجماعي.

دراسات سابقة:

يلجأ كل باحث قبل الشروع في دراسته إلى مراجعة الأبحاث التي جرت في الميدان الذي يفكر فيه وقد قمت بذلك على قدر ما أتيت لي من إمكانيات فلم أحصل على دراسة تتطرق إلى ما أعزم القيام به والقول بعدم وجود دراسات سابقة ليس حكما مطلقا بل هو خاص بسيد حسين نصر؛ ذلك أنه هناك من المفكرين من عني بالرؤية الكونية الإسلامية من بينهم: مرتضى مطهري في مؤلفه الموسوم ب: الرؤية الكونية التوحيدية والذي تضمن مفهوم الرؤية الكونية والفرق بينهما وبين الإحساس بالكون، كما تضمن تصنيف الرؤى الكونية إلى ثلاثة أقسام هي: الرؤية الكونية العلمية والرؤية الكونية الفلسفية، والرؤية الكونية الدينية، مبينا خصائص كل صنف ومميزاته، منتصرا للرؤية الكونية الدينية لأنها تضع الإنسان في طريق الكمال وبالتالي تعطي للحياة هدفا ومعنى وروحا.

"الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" لعبد الحميد أبو سليمان أبرزت هذه الدراسة ضرورة الرؤية الكونية الحضارية إذ عدها أبو سليمان بمنزلة المحك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإيمانية والإصلاحية لأنها تزود الإنسان المسلم بالمعنى الحقيقي الإيجابي للوجود وقد أجاب من خلالها بشكل واع ومقنع عن عدد من القضايا الأساسية الوجودية في فهم الذات ومعناها وعلاقة هذه الذات بالله وعلاقتها بالآخرين والمبادئ

والقيم والمفاهيم التي هي أدوات هذه الرؤية وآلياتها لكي تتحقق وتتجسد في واقع الحياة لإسعاد الإنسان والإنسانية

"علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته"

لصالح بن طاهر مشوش، كتاب صادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي عني بتبيان أن الرؤية التي هيمنت على الفكر الخلدوني بكلية توحيدية خالصة ظهرت ثمارها في كل جزء من أجزاء فكره، سواء أكان ذلك في تحليله للأخبار التاريخية أو دراسته للقضايا الكبرى في العمران مثل السياسة والملك والمعاش والعلوم والصنائع والتربية والتعليم والفن، وهذه الرؤية كان لها دورا بارزا في البنى والنواظم المنطقية التي جعلت لهذا الفكر نسقا مترابطا.

خطوات البحث:

جرت العادة في كتابة البحوث أن تقدم صورة واضحة عما قام به الباحث من خطوات للإجابة عن تساؤلات البحث و استفساماته، وغير بعيد عن هذه العادة سوف أشرع برسم صورة عن موضوعة بحثي حيث ضمنته مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، خصصت الفصل الأول للحديث عن عصر سيد حسين نصر في مختلف جوانبه وكذا الحديث عنه بما يتناول أطراف حياته كما ورد في سيرته الذاتية ثم عرضت للفلسفة التقليدية وهي المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها سيد حسين نصر من خلال ارتباطها بمفاهيم القداسة والتعددية الدينية ، كما تناولت معايير الأصالة الدينية في هذه الأخيرة وخصصت أيضا مبحثا للجهود الإحيائية للفلسفة التقليدية في الغرب، وأخيرا تناولت الإسلام كما يعرض له الفلاسفة التقليديون المسلمون.

أما الفصل الثاني فتناولت فيه الجانب الإلهي والكوني في الرؤية الكونية فخصصت المبحث الأول منه للحديث عن الرؤية الكونية من خلال أصل المصطلح ومدلوله وارتباطه بمصطلح الإيديولوجيا، وأيضاً المعايير التقييمية للرؤية الكونية، وعرضت في المبحث الثاني للجانب الإلهي من الرؤية الكونية من خلال الذات الإلهية والأسماء والصفات ، ثم عرجت بعدها على الجانب الكوني من الرؤية الكونية فعرضت في مبحث لنظرية خلق الكون، والغاية من خلقه، ومراتب الموجودات الكونية كأحد التعاليم الأساسية في الفلسفة التقليدية ، ثم عرضت في مبحث آخر للنظام الأحسن كنتيجة حتمية للنظام الكوني المتبنى من طرف سيد حسين نصر من خلال مدلوله، و الاستدلال عليه عقلا ونقلا كما تناولت ماهية الشرور الكونية بالتحليل بوصفها الإشكالية الأبرز التي تواجه مقولة النظام الأحسن كما عرضت في مبحث لمنزلة الإنسان في الكون، وتسخير الكون المادي والروحي للإنسان، وأهميت هذا الفصل بمبحث أخير تناولت من خلاله الوضع البيئي الراهن كما عرض لها سيد حسين نصر.

أما الفصل الثالث فخصصته للجانب البشري في الرؤية الكونية، حددت في مبحثه الأول ماهية الإنسان وعلاقتها بالميثاق، أما المبحث الثاني فعرضت من خلاله للإمكانات الملازمة للماهية ثم أتبعته بمبحث ثالث تناولت من خلاله الوظيفة الوجودية التي أنيط بعهدة الإنسان الاضطلاع بها، وأتميته بمبحث أخير تناولت من خلاله منهاج الخلافة باعتباره السبيل لتحقيقها.

أما الفصل الرابع والأخير فكان تنمة للجانب البشري للرؤية الكونية عرضت في مبحثه الأول للهدف السامي للحياة الإنسانية ممثلا في الحرية المعنوية فحددت ماهيتها وطريقها ودور الحب والرحمة في تحقيقها وركزت في المبحث الثاني على الجمال ودوره في الحرية المعنوية، وخصصت المبحث الثالث لتجليات الجمال ممثلة في الفن الإسلامي.

وفي الأخير جاءت الخاتمة لعرض نتائج البحث، وتوصياته.

منهج الدراسة:

تقتضي طبيعة الدراسة اتباع المناهج التالية:

- المنهج الوصفي: من خلال توفير المعلومات الكافية والصحيحة حول الدراسة المزمع القيام بها، والتي من شأنها أن تساعد على كتابة بحث علمي على نحو متكامل.

- المنهج التحليلي: وهو الذي يعتمد على تفكيك الإشكالية، ودراسة جزئياتها بدقة من خلال التحليل والنقد.

- المنهج المقارن: لا بد أن هناك حاجة لاستخدام المنهج المقارن لتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين عناصر الرؤية الكونية التوحيدية وعناصر الرؤى الكونية السائدة.

المشاكل والصعوبات:

واجهت في سبيل إتمام هذا البحث مصاعب عديدة على رأسها:

-أولا: صعوبة اللغة التي حرر بها رواد المدرسة التقليدية كتاباتهم كفريديوف شوون، رونييه غينون، وحتى سيد حسين نصر.

-ثانيا: التفاوت والاختلاف في اللغة التي عرض من خلالها سيد حسين نصر أفكاره بين لغة فلسفية معقدة كما في مؤلفه: "مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية" وأخرى بسيطة تناسب العقلية المعاصرة كما في مؤلفه: "دليل الشاب المسلم في العالم الحديث" مما جعل الجمع بينهما أمرا عسيراً.

-ثالثاً: واجهني مشكل آخر تمثل في أن لغة الترجمة لبعض كتبه لا ترقى إلى مستوى اللغة الأصلية التي حرر بها سيد حسين نصر كما في مؤلفه: "قلب الإسلام" والتي يرجع سببها -حسب ظني- إلى تولى جهات غير متخصصة لعملية الترجمة ما ترتب عنه عدم الاستفادة منها بالمستوى اللائق.



الفصل الأول:

عصر سيد حسين نصر:

سيرته ومدرسته الفكرية



المبحث 1: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية خلال القرن العشرين في إيران

1-1: الأوضاع الاجتماعية في إيران قبل الثورة

ينحدر سكان إيران من جماعة الآريين الذين وفدوا إليها منذ القديم ولا يعرف إلا القليل عن سكانها قبل الآريين، وهم الذين يعرفون باسم القزوينيين أو القوقازيين، ولكن ليس من شك في أنهم تزاوجوا مع الآريين واندمجوا فيهم وقد دخل كثير من القبائل العربية البلاد خلال القرن السابع بعد الميلاد واستقرت في الشمال الشرقي وفي شرقي البلاد، كما أن القبائل التركية أو التورانية هاجرت إلى إيران بأعداد كبيرة.

ويتكلم جميع سكان المدن اللغة الفارسية، وعددهم يتراوح بين نصف مجموع السكان وثلثيهم، ويتكلم خمس السكان لغة تركية تسمى الآذرية، وهم يسكنون الإقليم الشمالي الغربي من أذربيجان*، ويوجد كذلك في الشمال الغربي من إيران خمسون ألف أرمني وهم تجار أغنياء في المدن الكبيرة، كما يوجد ثلاثون ألف من النصرى النسطوريين** ويقطن اليهود في المدن الكبيرة وفي بعض الجماعات الزراعية الكبيرة، كما توجد في إيران أيضا بضع آلاف من البروتستانت والكاثوليك، وتوجد مستعمرات من البارسيين، وهم الإيرانيون الذين مازالوا يدينون بالدين الزردشتي، ويقيمون

*أذربيجان: محافظتان إيرانيتان الشرقية مساحتها 67124 كلم² وقاعدتها مدينة تبريز، والغربية مساحتها 38850 كلم² وقاعدتها مدينة أرومية، عدد سكانها نحو 10 ملايين نسمة، كانت في العصور القديمة موضع صراع بين الرومان والفرس، وفي القرن الثالث الميلادي وقعت تحت حكم الساسانيين، انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، 195/4، (بيروت، دار رواد النهضة).

**النصرى النسطوريين: نسبة إلى النسطورية Nestorianism مذهب مسيحي يصنف بالنسبة للمذاهب المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية ومعظم الكنائس البروتستانتية ضمن الهرطقات والبدع، يقول أن المسيح عيسى مكون من شخصين إلهي وهو الكلمة وإنساني أو بشري يسوع المسيح، وبحسب النسطورية لا يوجد اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح، بل هناك مجرد صلة بين الإنسان والألوهة، وبالتالي لا يجوز إطلاق اسم والدة الإله على السيدة مريم العذراء، انتشر هذا المذهب بشكل رئيسي بين مسيحي العراق وبلاد فارس، ومن ثم اعتنقت النسطورية جماعات من مسيحي الهند، وفي القرن السابع امتدت إلى الصين وحتى منغوليا. عن موقع: ar.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

في يزد و**كرمان وفي مجموعات قليلة في طهران وأصفهان*** وشيراز**** كأصحاب بساتين وتجار¹. أما القبائل البدوية في إيران فأهمها: الكرد والور والبختيارية، والقشقائية والشاهسونانية، والعرب والبلوجية، وقد مالت بعض القبائل ومن بينهم الكرد والعرب إلى الحياة الزراعية المستقرة، ولكن البدو الحقيقيين مازالوا يلتزمون حياة الرعي وقيمون اقتصاداتهم على القطعان الكبيرة من الغنم والماعز، ويتكلم الكرد والور والبختيارية لهجات يبدو أنها مشتقة من الفارسية القديمة، أو أية لغة هند أوروبية قديمة أخرى، ولا يزال العرب القاطنون إلى الشمال من رأس الخليج الفارسي يتكلمون اللغة العربية، ويتكلم القشقائيون في الجنوب الغربي والشاهسونيون لهجة من اللغة التركية بينما يتكلم البلوجيون في جنوب شرقي إيران لهجة من اللغة الفارسية.

و الجدير بالذكر أن القبائل البدوية قد عملت على خلخلة الاستقرار السياسي والاجتماعي نتيجة لمؤامراتهم المستمرة وحروبهم الطاحنة والمنافسات المستمرة بينهم، بالإضافة إلى ممارستهم عمليات السلب والنهب في المدن الإيرانية، وقد ساعدتهم على ذلك أنهم كانوا متحصنين بالمسافات الشاسعة بين الأقاليم، كما استغل رجال القبائل بعد المسافات في قطع الطرق والحصول على إتاوات من المسافرين والقوافل،

* يزد: مدينة إيرانية، اشتق اسمها من اسم حاكم الساسانيين الفرس يزد جرد الأول يعيش فيها العديد من الطوائف، ولكن النسبة الكبرى منهم هم من الفرس الذين يتكلمون اللغة الفارسية واليزيدية، وتختلف لهجتهم في الكلام عن اللهجة المستخدمة في العاصمة طهران، ومعظم قاطنيها مسلمين، تعد يزد مركزا هاما لمشاهدة الفن الهندسي المعماري الفارسي. انظر: إحسان العقلة، " مدينة يزد الإيرانية"، عن موقع: mawdoo3.com، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

** كرمان: إقليم قديم في إيران يقع جنوب غربي صحراء لوط بين مكران وفارس، شرع بفتحه الربيع بن زياد قائد أبي موسى الأشعري وأتمه ابن مسعود السلمي بعد أن أبادت التلوج الحملة الأولى (649م)، وكرمان مركز تجاري مهم وشهير بصناعة الأنسجة القطنية والصوفية والسجاد. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 207/4.

*** أصفهان: مدينة إيرانية بين شيراز وطهران، أعطت عددا كبيرا من الأدباء منهم: أبو الفتح الأصفهاني، وحمزة بن الحسن الأصفهاني وهناك مثل إيراني يقول: «أصفهان نصف جيهان» ومعناه: أصفهان نصف الدنيا؛ ذلك أن فيها أجمل آثار حضارة الفرس كمسجد الإمام (مسجد الشاه سابقا)، وأصفهان هي عنوان استكمال إيران لشخصيتها السياسية، وبداية دخولها إلى العصر الحديث، وقد ضلت عاصمة البلاد حتى نقلها أحد ملوك القاجار إلى طهران. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 207/4.

**** شيراز: مدينة في جنوب غربي إيران، فتحها أبو موسى الأشعري في أواخر أيام خلافة عثمان، تجدد بناؤها على أيام الخليفة ابن عبد الملك، اشتهرت بسجدها. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 204/4.

¹ دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، ص-ص: 211-213، (تر: عبد النعيم منعم حسنين، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1985).

ورغم أن رضا بهلوي* أمضى عشرين عاما يناضل ضدهم حتى نجح في نزع سلاحهم، إلا أنه بعد إرغامه على التخلي عن عرش الطاووس لابنه، سعى البريطانيون إلى توطيد علاقاتهم المباشرة بالقبائل الإيرانية، فأعادوا تسليح قبائل اللور والأكراد والأرمن والتركماني وغيرها من القبائل الإيرانية¹.

وقد تكون المجتمع الإيراني من أربع طبقات أمكن رصدها وملاحظتها بوضوح، بحيث شكلت الطبقة الأرستقراطية أعلى قمة الهرم السكاني، وتضمنت كبار ملاك الأراضي الزراعية وسلالة الحكام والأمراء الملكيين ورجال البلاط، وأصحاب الإقطاعيات الواسعة والوزراء الملكيين، ومعهم حكام الأقاليم وموظفو الدولة ذوو الألقاب المعروفة أمثال: أعمدة الملك، ومنتصري المملكة، ومساعدى الدولة وقوى المملكة... إلخ وجميع تلك الفئات تمثل النخبة المركزية من الطبقة الأرستقراطية الإيرانية، وبالطبع كان هناك نخب محلية للأعيان المحليين ونبلاء الريف، وزعماء القبائل، وكبار الإداريين من أصحاب الملكيات الثابتة، وحملة الألقاب بالوراثة وكذا قضاة محاكم الدولة، ثم أئمة الجمعة في المدن الرئيسية، وتعد النخب المحلية الجناح المكمل للأرستقراطية الإيرانية².

ويشكل تجار المدن، وملاك الأراضي الصغار، وأصحاب حوانيت البازار، والمشاغل الحرفية، أهم ركائز الطبقة الوسطى الإيرانية التالية للأرستقراطية في الأهمية الاجتماعية والاقتصادية، وتعد الطبقة الوسطى مصدر التمويل الأساسي للمؤسسة الدينية الشيعية، سواء جاء على شكل مرتبات رجال الدين أو جوامع البازار أو المدارس الدينية

* رضا بهلوي: (1878-1944)، شاه إيران منذ 1925م، تميز حكمه باستخدام القوة لتوطيد سلطته، كما تميز بنزعة الحكم المطلق وقمع الأقليات، ورجال الدين، ومنع الأحزاب السياسية ومطاردة قادتها، وفي الوقت نفسه اتبع وتيرة متسارعة في تحديث شامل، أرغم على الاستقالة والتنازل لابنه من طرف الحلفاء، مات في منفاه في جوهانسبورغ سنة 1944 انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 216-215/4.

¹ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 250، أكتوبر 1999، ص: 144.

² المرجع نفسه، ص-ص: 8-9

وكذا التكايا* والأوقاف لتستمر في نشاطها التعليمي، لهذا من العسير اجتماعيا فصل البازار عن المسجد، خصوصا أن زكاة الخمس تسلم مباشرة لرجل الدين (الملا) دون تدخل نهائي من السلطة الحاكمة. وتضمنت الطبقة الثالثة في السلم الاجتماعي الإيراني كسبة المدن عامة من حرفيين وأجراء وعمال اليومية، وعمال البناء والمصانع والحمالين والسماصرة، وكذا الخدم في المنازل والحوانيت، وجميعهم يملكون مصادر دخل مستمرة تقريبا، ومن هذا فهم أعلى دخلا من غالبية سكان الريف وجمهير القبائل والمعدمين من الفلاحين ومن البدو الرحل المتنقلين، وهم يعدون الطبقة الدنيا والأخيرة في نسيج المجتمع الإيراني.¹

بينما كانت الفوارق الفاصلة بين الطبقات قد تعرضت للإذابة والتقارب الشديد نتيجة تحسن الأوضاع بين فئات المجتمع وطبقاته في المجتمعات الغربية، فإن قوة الفوارق الاجتماعية بين طبقات المجتمع الإيراني كانت عميقة الجذور حادة كحرف السكين في نسيج القومية الإيرانية، وقد ساهمت الجغرافيا القاسية بدورها في تفتيت وتشرذم العلاقات الاجتماعية، كما ساعدت الأديان المتعددة والألسن الكثيرة على تعميق الهوة الاجتماعية إضافة إلى النظام القبلي الصارم في الحد من التعاون الاجتماعي، كما شارك تنوع اللغات في الانغلاق على الذات فيما بين أصحاب اللغة الواحدة والعرق الواحد، وساعدهم على ذلك اختيار الأقاليم الخاصة بسكناهم داخل الدولة الإيرانية.²

*التكايا: عرفت التكايا مع رسوخ الإسلام وانتشاره في العديد من البلدان خارج المنطقة العربية وداخلها، ومن ثم راجت مع الراج الاقتصادي والتجاري بين تلك البلدان، وأصبحت جزءا مهما في النشاطات البشرية سواء في الدعوة إلى الدين الجديد أو في تهيمه السبل المناسبة للتجار فضلا عن توظيف نسب كبيرة منها في إيواء المتصوفة وضيوف الرحمان العابرين للسبيل، وقد ارتبطت التكايا بتطور فنون العمارة وأصبحت تعد من إنجازات السلاطين والحكام كمنبى متميز والآن يعتبر بعضها معلما سياحيا، ومزارات تهتم بالترويج لها المؤسسات السياحية ومن الأسماء التي أطلقت على ما اتفق عليه أنها التكية: الخان قاه، الزاوية وخان المولوية وقد شاع استخدام اسم التكية عند العثمانيين.

وتعد التكية القاعدة المعنوية الثانية بعد المسجد لدى المسلمين وخاصة الشيعة، وهو الموضع الذي يقيمون فيه شعائر الحزن والمآتم على سيد الشهداء، ومن أشهر التكايا: التكية السلطانية والتي تعد من أهم الآثار العثمانية في دمشق وسميت بالسلطانية نسبة إلى سليمان القانوني، إضافة إلى التكية المولوية وهو مكان استعمله المولويون لإعاشة الدراويش أو المريدين المولويين، وأيضا تكية البكناشية في القاهرة. انظر: السيد نجم، "التكايا: فنادق للتعبد والراحة بلا مقابل"، البيان، عن موقع: al bayan.ae، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

¹ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص: 9.

² المرجع نفسه، ص: 10.

1-2: الأوضاع الاقتصادية في إيران قبل الثورة:

أقام رضا بهلوي العديد من الإصلاحات الاقتصادية لتعزيز سلطته، وترسيخ دعائم المجتمع الجديد تحت السيادة العليا للدولة التي يتربع على قمته، فسعى لاستصلاح الأراضي الزراعية البور أو المهملة عن طريق تملكها لصغار الفلاحين لكن فقر الفلاح أسقطه عنوة تحت سطوة كبار الملاك القادرين على تغطية احتياجات الزراعة بصفة عامة، وتكلفة إصلاح الأراضي البور بصفة خاصة، وقد جرى العمل بنظام الحصص المعروف تقليدياً في إيران، والذي يعني تقسيم محصول الزراعة بين مالك الأرض والفلاح على أساس العناصر الخمسة الأساسية للإنتاج وهي: الأرض، الماء، البذور، الأدوات والعمل بحيث يؤول للفلاح خمس المحصول نظير عمله، كما تعرض الفلاح لاستغلال وكلاء ملاك الأرض الذين عاشوا في المدن بعيدين عن أوضاع الريف لا يهتمهم سوى جني ثماره.¹

على الجانب الآخر ونتيجة لسياسة الشاه فقد ظهرت أرستقراطية جديدة من كبار موظفي الدولة والإقطاعيين والتجار وأنصار الشاه الذين حصلوا على إقطاعات كبيرة مكافأة لإخلاصهم لنظامه، ولم يختلفوا بدورهم عن الآخرين في إرهاب مستأجري الأرض من الفلاحين، بالإضافة إلى الأرستقراطيين المعتصبين للأرض بوضع اليد قبل تولي الشاه عرش إيران والذين كفأهم بإصدار قانون يسمح لمن وضع يده على الأرض في القرى والأقاليم لمدة ثلاثين عاماً أن تصبح ملكاً خالصاً له فأضفى بذلك الشرعية على اغتصاب الأراضي بعيداً عن رقابة الدولة.²

و كانت الخطوة التالية لتحسين الإنتاجية الزراعية قائمة على تحديث وسائل العمل بإدخال الميكنة والآلات الزراعية التي أعفاها رضا بهلوي من الضرائب لمدة عشر سنوات، لكن ملاك الأراضي قليلاً ما استعانوا بها نظراً لرخص الأيدي الزراعية، وقد سعى رضا بهلوي لرفع إنتاجية المحاصيل الزراعية باستقدام خبراء زراعيين من الخارج أو استيراد البذور عالية الجودة، كما تم إدخال محاصيل جديدة كالشاي والقطن والتبغ فضلاً عن إعفاء بعض المنتجات من الضرائب، كما أسس كلية للزراعة في كرج على بعد خمسين ميلاً من طهران، وأنشأ عدداً من المدارس الزراعية في القرى الكبيرة بالإضافة إلى تشكيل المجلس الأعلى للزراعة بهدف احتكاره لزراعة الأرز، وكذا الترياك (الأفيون)، والتبغ التي تدر أرباحاً هائلة مما أدى إلى

¹ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص-ص: 69-70.

² المرجع نفسه، ص: 70.

تضخم ثروته ومؤيديه من كبار الإقطاعيين في الوقت الذي حرم على الفلاحين زراعة تلك المحاصيل، وفرضت عليهم أنواعا بعينها مما أدى إلى تدني مستوى معيشتهم على الدوام، وقد ساهمت ندرة المواصلات وسوء حال الطرق في صعوبة تسويق الفلاح البسيط لمنتجاته في المناطق المجاورة، كما أن مقاومة رضا بهلوي للعشائر، وإجبارهم للعيش في مناطق معينة غير صالحة للزراعة أدى إلى نفوق الحيوانات والخيول مما أضر بالثروة الحيوانية وأضر بالفقراء على الدوام.¹

أما الصناعة فقد أولاهها رضا بهلوي اهتماما كبيرا فدعم الصناعات اليدوية التراثية بإعفاء المواد الأولية والآلات المطلوبة لتطويرها من الضرائب والجمارك، كما شجع الاستثمار في الصناعة، وبدأ المبادرة بتأسيس الشركة الإمبراطورية، والشركة المركزية المملوكتين للدولة لتصدير المنتجات الصناعية المحلية.

ظهرت ثمار التوسع الصناعي حيث ارتفع عدد المصانع الحكومية إلى ثمانين مصنعا علاوة على مئتي مصنع صغير للقطاع الخاص، وازدهرت الصناعة اليدوية التقليدية وأصبحت قادرة على المنافسة الأجنبية، كما تم تأسيس مصنعين حكوميين لصناعة السكر من البنجر الذي عممت زراعته في شمال إيران بالإضافة إلى بناء معامل لتكرير السكر وتجهيزه، وقد انتعشت صناعة المنسوجات القطنية وندر استيرادها من روسيا كما أنشأت العديد من المدارس الحرفية الخاصة بصناعة السجاد اليدوي الصوفي واحتكرت الحكومة تسويقه عالميا لتوفير العملة الصعبة، أما الصناعات المتعلقة بالمواد اللازمة للبناء كالإسمنت والحديد فقد عهدت الحكومة بأمرها للشركات الأجنبية.²

بالرغم من الجهود المضنية لإقامة ركائز صناعية إيرانية خالصة، فإن بطء الإدارة وضيق أفق المسؤولية وقلة خبرة المديرين عوقت النهضة المرجوة للصناعات المحلية، بالإضافة إلى ارتفاع أسعار المنتج المحلي في مواجهة المنتج المستورد الأكثر جودة.³

أما فيما يخص السياسة النفطية فقد حاولت الحكومة الإيرانية إجراء مفاوضات مع الشركة الأنجلوفاخرسية بغرض زيادة حصتها من أرباح البترول، وانتهت المفاوضات بعقد امتياز جديد للشركة نفسها، وأصبحت حصة إيران تعادل عشرين في المائة من الأرباح، ونتيجة لتدفق الأموال، وزيادة حصيلة

¹ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص: 77.

² المرجع نفسه، ص: 72.

³ المرجع نفسه، ص-ص: 72-73.

الخبز الإيرانية، شرع الشاه في بناء سلسلة من الطرق البرية والسكك الحديدية لربط الشمال الإيراني الغني بالمنتجات الزراعية بالجنوب المعرض كثيرا للمجاعة نتيجة لندرة الأمطار ووعورة التربة وترتب على انتشار السكك الحديدية زيادة حركة النقل والحركة الاجتماعية، وبالتالي تم إنشاء طرق برية فرعية تربط المدن الصغيرة بالكبيرة والقرى بالمدين، وازدادت فرصة إنشاء الأسواق الصغيرة، وانخفضت أجور نقل السلع والأفراد، كما تم التوجه لبناء الموانئ لتشجيع النقل البري الداخلي، وتطورت بذلك حركة نقل البريد بداخل إيران خصوصا بعد شراء الحكومة الإيرانية للشركة الهند أوروبية للتلغراف، مما ساهم بدوره في ربط البلاد بسلسلة من خطوط الهاتف والبرق بطول البلاد وعرضها.¹

إن الخطوات الإصلاحية السابق الإشارة إليها والتي بادر إليها محمد شاه منذ توليه السلطة قد غيرت شكل الحياة الاجتماعية والاقتصادية في إيران ولكنها كرسست للتفاوت الطبقي، فازدادت الطبقات الثرية ثراء بينما عانت الطبقات الفقيرة من تكلفة الحياة الجديدة نظرا لأن مداخيلهم المتواضعة لم تستوعب حجم النفقات التي أضيفت عليهم، على الرغم من أن المجالات الجديدة سواء في الصناعة أو بناء السكك الحديدية، قد استوعبت أيدي عاملة جديدة فرحت بالعمل في البداية لكنها لم تستطع الحصول على قدر من حقوقها التي تمتعت بها مثيلاتها من طبقات العمال خارج إيران.²

أما في عهد محمد رضا بهلوي* فقد تردت الأوضاع الاقتصادية إلى الأسوأ إذ تعرضت الطبقة الوسطى لانخفاض في مستوى معيشتها، كما زادت نفقات الحكومة بصورة أدت إلى زيادة التضخم وبدأت حملات التفتيش على الأسواق لمحاربة ارتفاع الأسعار ومقاومة الأرباح غير المشروعة كما خفضت الحكومة من أرباح العاملين في المشروعات الاقتصادية الكبرى، وأوقفت عملية تنفيذ المزيد من المشروعات الجديدة.³ وبالرغم من ارتفاع أسعار البترول في أعقاب حرب 1973 فإن رجل الشارع لم يشعر بميزة ارتفاعه

¹. أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص: 80

². المرجع نفسه، ص: 77

* محمد رضا بهلوي: (1919-1980)، شاه إيران سابقا، خلف والده عندما استقال تحت ضغط الحلفاء، طرد بعدها من البلاد من طرف رئيس وزرائه محمد مصدق في مطلع الخمسينات لمعارضته مشروع تأمين النفط لكن سرعان ما عاد بدعم أمريكي، أطاحت حكمه في مطلع 1979 ثورة إسلامية شعبية عارمة، أجبرته على الهرب إلى الخارج فقصده الولايات المتحدة الأمريكية، ثم انتقل إلى باناما وبعدها إلى مصر حيث وافته المنية. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 216/4

³ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص-ص: 198-199.

لأن عوائده جميعها قد وجهت لتدعيم المؤسسة العسكرية التي أولاهها محمد رضا بملوي أهمية بالغة؛ ذلك أن الصيغة التي اعتلى بها العرش بعد خلع والده جعلته يقتنع بأن الحنكة السياسية والخبرة الإدارية يتوجهما القوة العسكرية، فوضع نصب عينيه الأهمية القصوى لبناء جيش قوي يساعده على فرض تماسك الدولة ووحدة الأمة بالإضافة إلى أهمية المؤسسة العسكرية التقليدية في حماية العرش واستقلال البلاد من الطامعين.¹

3-1: الأوضاع السياسية في إيران قبل الثورة

في الأوضاع السابقة لخلع رضا بملوي ساءت الأحوال الداخلية في إيران حتى أصبحت قلة المؤن الضرورية وندرتها شيئاً مألوفاً، واتسمت الإدارات الحكومية بعدم الانضباط واللامبالاة، وأما الوزراء فقد أصبحوا غير قادرين على إدارة وزاراتهم في ظل قرارات الشاه رضا بملوي المفاجئة والمتغيرة في آن واحد، وهي تعد جميعاً من الأسباب المباشرة للإطاحة بعرشه وتنصيب ابنه محمد رضا على عرش إيران.

قام السفيران البريطاني والروسي في طهران وبناء على تعليمات حكومتيهما بإجباره على التنازل على العرش لابنه محمد رضا في 19 سبتمبر 1941، واضطر البرلمان الإيراني للإقرار بهذا التنازل وإثر توليه السلطة أصدر محمد رضا مرسوماً بالعمو العام عن المسجونين السياسيين من الإيرانيين والأجانب وعزل وزير الحربية أحمد ناجيف عن منصبه نظراً لمقاومته القوات البريطانية والسوفياتية في إيران، ولم ينس الشاه الجديد أن يقابل سفير الولايات المتحدة في طهران ويتعهد أمامه بتطبيق الدستور وتبني سياسة ديمقراطية من أجل رفاهية شعبه، وأعرب عن ثقته في انتصار الحلفاء على المحور وتمنى أن يكون حليفاً للولايات المتحدة الأمريكية لدورها المتميز في بناء السلام العالمي.²

لقد اتبع محمد رضا شاه مجموعة من السياسات الإصلاحية في مجال الاقتصاد والمجتمع استهدفت تعميق تبعية إيران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر، لقد كانت تلك الفترة فترة رسملة الريف وإنشاء الشركات الزراعية الكبرى، وتوسيع الاستثمارات الأجنبية في إيران وإعطاء حقوق الحصانة للرعايا الأمريكيين وتضخيم مؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة، ورافق ذلك أيضاً إجراءات اجتماعية شكلت بمجملها تغييرات هامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإيراني فأصبح النضال ضد التبعية وضد التغرب محور النضال الوطني آنذاك بعد أن بدأ الوعي العام بخطورة تلك السياسة يزداد تبلوراً.³

¹ أمال السبكي، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين"، مرجع سابق، ص: 196.

² المرجع نفسه، ص-ص: 196-199

³ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص: 23، (بيروت، دار الكلمة للنشر)

إضافة إلى ما سبق ذكره فقد تلاحقت على مدى ربع قرن من الزمان بعد سقوط محمد مصدق* وفشل حركته المناوئة للنفوذ الأجنبي في إيران، أحداث كثيرة دفعت بالشعب الإيراني لإسقاط النظام البهلوي لعل أهمها تغيير النظام الحزبي بإصدار الشاه أمرا بتوحيد الأحزاب الإيرانية القائمة في حزب واحد أطلق عليه اسم "حزب رستاخيز إيران" ومعناه "حزب نهضة إيران"، وأصبح هذا الحزب الجديد حزب الشاه الذي يآتمر بأوامره بينما أوقف الشاه نشاط الأحزاب المعادية له وكان فساد نظام الحزب الواحد في إيران سببا في ظهور معارضة قوية في مجلس النواب الإيراني الذي شهد في جلسته التي انعقدت في 21 جويلية 1978 حربا كلامية عنيفة بين أنصار الحزب الحاكم ومعارضيه، حتى اضطر رئيس المجلس إلى مغادرة القاعة مما يشير إلى تأزم الأوضاع السياسية، ومما زاد الطين بلة أن تحالف السلطة لم يلبث أن تشقق بعد ظهور المعارضة القوية في مجلس النواب الإيراني وفجّر هوشنك النهاوندي** أحد كبار المنشقين في حزب نهضة إيران الحاكم الموقف حين نشر تقرير لجنة تقصي الحقائق التي شكلها الشاه برئاسته فقد كشف التقرير فشل الحكومة في معالجة المشاكل الاقتصادية ومكافحة التضخم وعدم انسجام القوانين المالية والضريبية مع التغيرات الاقتصادية، وفساد الأجهزة الحكومية، وفقدان التخطيط في الشؤون الاقتصادية والعمومية، وقد اقترح التقرير عدة حلول وطالب بتنفيذها على الفور، كما هاجم التقرير سلطتين قويتين في البلاد هما الحكومة والاتحادات النقابية.

وقد أخذت مظاهر الاعتراض على الحكومة تتخذ شكلا أكثر عنفا فكثرت مظاهرات الطلاب وازداد العنف وكثر اعتقال الأحرار وتقديمهم للمحاكمة وبات حدوث ثورة مضادة للنظام الحاكم أمرا وشيك الحدوث.¹

شعر الشاه بأن نظامه الملكي يسرع إلى الزوال، ففكر في تشكيل حكومة جديدة لعله بذلك يرضي الرأي العام، خاصة بعد أن أدرك أن أعداء النظام يحاولون إثارة المشاعر الدينية ضده، فعين شريف إمامي***

* محمد مصدق: (1881-1967) رجل دولة إيراني خاض واحدة من أخطر المعارك مع الغرب عندما حمل برلمان بلاده على استصدار قانون يقضي بتأميم البترول في إيران، قضى نهاية حياته في داره في أحمد آباد على إثر حكم صدر ضده بالإقامة الجبرية، وتوفي في هذه الدار في عام 1967. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق 225/4-226.

** هوشنك النهاوندي: سياسي إيراني شغل مناصب حكومية أيام الشاه محمد رضا منها: وزير التنمية، رئيس جامعة بهلوي، رئيس جامعة طهران، وزير التعليم العالي، مدير مجلس الإمبراطورة فرح بهلوي، ترك إيران بعد ثورة 1979، وهو الآن يعيش في فرنسا، ويشغل منصب أستاذ جامعي، من مؤلفاته: "الخميني في فرنسا"، "صراع الطموح"، "الشاه عباس". عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

¹ دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، مرجع سابق، ص-ص: 12-13

*** شريف إمامي: سياسي إيراني عرف بولائه للشاه أمم دراسته العليا في ألمانيا والسويد، وتولى عدة مناصب حكومية رفيعة منها وكيل وزارة المواصلات، وزير الصناعة والمناجم، تسلم إمامي رئاسة الحكومة لكن ما لبث أن استقال سنة 1961، وفي صيف 1978 عين مجددا رئيسا للوزراء في محاولة من الشاه لامتصاص النعمة العارمة ضد حكمه، لكنه استقال ثانية بسبب تعاضم الانتفاضة. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية. مرجع سابق، 213/4.

رئيسا للوزراء وقام بتشكيل وزارة من عناصر معتدلة لتكون وزارة مصالحة وطنية ولم تلبث هذه الأخيرة أن أعلنت برنامجها وكان هذا البرنامج كافيا لتهديئة جماهير الشعب الإيراني الساخطة على نظام الشاه، وحاول شريف إمامي الاتصال برجال الدين ولكنه لم يجد ترحيبا منهم للتعاون معه فلم تلبث المظاهرات أن اندلعت من جديد، في العاصمة وغيرها من المدن الكبرى فازداد الوضع توترا.¹

ظهر رجال الدين بزعامة شريعتمداري* على مسرح الأحداث وكان هذا الأخير بطبيعته رجلا معتدلا فقدر ظروف الحكومة وموقفها الحرج، ودعا الجماهير الثائرة إلى الهدوء والتزام النظام وإعطاء الحكومة فرصة لإثبات حسن نواياها، فلم يعجب هذا التوجيه الجماهير الثائرة، فالتجتهت جبهات المعارضة الوطنية إلى الخميني** لقيادة الثورة.

كان الخميني حينذاك في باريس، فبدأ من هناك العمل السياسي المنظم ضد النظام الحاكم بعد أن سمحت الحكومة الفرنسية له بممارسة نشاطه السياسي، وحدث أن التقى بمهدي بازركان***، فاتفقا على تشكيل جبهة بزعامة الخميني مهمتها مناوئة النظام الحاكم ونجحت خطة الخميني فانضمت إلى جبهته جبهة إيران الوطنية

¹ دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، مرجع سابق، ص-ص: 16-19

* آية الله شريعتمداري: رجل دين وسياسي إيراني من مقاطعة أذربيجان تميز بمواقفه المعتدلة إبان الثورة الإسلامية الإيرانية، ونبذ أساليب العنف وكان يدعو إلى إدخال تعديلات جوهرية على نظام الشاه خشية الوصول إلى ثورة مسلحة، ولئن أيد شريعتمداري الجمهورية الإسلامية بعد إعلانها فقد جعل من نفسه لسان حال العلمانيين والمعتدلين المطالبين بنظام ديمقراطي يستلهم النظم الغربية، وقد تعمقت هوة الخلاف بينه وبين الإمام الخميني بعد أن بادر إلى تأسيس الحزب الجمهوري، انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 224/4-225.

** الخميني: هو آية الله الموسوي (1902-1989م)، ولد في خمين من عائلة متدينة، درس الفقه في الحوزات العلمية وعارض حكم الشاه وانتقده بشكل علني كما شجع الناس على التمرد ومواجهة النظام، اعتقل وسجن ونفي عدة مرات، كان زعيما للثورة التي = = أسقطت نظام الشاه، وأسست الدولة الإسلامية في إيران، بعد الثورة قاد الخميني إيران حتى وفاته في عام 1989، انظر: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، ص-ص: 285-286، (بيروت، ط1، 2004).

*** مهدي بازركان: (1907-1996)، ولد من عائلة تعمل في التجارة، جمع في تعليمه المبكر بين الدراسات التقليدية والحديثة وتحصل على شهادة الدكتوراه عام 1953 من باريس، عمل أستاذ في كلية الهندسة بجامعة طهران، وكنائب وزير بعدها، لعب دورا فعالا في الثورة الإيرانية، فعينه الخميني أول رئيس وزراء للحكومة المؤقتة، واستقال بعدها بسبب قضية الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. انظر: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص: 170.

بزعمامة كريم سنجابي*، كما تصاعد نشاط رجال الدين في إيران وصار مطلبهم الوحيد الذي أعلنوه صراحة هو إقامة حكومة إسلامية بعد إسقاط النظام الملكي.¹

كان النظام الملكي في إيران في أواخر عام 1978 في حالة احتضار يوشك أن يلفظ أنفاسه الأخيرة، وكأن الأحداث تتلاحق وتضيق الخناق على الشاه بحيث وجد نفسه مضطراً إلى التعاون مع الجبهة الوطنية دون زعيمها سنجابي الواقع تحت تأثير الخميني، فاتصل بالرجل الثاني شابور** بختيار وعرض عليه تولي رئاسة وزارة شريف إمامي وقبل بختيار ولكنه فشل منذ البداية في معالجة الموقف، وثارت عليه جميع الحركات المعادية لنظام الشاه وطردته الجبهة الوطنية من صفوفها كما طرده الخميني من الحركة الإسلامية فحاول الاستعانة بالجيش للسيطرة على الموقف، فنزلت وحدات من القوات المسلحة إلى الشوارع وكان معنى هذا تصعيد الصراع إلى ذروته، فقد عدّ نزول الجيش إلى الشوارع عملاً عدائياً ضد الشعب واستفزاً صريحاً له، فأعلن رجال الدين الثورة الشعبية، ودعوا جماهير الشعب إلى النزول إلى الشوارع تصدياً للاستبداد، فأخذت الجماهير تندفق إلى الشوارع والميادين بتحريض من قيادات المعارضة وحاول الجيش إبعاد الناس وتفريق جمعهم واضطر في النهاية إلى الانسحاب إلى ثكناته وترك جماهير الشعب تتصرف كما تشاء فكان هذا إيذاناً بانتهاء النظام الملكي وسقوطه ونجاح ثورة الخميني وأنصاره.²

1-4: أوضاع الفكر الديني

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية*** المعروفة بالمشروطة لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما

* كريم سنجابي: (1904-1995) سياسي إيراني، شغل منصب وزير الخارجية عام 1969، وتولى رئاسة حزب الجبهة الوطنية عام 1967، شارك في الثورة الإيرانية عام 1979، وتحالف مع الخميني إلا أن هذا الأخير لم يشركه في الحكومة، مما دفعه للسفر إلى باريس ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية حتى وفاته عام 1995 عن موقع: ar.m.wikipedia.org تاريخ الدخول: 15-3-2021

¹ دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، مرجع سابق، ص-ص: 22-23

** شابور بختيار: (1914-1991) سياسي إيراني، وعضو سابق في الجبهة الوطنية الإيرانية التي أسسها مصدق، بعد اندلاع الثورة الإسلامية ساءت علاقته بمجزبه وبالجبهة الوطنية لرفضه التعاون مع الخميني، تعرض لهجوم عنيف من الخميني، وجاء انتصار الثورة في عام 1979 ليبرغمه على الاستقالة من رئاسة آخر حكومة حاولت الالتفاف على الثورة والفرار إلى الخارج حيث استقر في فرنسا، واعتيل فيها عام 1991م. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 215/4-216.

² دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، المرجع السابق، ص-ص: 24-25

*** الثورة الدستورية: تعد الثورة الدستورية من أهم الأحداث والتطورات السياسية التي شهدتها تاريخ إيران الحديث والمعاصر، وهي ثورة مدنية قادها وأسهم فيها المثقفون ورجال الدين والعلماء والحرفيين، بدأت أحداثها عام 1905، من أهم أسبابها تدمير القاجاريين من مساوئ الحكم القاجاري وسوء الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للبلاد، وكذا الاتصال المستمر بين إيران وأوروبا في القرن=

في إطار رؤيتهما للهوية وصورتهما، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه بذريعة تحصيل الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها والاقتصار على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلق بتدوين الدستور والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة...، وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح؛ ذلك أن انغلاق المجتمع يقضي إلى تبديد طاقاته، وطمس فاعليته وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

استمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرط بأصالتنا؛ أي أن سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري الذي انبثقت منه كافة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني وانخرط في هذا السؤال وما تفرع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة 1979¹.

و كان البحث دائما لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية من خلال استعارة المبادئ الإستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاه معاكس، وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية، إلا أن بعض المفكرين اتسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (1907-1967) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وقد عمل أستاذا للتاريخ في جامعة طهران للفترة (1950-1967)، وأصدر عام 1947 أهم مؤلفاته وبالموسوم ب: "احتلال الحضارة الغربية"، وخلص فيه إلى أن السبيل للتخلص من هيمنة الغرب يكمن في استيعاب مكاسب الحضارة الغربية.²

لكن مفكرين آخرين نهجوا منهجا مختلفا في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من

=التاسع عشر وتسرب الأفكار الحديثة إليها مما خلق شعورا في إيران بحاجتها لتحقيق الانتقال إلى النظام الملكي الدستوري، انتهت الثورة بإذعان الشاه لمطالبها بإصدار مرسوم وافق فيه على سن دستور للبلاد. انظر: إناس حمزة مهدي الميلاوي، "الثورة الدستورية"، عن موقع: uo.babylon.edu.q، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

¹ عبد الجبار الرفاعي: "جدليات التفكير الديني في إيران"، عن موقع: www.alhiwartoday.net، تاريخ الدخول: 2020/12/15.

² المرجع نفسه.

موقف حياله وفي طليعة أولئك: أحمد فريد (1910-1994)، أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته بالفيلسوف الشفاهي، باعتباره لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر عميق، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمه مضللة، وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر*، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية الغرب، وقد استعار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تظعي على بقية الحقائق وتقذف بما سواها إلى الهامش».

ويقتفي فريد أثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الأسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، التي يشترط فيها ألا تخلو من الباطنية الإلهية، ويؤكد أن للبشر ثلاث أبعاد هي: بعد علمي، وثاني فلسفي، وثالث معنوي وبالرغم من أن الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد أن الثالث ظل غائبا وباهتا بشكل واضح، وبالتالي يسعى فريد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته، ويعتقد أن مناهضة الغرب تتطلب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية¹، وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فريد مصطلحا حساسا مشبعا بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو: "داء الغرب"، والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (1923-1969) التائق إلى استعادة الذات فعمل على تعبئته بجمولة إيديولوجية متوجهة، عندما أصدر كتابا بهذا العنوان سنة 1962.

وتميز آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد أن كل شيء في عالمنا تدنسه الماكنة، لذلك فإن كتابه الموسوم ب: "داء الغرب" يعد نصا سجاليا مشبوها بالإثارة، والنقد الإيديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي الذي يعمل على تعبئة الجماهير والتهاب حماسها، في مناهضة كل ما هو غربي.

*هايدغر: (1889-1976): المؤسس الحقيقي للوجودية، ولد ببادن وتعلم بفرايبورج وعين بها خلفا لأستاذه آدموند هوسرل، شديد التعصب لوطنه ولغته، إذ كان يعتقد أن الفلسفة لا يمكن أن تكون دون اللغة الألمانية، وأن شعبه هو الوحيد القادر على تجديد الفكر الغربي وإيقاده من بربرية الروس والأمريكيين، ورغم أنه اشتهر بكتابه "الوجود والزمان" إلا أن له مقالات وكتب أخرى، انظر: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، 1461/2، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2003)

¹عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص: 271، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2008)

إن خطاب آل أحمد حيال الماكنة، وأثرها التغريبي في الشرق ودورها في استئصال الحياة التقليدية، وتدنيسها طهرانية عالمنا ظل مهيمنا على فكره في غير واحد من كتاباته الأخرى لا سيما كتابه الأثير الذي نقد فيه النخبة ووسم مواقفهم بالخيانة حسبما يشي عنوانه: "المستنيرون: خدمات وخيانات" بل تغلغلت هذه العقدة حتى في كتابه: "قشة في الميقات" أيضا؛ ذلك أن كل شيء يشير إلى الغرب وسلعه وعوالمه، صار يستفزه بحيث تبدو المصاييح وأضواؤها الساطعة شيئا مثيرا لمشاعره، لأن تلك المصاييح المصنوعة والمصممة على طراز غربي تدنس الفضاء النقي الطاهر حسب رأيه¹.

في عقدي الستينات و السبعينات تواصلت الدعوة إلى العودة إلى الذات لدى علي شريعتي* (1933-1977)، والذي كانت وقفته الأولى مع المؤسسة الدينية، ومع أفكار ومفاهيم سائدة فيها، إذ حاول بلورة إسلام يتعارض مع بعض البنى والمفاهيم التقليدية للمؤسسة، بل وكاد ينفي دور المؤسسة نفسها كما أصبحت عليه آنذاك، لذا لم يستطع أن يكتسب تأييد أي من المراجع العليا للشيعة لأفكاره وجهوده، والبعض وقف ضده بوضوح، والبعض التزم الصمت وفضل عدم المواجهة لكنه كسب تأييدا جارفا في أوساط طلبة المدارس الدينية وبعض صغار رجال الدين، بل وبعض علماء الدين أيضا.² من جهة أخرى كان شريعتي يختلف عمن سبقوه من أدعياء التجديد والإصلاح الديني، رغم أن البعض منهم حاولوا تصويره كواحد منهم، ففي عهد رضا شاه برزت محاولات عديدة تحت واجهة تجديد الدين وتكييفه مع متطلبات العصر، إذ حاول مفكرون مثل أحمد كسروي** وشريعت سنكلجي*** مراجعة

¹ عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص: 271، مرجع سابق، ص-ص: 271-274

* علي شريعتي: (1933-1977) ولد علي شريعتي لعائلة مشهورة، فأحد أجداده كان عالما محترما ووالده أيضا، حصل على الإجازة من جامعة مشهد ثم على الدكتوراه من السوربون، ثم عمل أستاذا في جامعة مشهد، وسجن بعدها عدة مرات بسبب وجهات نظره المتشددة ووجد ميتا في إنجلترا في ظروف غامضة، إلا أنه انتشرت العديد من الإشاعات حول اغتياله من قبل عملاء الاستخبارات الإيرانية.

انظر: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص-ص: 222-223.

²فاضل رسول، هكذا تكلم على شريعتي، مرجع سابق، ص: 29،

** أحمد كسروي: (1890-1945) لغوي ومؤرخ ومصلح إيراني ولد في سبتمبر سنة 1890 في مدينة تبريز، انضم إلى الثورة الدستورية الفارسية سنة 1906 وتلقى تعليمه في الغرب، وقد أصبح من أبرز دعاة العلمانية في إيران، توفي يوم 11 مارس 1945 بعد مقتله من قبل مجموعة شيوعية متشددة، عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

*** شريعت سنكلجي: (1808-1890) ولد في مدينة طهران في بيت علم ودين، فقد كان والده وجده من علماء الدين وفقهاء الشرع المعروفين في عصره، رحل شريعت سنكلجي برفقة أخيه إلى النجف لإكمال دراسته الدينية، ثم عاد إلى طهران واشتغل بالوعظ والخطابة وقد نحا منحنى إصلاحية تجديدي في دروسه حتى يمكن اعتباره مؤسس المدرسة السلفية القرآنية الحديثة، والتي كان أهم ما يميزها المناداة بالعودة إلى القرآن ونبد الغلو والخرافات الكثيرة التي علققت بالدين، جوهرت أفكاره بالرفض من جانب المدرسة الدينية التقليدية ومورست عليه ضغوطات كثيرة، عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

الدين الإسلامي وتغيير أحكامه ومفاهيمه بحيث تنسجم مع ضرورات عصرنة إيران وتحديثها على الطريقة الغربية، فباسم محاربة الخرافات جردت حملة شعواء على الدين والإيمان الديني وكانت سلطات رضا شاه تشجع هذه الحملة.¹

أما علي شريعتي فلم يأت ببديل خارجي، ولم يناطح الدين، بل انتقد مفهوما معيناً عن الدين مناضلاً من أجل إعادته إلى أصوله الحقيقية، وكان يدعو الناس بقوة إلى الإيمان، ويبشر بالإسلام، وقد استهدف من محاولاته: إخراج الدين من صومعة الانعزال، وجعله من جديد دين الحياة والكفاح الاجتماعي، ثم التركيز على الممارسة والدور الاجتماعي السياسي للدين بدل التركيز على الجانب الروحي ومراسم العبادة، وأيضاً الدعوة إلى الثورة السياسية والاجتماعية كأفضل تعبير عن الإيمان والالتزام بمبادئ الإسلام، وأخيراً تصفية الإسلام من الخرافات والبدع، وصيانتها في الوقت نفسه من التغرب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية بالرغم من أن مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية.²

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الجامعات والنخب الآراء الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكر آخر، وهو سيد حسين نصر، والذي يتفق مع شريعتي في غاياته الإحيائية، وأيضاً في الدعوة للعودة إلى الذات من خلال العمل في صفوف المدرسة التقليدية التي كانت ناشطة جداً في محاولة إعادة الحياة إلى مبادئ الإسلام بتطبيقها على الظروف الحالية للإنسانية وحاولت مستندة إلى النظرة الإسلامية للعالم إعادة التفكير في أسس العلوم والتكنولوجيا الغربية ومواجهة تحديات الفكر والعلوم والتكنولوجيا الحديثة في العمق، بدلاً من مواجهتها من خلال مجرد ردة فعل عاطفية، كما حاولت أيضاً الحفاظ على الفن الإسلامي وإحيائه من جديد مع مبادئه التي أصيبت بتراجع شديد خلال العقود القليلة الماضية مع هجمة التكنولوجيا والأفكار الغربية المتعلقة بفن البناء والزخرفة الداخلية وتخطيط المدن وغير ذلك.³

واشتهر سيد حسين نصر بمواقفه المناهضة للحدثة، وتنديده العنيف بها، وكما يبدو من أحاديثه

¹ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص: 29.

² المرجع نفسه، ص: 30.

³ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، ص-ص: 162-163. (تر: فاروق جرار، صادق عودة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2004).

بأن تعرفه إلى الغرب إنما هو للدفاع عن الذات، وفي ذلك يقول: «إن ما نفتقر إليه ليس المعلومات عن الغرب أو المسلمين الذين هم على اتصال بالغرب، بل معرفة من المنظور الإسلامي عن جذور ثقافة العالم الغربي وأفكاره، وهي معرفة تستطيع وحدها تزويد المسلمين بالوسائل الضرورية اللازمة لمواجهة تحديات العالم الغربي الحديث، وتوفير رد إسلامي على تلك التحديات».¹

وكان داريوش شايعان (1935-) أحد زملاء سيد حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي* وهنري كوربان**، وانخرطا معا في هوم فكرية مشتركة، فيما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والأفاق المعنوية، وإن كان شايعان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا، وقد أثار كتابه: "آسيا في مقابل الغرب" اهتماما بالغا، فقد ذهب فيه إلى أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقريظ التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية، ويرتكز رأي شايعان هذا على التفاوت الأنطولوجي بين الشرق والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهريا عن نظيره الغربي؛ ذلك أن نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلاني، أما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.

إلا أن شايعان قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه: "آسيا في مقابل الغرب"، ودعا إلى التحرر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافيا وذلك في

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 166

***الطباطبائي**: هو محمد بن حسين الطباطبائي (1903-1983) مفسر ومؤلف ومعلم ولد في تبريز بإيران، واجتاز بها مراحل التعليم الأولى، ثم انتقل إلى النجف ولم يغادرها إلا بعد أن نال درجة الاجتهاد، عاد إلى إيران واستقر في قم وبدأ بالتدريس والتأليف، ترك عدة آثار علمية أبرزها تفسيره الكبير: "الميزان في تفسير القرآن" وهو موسوعة كبيرة تقع في عشرين مجلدا، انظر: الموسوعة العربية العالمية، 563/15، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1999).

****هنري كوربان**: مستشرق فرنسي ولد في 10 أفريل 1903، من أسرة بروتستانتية في مقاطعة نورمادي بشمالي فرنسا، أتقن اللاتينية واليونانية والألمانية وألم بالروسية، درس الفلسفة في السوربون واهتم بالفلسفة الإسلامية ومن أجل هذا أخذ في تعلم اللغة العربية، واللغة الفارسية الوسطى والفارسية الحديثة، كانت باكورة إنتاجه ترجمة رسالة صغيرة بالفارسية للسهروردي المقتول عنوانها: "مؤنس العشاق" وكانت هذه الترجمة بداية رحلته الطويلة المثابرة مع رفيق عمره السهروردي المقتول، والتي ختمها في عام 1976 بكتابه: "الملك البورفي" وهو ترجمة لخمس عشرة رسالة للسهروردي، كما عني بالجانب الصوفي لابن سينا من خلال كتاب عنوانه: "ابن سينا والحكاية والرؤيا" لكن أعظم أعمال كوربان هو من غير شك كتابه: "في الإسلام الإيراني". انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص-ص: 484-480، (بيروت، دار العلم، ط3، 1993).

كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989 بعنوان: "النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا."¹ تحسن الإشارة إلى أنه بانتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية تحول مسار التفكير الديني في إيران فقد تغيرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل التي ضلت لعشرات السنين عناوين ضجة في التفكير الديني، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة، وإما برزت تحديات جديدة تتمثل بمتطلبات شرعنة وتقنين عمل مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمالية، وتداول السلطة، والعلاقات الدولية وغير ذلك.

وكاستجابة لهذا الواقع الجديد ظهرت الكثير من المقالات والبحوث والمؤلفات بل صدرت دوريات متخصصة لمعالجة تلك الموضوعات، وتجيء في طليعة ذلك كتابات: السيد كاظم الحائري* في أساس الحكومة الإسلامية " و"ولاية الأمر في عصر الغيبة" والشيخ عباس علي عميد زنجاني** في "الفقه السياسي" ... وغيرها.²

هكذا نكون قد عرضنا لفترة تعتبر هامة وحرحة في تاريخ إيران إذ شهدت تحولات هامة على جميع الأصعدة ففي المجال الاقتصادي، ورغم الإصلاحات التي اتبعتها الشاه من خلال الجهود الإنمائية في مجالي الزراعة والصناعة، إلا أن الأوضاع الاقتصادية تردت إلى الأسوأ فكرست للتفاوت الطبقي فازداد الفقير فقرا وازداد الغني غني مما أسهم بشكل فاعل في تعميق الهوة الاجتماعية، وكذا تعميق تبعية إيران وتغريب حياتها الاجتماعية فأضحت قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة، كما أن الدكتاتورية التي أقامها الشاه لقمع المعارضة قد عجلت بالمطالبة بتغيير جذري في نظام

¹ عبد الجبار الرفاعي، "جدليات التفكير الديني في إيران"، مرجع سابق.

***كاظم الحائري**: (1938-) من مراجع التقليد المعاصرين و أحد أبرز تلامذة السيد محمد باقر الصدر بعد استشهاده أستاذه رجع إليه الكثير من العراقيين في التقليد و في إدارة شؤونهم السياسية، بدأ الدراسات الدينية في الحوزة العلمية بالنجف و هاجر إلى إيران سنة 1394 هـ، حيث واصل نشاطه العلمي في الحوزة العلمية بقم، وأسس أول حوزة علمية باللغة العربية في مدينة قم، وهو ممن يرون ضرورة التغيير والتجديد في المنهجية السائدة للدراسات الحوزوية، من مؤلفاته: "أساس الحكومة الإسلامية"، "الإمامة وقيادة المجتمع"، "ولاية الفقيه في عصر الغيبة". عن موقع: ar.wikishia.net، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

****علي عميد الزنجاني**: عالم دين وسياسي إيراني من مواليد 30 مارس 1937 في زنجان، مات في 30 أكتوبر 2011، من مؤلفاته: "القانون الدولي في الإسلام". عن موقع: arz.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2023/03/14.

² عبد الجبار الرفاعي، "جدليات التفكير الديني في إيران"، مرجع سابق.

الحكم الإيراني، وقد كانت الجماعات الإسلامية أول من نجح في حشد السواد الأعظم من سكان إيران ضد الشاه، فكان هذا إيذاناً بانتهاء النظام الملكي وسقوطه ونجاح ثورة الخميني وأنصاره في إقامة حكومة إسلامية.

المبحث 2: سيرة سيد حسين نصر

2-1: النسب والنشأة:

ولد سيد حسين نصر في السابع من أبريل سنة 1933م، في العاصمة الإيرانية طهران لعائلة تنحدر من سلالة أطباء وعلماء معروفين كانوا قد مثلوا مواقع مختلفة في الثقافة الفارسية، وينتهي نسبه إلى النبي ﷺ، ولذلك يقدم كلمة سيد قبل اسمه، وهو لقب تبجيل يؤشر للانتماء إلى هذا النسب الشريف، سلته ماجد حسين كان من مجتهدى النجف، وقد تمت دعوته من طرف الملك الفارسى نادر شاه للقدوم إلى إيران في القرن الثامن عشر، ولكنه مات في الطريق فاضطرت عائلته للاستقرار في كاشان*، أين ولد جده أحمد ونشأ، وقد كان أكبر أبناء عالم دين معروف تمتع باحترام وتقدير كبيرين هو سيد نصر الله¹.

في سن مبكرة قدم جده أحمد إلى طهران لدراسة الطب، فأصبح طبيباً مشهوراً وعمل لبعض الوقت كطبيب للبلاط أثناء الفترة القاجارية، ولقد منحه الملك لقب نصر الأطباء، ومن ذلك جاء اسم عائلته نصر، أما زوجته فتنتمى إلى عائلة سابا الكاشانية، وهي عائلة قديمة تنتمي إلى البرامكة الذين شغلوا مناصب وزراء في القرن التاسع، وهي العائلة التي أنجبت شاعراً قاجارياً بارزاً في فارس وهو ملك الشعراء: فتح علي خان سابا والعديد من الشعراء والفنانين المعروفين، تلقت تعليماً تقليدياً كقريناتها في ذلك الزمان، وكانت تحفظ الآلاف من الأبيات الشعرية الفارسية القديمة عن ظهر قلب، بالإضافة إلى قدرتها على نظم الشعر².

عرف أفراد أسرته بالورع والتقوى، والكثير منهم كان من المتصوفة لعدة أجيال، فأحد أسلافه وهو ملا سيد محمد تقي كان من أولياء كاشان، وقد نصب ضريحه بعد قبر الملك شاه عباس الصوفى، ولا يزال مزاراً إلى يومنا هذا، كما كان لجده اهتمام كبير بالتصوف، إذ كان مريداً لمتصوف القرن التاسع عشر

*كاشان: مدينة إيرانية عريقة التاريخ، تعرف بأنها رابع أهم مدينة في دولة إيران بعد مدينة يزد، وشيراز، ومدينة أصفهان من حيث وجود الآثار التاريخية فيها، وتمتاز المدينة بالفن المعماري المميز، وكذلك تتميز بالسجاد الإيراني الذي يحاك بأيدي النساء في معظم بيوت المدينة بالإضافة إلى احتضانها مصانع السجاد الحديثة. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2023/04/10.

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», The Philosophy Of Seyyed Hossein Nasr, Lewis Edwin Hahn And All, P-P: 3-4, (USA, The Library Of Living Philosophers, First Print, 2001).

²IBID,p:4

الشهير: صفى علي شاه، وبعدها لخليفته: صفا علي شاه (زاهر الدولة)، وقد حذا والده حذو جده فكان له كذلك اهتمام كبير بالتصوف واتصال بشيوخه¹

ولد سيد ولي الله والد سيد حسين نصر في كاشان ثم قدم إلى طهران في وقت مبكر، أين أتم تعليمه في كل من الدراسات الإسلامية والطب، وقد زاول مهنة الطب لفترة، ثم تركها على الرغم من أنه كان طبيباً في البلاط الملكي، ليتحول إلى مجال التربية، وهو يعد أحد مؤسسي النظام التربوي الحديث في إيران، كما أنه شغل منصب وزير التربية لفترة من الزمن، ثم عميداً لعدة كليات في جامعة طهران بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً بارزاً وخاصة في مجال الأخلاق، وهو مؤلف لكتاب شهير في إيران عنوانه: "الفلسفة والأخلاق".

أتقن ولي الله اللغتين العربية والفارسية، كما كان له معرفة جيدة بالفرنسية واللاتينية والإنجليزية وكان مالكا لمكتبة كبيرة تحوي آلاف المجلدات، وفي هذه الأخيرة كان لسيد حسين نصر لقاء مع أسماء فكرية كثيرة أمثال: ميشيل دي مونتاني، شارل لويس مونتسكيو، رينيه ديكارت، بلار باسكال، فرانسوا فولتير، جون جاك روسو، وكذلك أفلاطون وأرسطو.²

أما والدة سيد حسين نصر والتي تدعى: أشراف فقد نشأت كذلك في جو عائلي يشترك مع عائلة والده في الاهتمام الحريص بالظواهر الدينية والمسائل الفكرية، فجدتها فضل الله نوري* كان واحداً من أبرز الوجوه السياسية والدينية في تاريخ إيران الحديث، ولكنه لاقى نهايةً مأساوية إذ أوقف وأعدم من طرف الحكومة لمعارضته الثورة الدستورية سنة 1906، وقد تركت نهايته أثراً نفسياً عميقاً في أولاده أدى إلى تحول البعض منهم إلى التيار الحداثي، فأحد أحفاده أصبح سكرتيراً عاماً للحزب الاشتراكي الإيراني توده.

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op. Cit, P: 4.

²IBID,p-p: 4-5.

*فضل الله نوري: هو من الشخصيات الدينية والسياسية والإيرانية المعروفة وكان من علماء الشيعة البارزين والمناضلين في إيران، وله دور فعال في العديد من الأحداث منها ثورة التنباك ومعارضته الحكومة الدستورية، لاسيما بعد توغل العناصر ذات الميول الغربية و محاولاتهم إبعاد الثورة عن خطها الإسلامي انظر: كاظم دويخ صبيح، "الشيخ فضل الله نوري و دوره السياسي في إيران 1843-1909"، على موقع: jeahs.com، تاريخ الدخول : 2023/04/10.

أما جد سيد حسين نصر فقد بدأ مساره الدراسي في الحوزة العلمية بالنجف* الأشرف بالعراق ولكنه قرر ترك هذا المسار ليتوجه إلى القانون ويصبح بعدها قاضيا معروفا بتبني مواقف حدائية في العديد من القضايا.¹

هذا فيما يخص نسبه، فماذا عن طفولته المبكرة؟

حظي سيد حسين نصر بعناية كبيرة من الناحية التعليمية حيث نشأ في بيت بين ثناياه حديث دائم في المواضيع الدينية والثقافية وأين الشعر يتدفق حرا كنسيم الصباح.

بدأ بتلقي الدروس على يدي والديه اللذين كانا يقضيان الساعات الطوال في تلقينه آيات القرآن الكريم، الشعر الفارسي، وكذا التاريخ، لقد استطاع القراءة والكتابة وعمره لا يتجاوز الثلاث سنوات وحفظ قصائد لأعظم شعراء الأدب الفارسي كالفردوسي، النظامي، سعدي، الرومي، وحافظ، كما كان والده يصحبه أثناء مشاركته في الدورات الأدبية التي كانت تقام مرة أو مرتين في الشهر مع أكبر رجالات الأدب الفارسي، والذي كان البعض منهم وجوه سياسية بارزة كالفيلسوف الشهير: محمد علي الفروخي الذي شغل منصب الوزير الأول لفترة طويلة، والذي ترجم كتاب: "مقال في المنهج" بلغة فارسية ممتازة، وقد كان يتم خلال هذه اللقاءات قراءة بعض الأبيات الشعرية أحيانا لحافظ ومناقشة معانيها الروحية والفلسفية، كما تضمنت المناقشات أحيانا أخرى أفكار الفلاسفة الأوروبيين.²

بدأ تعليمه الرسمي في سن الخامسة في الصف الثاني في مدرسة مجاورة لمنزله القديم الذي يقع قرب ضريح الشيخ الصوفي صفي علي شاه، ثم بعد أن انتقل إلى منزل جديد في أحد الأحياء الراقية بمدينة طهران التحق بمدرسة عرفت بمستواها التعليمي العالي، وزاول فيها الدراسة إلى غاية الصف السادس متحصلا على علامات عالية في الامتحان الوطني.

*النجف: مدينة عراقية تعتبر إحدى أشهر المدن الحضارية الإسلامية، ومركزا من مراكز العلم والأدب، وكانت لها مساهمتها في تأسيس الدولة العراقية عام 1921 وقيام الحركات الوطنية في ذلك العهد، إلا أنها مرت خلال السنوات العشرين الأخيرة بأسوأ مراحل تاريخها، إذ عطلت جامعتها الدينية ومدارسها وحروب العلم والعلماء فيها ودمرت أحياء كثيرة من مبانيها التراثية، أبرز معالم النجف الأشرف هو جامع ومرقد الإمام علي، يقع هذا المعلم في وسط النجف ويضم رفاة علي بن أبي طالب. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 228-226/12.

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op. cit, p-p: 5-6.

²IBID, p: 6.

وقد كان يتردد إلى منزله الجديد العديد من الأشخاص لتقديم الاحترام لوالده ولحضور المناقشات الفكرية، هؤلاء الأشخاص كانوا ينتمون إلى تيارات فكرية مختلفة فمنهم القوميون والحداثيون واليساريون وكذا شيوخ الفلسفة التقليدية والتصوف والعرفان كسيد محمد كاظم عسار، وهادي حائري، وأيضا تيار كبير من أساتذة جامعة طهران من بينهم علي أصغر حكمت والذي شغل منصب وزير التربية وبعدها الخارجية، وأيضا علي أكبر سياسي وزير سابق وعميد جامعة طهران، والموسوعي الشهير علي أكبر دهاخودا وبديع الزمان فروزانفر وجلال حموي وكلاهما حجة في الأدب الفارسي، وعالما الدين والقانون محمود شهابي وشريعت سنكلجي.¹

لا جرم أن الحياة في مثل هذا الوسط قد تركت أثرا عميقا على عقله، ففي سن العاشرة حظي بفرصة لقاء أعظم علماء إيران، فضلا عن ذلك منح فرصة الإصغاء إلى مناظرات على مستوى فلسفي عالي حول الشك واليقين، الأصالة والحدائث، الرؤية الكونية العلمية، وعلم الفلك الإسلامي، والعديد من المواضيع الجادة وإلى جانب أسماء ابن سينا والرومي، أسماء أخرى أصبحت معروفة لديه كديكارت باسكال، فولتير، إيمانويل كانت، جورج ويلهلم، فريديريك هيغل وكارل ماركس.²

وقد سجل سن العاشرة نقطة انطلاق يقظته الفلسفية، إذ بدأ عقله ينشغل بقضايا فلسفية كالفانية، خلود الروح وبقاء الجسد، امتداد الفضاء، وقد شغله بدرجة أكبر التوتر الثقافي بين الشرق والغرب، حيث أدرك في هذا العمر الغض البون الشاسع بين أتباع النظم التقليدية وبين أولئك المفتونين بالنظم الأجنبية التي تحرض العقل على التمرد.³

عني أيضا في هذا السن المبكر بأعمال خصت الثقافة الفارسية، وكذا الأعمال الفلسفية الغربية المترجمة للفارسية من بينها ما كتبه الفيلسوف البلجيكي موريس ماتر لينك، وبدأ أيضا قراءة الأدب الأوروبي المترجم الذي تضمن أعمال ميشيل راسين وموليير، وكذا الروايات التاريخية الفرنسية لألكسندر دوما وفيكتور هيجو، وقصص ليو تولستوي، ولقد كان لقراءته لكل هذه الأعمال بالموازاة مع الكلاسيكيات الفارسية فرصة سانحة لتطوير رؤية علمية للثقافة في سن مبكر، وهناك عنصر آخر كان له أهميته في تلك

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op. cit, p-p: 7-8.

²IBID, p-p: 8-9.

³IDEM.

السنوات والمتمثل في اطلاعه على ثقافات شرق آسيا بفضل عمه: سيد علي نصر الذي عمل كسفير للهند والصين واليابان¹.

وتحسن الإشارة إلى أنه قد توالى على سيد حسين نصر جملة من الأحداث الحزينة فكانت بمثابة نقطة انعطاف أفسدت عليه نمط حياته من بينها إصابة والده بداء القلب الذي أضعفه كثيرا، بالإضافة إلى تعرضه لحادث ألزمه الفراش وأيضا موت خالته الصغرى التي كانت تعيش في بيتهم بسبب التهاب السحايا، وتبعه موت جده، كل هذه الأحداث الأليمة تركت في نفسه شرخا عميقا، وطرح حقيقة واقعية الموت بنحو لا يمحي أبدا².

لما اشتد مرض والده ارتأت عائلته أن يغادر إيران إلى مكان بعيد لتخفيف أثر موته في نفسه فخطط قريب أمه عماد كيا الذي كان قنصلا في نيويورك أن يرسله إلى أمريكا فيكون تحت رعايته، وليتم تعليمه هناك، فشرع سيد حسين نصر بإحساس عميق بالمخاطرة في الماضي بعيدا إلى أرض مجهولة سعيًا وراء المعرفة، ولما حان وقت رحيله في أكتوبر سنة 1945، اشتد عليه ألم الانفصال عن عائلته ووطنه إلى درجة لا تحتمل، وفي لحظة رحيله نظر والده في عينيه وبابتسامة لطيفة قال له بأنه لن يراه مرة أخرى في هذا العالم، ولكن روحه سوف ترفرف في السماوات حوله، وأوصاه بالانضباط الذاتي وبأن يجعل من السعي وراء المعرفة هدفه الأسمى³.

2-2: السفر إلى أمريكا وأثره في تكوينه العلمي

سجل وصول نصر إلى أمريكا في سن الثانية عشر بداية مرحلة جديدة من حياته مختلفة تماما ومنقطعة انقطاعا تاما عن تلك الحياة التي كان يعيشها في إيران، ففور وصوله إلى أمريكا التحق بمدرسة بيدي في هاي ستاون بنيوجارسي، وتخرج منها سنة 1950 بتفوق حائزا على (wyclifte award) أعلى مرتبة شرف، والتي كانت تمنح للطلاب الأكثر تميزا.

خلال السنوات الأربع ليبيدي عمق سيد حسين نصر معرفته باللغة الإنجليزية والتاريخ الأمريكي

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p-p: 8-9.

² IBID, p: 9.

³ IBID, p-p: 9-10.

والثقافة الغربية والمسيحية فضلا عن دراسته للعلوم.¹

اختار نصر الالتحاق بـ M.I.T (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) لإتمام دراسته في قسم الفيزياء رفقة بعض من أحسن الطلبة والأكثر موهبة في أمريكا وقد كان الباعث في اختياره للفيزياء هو توفقه الشديد إلى معرفة طبيعة الأشياء.

ومع ذلك ففي نهاية السنة الجامعية الأولى، وعلى الرغم من أنه كان الطالب الأكثر تفوقا في قسمه إلى أنه بدأ يحس بقهر شديد في جو علمي مستبد.

علاوة على ذلك، اكتشف أن العديد من الأسئلة الميتافيزيقية التي كان مهتما بها لم تعد مطروحة وهكذا بدأ يشك جدي في كون الفيزياء قادرة على إرشاده لفهم وإدراك طبيعة الحقائق الفيزيائية، وقد تأكد شكه مع الفيلسوف البريطاني برتراند راسل* الذي أقر في محاضرة ألقاها في M.I.T (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) مع مجموعة من المناقشين أن الفيزياء ليست معنية بطبيعة الحقيقة الفيزيائية وإنما تعنى فقط بالنسب الرياضية.²

إن صدمة اكتشاف حقيقة طبيعة الموضوع الذي اختاره كتخصص في دراسته إضافة إلى الجو العلمي المستبد السائد في قسمه، عرض سيد حسين نصر إلى أزمات عقلية وروحية في غضون السنة الثانية، تلك الأزمات لم تزعزع إيمانه بالله، ولكنها هزت بعضا من العناصر الأساسية في رؤيته الكونية كفهم طبيعة الحياة، معنى المعرفة، ووسائل الحصول على الحقيقة، وقد كان على وشك مغادرة عالم الفيزياء ومغادرة أمريكا بحثا عن الحقيقة، إلا أن التزامه أمام والده المتوفى منعه من فعل ذلك وبقي في M.I.T (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) وتخرج منها مع مرتبة الشرف ولكن قلبه لم يعد معلقا بالفيزياء.

تأكد لنصر في غضون السنة الثانية من دراسته الجامعية حقيقة أن دراسة العلوم الفيزيائية لن ترشده

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.Cit, p-p: 13-14.

*راسل: برتراند آرثر وليم رسل (1872-1970) فيلسوف إنجليزي ينحدر عن أسرة أرستقراطية من ناحية أبيه وأمه على السواء تلقى رسل في طفولته وصباه تعليما خاصا كما تقضي بذلك تقاليد الطبقة الأرستقراطية في إنجلترا، في عام 1890 تلقى منحة لدراسة الرياضيات في كلية ترينيتي بجامعة كامبريدج، وظهر تفوقه في هذا الميدان، ولكنه لم يلبث أن تحول من الرياضيات إلى الفلسفة، من أهم أعماله التي تربو عن ستين كتابا: "مقالات فلسفية"، "مشكلات الفلسفة"، "مبادئ الإصلاح الاجتماعي"، "النظرة العلمية"، انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص-ص: 27-30، (بيروت، دار الجيل، ط1، 1993).

²Seyyed Hossein Nasr, « An Intellectual Autobiography », Op.cit, p-p: 15-17.

أبدا إلى فهم طبيعة حقيقة الأشياء فضلا على أنها لا تتعامل قط مع الأسئلة الميتافيزيقية التي تشغله، فقرر على إثرها الانتقال إلى مجالات علمية أخرى عله يجد أجوبة لأسئلته، فبدأ القراءة بنحوٍ واسع وأقبل بنهم على دروس الإنسانيات، وبالخاصة تلك التي كانت تلقى من طرف مؤرخ العلوم جيورجيو دي سانتيانا*، وبإشرافه بدأ نصر دراسته الجادة ليس فقط في الحكمة الإغريقية القديمة المتضمنة في كتابات فيثاغورث و أفلاطون و أرسطو، ولكن أيضا الفلسفة الأوروبية الوسيطة و الهندوسية، ونقد الفكر الغربي المعاصر، ولقد كان لسنتيانا الفضل كذلك في تعريفه بكتابات واحد من أهم الكتاب التقليديين في هذا القرن وهو روني غينون، هذا الأخير الذي لعب دورا حاسما في وضع الأساس العقلي لنصر من المنظور التقليدي، وقد حظي نصر كذلك بفرصة الاطلاع على مكتبة أنونداك كومارا سوامي الماورائي ومؤرخ الفن السريلانكي البارز، وقد حوت المكتبة تشكيلة رائعة من أعمال الفلسفة التقليدية والفن من جميع أنحاء العالم، مكنته من اكتشاف أعمال الكتاب التقليديين الآخرين¹.

وفقا لما كتبه نصر فإن اكتشاف الفلسفة الدائمة والماورائيات التقليدية من خلال تلك الشخصيات قد بعث في نفسه الاطمئنان، وكان سببا في تجاوز الأزمة النفسية التي مر بها، كما أكسبه يقينا عقليا لم يفارقه منذ تلك الأثناء، ومنذ ذلك الحين أيقن يقينا تاما بأن هناك شيء يعد حقيقة وأنه يمكن الحصول عليه من خلال المعرفة، وبواسطة العقل المتنور بالوحي الإلهي، ومن ثم عاوده مجددا وبمستوى عميق وعالٍ حب الطفولة في الحصول على المعرفة كما كان للكتابات التقليدية لشوون وتأكيده الفريد على ممارسة السلوك الروحي، فضلا عن المعرفة النظرية دورا فعالا في تحديد مساره العقلي وحياته الروحية.

بعد أن تخرج حسين نصر من M.I.T (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) قرر متابعة دراساته العليا في الجيولوجيا والجيوفيزياء، وقد توج مساره الدراسي بالحصول على درجة الماجستير في الجيولوجيا والجيوفيزياء

*سانتيانا: فيلسوف وشاعر وناثر ممتاز، إسباني المولد، أمريكي التربية، ولد في مدريد لأبوين إسبانيين سنة 1863، ولم يتخل مطلقا عن جنسيته الإسبانية طوال حياته، وعلى الرغم من أنه فاتن الأسلوب في اللغة الإنجليزية فإنه لم يبدأ تعلمها إلا وهو في سن التاسعة حين لحق بوالدته ببوسطن سنة 1872، عاش في نيو إنجلند طوال أربعين سنة، درس في كلية هارفارد وتخرج منها بتقدير ممتاز في سنة 1886، وسافر بعد ذلك إلى ألمانيا، فأقام بها عامين، عاد بعدها إلى هارفارد للحصول على الدكتوراه، وفي إثر ذلك عين في هيئة التدريس في هارفارد واستمر في هذا المنصب حتى سنة 1912، عاش في إنجلترا عدة سنوات وأقام فترة في باريس وفي إيطاليا وفي بلاد الشرق، توفي سانتيانا سنة 1952 في روما ودفن في القسم المخصص للإسبان في مقبرة روما بناء على وصيته. انظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، 1/581، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984)

¹Seyyed Hossein Nasr, « An Intellectual Autobiography », Op.cit, p-p:17-18

سنة 1956م، لينتقل بعدها إلى مجال الفلسفة وتاريخ العلوم بهدف الحصول على درجة الدكتوراه.¹

خطط نصر لكتابة أطروحته بإشراف: جورج سارتن والذي يعد حجة كبيرة في العلوم الإسلامية إلا أنه غادر بعيدا قبل أن يبدأ نصر مشروعه، ولم يعد في هارفارد متخصص في العلوم الإسلامية بمستواه، فاضطر إلى كتابتها بإشراف ثلاث أساتذة كبار وهم: بارنار كوهن، هاملتن جيب، وهاري ولفسن.²

استأنف نصر في هارفارد دراسته للكلاسيكيات العربية، وسعى جاهدا للتمرس في الفلسفات العربية، وقد تلقى في ذلك دعما كبيرا من طرف ولفسن وجيب، وتم له ذلك قبل عودته إلى أرض الوطن أين تعمق في دراستها على يد شيوخ الفلسفة التقليدية في إيران.

خلال سنوات هارفارد سافر نصر إلى أوروبا وبخاصة إلى فرنسا، سويسرا، بريطانيا، إيطاليا وإسبانيا، بهدف توسيع أفقه الفكري، وقام باتصالات مهمة ومثمرة حيث التقى بأهم الكتاب التقليديين والدعاة إلى الفلسفة الدائمة كفريديوف شونون*

*Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p: 22.

²IBID,p:27

*فريديوف شونون: (1907-1998) ميتافيزيقي سويسري، وأستاذ روحي من أصل ألماني، ينتمي إلى الدراسات التقليدية للفكر، ألف أكثر من عشرين عملا بالفرنسية عن الميتافيزيقا والروحانية والظاهرة الدينية، الأنثروبولوجيا والفن، التي ترجمت إلى اللغة الإنجليزية والعديد من اللغات الأخرى، كان أيضا رساما وشاعرا أسس الطريقة المرمية كفرع من الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية قاده بحثه عن الحقيقة إلى قراءة ليس فقط الكتاب المقدس، ولكن أيضا الأوبانيشاد، والبهاغافادجيتا والقرآن الكريم، وكذلك القراءة لأفلاطون وإمرسون، وغوته وشيلي اكتشف أعمال الفيلسوف الفرنسي رونيه غينون، والتي ساعدت في تأكيد حدسه الفكري، وقدمت الدعم للمبادئ الميتافيزيقية التي بدأ اكتشافها، قال شونون فيما بعد عن غينون إنه: «المنظر العميق والقوي لكل ما أحب». انظر: إلياس دكار، "الفيلسوف الصوفي فرينجوف شونون وإسهاماته في تجديد مواضيع مقارنة الأديان" عن موقع: www.asgp.cerist.dz، تاريخ الدخول: 9-7-2023.

وتيتوس بيركهارت*، اللذان كان لهما إسهامات حاسمة في حياته العقلية والروحية، سافر نصر كذلك إلى الجزائر في شمال إفريقيا، وقد كان لرحلته هذه معنى روحي عظيم إذ اعتنق التصوف في شكله الذي يمارسه صوفي المغرب الكبير الشيخ أحمد العلاوي**.

وهكذا شهدت سنوات هارفارد بلورة العناصر الفكرية والروحية للرؤية الكونية لنصر، تلك العناصر التي هيمنت عليه وحددت فيما بعد مساره الدراسي وسيرته الأكاديمية.

في سن الخامسة والعشرين، تحصل نصر على شهادة الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة عنونها: "مفاهيم الطبيعة في العقائد الكونية"، وبدأ بتحرير أول كتبه والموسوم بـ: "العلم والحضارة في الإسلام"، وبالرغم من أنه عرض عليه منصب أستاذ مساعد في MIT (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) إلا أنه قرر العودة إلى إيران وبشكل دائم.¹

بالرغم من عودة نصر للعيش في إيران إلا أنه بقي يحتفظ باتصالات قوية بأمريكا والعديد من جامعاتها، إذ درس في هارفارد سنة 1962، وأيضاً سنة 1965، وترأس ملتقيات في جامعة برينستون وجامعة يوتاه، كما كان لديه مشاركات مختلفة مع العديد من العلماء الأمريكيين كهاستن سميث أستاذ الفلسفة ومقارنة الأديان ويعقوب نيدلمان صاحب الكتاب الشهير: "سيف الغنوص"، والذي يشتمل على مقالات نصر رفقة العديد من الفلاسفة وعلماء اللاهوت الكاثوليك والبروتستانت، عمل نصر كذلك على وضع مخططات للدراسات الإسلامية والإيرانية وتوسعتها في العديد من الجامعات كبرينستون، جامعة يوتاه وجامعة جنوب كاليفورنيا، وفي سنة 1977 ألقى نصر محاضرات في فيفوريان

* إبراهيم تيتوس بيركهارت: ولد بمدينة فلورنسا، و لقد استهواه الفن الشرقي منذ طفولته مما حدا به إلى دراسة المذاهب الشرقية دراسة مستفيضة، و بسبب إقامته المتكررة في الدول الإسلامية، اعتنق الإسلام أثناء إقامته بمدينة فاس في المغرب. و قد عمل مديراً لإحدى دور النشر في سويسرا حيث تخصص في إعداد المخطوطات القديمة، و اشتغل خبيراً بمنظمة اليونسكو بهدف الحفاظ على التراث الثقافي لمدينة فاس، من مؤلفاته "الفن في الإسلام"، "اللغة والمعنى"، "مقدمة في المذهب الصوفي"، "الفن المقدس في الشرق والغرب". انظر: إبراهيم تيتوس بيركهارت، «دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي»، الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، سيد حسين نصر، (تر: عبد الحميد الخريبي، عكاظ للنشر و التوزيع، ط1، 1984)، ص: 66

** أحمد العلاوي: يتصل نسبه بأجداد كرماء عرفوا بالفضل والعلم والوجاهة، وقد تربى في صيانة والديه فنجبا ولدا صالحا مفطورا على التقوى وحب الخير مشتغلا بتعلم كتاب الله وما يلزمه من ضروريات المبادئ العلمية إلى أن مات والده فاشتغل بالتجارة إلى أن ساقه الله إلى صحبة الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي فمنه أخذ ومنه تمكن بالتصوف إلى أن صار فيه إماما من أئمة. انظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثة، 6/1، (مستغانم، المطبعة العلاوية، ط2، 1989).

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p-p:29 -30.

في جامعة نيويورك في معنى الفن الإسلامي وفلسفته¹.

2-3: العودة إلى إيران

عاد نصر إلى إيران واعتلى منصب أستاذ مساعد في الفلسفة وتاريخ العلم في كلية الآداب بجامعة طهران، وبعد خمس سنوات من عودته؛ أي في سن الثلاثين حصل على درجة الأستاذية، وقد كان نصر ذو نفوذ وتأثير كبيرين استغلهاما ليحدث تغييرات مهمة، فوسع وقوى برنامج الفلسفة في جامعة طهران وقد استهل نشاطه بإجراء مهم تمثل في تدريس الفلسفة الإسلامية من منطلق تاريخها ومنظورها الخاصين بعد أن كان يهيمن عليها الفكر الفرنسي، كما خلق وعي بين تلاميذه وأعضاء الكلية بأهمية الفلسفات الشرقية.

تبنت الكثير من الجامعات الإيرانية التغييرات التي أحدثها نصر، ونسجت على منواله وقد استمر تأثير منظوره في إيران بفضل الطلبة الذين تتلمذوا على يديه، والذين أصبحوا علماء وأساتذة للفلسفة أحدث نصر كذلك برنامج دكتوراه في اللغة والأدب الفارسيين للذين لا يتكلمون اللغة الفارسية، ودعم الجزء الفلسفي لهذا البرنامج، وكان نتيجة لذلك أن أقبل الكثير من الطلبة المتفوقين من خارج إيران على هذا البرنامج فأصبحوا علماء في هذا المجال كالعالم الأمريكي: ويليام شتيك، والعالم اليابانية: ساشيكو موراتا.²

في الفترة الممتدة بين 1968 و1972 شغل نصر منصب عميد كلية الآداب، ولفترة من الزمن مستشاراً أكاديمياً في جامعة طهران، وقد أحدث تغييرات هامة هدفت في مجملها إلى تقوية برامج العلوم الإنسانية بصفة عامة والفلسفة بصفة خاصة.

وفي سنة 1972 عين نصر رئيساً لجامعة أريا مهر الرائدة في العلوم والتقنية في إيران وقد طلب شاه إيران من نصر تطوير هذه الجامعة فوق نموذج M.I.T (معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا) على أن تبقى جذورها راسخة في الثقافة الإيرانية، ونتيجة لذلك تأسست في أريا مهر برامج قوية في الفكر

¹ Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p-p: 61-62

² IBID, p-p: 31-33.

والثقافة الإسلاميين.¹

سنة 1973 ولت الملكة سيد حسين نصر مهمة تأسيس مركزا لدراسة ونشر الفلسفة، ومن ثم تأسيس الأكاديمية الإيرانية للفلسفة والتي سرعان ما أصبحت واحدة من أهم المراكز الحيوية للنشاطات الفلسفية في العالم الإسلامي، وقد استقطبت إليها بعضاً من العلماء الأكثر تميزاً في الميدان من الشرق والغرب من أمثال: هنري كوربان، وطوشييهيكو إيزوتسو، كما نظمت الأكاديمية ملتقيات مهمة.²

انكب نصر بعد عودته إلى إيران على دراسة الفلسفة الإسلامية من خلال دروس الحكمة التي حرص على تلقيها وفق المنهج التقليدي بمدرسة سبهسلار، وبمنزله الخاص وبكل من قزوين* وقم**، ومن شيوخه: سيد محمد كاظم عسار وهو حجة في الفقه الإسلامي والفلسفة، وأيضا صديق والده المقرب سيد محمد حسين الطباطبائي وهو حجة في العرفان، وسيد أبو الحسن القزويني وهو حجة في الفقه الإسلامي والعلوم العقلية و ذو دراية بالفلسفة والفلك والرياضيات، ومن أهم ما درسه بإشراف هؤلاء: "الأسفار الأربعة" لملا صدرا، "شرح نامناه" للشبزواري وقد أفاد إفادة عظيمة من خلال شروحهم الشفوية المعمقة على هذه المؤلفات.³

هكذا يكون سيد حسين نصر قد تمرس في كل من الفكر الغربي والتقليد الشرقي، وهو مزيج نادر بؤاه مكانا متميزا مكناه من الحديث والكتابة بحجة في العديد من القضايا المعقدة بشأن الصراع القائم بين الشرق والغرب، التقليد والحداثة، كما يبدو واضحا من خلال كتاباته ومحاضراته.⁴

خلال السنوات التي قضاها نصر في إيران كثف من الكتابة بالفارسية والإنجليزية ومن حين لآخر

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p-p: 37

²IBID: p-p: 53-56.

*قزوين: هي عاصمة محافظة قزوين بإيران، وأكبر مدنها تبعد حوالي 130 كلم غرب مدينة طهران، ترتفع بـ 1800 متر فوق مستوى سطح البحر، لها مناخ بارد ولكنه جاف، كانت المدينة موقع عاصمة الإمبراطورية الفارسية، بما أكثر من 2000 معلم معماري تاريخي. انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 4/ 206.

**قم: مدينة تقع في غربي إيران، فتحها أبو موسى الأشعري، فيها قبر فاطمة أخت الإمام الرضا، كان سكان قم من أشاعرة الكوفة، أغلبهم من أصل عربي، ومعروف عن قم أنها مدينة علمية، فيها تتم الدروس الدينية باللغة العربية انظر: مسعود الخاوند، الموسوعة التاريخية الجغرافية، مرجع سابق، 4/ 206-207.

³Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit, p: 42.

⁴IBID,p-p: 34-35.

بالفرنسية والعربية، كما أعاد كتابة أطروحته باللغة الفارسية والتي فاز من خلالها بجائزة الكتاب الملكي وقد أولى نصر اهتماما خاصا بفلسفة ملا صدرا حيث كان له قدم السبق في التعريف بها في العالم الناطق بالإنجليزية.¹

حضر نصر كذلك بمشاركة ويليام شتيك بيبليوغرافيا مشروحة للعلم الإسلامي في ثلاث مجلدات باللغتين الفارسية والإنجليزية، كتب كذلك مؤلفه الشهير: "ثلاثة حكماء مسلمين"، وفرغ من تأليف: "العلم والحضارة في الإسلام" وهو الكتاب الذي بدأ في تحريره عندما كان طالبا في هارفارد، نشر كذلك كتاب: "مثاليات الإسلام وواقعياته".²

في الفترة الممتدة بين 1964-1965 قضى نصر سنة أكاديمية في الجامعة الأمريكية ببيروت كأول أستاذ آغا خان للدراسات الإسلامية، وإلى جانب "مثاليات الإسلام وواقعياته" نشر نصر كتابه الموسوم ب: "دراسات إسلامية"، وهو مجموعة من المقالات تناقش مختلف مظاهر الإسلام التقليدي.

خلال الفترة التي قضاها نصر في لبنان التقى بالعديد من الكاثوليكين ومفكري الشيعة وكانت له معهم مناقشات فكرية، كما حظي بفرصة لقاء الصوفية: فاطمة اليشرطية ابنة مؤسس الطريقة اليشرطية وهي فرع من الشاذلية.³

دعي نصر سنة 1966 لتقديم محاضرات روكفيلر بجامعة شيكاغو للحديث عن مظاهر العلاقة بين الدين والفلسفة والأزمة البيئية، وقد تمخض عن ذلك كتاب: "الإنسان والطبيعة"، "الأزمة الروحية للإنسان في العصر الحديث" والذي يعد أول مؤلف تنبأ بحدوث أزمة بيئية، نشر نصر كذلك كتاب: "الإسلام ومحنة الإنسان في العصر الحديث" و"مقالات فلسفية"، و"الحكمة المتعالية" الصادر الدين الشيرازي.⁴

خلال الفترة الممتدة بين 1978-1979؛ أي خلال ثورة الخميني، حاول نصر القيام بوساطة بين الشاه وأية الله الخميني، من أجل تشكيل حكومة سلطنة إسلامية، يكون للعلماء فيها دور مع الاحتفاظ بالنظام الملكي للبلاد، وفي عام 1979 سافر إلى طوكيو لحضور مؤتمر دولي، فسمع وهو في اليابان أن

¹ Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit,p-p: 34-35.

² IBID, p-p: 35-36.

³ IBID, p-p: 57-58.

⁴IBID.,p-p: 37-38

الثورين أحرقوا مكتبته في طهران ونهبوا منزله وصادروا أمواله لذلك قرر الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكما جاء في سيرته الذاتية لم يكن معه في ذلك الحين إلا زوجته وحقبة سفره فتذكر قول أفلاطون: «ليست الفلسفة إلا ممارسة الموت في الحياة».¹

2-4: المنفى الغربي

وفي الولايات المتحدة الأمريكية عمل أستاذا جامعيا وباحثا علميا في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، وقد كان لسيد حسين نصر شرف أنه أول شرقي دعي للمساهمة في تحرير سلسلة المحاضرات الأكثر شهرة في العالم في مجال اللاهوت وفلسفة الدين في الغرب، وفي أثناء هذه الفترة أتم نصر تحرير واحدا من أهم أعماله الفلسفية وهو كتابه الموسوم بـ: "المعرفة والعلم المقدس".

دعي نصر سنة 1982 للإسهام في إنجاز مشروع موسوعة: "الروحانية العالمية" بمعية نخبة من أهم فلاسفة وعلماء الدين وعلى رأسهم إيوارت كازينس البروفيسور في جامعة فودارن والمتخصص في الفلسفة الإسلامية، وقد تولى نصر مهمة تحرير مجلدين من هذه الموسوعة عني من خلالها بالروحانية الإسلامية وقد نشرنا سنتي 1989، 1991 على التوالي، وكلاهما أصبح مرجعا نفيسا للمهتمين بالموضوع في العالم الناطق بالإنجليزية.²

سنة 1983 ألقى نصر محاضرة وايغند Weigand lecture في فلسفة الدين بجامعة طورنطو الكندية، كما أسهم في تأسيس قسم الهرمسية والفلسفة الدائمة في الأكاديمية الأمريكية للدين.

لاحقا، أعلن نصر في الدوائر الأكاديمية الأمريكية أنه تقليدي ومفسر وداعية للمنظور الدائم، وقد كرس لذلك الكثير من نشاطاته الفكرية، كما اهتم بالدين المقارن والفلسفة، وحوار الأديان، وشارك أيضا في مناظرات ومناقشات مع فلاسفة ولاهوتيين مسيحيين ويهود بارزين.³

سنة 1986 حرر سيد حسين نصر الكتابات الهامة لفريديوف شوون، وسنة 1990 اختير كراع لمركز دراسة العلاقات الإسلامية المسيحية في مدرسة صالي أوأكس ببيدمنغام sally oaks college،

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit,p-p:72-73.

²IBID, p-p: 77-79.

³The seyayed Hossein Nasr foundation. history of islam.com, عن موقع:

تاريخ الدخول: 2022/09/22

بالإضافة إلى ذلك لعب دورا فاعلا في خلق وتفعيل مركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة واشنطن. استمر سيد حسين نصر في السفر إلى أوروبا، لإلقاء المحاضرات وللمشاركة في الأعمال الفكرية حيث ألقى محاضرات في أكسفورد، وجامعات بريطانية أخرى.

في سنة 1994 دعي نصر لإلقاء محاضرات كاديري Cadbury lectures في جامعة بيرمنغام، وقد أعد سيد حسين نصر كتابا بهذه المناسبة بعنوان: "الدين ونظام الطبيعة"

.Religion and the order of nature

استمر نصر كذلك في السفر إلى إسبانيا وبخاصة جنويها الذي لا يزال يشهد حضورا إسلاميا كبيرا كثيرا ما كان يذكره بالجو في إيران، وقد ألهم أثناء أسفاره إلى إسبانيا تشكيلة شعرية ارتبطت بمواضيع إسبانية، ونشر أيضا مجموعة تضم أربعين قصيدة شعرية باللغة الإنجليزية في المواضيع الروحانية بعنوان: "أشعار الطريق": "Poems of the way".¹

بالرغم من استمراره في التعليم وإلقاء المحاضرات " إلا أنه خصص بعضا من وقته وطاقته للكتابة حيث نشر خلال هذه الفترة مؤلفان: أحدهما بعنوان: "الفن الإسلامي والروحانية

"Islamic art and spirituality" أبرز من خلاله المعاني الميتافيزيقية والرمزية للفن الإسلامي، والثاني بعنوان "الإسلام التقليدي في العالم الحديث" Traditional islam in the Modern world وخصصه لمناقشة أهم أبعاد الإسلام التقليدي وعلاقته بالغرب، كتب كذلك مؤلفا خص به شباب المسلمين عنوانه: "دليل الشاب المسلم في العالم الحديث" Ayoung muslim's guide to the modern world ناقش من خلاله بعضا من أهم المشاكل والتحديات التي يواجهها الشاب المسلم في العالم الحديث.²

حرر نصر في مجلدين تاريخ الفلسفة الإسلامية، مستعرضا مدارسها وتطورها في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وذلك بمعية العالم البريطاني المتخصص في الفلسفة الإسلامية واليهودية ألفر مان كما تمخض عن اهتمامه الكبير والمستمر بالعلم كتاب: " الحاجة إلى علم مقدس"، وأصدر أيضا بمعية تلميذه مهدي

¹Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit. p: 81.

²IBID, p: 83.

أمين رضوي مؤلفا من أربع مجلدات بعنوان: "أنطولوجيا الفلسفة الفارسية" تولت نشره المطبوعات الجامعية في أكسفورد، كما حرر رضوي مؤخرا كتاب: "التقليد العقلي الإسلامي في فارس" وهو مجموعة من المقالات لسيد حسين نصر في الفلسفة الإسلامية في فارس.¹

إن واحدا من أهم نشاطات نصر الفكرية في العاصمة واشنطن هو مشاركته الفعالة في نشاطات مؤسسة الدراسات التقليدية، وهي المؤسسة التي كرست لنشر الفكر التقليدي والتي أسست سنة 1984، ومن إصداراتها: "دين القلب" لفريديوف شوون، "في البحث عن المقدس": "العالم الحديث في ضوء التقليد" لسيد حسين نصر رفقة المدير التنفيذي للمؤسسة كاثرين أوبراين، وكذلك "في البحث عن المقدس" وهو مجموع من المقالات قدمها أهم الكتاب التقليديين في ندوة مهمة عقدت في البيرو ونظمت من طرف المؤسسة والمعهد البيروفي للدراسات التقليدية، نشرت المؤسسة كذلك جريدة: "صوفيا" والتي تتضمن مقالات في الفكر التقليدي، وبالتعاون مع المؤسسة أنتج نصر سلسلة وثائقية تلفزيونية مهمة حول الإسلام والغرب ناقشت أهم وأعمق مظاهر المواجهة بين الإسلام والحضارة الغربية.²

كان هذا عرضا مختصرا للسيرة الذاتية لسيد حسين نصر كما وردت في مؤلف: "فلسفة سيد حسين نصر"، والملاحظ عنها أنها مسيرة نشطة مفعمة بالحياة والعطاء المستمر سعيا وراء المعرفة الحقة تمحض عنها إنتاج فكري تميز بمواقف مناهضة للحدائثة والتنديد بها، ودعوة ملحة للعودة إلى الذات من خلال العمل في صفوف المدرسة التقليدية التي طالما كرست عملها لإعادة الحياة إلى مبادئ الإسلام، ويعد سيد حسين نصر بذلك استثناء من بين المفكرين المسلمين الذين سعى جلهم لتقديم تفسير حداثي للإسلام بحيث يتوافق مع الأفكار والعقلية الغربية.

¹ Seyyed Hossein Nasr, «An Intellectual Autobiography», Op.cit. p-p: 83-84

² The seyed Hossein Nasr foundation, Op.cit.

المبحث 3: الفلسفة التقليدية وارتباطها بمفاهيم أخرى

3-1: الفلسفة التقليدية والمقدس:

كانت الفلسفة في العالم الإسلامي، كما في العوالم التقليدية الأخرى متحالفة تحالفا وثيقا مع الدين، ولم تحاول قط معارضة الحقائق المنزلة من عند الله من خلال النصوص المقدسة التي تتمثل عند المسلمين في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وفي الغرب كان الوضع لحد ما مشابها لنظيره في العالم الإسلامي، ففي الوقت الذي سيطرت فيه الحضارة المسيحية على الغرب كانت الفلسفة مترابطة ترابطا وثيقا مع اللاهوت ومتألفة مع المسائل التي يثيرها وجود الوحي ذاته، فقد حاولت إيضاح المعنى الأعمق للرسالة الدينية، وتقديم فهم عقلاني لكون كانت الحقيقة الدينية المسيحية قوية الحضور فيه، كما كان للإيمان فيه دور مركزي، ولم يبدأ دور الفلسفة في التغير الملموس في الغرب إلا في عصر النهضة ولاسيما في القرن السابع عشر الميلادي فصاعدا؛ أي ابتداء من العصر الحديث إذ عهدت الفلسفة أولا إلى فصل نفسها عن الدين ثم تحالفت مع العلوم التجريبية والطبيعية، وظهرت أساليب متنوعة للتفكير كثيرا ما سعت إلى الحلول محل الحقائق الدينية، بل وفي حالات عديدة خصما للاهوت والحكمة والدين ونتيجة لذلك فقد أصبح البعض يطلقون على قسم كبير من الفلسفة الحديثة ميزو صوفيا Misosophy أو كراهية الحكمة بدلا من حب الحكمة الذي ينطوي عليه كلمة فلسفة في أصلها اللاتيني علاوة على ذلك فقد أخذت الفلسفة في القرن التاسع عشر الميلادي ترى في نفسها بديلا مكتملا للدين.¹

وجدير بالذكر أنه بدأت في الوقت ذاته في الغرب أيضا الذي وقع في قبضة الفلسفات المناوئة بشدة للماورائية والمعادية للدين إعادة صياغة في بدايات القرن العشرين للفلسفة التقليدية التي تتعارض تعارضا تاما مع الفلسفة الغربية لأنها ترى في هذه الأخيرة انحرافا عن تراث الإنسانية المتواتر في مجال الفلسفة والحكمة، وتبقى في هذه الأيام تلك الفلسفة أهم مظاهر المشهد الفلسفي العام في الغرب، كما ينظر إليها من قبل الكثيرين على أنها فلسفة بديلة قادرة على تلبية احتياجات البشر الروحية بعدما أصبحت الفلسفة خلال القرون القليلة الأخيرة شبه عاجزة عن تقديم أي مساعدة للغرب.²

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 188-190.

² المصدر نفسه، ص-ص: 226-227.

والفلسفة التقليدية هي مجموع المعارف الإلهية التي قامت على أساسها كل الحضارات بدء من حضارة العصر الذهبي الأولى وصولاً إلى حضارات العصور الوسطى سواء منها المسيحية أو الإسلامية أو البوذية أو الكونفوشيوسية، إنها القانون الإلهي الكلي و الشمولي الذي تنتظم في إطاره جوانب الحياة المتعددة من علوم و قيم و أشكال وجود، و أنماط حياة.¹

وبناء عليه، فإن مفهوم التقليد ذو ارتباط وثيق بالمقدس، بل هو يقصي كل ما يوصف بغير المقدس؛ أي كل ما فقد ارتباطه بالمبادئ العليا، فلا يطبق إلا على المحتفظ بطابعه الأصلي مع كل ما يتضمنه من بعد علوي مفارق.²

ويقول غينون في إطار توصيف ارتباط التقليد بالمقدس: «في البداية ينبغي القيام سبقاً بملاحظة هامة تختزل كثيراً مرمى السؤال، وهي أن بالرجوع إلى الأصول، لم يكن هذا السؤال لي طرح، لأن ما يستلزمه من التمييز بين المقدس وغير المقدس كان حينذاك معدوماً، وبالفعل كما شرحناه في أحياناً كثيرة، لا يوجد بخصر المعنى ميدان غير مقدس ينتمي إليه نمط من الأمور ومن الأشياء بمقتضى نفس طبيعتها، وإنما توجد في الحقيقة وجهة نظر غير مقدسة...».³

ويعتبر رونيه غينون التمييز بين المقدس وغير المقدس انحطاط وانحراف عن الوضع السوي للإنسانية، و أنه قبل هذا الإنحطاط؛ أي في الجملة خلال الوضع العادي السوي للإنسانية التي لم تكن بعد قد انحطت يمكن القول أن الطابع التقليدي كان يشمل كل شيء، لأن النظر إلى أي شيء كان من حيث ارتباطه الأساسي بالمبادئ وانسجامه معها⁴، وهو ما يؤكد فرديوف شونون بقوله: «عند الكلام على حضارة يضفي عادة على هذا المفهوم قصد نوعي فلا تمثل الحضارة والحالة هذه قيمة إلا بشرط أن تكون من أصل ما فوق إنساني، وأن تتضمن بالنسبة للمتحضر الحس بما هو قدسي، فما من شعب متحضر حقاً إلا ذلك الذي يملك هذا الحس ويعيش له، وإذا اعترض علينا بأن هذا التحفظ لا يأخذ بعين الاعتبار كل ما في الكلمة من معنى، وبأن من الممكن تصور وجود عالم متحضر بلا دين، أجبنا بأن

¹ عادل شريح، "رنيه غينون والفلسفة التكاملية"، عن موقع: almultaka.org، تاريخ الدخول: 2023/02/28.

² عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية: ص: 54، (تر: عبد الباقي مفتاح، الأردن، إريد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2014).

³ المرجع نفسه: ص: 53.

⁴ المرجع نفسه: ص: 54.

الحضارة تصبح في هذه الحالة غير متميزة، أو أنها بالأحرى أكثر الضلالات خداعاً...¹».

إذن، ليس في الإمكان تصور وجود نشاط غير مقدس؛ أي منفصل عن نفس تلك المبادئ وجاهل بها، وهذا يصح حتى على ما يرجع إلى ما اصطلح اليوم على تسميته بالحياة المعتادة، أو بالأحرى على ما كان بالإمكان أن يتناسب معها حينذاك، حيث كان يشهد في مظهر يختلف تماماً عن ما يفهمه المعاصرون لنا، والدواعي أكثر فيما يتعلق بالعلوم والفنون والحرف، وهي التي استمر طابعها التراثي محفوظاً بكامله إلى عهد متأخر جداً بعد ذلك العهد الأول، ولا يزال موجوداً في كل حضارة ذات طابع سوي...²، و إلى هذا المعطى يشير رونيه غينون بقوله: «إن المذهب الميتافيزيقي الخالص هو الذي يشكل الجوهر و كل ما سواه مرتبط به كاستتبعات أو كتطبيقات في مختلف المستويات الحادثة في الوجود، و يصدق هذا بالأخص على المؤسسات الاجتماعية كما يصدق من جانب آخر على ما يتعلق بالعلوم؛ أي المعارف التي ترجع إلى ميدان ما هو نسبي، و في تلك الحضارات تعتبر تلك المعارف كمجرد ملحقات و امتدادات كانعكاسات للمعرفة المبدئية المطلقة.»³

نخلص في الأخير إلى أن الفلسفة التقليدية من منظور أتباعها ومنظريها أشكال تعبيرية تبدو مختلفة في ظاهرها، ولكنها في صميمها و جوهرها تستبطن الوحدة، وإذا ما أردنا إيجاد نموذج معرفي لتتوكل عليه هذه الأخيرة فإن النظرية الكانطية القائلة: «الشيء كما يبدو لنا»، و «الشيء في ذاته» تفي بالغرض إذ يذهب كانط إلى أنه خلف عالم التجربة أو ما يسمى عالم الظاهر (الفنومن) يقبع هناك عالم آخر يسميه عالم الشيء في ذاته أو (النومن) اتخذ هذا العالم من الظاهر ستاراً له⁴ فالجانب النوميبي لكل شيء هو وجود الشيء في الحقيقة، والنومن في الفلسفة التقليدية هو الصميم الجوهرى المشترك متمثلاً في الروح أما الفنومن فهي الأشكال التعبيرية التي تعكس هذا الصميم منطلقاً ومنهجاً وغاية .

¹فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، ص:36-37، (تر: عفيف دمشقية، بيروت، دار الآداب، ط1، 1978).

²عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص: 54.

³عبد الواحد يحيى، أزمة العالم الحديث، ص:53، (تر: عبد الباقي مفتاح، إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2017)

⁴صلاح مهدي القصاب، التعددية الدينية، ص-ص:135-136 (عمان، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2024)

3-2: الفلسفة التقليدية بين التلفيق والتوليف

إن إرادة خلط عناصر شعائرية تنتمي إلى أشكال تقليدية مختلفة ليست عديمة الجدوى فحسب وإنما هي خطيرة أحيانا؛ وحيث أن ذلك الخلط المذكور ما هو إلا حالة خاصة مما يمكن تسميته بالتلفيق بخصر المعنى، فلا بد في هذا الصدد من أن نبدأ بتوضيح ما ينبغي فهمه من هذه الكلمة.

إن التلفيق بمعناه الصحيح، ليس سوى مجرد وضع عناصر من مصادر مختلفة متجاوزة مع بعضها البعض، ومجمعة من خارج إن صح القول، من دون أي مبدأ من طراز أعمق يوحد بينها، ومن البديهي أن مثل هذا التكديس لا يمكن حقا أن يشكل مذهبا، كما أن ركاما من الحجر لا يشكل مبنى¹، ولسنا في حاجة إلى الذهاب بعيدا للعثور على أمثلة واقعية لهذا التلفيق، فالديانة المونية Moonism التي وضعها في أواخر الخمسينات الكوري الشمالي صن مون* ليست شيئا غير ذلك، إذ استمد مكوناتها العقديّة من النصرانية أساسا بالإضافة إلى خليط عجيب من اليهودية والإسلام والبوذية، بل والنظريات العلمية الحديثة² ويمكن كذلك أن نحسب محاولات الأب الإسباني إيميلو غاليندو أغيلار ومجموعته التي تطلق على نفسها كريسلام Crislam لونا من ألوان التلفيقية البطيئة التي تسعى إلى الوصول إلى صيغة عقديّة موحدة³، ونضم إليها أيضا التزييفات الحديثة للتقليد كالإخفائية والثيوفيزم ففيها توجد شظايا مفاهيم مستعارة من أشكال تقليدية مختلفة، وعموما غير مفهومة ومشوهة بمقدار يزيد أو ينقص ومختلطة مع تصورات ترجع إلى الفلسفة والعلم الظاهري العمومي، كما توجد فيها أيضا نظريات فلسفية مشكلة

¹ عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص: 33.

* صن مون: يونغ ميونغ مون الذي غير اسمه لاحقا إلى صن ميونغ مون sun myung moon وتعني: الشمس والقمر الميران ولد مون في عام 1920 في كوريا الشمالية من عائلة تنسب إلى الكنيسة المشيخية الإنجيلية النصرانية، في صباح يوم أحد من عام 1936 زعم أن المسيح ظهر له حين كان يصلي، وأخبره أنه خليفته لإكمال الرسالة، وأنه سيد مجيء الثاني، ذهب بعد ذلك لليابان للدراسة ثم عاد إلى كوريا الشمالية سنة 1946، وانضم إلى مجموعة دينية تحض على الأخذ بالوحي السري تنتظر الظهور الوشيك للمسيح الجديد، أسس مون في مستهل الخمسينيات كنيسة توحيد النصرانية العالمية في سيئول، ونشر كتابه: "المبادئ الإلهية" سنة 1957 الذي عرض فيه مبادئه الدينية، ويرر رسالته منطلقا في تفسيراته للكتاب المقدس عند النصارى، واعتزفت كوريا الجنوبية بمذهبه سنة 1963، ثم بدأ جولات متعددة في العالم لنشر مذهبه استقر بعدها في الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح له أتباع هناك إلا أن أكثر أتباعه هم في كوريا الجنوبية. انظر: سعيد محمد حسين العلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، 1/125، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2011).

² أحمد بن عبد الرحمان بن عثمان القاضي، دعوة التقريب بين الأديان، 1/344، (دار ابن الجوزي)

³ المرجع نفسه، 1/345.

برمتها من أطراف نظريات أخرى، وهنا يأخذ التلفيق في العادة اسم الانتقائية.¹

والتلفيق في جميع الحالات هو دوما اصطناع سطحي، بمقتضى طابعه الخارجي نفسه، وبتاتا ليس هو جمع توليفي، وإنما هو من حيث معنى ما عكسه تماما، وبالفعل فالجمع التوليفي بمقتضى تعريفه ينطلق من المبادئ؛ أي مما هو في الصميم أكثر بطونا، فهو إن أمكن القول يتجه من المركز إلى المحيط بينما التلفيق يقف عند المحيط نفسه في الكثرة البحتة، وفي التفصيل غير المحدد لعناصر مأخوذة واحدة فواحدة باعتبار فرديتها وكونها غاية في حد ذاتها منفصلة عن مبدئها؛ أي عن العلة الحقيقية لوجودها.²

إن التصور الخاطيء في وجود تليفيق في المذاهب التقليدية الأصيلة ينجر عنه حتما ما يمكن تسميته بنظرية الاقتباسات، وذلك حين تشاهد عناصر متماثلة في مذهبين مختلفين فتسارع إلى افتراض حتمية اقتباس أحدهما من الآخر، والمقصود من الاقتباس هنا هو المعنى الأكثر غلظة لهذه الكلمة؛ أي نوع من النسخ أو الانتحال لتقليد من طرف تقليد آخر عند وقوع اتصال بينهما تبعا لظروف عارضة تماما، فهو اندراج عارض لعناصر مقتطعة لا يستجيب لأي سبب عميق وهذا هو الذي يستلزمه بالفعل تعريف التلفيق، ومن جهة أخرى لا يقع التساؤل هل من الطبيعي أن تأخذ نفس الحقيقة تعابير يزداد تشابها أو ينقص، أو على الأقل يمكن المقارنة بينها من دون وقوع أي اقتباس، ولا يمكن حصول هذا التساؤل من طرف التلفيقيين لأن زعمهم متجه إلى تجاهل وجود هذه الحقيقة كما هي عليها، وهذا التفسير الأخير يكون غير كاف من دون مفهوم الوحدة الأصلية الأولى لجميع التراثيات السوية الأصلية، ولكنه على أي حال يمثل أحد مظاهر الحقيقة.³

ونضيف أنه لا ينبغي بتاتا خلطها مع نظرية أخرى لا تقل سطحية عن نظرية الاقتباسات وهي ما اصطلاح على تسميته ب: وحدة العقلية البشرية بالمفهوم النفساني تخصيصا، حيث لا وجود في الواقع لهذه الوحدة، وهذا يستلزم أن كل مذهب لا يعدو كونه مجرد منتج لهذه العقلية البشرية، وبالتالي فهذه النزعة النفسانية لا ترى مسألة الحقيقة المذهبية بأحسن مما تراه النزعة التاريخية عند أنصار المذهب التلفيقي.⁴

¹ عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص: 34

² المرجع نفسه، ص: 34

³ المرجع نفسه، ص: 35.

⁴ المرجع نفسه، ص: 36.

ومن الأهمية بمكان التنبيه أن فكرة التلفيق والاقتراسات بتطبيقها على الكتب التقليدية تخصيصاً تولد البحث عن مصادر افتراضية، وكذلك عن افتراض وجود تحريفات ومدسوسات، وهي إحدى أكبر موارد مناهج النقد في عمله التخريبي الذي غايته الوحيدة هي نفي كل إلهام فوق بشري، وهذا مرتبط بعلاقة وثيقة مع المقصد المضاد للتراث الروحي، والذي ينبغي بالخصوص اعتباره هنا، هو عدم تلاؤم أي تفسير إنسي مع الروح التراثية، وهو في الصميم عدم تلاؤم بديهي؛ إذ أن إهمال العنصر غير البشري هو بحصر المعنى إنكار لجوهر التقليد ذاته؛ أي إنكار ما بغيا به لا يبقى شيء جدير بحمل اسم التقليد الروحي، ومن جانب آخر، لنقض التصور التلفيقي يكفي التذكير بأن مركز ونقطة انطلاق كل مذهب تقليدي هو بالضرورة معرفة المبادئ الميتافيزيقية، وأما كل ما تتضمنه تبعاً لتلك المبادئ بصفة ثانوية تزيد أو تنقص، فما هو في النهاية إلا تطبيق لتلك المبادئ في مختلف المجالات، وهذا يعني أنها بالأساس جمع توليفي، ومنه فإن الجمع التوليفي، يقصي كل تليفيق.¹

ويمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد وهو إذا كان من المستحيل وجود تليفيق في المذاهب التقليدية الأصلية نفسها، فكذلك من المستحيل أن يوجد تليفيق عند من فهمها حق الفهم، وبالتالي هم حتماً يفهمون بطلان هذا المنهج كبطلان كل المناهج الخاصة بالفكر السطحي الدوني، فلا حاجة لهم بتاتا إلى اللجوء إليها، وكل ما هو حقا وحي في المعرفة التراثية إنما يصدر من الداخل لا من الخارج وما من أحد له وعي بالوحدة الجوهرية لجميع التقاليد إلا يمكن له لكي يعرض ويشرح المذهب أن يستدعي تبعاً للحالات وسائل تعبير إلى أشكال تقليدية متنوعة إذا تبين له أن في هذا حصول منفعة، ولا وجود هنا أبداً لأي شيء يمكن أن يشبهه من قريب أو من بعيد تليفيقا ما، أو منهاج مقارنة كما هو عند الباحثين السطحيين من أهل الظاهر، ففي جانب الجمع التوليفي توجد الوحدة المركزية والمبدئية منيرة لكل ومهيمنة عليه، وفي جانب التليفيق تغيب هذه الوحدة، أو بعبارة أدق تُحتجب عن أنظار الباحث العامي فلا يمكنه سوى التحسس العشوائي في الظلمات الخارجية متذبذبا بلا جدوى وسط عماء.²

نخلص مما سبق أن الفلسفة التقليدية فلسفة توليفية تدمج في فلسفتها ما يتوافق مع مبادئها الميتافيزيقية التي تشكل الوحدة الجوهرية لجميع التقاليد الأصيلة وليست بالفلسفة التليفيقية لانتفاء الاقتباس

¹ عبد الواحد يحي، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص-ص: 36-37.

² المرجع نفسه، ص: 37.

والانتقائية عنها من أشكال تقليدية مختلفة انتقاء عشوائيا لا يتوافق مع الصميم الجوهري.

3-3: نماذج توليفية في الفكر الإسلامي

عرضنا لمفهومي التوليف والتلفيق في علاقتهما بالفلسفة التقليدية، وانتهينا إلى أن التلفيق هو اندراج عارض لعناصر مقتطعة لا يستجيب لأي سبب عميق، على عكس التوليف الذي هو ضم هادف لعناصر مختلفة ضمن وحدة مركزية ومبدئية تنير الكل وتهمين عليه، وكتمة لهذه الجزئية اخترنا ثلاث نماذج توليفية في الفكر الإسلامي، وارتأينا أن نعرض لها هذه النماذج هي: إخوان الصفاء، السهروردي ابن عربي، وجدير بالذكر أنه لا يستطيع المرء أن يتحدث عند التلفيق أو التوليف في فكر شخص ما إلا بالوقوف على أصول آثاره ومصادرها، وعليه إذا ما أردنا التعرف على مصادر إخوان الصفاء، فالوسيلة المثلى لذلك هي العودة إلى الرسائل ذاتها.

وإخوان الصفاء يخبرون القارئ في إحدى الفقرات المطولة عن شمولية مصادره التي ضمت التنزيل والطبيعة إلى جانب النصوص المخطوطة¹ فيقولون: «وقد ذكرنا في الرسالة الثانية أن علومنا مأخوذة من أربعة كتب إحداهما الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات، الآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفية، والثالث الكتب الطبيعية وهي الكواكب ومقادير أجرامها، وتصريف الزمان، واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر...، والنوع الرابع الكتب الإلهية التي لا يمسه إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة وكرام بررة وهي جواهر النفوس وأجناسها...»².

يوجد إذن، أربعة كتب استقى منها إخوان الصفاء علومهم، وهي: كتب الرياضيات، والعلوم التي كتبت قبلهم والكتب المقدسة، والمثل والأفكار الأفلاطونية لأشكال الطبيعة وكتب الوحي³.

ويفصل سيد حسين نصر في مصادر الرسائل فيخبر أنها تستمد من المصادر الفيثاغورية والجابرية الكثير من المعارف الكونية، إذ يزعم إخوان الصفاء المرة تلو المرة أنهم من أتباع تراث فيثاغورث ونيقوماخوس

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ص: 34، (تر: سيف الدين القصير، سوريا، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1991).

² إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، 138/4، (قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1405هـ).

³ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، المصدر السابق، ص: 34.

وخاصة فيما يتعلق بدراستهم للأعداد واعتبارها مفتاح فهم الطبيعة، وتفسيرهم الرمزي الميتافيزيقي للحساب والهندسة، وهم إضافة إلى ذلك يقرون فيثاغورث بالحرائين الذين تربطهم بالإخوان وشائج عديدة.

وفيما يتعلق بعلاقة إخوان الصفاء بجابر بن حيان، فقد ذكر سيد حسين نصر أن الرسائل هي موسوعة علمية ذات طبيعة فيثاغورية الميول مقدمة بأسلوب إسماعيلي باطني، وتحاكي الكتابات الجابرية وكان جابر نفسه قد زعم بأنه لم يمتلك معارف حكماء اليونان وخاصة معارف فيثاغورث وأبولونيوس تيانا فقط، بل إنه تعلم حكمة اليمينيين القدماء، التي قيل أنه أخذها عن حربي الحميري، إضافة إلى اطلاعه على علوم الهندوس أيضا، ومهما كانت أهمية هذه المصادر فمما لاشك فيه أن المجموعة الجابرية تضم عددا من العناصر ذات الأصول الفيثاغورية و الهرمسية وبعض الأفكار المنسوبة إلى الفرس والهنود وحتى الصينيين .

إن العلاقة الوطيدة القائمة بين الرسائل والمجموعة الجابرية، تجعل مصادر جابر هي بشكل طبيعي مصادر إخوان الصفاء أيضا كما أن هناك أيضا أثر القرآن الكريم الذي يشمل مجمل منظور إخوان الصفاء حيث فسروا بعض أقسام علم الكونيات القديم باستخدام مصطلحات الكرسي والعرش القرآنية¹.

وبالنظر إلى هذا التنوع في مصادر إخوان الصفاء فإن كثيرا ما يطلق عليهم صفة الإصطفائية والتلفيق وعدم الإبداع ومن الأفضل قبل إصدار حكم فصل حول المسألة تقصي الهدف الذي من أجله كتبت الرسائل وقد كتب إخوان الصفاء في إحدى رسائلهم يقولون : «وينبغي أن تعلم أن العلة التي تجمع بين إخوان الصفاء وهي أن يرى ويعلم كل واحد منهم أنه لا يتم له من صلاح معيشة الدنيا ونيل الفوز والنجاة في الآخرة إلا بمعاونة كل واحد منهم لصاحبه»² يبدو إذن أن هدفهم لم يكن في تجميع الحقائق ولا رغبتهم أن يكونوا إصطفائيين، بل إن هدفهم هو هدف تربوي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى أي الوصول بملكات الإنسان الكامنة إلى مرحلة الإثمار والكمال، كي يتمكن من النجاح ونيل الحرية الروحية، و نجد من ناحية علمية أن كل فصل من فصول دراستهم الطويلة يذكر القارئ بأنه سجين في هذا العالم، وأن عليه تحرير نفسه عن طريق المعرفة إن جميع المعلومات التي تناولوها الفلك والأوعية الدموية وعلم الأجنة، قد تمت مناقشتها ليس لغرض نظري بحت أو مباحكة فكرية ولا حتى من أجل تطبيقاتها العملية، بل من أجل حل العقد الموجود في نفس القارئ عن طريق جعله واعيا بعظمة انسجام العالم وجماله من جهة وضرورة أن يذهب الإنسان إلى ما بعد الوجود المادي من جهة أخرى، لهذا فقد جمع إخوان الصفاء في تربيتهم المثالية فضائل أمم عديدة من أجل الوصول إلى تلك النهاية³.

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 34.

² إخوان الصفاء وخلان الوفاء، رسائل إخوان الصفاء، مرجع سابق، 225/4.

³ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، المصدر السابق، ص: 29.

وكان إخوان الصفاء قد عرفوا الإنسان المثالي الكامل خلقيا أنه شرقي فارس نشأة، ذو تربية عراقية تلميذ المسيح في سلوكه، عبري في دهائه، تقي كراهب سرياني، يوناني في العلوم الفردية، هندي في تفسيره للألغاز، وأخيرا وبشكل خاص صوفي في مجمل حياته الروحية¹.

وإذا ما انتقلنا إلى السهروردي* فسندف على المصادر التي استمد منها هذا الأخير العناصر التي ركب منها حكمته الإشراقية، والتي تتألف أولا وبصورة رئيسية من التصوف وخاصة مؤلفات الحلاج، والغزالي، الذي كان لكتابه: "مشكاة الأنوار" تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام كما فهمها السهروردي، وتشتمل أيضا على الفلسفة المشائية الإسلامية كما ترد عند ابن سينا خاصة، وإن كان السهروردي قد انتقدها بعض الشيء إلا أنه اعتبرها أساسا ضروريا لفهم عقائد الإشراق أما بخصوص مصادر ما قبل الإسلام، فقد اعتمد كل الاعتماد على الفيثاغورية والأفلاطونية وعلى الهرمسية كما نشأت في الإسكندرية ثم حفظت وروجت فيما بعد في الشرق الأدنى على يد صائبة حران الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية بمثابة كتاب سماوي لهم، وفوق هذه المصادر اليونانية ومصادر البحر الأبيض المتوسط وعلاوة عليها، التفت السهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة، فحاول أن يبعث عقائدها من جديد واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو أخنوخ (إنيوخ بالعبرية)، الذي عدّه المؤلفون المسلمون هرمس نفسه، فاعتمد على الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة، وفي علم الملائكة الذي عول على اصطلاحاتها تعويلا شديدا، إلا أن السهروردي قد أشار بوضوح إلى أنه ليس ثنائيا بحال من الأحوال، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية للزرادشتيين، بل على العكس اعتبر نفسه منتما إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد الباطنية القائمة على وحدة المبدأ الإلهي.

وتحسن الإشارة إلى أن السهروردي في اعتماده هذا على هذا العدد من المصادر المختلفة، لم يكن يرمي إلى شيء من الانتقائية؛ ذلك أنه يعتبر نفسه الموفق بين ما يدعوه بالحكمة اللدنية، وبين الحكمة العتيقة، لقد كان يؤمن بأن هذه الحكمة كلية وخالدة هذه الحكمة التي تجلت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنود وفرنس، من بابليين ومصريين، ثم بين اليونان حتى زمان أرسطو الذي لم يعتبره السهروردي بداية

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 29

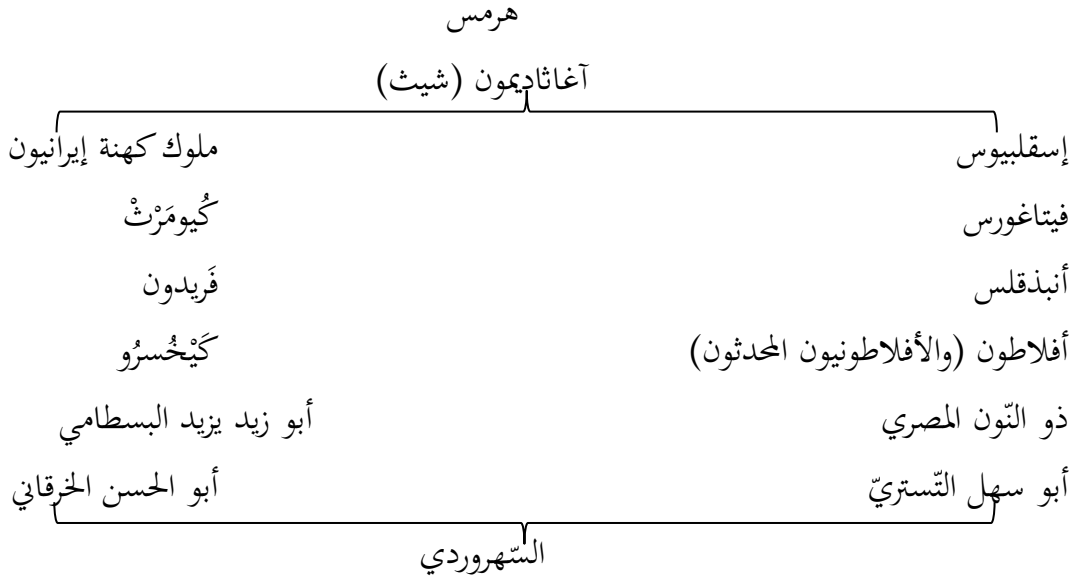
* السهروردي : هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، الذي يلقب أحيانا بالمقتول، ويغلب عليه بوجه عام لقب شيخ الإشراق ، ولد في قرية سهورد على مقربة من زنجان الإيرانية، تلقى تعليمه الباكر في مراغة، ثم انتقل إلى أصفهان لاستكمال دراسته، وما أن أتم دراساته حتى شد الرحال داخل إيران، فقابل عددا من شيوخ الصوفيين و انجذب بشدة إلى بعضهم، تميز السهروردي بصراحته وقلة احتياظه في إفشاء بعض العقائد الباطنية فاتهمه أعداؤه بترويج عقائد تنافي مع الدين فأودع السجن، وفي سنة 587 مات دون أن يعرف السبب المباشر لموته، على الرغم من قصر أمد حياته، فقد كتب السهروردي حوالي الخمسين كتابا في كل من العربية والفارسية وصلنا معظمها. انظر: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 74-77 .

الفلسفة عند أرسطو بل بالأحرى نهايتها، وهو الذي ختم هذا التراث الحكمي بأن قصره على جانبه العقلي¹.

إن تصور السهروردي لتاريخ الفلسفة لعلى درجة كبيرة من الأهمية في حد ذاته فهو يميظ اللثام عن جانب أساسي من حكمة الإشراف، فالحكمة في اعتقاد السهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى قد أنزلها الباريء على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس، الذي اعتبر على هذا الوجه مدى العصور الوسطى في الشرق وفي بعض مدارس معينة في الغرب مؤسسا للفلسفة و العلوم، ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر، ومن مصر امتد إلى اليونان، وأخيرا دخلت عن طريق هذين المصدرين وعلى الخصوص فارس واليونان في تركيب الحضارة الإسلامية² ويمكن تلخيص رأي السهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى كان بعضهم حكماء وملوكا أسطوريين إيرانيين كما يلي:

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 79-80.

² المصدر نفسه، ص: 81.



وعلى هذا فإن شيخ الإشراق يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عنده مرة أخرى، فرعا الحكمة اللذان كانا قد انبثقا عن نفس المصدر في زمان ما، ولهذا فقد حاول التوفيق بين حكمة زرادشت وأفلاطون، كما حاول ذلك جيمستوس بلتون في الحضارة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحقين كانا بالنسبة إلى الرجلين بطبيعة الحال متفاوتين تماما¹.

سبق الإشارة إلى أن الحكم على فكر شخص ما بالتوليف أو التلفيق يقتضي الوقوف على المصادر التي يستقي منها معارفه، وتحسن الإشارة أيضا إلى أنه لا يمكن التحدث عن أصول آثار كاتب صوفي ومصادرها بالمعنى التاريخي العادي؛ ذلك أن الصوفي الذي بلغ غاية الطريق يتلقى المعرفة عن طريق إشراق التجليات الإلهية في قلبه، أما اعتماده على مؤلفات الآخرين فليس إلا للبيان والتعبير عن تجاربه الباطنية فقط، وتلك هي حال ابن عربي أيضا، فمصدره الأصلي هو معرفته العرفانية المتلقاة في حالة المشاهدة، أما على مستوى تأويل الفكر وصياغته، فيمكننا أن نتحدث عن المصادر التاريخية لابن عربي بمعنى أن عقائد كثيرة لعدد

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 81-82

من المدارس قد وجدت تفسيرها العميق في مؤلفاته، فمن داخل النطاق الإسلامي اتبع ابن عربي بوجه خاص الصوفيين المتقدمين لا سيما الحلاج الذي شرح كثيرا من أقواله في مؤلفاته والحكيم الترمذي الذي بات كتابه "ختم الولاية" موضع الدراسة الخاصة لابن عربي، وبابيزيد البسطامي الذي كثيرا ما يقتبس عباراته العرفانية، ثم الغزالي الذي اتبع آثاره الأخيرة، وروج لأقواله بطرق عديدة، وقد تبنى أيضا نظريات في علم الكون مستمدة من الفلاسفة وخاصة ابن سينا، ناهيك بالنظريات الأنبدقية الجديدة لابن مسرة، كما استخدم أساليب المتكلمين الجدلية، أضف إلى ذلك أن في الإمكان أن تكتشف في كتب ابن عربي تأثيرات المؤلفات الهرمسية الإسلامية القديمة، كمجموعة جابر بن حيان ورسائل إخوان الصفاء بنزعتها الفيثاغورية الجديدة وكتابات أخرى منسوبة إلى الإسماعيلية¹.

أما من حيث العقائد التي يرجع أصلها إلى ما قبل الإسلام فنجد لدى محي الدين شرح الهرمسية الإسكندرانية في أسنى مستوى وصلت إليه معانيها حيث يتخذ مفهوم الطبيعة نفسه شكلا يفوق درجة الظهور الصوفي ونجد أيضا عقائد ترجع إلى الروافيين و فيلون والأفلاطونيين المحدثين والمدارس القديمة الأخرى وقد فسرت ميتافيزيقيا وأدمجت في النظرة العامة الرحبة لتصوف ابن عربي، فمن خلال موشور ذهنه اكتسبت الآراء الكونية و النفسية و الفيزيائية والمنطقية بله العقائد العرفانية بعدا ميتافيزيقيا و شفافية تبرز الارتباط بين أشكال المعرفة جميعا التي يجرها الأولياء و الحكماء، على غرار انغماس جذور الأشياء جميعا ودرجات الوجود في الوجود الإلهي².

في ضوء ما تقدم ذكره نخلص إلى أن التوليف في فكر إخوان الصفاء يتبدى من خلال أن كل ما اقتبسوه قد تم ضمه في سبيل تحقيق هدفهم المتمثل في نيل الحرية عن طريق المعرفة، ويظهر في فكر السهروردي في إعادة بعثه لحكمة الإشراق بالعودة بها إلى شكلها الأصلي الذي يعود إلى هرمس بعد نجاحه في الجمع بين قسميها اللذان تفرعا عن مصدر واحد وفق ما تم عرضه، وعند هذه النقطة هناك ملاحظة هامة حري بنا أن نقف عندها ولا يجوز لنا البتة إغفالها وهي الاعتقاد بأن الحكمة في أصلها إلهية، وبالتالي القطع بأنها تامة وناجزة وكاملة وهي بذلك لا تتضاد في جوهرها مع الوحي، أما التوليف في فكر ابن عربي فنلتسمه

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 132-133.

² المصدر نفسه، ص: 133.

من خلال أن كل ما ورد في مؤلفاته يعد أشكالاً تعبيرية عن المعرفة الإشراقية التي مصدرها التجليات الإلهية في قلبه.

3-4: الفلسفة التقليدية والتعددية الدينية:

إن الجانب الظاهري الشكلي للدين يستدعي ما هو جوهرى ومتجاوز للشكل، إذ يملك الدين بعداً ظاهرياً يعنى بالجانب الخارجى والشكلى، ويملك أيضاً بعداً باطنياً يهتم بما هو غير شكلى، ويتميز البعد الباطنى للدين بمزية خاصة كونه الفلسفة الدائمة التي تكمن في صميم التقاليد الدينية كافة، ففي قلب كل دين تكمن الحقيقة المطلقة الكائنة فوق الوجود المادى، الحقيقة التي تتعالى عن عالم التغير والصورورة.¹

يقول رونيه غينون في هذا الصدد: «الميتافيزيقا الخالصة في الحقيقة هي في جوهرها خارج ووراء جميع الأشكال وجميع العوارض، فهي لا شرقية ولا غربية ولكنها عالمية، إن الأشكال الخارجية وحدها هي التي يمكن أن تكون إما شرقية وإما غربية وهي الأشكال التي تكتسيها الميتافيزيقا بالضرورة عند عرضها يوجد في كل مكان وفي كل زمان صميم جوهرى مشترك متطابق، وقولنا: "في كل مكان" نعني به كل مكان توجد فيه الميتافيزيقا الحقيقية، للسبب البسيط وهو أن الحق واحد».²

إذن، فالمدرسة التقليدية تميز الشكل الخارجى من الجوهر، وتعتبر الأشكال الخارجية للدين حوادث تنشأ من الماهية وتعود إليها، لكن الماهية تبقى دائماً مستقلة عن حوادثها كافة، ويحدث التوحيد فقط على مستوى الجوهر الأعلى أو على مستوى الماهية الأعلى، وبالتالي فالتوحيد الذي يشير إليه أعلام المدرسة التقليدية هو توحيد ميتافيزيقي يفوق الأشكال والمظاهر الخارجية ويتجاوزها.³

إن الصميم المشترك الكامن في قلب الأشكال الخارجية هو ما يسميه فريديوف شوون الدين الخالد والذي يعبر عنه بقوله: «إن الشأن في الحقيقة هو أن تتسع وأن تتمايز إلى مالا نهاية، إلا أنها تظل أيضاً مطوية في نقطة هندسية، فالمطلوب إذن هو أن يدرك المرء هذه النقطة، كيفما كان الرمز أو الرمزية التي

¹Seyyed Hossein Nasr, The Need For A Sacred Science,P:31,(United Kingdom ,Curzon Press, First Print ,2005)

² رنيه قينو، الميتافيزيقا الشرقية، ص:14، (تر: عبد الباقي مفتاح، الجزائر، المكتبة الفلسفية الصوفية، ط1، 2019).

³فريديوف شوون، "الدين الخالد"، تر: مريم إسحاق الخليفة شريف، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع0، خريف 2009، ص-ص: 63-64.

تستحث فعل التعقل في الواقع.

الحقيقة واحدة، ومن العبث أن يرفض المرء البحث عنها إلا في مكان بعينه فالعقل الكلي قد حوى في جوهره كل ما هو حق، بحيث أن الحقيقة لا يسعها إلا أن تظهر حيثما تم نشر العقل الكلي في محيط رسالة من رسالات الوحي، فمن الممكن أن تمثل للفضاء بواسطة دائرة كما يمكن أن تمثل له بواسطة متقاطع أو لولب أو نجمة أو مربع، وكما أنه من غير الممكن أو المحال أن يستغرق شكل واحد تمثيل طبيعة الفضاء أو الامتداد فمن غير الممكن أو من المحال أن تستهلك عقيدة واحدة فقط تفسير المطلق، بعبارة أخرى إن الاعتقاد في عقيدة صحيحة واحدة يشبه إنكار تفسير تعددية الأشكال الممكنة التي تستخدم لرصد خصائص الفضاء، أو أنه يشبه باستخدام مثال جد مختلف إنكار تعددية منظورات الرؤية، إن في كل رسالة وحي يقول الله أنا بينما خارجيا هو يضع ذاته عند نقطة نظر غير تلك التي كانت في رسالة سابقة...»¹.

إن ما قيل لحد الآن لا يخرج عن إطار الوحدة الجوهرية للأديان مع اختلاف وتنوع أشكالها التعبيرية، وهو ما عبر عنه شوون ب: الوحدة المتعالية للأديان، والذي عبر عنه من قبل ابن عربي بدين الحب إذ وجد أن في قلب الأشكال الموحاة الحقيقة الكلية التي لا شكل لها²، فعبّر عن ذلك شعرا بقوله:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ³

وهو ما يظهر في قوله أيضا: «إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُهُ

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: 115].⁴

¹ فريديوف شوون، "الدين الخالد"، مرجع سابق، ص-ص: 63-64.

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: 153، (تر صلاح الصاوي، بيروت، دار النهار للنشر والتوزيع، ط2، 1986)

³ ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص: 62، (عبد الرحمن المصطفاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005)

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، ص: 113، (شر: عبد الرزاق القاشاني، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).

ونجد لموقف ابن عربي في الأديان تأييدا وتعصيذا من القشيري، من خلال قوله: " اختلاف الطريق مع اتحاد الأصل لا يمنع من حسن القبول... فتباين الشرع واختلاف وقوع الاسم غير قادح في استحقاق الرضوان، لذلك قال: "إن الذين آمنوا والذين هادوا"، ثم قال: "من آمن منهم"؛ أي إذا اتفقوا في المعارف فالكل لهم حسن المآب، وجزيل الثواب».¹

ويمكن أن تبين رؤية الحلاج في حقائق الأديان، وذلك انطلاقا من كلام الحلاج ذاته في حقيقة وجود الذات الإلهية بلغة هندسية رياضية، إذ يقول: «النقطة أصل كل خط والخط كله نقطة مجتمعة فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن نقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد نقطة بين نقطتين، فهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يشاهده وترائيه عن كل ما يعاين، ومن هذا قلت ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه».²

إن المرتكز الذي يستند إليه القائلون بوحدة الأديان هو أن الملل والنحل حقائق أسمائه وصفاته - عز وجل - فتجلى لجميعها بذاته، فعبده جميع الطوائف، ومن ثم فلا مجال لتفضيل تجلي على آخر واعتباره هو الصواب، فالله تجلى بأسمائه وصفاته على أعيان الموجودات كما أراد هو، لا كما يريدون هم وكل تجلياته حق، ويترتب عليه أن الصراعات والحروب والتطرفات التي قامت وتقوم باسم الدين ماهي إلا أنانية ذاتية، وتشنجات إيديولوجية قائمة على نزعات ونزغات استعلائية وعلى جرف هاري وكأنها تريد التحكم في الإرادة الإلهية المبذولة تجلياتها لكل الخلق حين تدعي صواب تجلٍ وأحقيته وأفضليته وتخطئة التجليات الأخرى باسم الحقيقة.³

ولئن سألت أصحاب هذا الاتجاه ما هي الحقيقة؟

لكان جوابهم أنها الجوهر متعدد الوجود باختلاف حسب ما تلقنه الموجودات وعلى أساس هذا كله يرتفع منطق الصواب والخطأ، ومنطق واحدية الحقيقة ويبقى منطق التسامح والقبول بالآخر كطرف فاعل في الوجود هو الأسمى؛ لأنه المنطق المستوعب لجميع التجليات الإلهية وأسرار جلالها في الذات وفي

¹القشيري، اللطائف والإشارات، 50/1، (تع: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2).

²الحلاج، الأعمال الكاملة: نصوص الولاية، ص: 252، (تع: أحمد قاسم عباس، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2002).

³أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، ص: 154، (لبنان، طبعة منشورات ضفاف الأولى، 2014).

العالم.¹

وقريب من هذا تفسير شوون لوحدة الأديان في قوله: «... وهذا يمكننا من الانتقال إلى اعتبار آخر هو أنه إذا كان هناك أديان شتى يستخدم كل منها منطقيا لغة مطلقة، وبالتالي حصرية فذلك لأن اختلاف الأديان يقابل بالضبط وبطريقة المشابهة اختلاف الأفراد وتعبير آخر إذا كانت الأديان صحيحة فذلك لأن الله هو الذي تكلم في كل مرة، وإذا كانت مختلفة فذلك لأن الله تكلم لغات شتى، وأخيرا إذا كانت مطلقة وحصرية فذلك لأن الله قال في كل منها أنا²»

إن القول بوحدة الأديان نتيجة مترتبة على القول بوحدة الوجود؛ لأن المرء حينما يصل في مراحل السلوك إلى مرحلة لا يرى فيها أحد سوى الحق فمن الطبيعي أن تزول في نظره الكثير من التباينات والاختلافات، ويجد كل أمر من الأمور موضعه كمظهر من مظاهر الحق.

من ينظر إلى الوجود من هذا المنظار ستكون محبته واسعة، وشاملة وينظر بعين الاحترام إلى جميع الأفراد باعتبارهم مظاهر ومرائي لصفات الحق تبارك وتعالى.

إنه من الأهمية بمكان أن نشير في الأخير إلى أن الرؤى الصوفية القائلة بوحدة الأديان كانت محل هجوم وسخط من قبل الفقهاء، إذ اعتبروها بدعة تعارض ما أتى به النبي محمد ﷺ وما سنته الشريعة الإسلامية.³

في الأخير نخلص إلى أن أتباع الفلسفة التقليدية يصفون الشرعية على جميع الأشكال التراثية معتبرين إياها طرقا مختلفة تسمو بالسالك صوب قمة واحدة، وعند هذه النقطة سؤال منطقي يطرح نفسه بإلحاح مفاده: هل في إمكان السالك اتباع عدة أشكال تراثية في الوقت نفسه؟ وهل يصح منه الانتقال من شكل تراثي إلى آخر؟

يجيب روني غينون أنه من البديهي أن ليس بالإمكان اتباع العديد منها في الوقت نفسه، و عندما يحصل الانخراط في واحدة منها، لا بد من اتباعها إلى النهاية بلا انزياح عنها إذ أن إرادة الانتقال من واحدة إلى أخرى هو في الحقيقة أحسن وسيلة لعدم السير هذا إن لم يتعرض صاحبها للضياع التام، فلا

¹ أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، ص: 154

² فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 45

³ محمد الكحلوي، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية - الحلاج وابن عربي نموذجاً -، ص: 62، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005)

يهيمن على جميع الطرق إلا من بلغ إلى غايتها، فلم تبق له حاجة إلى اتباعها، وبالتالي يمكن له عند اللزوم أن يظهر من حيث التطبيق العملي في جميع الأشكال لأنه بمقتضى تجاوزها كلها تحديداً أوضحت بالنسبة إليه متحدة في مبدئها المشترك، وعموماً فإن الواصل إلى عين تلك الوحدة المبدئية سيواصل التزامه الخارجي بشكل تراثي معين، ولو على سبيل أن يقتدي به الذين هم حوله ولم يبلغوا مبلغه، لكن إذا حدثت ظروف خاصة وفرضت نفسها يمكن له حينئذ الظهور في شكل تراثي آخر، إذ هو ثابت في النقطة التي لم يبق فيها أي فارق بين تلك الأشكال، و فوق هذا حالها أصبحت هذه الأشكال متحدة بالنسبة إليه، لم يبق بالإمكان هنا وجود أي اختلاط أو لبس، حيث أنهما يفترضان بالضرورة وجود الاختلاف على ما هو عليه من الظواهر .

ونكرر مرة أخرى أن الشخص الوحيد المقصود هنا هو المتحقق فعليا بالمقام المتعالي عن ذلك الاختلاف بالنسبة إليه لم يبق للأشكال طابع طرق أو وسائل هو في حاجة إليه وإنما بقيت عنده كتنابير عن الحقيقة الواحدة، وهي متكافئة في شرعية استعمالها تبعاً للظروف كتكافؤ لغات مختلفة لتبليغ الفهم للذين هم معنيون بالخطاب¹ .

وفي الجملة، يعد غينون الفارق بين هذه الحالة و حالة الخلط غير المشروع بين الأشكال التراثية، مماثل بصفة عامة للفارق الذي نبهنا عليه بين الجمع التوليفي و التلفيق، و لهذا كان من الضروري في هذا الصدد تقديم توضيح لهذا الأخير أولاً، و بالفعل فالناظر إلى جميع الأشكال التراثية في وحدة المبدأ ذاتها له رؤية توليفية في جوهرها بالمعنى الأدق للكلمة، فلا يمكن له إلا أن يقف في باطن جميعها على السواء بل نقول في نقطتها الأكثر بطوناً، و هي حقا المركز المشترك لجميعها، و باعتبار المقارنة السابق ذكرها نقول أن كل الطرق المنطلقة من نقاط مختلفة تتقارب أكثر فأكثر مع بقائها دائما متميزة إلى أن تنتهي إلى هذا المركز الوحيد، لكن بشهوها من هذا المركز ذاته لم تعد في الحقيقة سوى أشعة منبثقة منه و بواسطة يتصل بنقاط المحيط المتعددة .

هذان الاتجاهان، المتعاكسان تبعاً لمنحى النظر إلى نفس الطرق، يتناسبان بالضبط مع وجهة نظر من هو سالك في الطريق نحو المركز ووجهة نظر الواصل إليه، وفي الرمزية التراثية تحديداً تنعت أحوالهما على التوالي بأحوال المسافر وأحوال المقيم، ومثل هذا المقيم أيضاً كمن يقف فوق قمة جبل، فبدون أن يتحرك يرى على السواء مختلف منحدراته، بينما الصاعد لنفس هذا الجبل لا يرى سوى الجزء الأقرب إليه، ومن البديهي أن نظرة الأول هي وحدها التي يمكن نعتها بالتوليفية الجامعة².

¹ عبد الواحد يحي، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص-ص: 40-41.

² المرجع نفسه، ص: 41.

إذن، يمكن إجمال ما تقدم ذكره في أنه يجوز فقط للمتحقق فعليا بإدراك الوحدة الجوهرية لجميع التراثيات السوية الأصيلة اتباع عدة أشكال تراثية في الوقت نفسه، لكن من الأفضل له الالتزام بشكل تراثي معين في سبيل أن يقتدي به غيره ممن حوله ولم يبلغوا مبلغه.

إذن يمكن إجمال ما تقدم ذكره في أنه يجوز فقط من منظور أعلام الفلسفة التقليدية للمتحقق فعليا بإدراك الوحدة الجوهرية لجميع التراثيات السوية الأصيلة اتباع عدة أشكال تراثية في القوت نفسه، لكن من الأفضل الالتزام بشكل تراثي معين في سبيل أن يقتدي به غيره ممن حوله ولم يبلغوا مبلغه.

ولا جرم في أنه موقف مخالف للموقف الرسمي للأديان الملتزم بالنظرة الانحصارية القائلة بنجاة وحقانية أتباعها فقط، والذي يتجلى واضحا جليًا لدى الأديان السماوية، وبشكل قريب منه لدى الأديان الأرضية أيضًا¹، وكتتمة لهذه الجزئية ارتأيت حتمية الوقوف ومن ثمة التساؤل عن كنهه وحقيقة الصراع القائم حول ماذا يدور هل يدور مدار القيمة المعرفية من حيث صدقها وصوابيتها وإن كانت هي الأحق بالاتباع أم لا؟ أم أنه دائر حول الوصول إلى بر الأمان وتحقيق الكمال الإنساني؟

يعتقد البعض أن هناك اختلافًا جوهريًا بين مفهومي الخلاص والحقانية يكون منشأ لتعدد المواقف والاتجاهات وعلى أساسها يُصنّف مدّعي هذه النظرية إلى قسمين:

- انحصارية حقانية.

- انحصارية خلاصية².

فالمدار الأول هو الصدق، أي ما يتعلق بالمعرفة وقيمتها الصوابية، فالبحث قيمي أكثر مما هو تحوّل في الشخصية الإنسانية بمعنى أن النجاة رهين الاعتقاد بجملة مبادئ وحقائق دينية والالتزام بمضامين وتوجيهات محدّدة لا تتواجد إلا داخل منظومة دينية معينة، أما الثانية فالبحث فيها يتوقف عند تحديد من ينال السعادة والكمال، ومن الواضح أنها تمس صميم السلوك الإنساني، وتنعكس على تصرفاته الفردية، ولا تمت بصلة للمنظومة المعرفية، أي أن الخلاص عبارة عن تحوّل إنساني معين يمكن أن يتحقق وبنسبة متساوية في كل الأديان الكبرى في العالم التي قد يحصل في داخلها جوانب سلبية أو حتى انتهاكات أخلاقية إلا أن مجمل نظامها الداخلي يحتوي القوة والقدرة على توفير شروط التحوّل والارتقاء الإنسانيين³.

¹ صالح مهدي القصاب، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص: 12.

² المرجع نفسه، ص: 39.

³ المرجع نفسه، ص- ص: 39 - 40.

لا شك في أننا لو أردنا تصنيف دعاة الاتجاه التقليدي في الإسلام فالأقرب للصواب أن ندرجهم ضمن الاتجاه الثاني الذي يرى أن الخلاص عبارة عن تحوّل في الشخصية الإنسانية ينقل الإنسان من التمحور الذاتي إلى التمحور حول الله والذي يؤدي آخر الأمر وفق زعمهم إلى الحياة الأبدية وتحصيل الرضا والقبول، لكن قد ترد مأخذة حول هذا التقسيم، بأنهما متداخلان، لا أقل أحدهما يمكنه أن يستوعب الآخر فمن يدّعي الحقانية هو مدّع بالضرورة للخلاص، فلا يمكننا أن نتصور الحق بدون لوازمه، وإلا لا طائل من ادعائها، وبالتالي تلزم لغوية هذا الادّعاء، إذ قد يصدق العكس، أي من يدّعي الخلاص ليس بالضرورة أن يكون على صواب ومدّعيًا للحقانية، ولا معنى للخلاص لولا فرض امتلاك الحقيقة، فالخلاص فرع أن تكون الطرق المؤدية إليه مالكة للحقيقة، متضمنة لمشروع حجائي حقاني¹.

هناك إشكال آخر يطرح نفسه بإلحاح يتمحور أساساً حول قضية الكافرين؛ أي الذين لا ينتمون في نظر القرآن الكريم إلى طائفة أهل الكتاب، وهي أنه إذا كانت ديانة أولئك الكافرين باطلة، فلماذا صرح الصوفيون بأن الله يمكن أن يكون موجوداً لا في الكنائس والبيع وحسب، وإنما في معابد الوثنيين أيضاً؟

يجيب فريديوف شون بأنه في الحالات الكلاسيكية والتقليدية ينتج فقدان الحقيقة الكاملة والفعالية الإنفاذية بشكل أساسي عن تغيير عميق في عقلية المتعبدين لا عن زيف الرموز المحتمل.

وفي الفرق التي تشكلت حول كل من الديانات التوحيدية السامية الثلاث، كما في التيميات (عبادة بعض الأشياء التي يعتقد أنها مقدسة) التي ما تزال قائمة في الحقبة الراهنة عقلية بدائية في التأمل تملك إحساساً بشفافية الأشكال شفافية ميتافيزيقية انتهت بأن أصبحت شهوية وديوية وخرافية بشكل خاص، وأصبح الرمز الذي كان يشف في الأصل عن الحقيقة المرموز إليها، والذي هو من جهة أخرى وبدقة مظهرها من مظاهرها صورة صفيقة غير مفهومة وبالتالي صنما، ولم يكن في وسع هذا الانحطاط في العقلية العامة ألا يفعل بدوره في الديانة نفسها مضعفاً إياها ومشوهاً بطرق شتى².

إذن، البطلان لا يتعلق بالمعبود في ذاته، وإنما في طريقة النظر إليه

¹ صالح مهدي القصاب، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص - ص: 39 - 40.

² فريديوف شون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص-ص: 61-62.

3-5: معايير الأصالة الدينية في الفلسفة التقليدية

حتى يوصف دين من الأديان بالأصالة الدينية، فلا بد أن يمتلك رمزية أسطورية أو عقدية تؤسس للتمايز الأساسي بين المطلق والنسبي، كما يجب أن يوفر طريقاً أو نهجاً يضمن كمال التركيز وأيضاً استمراريته¹، وبعبارة أخرى لا بد من وجود عنصرين أساسيين في كل دين، وهما ركيزتاها: عقيدة تميز بين المطلق والنسبي، بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، بين ما له قيمة مطلقة وما له قيمة نسبية، وطريقة تركيز على الحقيقة لربط الإنسان بالمطلق وللعيش حسب مشيئة الله تعالى وفقاً لغاية الوجود الإنساني وما تنطوي عليه من المعاني²، وإلى هذا المعنى يشير فريديوف شوون بقوله: «التمييز الميتافيزيقي هو التفريق بين أتما ومايا (أي بين البعد المطلق والبعد المقيد للحقيقة الواحدة، فالتركيز الشهودي أو الوعي التوحيدي من جهة أخرى هو الوصل بين مايا وأتما، فالتمييز شأنه الفصل وبهذا تختص العقيدة أما التركيز فشأنه الوصل وبهذا يختص المنهج...»³.

هذان العنصران العقيدة و الطريقة يحملان معاني ارتباط الفرد بالحق، والتمييز بين ما هو الحق وما يبدو أنه حق، و هما موجودان في كل دين قويم و متكامل، و هما جوهر كل ديانة، و لا يمكن لأي دين كان سواء الإسلام أو المسيحية أو البوذية إلا أن يحتوي في طياته عقيدة تميز الكلي و الجزئي، و لغة التعبير فقط هي التي تختلف من معتقد إلى آخر، و لا يمكن لأي دين أن يخلو من الطريقة التي تركز على الحق، و تبين كيفية العيش طبقاً لهذا الحق، و لو اختلفت الأساليب فكل دين يعتقد بحقيقة متسامية تعلق على عالم التغيير و التحول لذلك لم يدع أي دين أن العالم في مستواه الخاص للوجود هو غير حقيقي بالكلية حتى نظرية المايا الهندوسية، كما تذكر في المسرحية المقدسة المسماة ليلا لا تحجب المطلق و لا تحبوه بشكل تصبح فيه الروح و العالم شيئاً تصورياً بالكامل. فإذا أصبح الروح و العالم أمراً تصورياً بالكامل، فلن يكون هناك معنى أو هدف من محاولة إلحاق الروح بالحق لذلك فإن العقيدة هي عملية تمييز بين المطلق والنسبي، بين درجات الواقعية، ودرجات الوجود الكوني، و من خلال الطريقة يتم إلحاق الجزئي بالحق المطلق إذا تم إدراك أن حقيقة الروح و العالم الذي يحيط بها ليست أمراً مطلقاً بل أمر جزئي وأن الروح و العالم يستمدان عونهما من الحقيقة التي تسمو فوقهما⁴.

¹ فريديوف شوون، "الدين الخالد"، مرجع سابق، ص: 63.

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، ص: 11 (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1974).

³ فريديوف شوون، "الدين الخالد"، المرجع السابق، ص: 63.

⁴ سيد حسين نصر، "الإسلام آخر الديانات وأولها مميزات الخاصة والكونية"، تر: محمد إسماعيل، المحجة، ع2، كانون الثاني، ص: 20.

إذن، تتلخص أصالة دين ما من منظور المدرسة التقليدية في توفره على عقيدة تميز بين المطلق والنسبي المطلق باعتباره الغاية، والنسبي وهو الإنسان الذي لا بد أن يتغيا في وجوده المطلق، وذلك وفق منهاج يحدده الدين ذاته.

المبحث 4: الجهود الإحيائية للفلسفة التقليدية:

1-4: دور الجهود الاستشراقية المبكرة في إحياء الفلسفة التقليدية

في اللحظة تحديدا التي بدا فيها أن العلمانية قد بلغت هدفها المنشود في التخلص من وجود المقدس كليا من جوانب الحياة البشرية والفكر البشري، وتنبأ أنصار الحداثة بفرغ الثقافة البشرية من محتواها المقدس، وأعلن نيتشه* عن موت الإله، أظهر مبدأ التعويض الكوني المسعى الهادف إلى إعادة اكتشاف المقدس، ولا جرم أن هذا المسعى ما فتى يفشل لكنه مازال صامدا، فقد بلغ هدفه بكل ما تحمله الكلمة من معنى في تلك الحلقات التي كانت مسؤولة عن إحياء التقاليد.

ويرتبط موضوع إعادة اكتشاف المقدس بإحياء التقاليد ارتباطا وثيقا، فإنعاش التقاليد في الغرب والعيش وفق مبادئها يعد إتماما وإكمالاً لمسعى الفيلسوف الهادف لإعادة اكتشاف المقدس.¹

وجدير بالذكر أن الوسيلة الوحيدة لإعادة إحياء ما هو قابل للإحياء هو ربط الصلة والتواصل مع التقاليد التي مازالت محتفظة بروح الحياة، وفي الشرق وحده لا يزال هذا التقليد حيا متألقا في عنفوانه²، وفي ذلك يقول سيد حسين نصر: «إن البعد الحكمي الكامن في قلب التقاليد قد أصبح ضعيفا في الغرب ليتمكن من إحياء التقليد دون اتصال وثيق مع التقاليد الشرقية التي أبقّت على تعاليمها الداخلية محفوظة من جانبيها العقائدي والعملي، أما التعاليم المبتورة التي نشأت في صالونات باريس ومدن أوروبية أخرى، والتي كانت في أصلها ذات طابع باطني فقد أفرغت ذاتها من وجود المقدس لتمكن الرجل الغربي من إذكاء نار الفكر النافذ ميتافيزيقا، وتمكن عنقاء الحكمة لتبعث من رماد مذهب العقلانية الضعيف باللجوء إلى

* نيتشه: فريديريك فيلهيلم نيتشه (1844-1900) فيلسوف وشاعر ألماني، وعالم لغويات متميز، كتب نصوصا وكتبا نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة، يعد من بين الفلاسفة الأكثر شيوعا وتداولاً بين القراء، وقد روج لأفكاره توهم الكثيرون أنها مع التيار اللاعقلاني والعدمية، استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل إيديولوجيي الفاشية، رفض نيتشه الأفلاطونية والمسيحية ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيدا عن الكاتنتية والهيغلية والفكر الديني والنهلستية، يعد نيتشه أول من درس الأخلاق دراسة تاريخية مفصلة كما قدم تصورا مهما عن تشكل الوعي والضمير فضلا عن إشكالية الموت. انظر: عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، 508/2 (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984).

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred p-p: 87-88, (State University Of New York Press, 1989)

² عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص:36.

ما قدمته هذه الحلقات»¹.

إن التقليد في الغرب قد وصل ذروة أفوله إبان القرن التاسع عشر، كما شهد القرن نفسه رغبة واسعة في دراسة الشرق، و في ترجمة الكتب السماوية والأعمال ذات الطابع الحكمي إلى لغات أوروبية شتى على يد علماء لسان أمثال أ.ه أنكتيل دوبرون*، وج هامر بورغشتال**، ووليام جونر***، وتخلل هذه الفترة نشاطا مكثفا للاستشراق، والذي بالرغم من آثامه العظيمة وتأويلاته الخاطئة سواء كانت عن قصد أو دونه، إضافة إلى نزعة الكبر المصاحبة لمعاملة المستشرقين السكان الأصليين، وخضوعهم في مختلف القضايا السياسية للقوى الاستعمارية الأوروبية، فقد وفر معرفة ذات طابع ميتافيزيقي بحت مثل الأوبانيشاد****، وتاوتي تشينغ*****، والكثير من الشعر الصوفي، وليس يعيننا الاستشراق خلال هذه الفترة،

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit, p: 88.

*أنكتيل دوبرون:(1731-1805) مستشرق فرنسي سيطرت عليه فكرة الذهاب للبحث على أرض الواقع عن الكتب المقدسة الفارسية والهندية، فزار الهند في بعثة علمية، وطاف بها وحصل على مخطوطات، وبعد أن عاد إلى فرنسا عام 1762 كرس بقية حياته لترجمة الكتاب المقدس لدى الزرادشتين والكتب الهندوسية المقدسة. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

**هامر بورغشتال: (1774-1856) مستشرق نمساوي، خريج الأكاديمية في فيينا، كان متقنا للغات الإسلامية الثلاث العربية التركية والفارسية إتقانا تاما كلاما وكتابة، عرف بغزارة إنتاجه حيث أصدر عام 1808 إلى عام 1818 مجلة "كنوز الشرق" في ستة مجلدات وقد خصصها لنشر ما يصدر عن الشرق أو ما يتصل به، ولم يقتصر إسهامه في مجلته وحدها، بل راح يكتب في مجلات أخرى منها "حوليات الأدب" أما مؤلفاته فكثيرة جدا نذكر منها: "نظام الحكم وإدارة الإمبراطورية العثمانية" "تاريخ الأدب العربي" في سبع مجلدات، "صلوات وأدعية" باللغتين العربية والألمانية، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص-ص: 612-615.

***ويليام جونز: مستشرق بريطاني وفتيه قانوني، تخرج في أكسفورد سنة 1772، وهو يتقن العربية والفارسية والتركية، أبرز أعماله ترجمته للمعلقات السبع، كما قدم للقارئ الأوروبي نماذج من "الشاهنامة" لأول مرة وأبرز أهمية حافظ الشيرازي، وزود أيضا القارئ الأوروبي بلمحة عن مجموع الشعر العربي ابتداء من المعلقات وبانت سعاد، مروراً بأبي نواس وأبي العلاء المعري، حتى ابن الفارض والشعراء المتأخرين. انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص-ص: 207-208.

****الأوبانيشاد: الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسية التي تسمى الفيدات (جمع فيدا) وتكون الأوبانيشاد جزء أساسيا من مصادر الديانة الهندوسية، كما أثرت في معظم الفلسفات الهندية، وكلمة الأوبانيشاد تعني الجلوس بالقرب من، وهذا يشير إلى أن هذه المادة كانت سرية في الأصل، ومعظم أجزاء الأوبانيشاد مصوغ في شكل حوار بين معلم وتلميذه، وقد ظهرت أهم أجزاء المجموعة بين عامي 800 و600 ق.م. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

*****تاوتي تشينغ: يعزى كتاب "التاوتي تشينغ" إلى حكيم صيني غامض السيرة يدعى لاوتسو، عاش حياته خلال الفترة الواقعة بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وقد مارس الكتاب تأثيرا كبيرا على الحياة الفكرية والروحية للصين وبما لا يتناسب مع حجمه الصغير جدا، وهو مكتوب بأسلوب مكثف ومختصر حتى بالنسبة للغة الصينية القديمة التي تتميز عن الصينية الحديثة بشدة إيجازها وتكثيفها الأمر الذي جعل منه نصا شكليا على جانب كبير من الغموض رغم وضوح أفكاره الرئيسية. =انظر: لاوتسو، كتاب تاوتي تشينغ، إنجيل الحكمة الصينية في الصين، تقديم فراس الحواس، (دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع

لأن هذا النشاط غير مرتبط لا بإعادة اكتشاف المقدس، ولا بإحياء التقاليد، وكل ما يعيننا أمثلة لفلاسفة وشعراء قلائل في الغرب بحثوا عن المقدس، وسعوا إلى إعادة اكتشاف التقاليد في المصادر والمراجع الشرقية رغم المعارضة التامة للمبدأ التقليدي، ولعل ألمانيا كانت الدولة الأكثر تأثراً بالتعاليم الشرقية من بين الدول الأوروبية كافة، لانتشار التيار الرومانسي في أراضيها ولأن بعضاً من الإرث البوهيمي مازال حياً في موطنه الأصلي، وقد تم ترجمة الكثير من التحف الشعرية الصوفية إلى اللغة الألمانية مثل: جنة ورد أسرار الإله (غولشا نيراز) على يد هامر بورغشتال، والتي كان لها تأثيراً بالغاً في شعراء ألمان مشهورين كما ولدت رغبة ملححة في الاطلاع على الشعر والحكم الشرقية في دائرة واسعة.¹

كما عكف غوكيغث على ترجمة الشعر العربي والفارسي، وكان كذلك شاعراً فذا يظهر في أعماله تأثره بالرموز والصور الشعرية الفارسية، أما غوته* فقد أسهم بدور كبير في توجيه أنظار أبناء جلدته صوب الاهتمام بالحضارة الإسلامية، كما كان ينظر إلى مجمل نشاطه الأدبي في نهاية المطاف من منظور ديني، ويتعين علينا حين نتحدث عن علاقة غوته بالإسلام أن ننظر إلى عقيدة التوحيد باعتبارها الأساس الذي قام عليه تعاطفه مع الإسلام، كما كان دائم الاهتمام بالقرآن الكريم، وبأصول الورع والتقوى الإسلامية، حيث نجده يثني على الإسلام، ويبرز قيمة التسليم بالقضاء والقدر لأهميته العظيمة لديه، ويتطرق بعد ذلك إلى الأسس الجدلية التي تقوم عليها أصول التربية عند المسلمين، فيشيد من خلالها أيضاً بمحاسن الإسلام إشادة تبلغ الذروة، بالإضافة إلى أن عدد قصائد الديوان الشرقي المستلهمة من القرآن الكريم مباشرة ليس بقليل بل إن غوته يضمن البعض منها صراحة آيات قرآنية معتمداً في ذلك على الترجمة التي قام بها فون هامر، وقد اشتمل كتاب الفردوس على السمات المميزة للفردوس عند المسلمين، وعلى فضائل الورع والتقوى المؤهلة للتمتع بالنعيم الموعود، بل وأكثر من ذلك فقد اغتنم كل فرصة أتاحتها له رحلاته إلى مناطق نهر الراين والمالين في العامين 1814-1815 للتحدث عن المؤهلات الشرقية وإلقاء نصوص

والترجمة، ط2، (2000).

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op, cit, p-p: 88-89.

*غوته: هو أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين، والذي ترك إرثاً أدبياً وثقافياً ضخماً للمكتبة الألمانية والعالمية، وقد تنوعت مؤلفاته بين الرواية والقصيدة والمسرحية ونذكر منها: آلام الشاب فرنز، ومن المسرحيات نذكر نزوة عاشق، المتواطئون، ومن قصائده: بروميثيوس، فاست (ملحمة شعرية من جزأين)، الرحلة الإيطالية، كما قدم واحدة من أروع أعماله وهي: الديوان الغربي الشرقي والذي ظهر فيه تأثره بالفكر العربي والفارسي والإسلامي. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

شعرية مترجمة عن العربية والفارسية بجانب ما دججه هو نفسه من قصائد ذات طابع ومضمون شريين.¹

أما في إنجلترا فإن البحث عن الشرق، وإعادة اكتشاف المقدس، قد جاء كردة فعل على التيارات الفلسفية المعاصرة، وتمحور إجمالاً حول إعادة بعث الأفلاطونية من جديد من خلال الترجمات المكثفة لفلوير سايدنهام*، وأيضا الفيلسوف المناصر لمذهب أفلاطون طوماس تايلور**.

لم يكن طوماس تايلور صاحب الفضل في إحياء مذهب أفلاطون متبحرا في الفلسفة الإغريقية وحسب، بل كان أفلاطونيا في فكره، وكان يعتبر العلم وسيلة أساسية لبلوغ المقصد وقد أدت نسخة أعماله المكتملة لأفلاطون، وكذلك نصوص أساسية عديدة أخرى لأنصار الأفلاطونية الحديثة دورا مهما في جعل الميتافيزيقيا التقليدية متوفرة لأولئك التواقين إلى إيجاد بديل للفلسفات العلمانية والعلوم المتصلة بها، كما تعد أعماله تعريفا بالعقائد الشرقية و تقديمها لها إلى العالم الناطق بالإنجليزية، وقد أبدى الكثير من المعجبين بأعماله إعجابا بالتعاليم الشرقية.²

وقد أثر تايلور أيضا تأثيرا كبيرا في أصحاب التيار الرومانسي أمثال: كارلايل***

¹كاتارينا مومزن، " غوته والعالم العربي"، تر: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 194، فبراير 1995، ص-ص: 229-236.

*فلوير سايدنهام: (1710-1787) باحث إنجليزي في اليونانية القديمة، قام بترجمة بعض من حوارات أفلاطون إلى الإنجليزية، وكتب أطروحة في هيرا اقليطس، والتي فشلت في نيل التقدير. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

**توماس تايلور: (1758-1835): هو فيلسوف ومترجم وباحث في تاريخ العصور الكلاسيكية من أصل بريطاني، كان معجبا بالهيلينية ولاسيما في الإطار الفلسفي الذي قدمه أفلاطون والأفلاطونيون الجدد، كما كان أيضا صوتا صريحا ضد الفساد في المسيحية في عصره، وما كان يعتبره ضحالة، تعرض تايلور للسخرية واكتسب العديد من الأعداء في بعض الأوساط في حين حظي بالقبول في أوساط أخرى. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

²Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit, p: 90.

***توماس كارلايل: (1795-1881) كاتب اسكتلندي وساخر ومؤرخ، بدأ حياته العملية في التعليم إذ درس الفلسفة فور تخرجه من جامعة أدنبرة، تعمق طوماس في الفلسفة الأخلاقية وعرض أفكاره في كتابه الموسوم ب: " سارتور ريسارتس " أو " إعادة تفصيل الخياط" والذي يقترب من أن يكون سيرة ذاتية له، كتب سير عدد من كبار الأدباء ابتداء بسيرة الشاعر برنز ومرورا بسيرة جونسون وانتهاء بفولتير وديدرو، ومن أكثر أعماله شهرة وانتشارا: "الأبطال وعبادة البطولة"، الذي مجد فيه الرسول ﷺ إضافة إلى كتابه الشهير "تاريخ الثورة الفرنسية"، الذي جعل منه علما من أعلام التاريخ. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

وكوليريدج*، لكن الشخص الأبرز الذي أثر فيه كان وليام بليك**، الذي ترأس المذهب الرومانسي، والذي سعى إلى إعادة بعث المقدس في وجه التيارات السائدة والمسيطرة آنذاك، فظهر بليك في السنوات الأخيرة كبطل لأولئك الذين كلوا وملوا من المظهر الخانق لجوهم العلماني، الباحثين عن منظور شامل للإنسان والطبيعة يقاوم المفاهيم الميكانيكية والعقلانية للطبيعة والإنسان التي مثلها بيكون ونيوتن ولوك، والذين عارضهم بليك معارضة شديدة.

لاقى بليك معارضة شديدة من طرف بعض الفلاسفة ممن اعتبروه شاعرا عبقريا شاذًا، في حين بدا لكثير من الفلاسفة المعجبين بالرأي التقليدي على أنه مبشر ومناصر للمنظور التقليدي في زمن ساد فيه نظام معارض لكل ما هو تقليدي.¹

لا شك أن بليك كان لديه معرفة بالمصادر والمراجع التقليدية الغربية، وربما كان على إطلاع ببعض المراجع الشرقية عن طريق الترجمة، والمؤكد أنه كان يملك قوة خيالية مكنته من أن يجمع إلى عبقريته الشعرية معنى لاكتشاف المقدس، إلا أن معرفته التقليدية لم تكن مكتملة فهناك عناصر ذات طبيعة فردية بإفراط في أعماله الفنية والتي حالت دون تمييز فنه واعتباره تقليديا ورغم ذلك فهو دون أدنى شك يجسد إحدى المحاولات الجادة في القرن التاسع عشر في البحث عن المقدس.²

وفي أمريكا أيضا وفي خضم الجو المفعم بالنشاط المعارض للتقليد ظهر تأثير الشرق بين ثلة من الفلاسفة والشعراء الباحثين في معظمهم عن رؤية مقدسة للحياة من أمثال: وولت ويتمان***

*صموئيل تايلور كوليريدج: (1772-1834) شاعر إنجليزي وناقد ومشتغل بالفلسفة، أعلن مع زميله ويليام وورد زورث الحركة الرومانتيكية في إنجلترا بديوانهما المشترك الأناشيد الغنائية، من بين أهم قصائده: أغنية البحار القديم وقبلاي خان. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

**وليام بليك: (1757-1927) شاعر إنجليزي ورسام صحف، يعد أول شاعر رومانتيكي في إنجلترا، ولنصف قرن بعد وفاته كانت أعماله تعتبر غير ذات أهمية وأحيانا كانت تحتقر بوصفها أعمال مجنون، لكنها اليوم تعد علامات فارقة في الشعر والفنون البصرية في العصر الرومانتيكي. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit, p-p: 90-91.

²IBID, p: 91.

*** وولت ويتمان: (1819-1892) أحد أهم شعراء أمريكا وأكثرهم تأثيرا في القرن التاسع عشر، تخلى في أشعاره عن الشكل الجمالي العادي للشعر وهو صاحب المجموعة الشعرية (leaves of glass) التي شكلت أحد العلامات الفارقة في الأدب الأمريكي. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

ورالف والد إمرسون*، وكذلك أنصار الميتافيزيقا لنيو أنجلند عموماً، لكن أكثر من يظهر في أعماله الانجذاب إلى الشرق هو إمرسون ذلك الفيلسوف الشاعر الذي من أجله كانت آسيا أرض عجائب الأدب والفلسفة وقد كان متشبعاً حد الثمالة برسالة الأوبانيشاد.

وبالإضافة إلى تأثيره بالمراجع والمصادر الهندوسية فإن إمرسون كان شغوفاً بشعراء الفرس وخصوصاً السعدي، وألف مقدمة للنسخة الأمريكية الأولى لترجمة غولستان الخاصة به، والتي ظهرت سنة 1865 كما أنه قرأ مراجع شرقية أخرى قراءة مكثفة واقتبس كثيراً من زرداشت.

لقد كان حب إمرسون لأعمال ذات أصل شرقي يدل على مرحلة مهمة في أمريكا شبيهة لما كان يحدث في أوروبا، وهي مرحلة الاستعانة بالتقاليد الشرقية لإحياء الحكمة التي أصبحت شبه مفقودة بالكامل في الغرب.¹

4-2: جهود رونه غينون في إحياء الفلسفة التقليدية:

رونه غينون أو الشيخ عبد الواحد يحي - بعد تبنيه العرفان الإسلامي - هو ميتافيزيقي فرنسي الأصل مصري التجنس، ولد ببلدة بلوا Blois الفرنسية، في 15 نوفمبر 1886 من أسرة كاثوليكية من البرجوازية العقارية العريقة²، وحياته لا تتسم بحوادث معينة، فقد كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه منذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، حصل سنة 1904 على شهادة البكالوريا بعد أن نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين وفي السنة نفسها سار غينون إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته النظامية المحدودة فقد فتحت له أبواباً أخرى كلها لذة ونعيم، ولا نقصد لذة حسية أو نعيماً مادياً، وإن كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين، فإنها تمنح لذة روحية ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدنيا وزينتها.

* رالف والد أميرسون: (1803-1882) اشتهر باسمه الأوسط والدو، كان كاتب مقالات ومحاضراً وفيلسوفاً وشاعراً أمريكياً، ابتعد أميرسون عن المقالات الدينية والاجتماعية لمعاصره وصاغ فلسفته المتعالية في مقاله الطبيعة في عام 1836. عن موقع: ar.m.wikipedia.org، تاريخ الدخول: 2021/03/15.

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit, p-p: 91-92.

² رونه غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مرجع سابق، ص: 9.

وقد كان غينون من هذا النمط الأخير، كان متطلعا إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحق.¹

وقد كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان ففيها الماسونية، والمدارس التي تنتسب إلى الهند وإلى التبت، وحتى الصين، وأيضا الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها من يمارسون السحر والتنجيم، واستحضار الأرواح في زعمهم.

ترك غينون التعليم الجامعي غير آسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة التي انتسب إليها واتصل بها عن قرب ليكشف مكنونها، فعرف ما تهدف إليه ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والحبيث وهدته بصيرته النافذة وهداه رأيه القويم إلى أن الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئا فشيئا.²

توجه غينون بعدها إلى المصادر الهندوسية الأصلية ملتصقا بصلته، فزودته بمعرفة باطنية روت ضمأه ومن ذاك فصاعدا بدأ الكتابة في مختلف المواضيع التقليدية لصالح جريدة: "حجاب إيزيس" Le voile d'isis، والتي حملت لاحقا عنوان: "دراسات تقليدية" Etudes traditionnelles، وأصبحت المصدر الرئيسي لعرض المنظور التقليدي في أوروبا.

ويعد كتابه: "مدخل عام لدراسة العقائد الهندوسية"

Introduction générale a l'étude des doctrines hindous، والذي نشر في باريس سنة 1921 أول عرض تام للمظاهر الرئيسية للعقائد التقليدية، وقد كان بمثابة شعاع ضوئي مفاجئ واقتحام غير متوقع للعالم الحديث مجسد في معرفة ومنظور غريب تماما عن المناخ السائد والرؤية الكونية ومناقض كليا لكل ما يميز العقلية المعاصرة.³

خلال الثلاثين سنة الموالية أنتج غينون عددا هائلا من الكتب والمقالات في شكل مندمج كليا كما

¹ عبد الباقي مفتاح، شاهد الحقيقة ربه قينو، ص-ص: 27-28، (الجزائر، المكتبة الفلسفية الصوفية، ط1، 2019).

² المرجع نفسه، ص-ص: 29-30.

³ Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit, p-p: 92-.93

لو كان قد كتبها جميعا في جلسة واحدة، ونشرها فيما بعد على مدى العقود القليلة الموالية من بينها:
 - "أزمة العالم الحديث": la crise du monde moderne: قام من خلاله بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلا يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، وبين إلى أي مدى وصل انحراف هذه الحضارة وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، وبين أن الحضارة المعاصرة لم تزد غالبية الناس إلا شقاء باطنيا، ولم تزد المجتمعات إلا بأسا سلوكيا بسبب ابتعادهم عن الحق الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلا في حضرته واتباع شريعته، قرر غينون مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم.¹

- "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" Le règne de la quantité et les signes des temps شرح من خلال هذا الكتاب الأسس الخاطئة للحضارة الغربية المعاصرة، وبين بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية.²

- "السلوك والتحقق الروحاني": Initiation et réalisation spirituelle

مواضيع هذا الكتاب مفصلة لما في: "نظرات في التربية الروحية":

Aperçu sur l'initiation؛ أي أنها موضحة لأهم المواضيع المتعلقة بالسلوك ومن ذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، فبين من خلاله مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين، وبين ماهو عليه أهل الرياضات النفسية من غير ولي مرشد.³

- "الإنسان وصورته وفق تعاليم الفيديانتا": L'homme et son devenir selon le vidanta

يتناول هذا الكتاب تكوين الإنسان ومراحل أطواره، ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدينتا الملخص للجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، ونبه غينون إلى أن الفلسفة الغربية لا تعرف عن حقيقة الإنسان إلا جانبه الأسفل في الوعي والحس وذلك لا يمثل إلا

¹ عبد الواحد يحيى، التصوف الإسلامي المقارن، تقديم: عبد الباقي مفتاح، ص: ذ، (تر: عبد الباقي مفتاح، الأردن، إربد، ط1، 2013).

² المرجع نفسه، ص: ف.

³ المرجع نفسه، ص: ق.

نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهر ضيق جدا من رحابة إمكاناتها¹.

"الثلاثية الكبرى" La grande triade:

في هذا الكتاب توضيح لمميزات كل من جانبي الديانة الصينية الأصليين: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من الطاوية، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من الكونفوشيوسية، وأوضح أن السلوك عبر مدارج علم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار يتم بعد نيل الفتح الصغير برجع العبد إلى فطرته الحقيقية ثم العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال مع نيله الفتح الكبير عند: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُتَّهَىٰ﴾ [النجم: 42].²

بالإضافة إلى الكتب التي تقدم ذكرها نذكر عناوين لكتب أخرى أشاد غينون من خلالها بالشرق نذكر منها: Esotérisme islamique et taoisme: "الباطنية الإسلامية والطاوية"، "ملك العالم": le roi du monde، "أنماط تراثية وأدوار كونية"

Formes traditionnelles et cycles cosmiques، كما أنه خصص كتابا ضخما بعنوان: "الشرق والغرب" Orient et occident سعى من خلاله إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية، وبين أن أوثان الحضارة الغربية وراء التطور المادي المبثور عن كل ترق روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني وفي متاهات التكديس للتقنيات والعلوم المادية دون اعتبار لأصولها العلوية مبينا أن لا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلا بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق.

إن قراءة هذا الكتاب تزيل من نفس كل شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين، فقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنهم أقل حضارة بل أقل إنسانية من الغربيين، وأتى غينون فقلب الأوضاع رأسا على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم وأنهم منبع النور والهداية ومشرق الشمس والإلهام.³

¹ عبد الواحد يحي، التصوف الإسلامي المقارن، تقديم: عبد الباقي مفتاح، مرجع سابق، ص-ص: ق-ر

² المرجع نفسه، ص، ص: ت، ث، خ، ش.

³Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit,p-p: 95-96

ويرى رونييه غينون بأنه بعودة الغرب إلى تقليده فإن معارضته للشرق ستتحل تلقائيا ولن يصبح لها وجود إذ أنها لم تتولد إلا بفعل الانحراف الغربي، ولأنها في الحقيقة ليست سوى المعارضة بين العقلية التقليدية والعقلية المضادة للتقليد.

وبالتالي، فإن أول نتائج الرجوع إلى التقليد هو جعل التفاهم مع الشرق ممكنا على الفور كما هو قائم بين جميع الحضارات الحائزة على عناصر متماثلة أو متكافئة، ولا سبيل إلى التفاهم غير هذا، لأن تلك العناصر هي التي تشكل الأرضية الوحيدة التي يمكن أن يقع في نطاقها التفاهم بكيفية صحيحة قومية، والروح التقليدي الحقيقي مهما كان الشكل الذي يكتسيه هو واحد لا يتغير في الصميم والأشكال المتنوعة المتكيفة لهذه أو لتلك من الأوضاع الذهنية الخاصة أو لظروف الزمان والمكان ما هي إلا تعابير عن نفس الحقيقة الواحدة لكي ينبغي الوقوف في مستوى البصيرة الخالصة لاكتشاف هذه الوحدة الأساسية من خلال الكثرة الظاهرة.¹

وبعودة الغرب إلى تقاليده تتيح فهم كل ما تفتقده الحضارة الغربية الحديثة ليس فقط فيما يتعلق بإمكانية تحقيق تقارب فعلي مع الحضارات الشرقية وإنما أيضا فيما ينقصها في حد ذاتها لكي تكون حضارة سوية تامة، وبالتالي إنقاذها من الفوضى التي غرقت فيها.²

3-4: جهود أنونداك كوموراسوامي في إحياء الفلسفة التقليدية

أتم عمل غينون في إعادة إحياء المنظور التقليدي الماورائي أنونداك كوموراسوامي (1877-1947)، والذي ولد لأب سريلانكي وأم إنجليزية، ويشترك كوموراسوامي مع غينون في أن كلا منهما تخصص في مجال العلوم، لكن بينما كان غينون ذو نزعة عقلية تجريدية دفعت به إلى دراسة الرياضيات فإن كوموراسوامي كان على الدوام حساسا لمعنى الأشكال فانجذب إلى دراسة الجيولوجيا.

والجدير بالذكر أن طباع الرجلين متكاملة على أكثر من نحو، فبينما لم ينجذب غينون كثيرا للأشكال الفنية، فإن كوموراسوامي تفاعل معها بعمق، وفي الحقيقة لقد انجذب إلى التقليد أثناء عمله كجيولوجي في جبال وتلال سريلانكا والهند بعد أن شهد الدمار السريع الذي لحق بالفن التقليدي وحضارة وطنه

¹ عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص-ص: 37-38

² المرجع نفسه، ص: 39

الأم، إضافة إلى ذلك فإن كوماراسوامي كان عالما مهتما بالتفاصيل، في حين اهتم غينون بالمبادئ، بل حتى في السمات والأساليب الشخصية في الكتابة فإن أحدهما يكمل الآخر، ولكنها بالرغم من ذلك كانا على وفاق تام حول شرعية المنظور التقليدي والمبادئ الماورائية التي تكمن في قلب التعاليم التقليدية.¹

تمتع كوماراسوامي بطاقة هائلة مكنته من أن يخلف من ورائه عددا هائلا من الكتابات إلى جانب الأعمال الكثيرة التي تقدم الفن الشرقي للغرب، وبخاصة الهندي والسريلانكي والأندونيسي، فسنوات نضجه في إنجلترا وبخاصة الثلاثين سنة الأخيرة من عمره والتي عاشها في أمريكا أين كان قيما على الفن الشرقي في متحف بوسطن للفنون الجميلة لعبت دورا هاما في تقديم مظهر حي للحضارات الشرقية لأولئك الغربيين المهتمين بالشرق لكن اهتمام كوماراسوامي بالفن ليس لأنه مؤرخا له، وإنما جل اهتمامه بالفن الشرقي كان منصبا حول الحقيقة التي ينطوي عليها.

وتتسم كتاباته بأنها ذات منحى فكري، وفي بعض أعماله ك: "تحول الطبيعة في الفن"، و"المسيحي والفلسفة الشرقية للفن" عمل على تفسير ما ورائيات الفن وقدم الفن الشرقي كأداة عرض لمعرفة ذات طابع مقدس.²

على درب غينون كتب كوماراسوامي بنحو قاس ضد الحداثة، مؤكدا أكثر من غينون الدمار الناتج عن التصنيع، والذي مس الحرف التقليدية وأنماط الحياة في الغرب فضلا عن الشرق نفسه، كما أولى القضايا الفكرية المعقدة اهتماما كبيرا فقد باشر في نهاية حياته سلسلة من الأعمال هدف من خلالها إلى تزييف الآلهة المختلفة للحداثة من خلال الاستعانة بالمبادئ الفكرية.³

وفيما يخص الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا فقد ألف كوماراسوامي العديد من المقالات والكتب معتمدا على مصادر إسلامية وهندية وبوذية، فضلا عن مصادر لأفلاطون، فلوطينيوس، ديونيسيوس دانتي، إيريجينا، إكهارت، بوهيمي، بلانك والكثير من ممثلي المنظور التقليدي الغربي، واتفاقا مع سلفه غينون فقد أكد كوماراسوامي وحدة الحقيقة الكامنة في قلب كل تقليد، الوحدة التي كرس لها مقاله الشهير: "الطرق التي تؤدي إلى نفس القمة"، إلى جانب مختلف الأعمال في التقاليد الهندية والبوذية، كتب كوماراسوامي

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit,p-p: 95-96.

²IBID,p: 96.

³IDEM

أيضا بعض الأعمال الميتافيزيقية الخالصة، وكان مهتما بعمق بالأسطورة وبالرمز وبمسمى العقلية البدائية وبالأنثروبولوجيا التقليدية، والجدير بالذكر أن دراساته في الرمزية الدينية والمعنى التقليدي للأسطورة لعبت دورا رئيسيا في إنعاش الاهتمام بالأسطورة والرمز بين مختلف علماء الدين.¹

4-4 : جهود فريديوف شوون في إحياء الفلسفة التقليدية :

تولى فريديوف شوون مهمة إتمام إحياء التعاليم التقليدية وتقديمها في العالم المعاصر إذ تعد كتاباته تنويجا للأعمال التقليدية المعاصرة، فإذا كان غينون هو الشارح المفسر للعقائد الماورائية، وكوماروسوامي هو العالم الفذ والخبير في الفن الشرقي إذ بدأ بشرحه للماورائيات من خلال الاستعانة بلغة الأشكال الفنية فإن شوون يبدو وكأنه العقل الكوني نفسه مشرب بطاقة من الرحمة الإلهية فاحصا معاينا كل الحقيقة المحيطة بالإنسان وموضحا شارحا كل شؤون الوجود الإنساني في ضوء المعرفة المقدسة، يبدو وكأنه قد منح قوة عقلية ليتغلغل في قلب وجوهر كل الأشياء، وبخاصة العوالم الدينية للشكل والمعنى والتي أوضحها بنحو لا يبارى وكأنه منح موهبة إلهية كتلك التي يشير إليها القرآن بلغة الطير.²

لم تقتصر كتابات شوون على العقائد التقليدية بل تعدتها لتشمل المظاهر العملية للحياة الروحية إذ كتب في الشعائر، الصلاة، الحب، الإيمان، الفضائل الروحية والحياة الأخلاقية من المنظور الحكمي علاوة على ذلك فقد وسع أفق الشروح التقليدية لتشمل بعض مظاهر التقليد المسيحي وبخاصة الأرثوذكسي فضلا عن تقليد الهنود الحمر والشنيتية، وكتب أيضا بعضا من الصفحات اللامعة في ميتافيزيقا الفن التقليدي والمعنى الروحي للجمال.³

تم ترجمة العديد من أعماله إلى الإنجليزية، بينما القليل منها بقي باللغتين الأصليتين اللتين كتب بهما وهما الفرنسية والألمانية، وتتضمن هذه الأعمال سلسلة في الدين المقارن من منظور الفلسفة الدائمة وعلى رأسها أول أعماله وبالمرسوم ب : "الوحدة المتعالية للأديان"، وكتب أخرى كرس معظمها لتقاليد خاصة وإن لم يحصرها فيها، من ذلك : "لغة الذات" : Langage of the self، واهتم فيه أكثر بالهندوسية، "في دروب البوذية" In the tracks of buddhism، والذي تضمن أيضا جزء في الشنيتية، "فهم

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit,p:96

²IBID,p:97

³IBID,p-p: 97-98.

الإسلام "Understanding islam"، "أبعاد الإسلام" Dimension of islam، و"الإسلام والفلسفة الدائمة" Islam and perennial philosophy، تعامل مع مختلف جوانب الإسلام الشيعية والصوفية، كتاب: "التصوف حجاب وجوهر" Le soufisme, voile et quintessence، عني بالتصوف والعرفان، "الحكمة الإلهية": Divine wisdom، والذي يجوي أجزاء في التقليد المسيحي، "في المنظورات الروحية والأفعال الإنسانية" In spiritual perspective and human facts، و"ضوء على العالم القديم" Light on the ancient world، والذي عني بالأزمات الحضارية في العالم الحديث كما عاين العديد من جوانب التاريخ الإنساني من المنظور التقليدي، بينما في بعض الأعمال: "عين القلب" L'œil du cœur و"مراتب الحكمة" Stations of wisdom فقد أوضح من خلالهما بعضاً من أعقد المسائل الميتافيزيقية والكوزمولوجيا بالإضافة إلى عناصر للمظهر التطبيقي لتحقيق المعرفة، أما فيما يتعلق بأعماله الحديثة ك: "المنطق والتعالی" Logic and transcendence، "الأشكال والجوهر في الأديان"، "Formes et substance dans les religions"، "الباطنية كمبدأ وطريق" Esoterism as principle and as way، فقد عنت أكثر من أي شيء آخر بالمعرفة المقدسة.¹

كان هذا عرضاً موجزاً لأهم الجهود الاستشراقية لإحياء الفلسفة التقليدية، ويعلق سيد حسين نصر عن نجاعة هذه الجهود بقوله: «لما كان من المتعارف عليه أن الشفاء من عضه الحية هو سم الحية نفسها فإن أحسن ترياق ضد الأخطاء التي تمثل جوهر - وليس بالضرورة كل الحالات - ما هو فكر جديد في مقابل الفكر المعاصر يمكن أن يوجد في الانتقادات التي أثرت في الغرب نفسه، وعلى سبيل اليقين فإن انتقادات عميقة معينة قد جاءت من الشرق، ولكن الشرقيين في أغلب الأحيان كانوا قد أضعفهم تقليد الغرب عن أن يقفوا وقوفاً كلياً على دوافعهم أو غير قادرين على الوصول إلى قلب المشكلات المعنية لقلة معرفتهم بالعوامل المساعدة الداخلية للفكر الغربي، فالانتقادات العميقة القليلة من الشرق مثل تلك التي صدرت عن العالم الهندي الميتافيزيقي والباحث الذي لا يبارى كوما را سوامي كانت الاستثناء لا القاعدة وعلى أية حال فقد جاء عن الغرب نقد كلي كامل لبنية الفكر الحديث ذاتها تتضمن عروضاً رائعة قائمة على حجج تراثية ومؤسسة على معرفة شاملة لعالم ما وراء الطبيعة والفلسفة التقليدية مثل الميتافيزيقيا

¹Seyyed Hossein Nasr, Knowledge And The Sacred, Op.cit,p-p: 97-98

الشرقية لجينون والمبدأ والتجريد لشوون، وكذلك وصف الضعف أو الاسترخاء الكامن في الفلسفة والفكر الحديثين من قبل عدد كبير من المفكرين المرموقين في بحثهم عن الحقيقة¹».

ويعتقد الكثير من النقاد أمثال إيميل زولا أن الجهود التي قام بها الفلاسفة التقليديون تمثل الأصل الذي حاد عنه النماء الرئيسي للفلسفة الأوروبية منذ عصر النهضة².

في الأخير هناك حقيقة لا بد من الوقوف عندها مفادها أن الاستشراق لازم الاستعمار وباركه وكان قاعدته الأساس في الهيمنة على الشرق والتسلط عليه، فقد تخفى بستار الثقافة والدراسة العلمية النزيهة لكن جهوده لم ترم إلا إلى توطيد دعائم القوة الإمبريالية بتحقيق مطامعها المادية الصرفة من خلال احتلال الأراضي الشرقية ونهب خيراتها، فضلا عن النظرة العنصرية المكرسة لتفوق الجنس الأوربي على ما دونه من الأجناس الأخرى واعتبار الحضارات الشرقية عاطلة وغير قادرة على الإنجاز الحضاري لكن الجهود الاستشراقية للفلاسفة التقليديين شكلت استثناء إذ بدأ من خلالها وعي جديد بالشرق من خلال الإشادة بأصالة وسمو الحضارات الشرقية كممثل صادق وفي لروح التراث الأصيل، وباعتبار أن الحضارة الغربية انحراف عن التراث الإنساني الأصيل من حيث نزع القداسة عن كل شيء والاهتمام أساسا بما نبذته الحضارات الإنسانية في مسارها السوي، كما نوه الفلاسفة التقليديون بالأزمة التي يعيشها العالم الغربي وحاجته الملحة إلى الشرق لإعادة إحياء ما هو قابل للإحياء في الغرب من خلال ربط الصلة والتواصل به لاحتفاظه بنبض الحياة.

¹ سيد حسين نصر، «تدريس الفلسفة»، الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، سيد حسين نصر، مرجع سابق، ص: 24.

² المصدر نفسه، ص: 24.

المبحث 5: الإسلام من خلال رؤية الفلسفة التقليدية

1-5: الإسلام دين الفطرة:

يولي الإسلام أهمية قصوى للحقيقة الخالدة، وهي حقيقة التوحيد، ووفق القرآن الكريم فقد شهد الإنسان بوحدانية الله وربانيته حتى قبل خلق العالم¹، ففي القرآن الكريم في معرض وصف العلاقة بين الله والإنسان تشير الآية الكريمة إلى الحوار الذي جرى قبل وجود عالم الدنيا بين الخالق والمخلوق بقوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ

شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: 172]، فالضمير في قالوا مرجعه إلى بني آدم كلهم من ذكر وأنتى والجواب بلى تأكيد على إقرارنا منذ نشوء حقيقتنا التكوينية الأزلية بتوحيد الله.

ولا يزال الناس من ذكر وأنتى يتحسسون ذكرى تلك الشهادة، ويشعرون بها في أعماق نفوسهم وخطاب الإسلام لتلك الفطرة الأزلية في محله بعد أن لبت نداء الله بالإقرار والشهادة على توحيدِهِ سبحانه.²

وهكذا، فقد أكد الإسلام ما كان موجودا وقد عاد بذلك إلى دين الفطرة الذي كان منذ البدء والذي سيبقى الدين الخالد وقد سعى إلى تحقيق ذلك بتوكيده الشديد على وحدة الإله وبسعيه إلى إعادة الإنسان إلى فطرته الأولى التي احتجبت عنه بسبب إهماله³. وإلى هذا المعطى يشير سيد حسين نصر بقوله: «فإن الإسلام هو الدين الذي جاء لا ليحمل معه الجديد بل ليعيد تأكيد حقيقة التوحيد التي كانت موجودة دائما فهو دين عالمي دين الفطرة وهو عود إلى الميثاق الأساسي ميثاق الفطرة بين الله والإنسان الذي لم يعط الإنسان بموجبه مهمة الخضوع لله؛ أي أن يكون عبدا لله وحسب بل جعل بموجبه خليفة الله على الأرض متمتعا بالعديد مما منحه الله تعالى وأعطاه مما يستوجب من الإنسان أن يظل شاكرا لله نعمه ويتحقق هذا بأن يكون الفرد واعيا بوحدانية الله تعالى شاهدا بهذه الوحدانية وبأن يستخلص جميع ما يترتب على وجود هذه الوحدانية من نتائج⁴».

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 13.

² سيد حسن نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، ص: 14. (تر: داخل الحمداني، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009).

³ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، المصدر السابق، ص-ص: 14-15.

⁴ المصدر نفسه، ص-ص: 14-15.

ويشرح سيد حسين نصر مقصده من أن الإسلام دين الفطرة بأنه دين التوحيد على معنى أن جميع مهامه الاجتماعية منها والروحية إنما هي موجهة لتحقيق هذا التوحيد، فالإسلام قد أعاد الدين إلى حالته الأولى من الكمال جامعا بين السلطتين الزمنية والروحية في جسد واحد وليس أدل على هذا التوحيد من دعوة النبي ﷺ للرجوع إلى دين إبراهيم إلى زمان كان فيه الحرف والروح أو المنحى الاجتماعي والمنحى الروحي من الحياة في اتحاد تام¹.

بناء على ما سبق، فإن الإسلام دين الفطرة على اعتبار أنه الدين الأكمل والأكثر كلية وتاماً في التعبير عن عقيدة التوحيد؛ وذلك من خلال تطبيقها على جميع مناحي الحياة البشرية؛ أي أن الإسلام هو التجلي الجامع للحقيقة وهذا ما يترتب عليه أن الرسائل السماوية السابقة للإسلام تعتبر تجلياً للحقيقة في بعض مناحيها فقط.

وهو المعطى الذي يعتقد ابن عربي حيث أنه خصص كل فص من كتابه: "الفصوص" لنبي يكشف للدنيا جانباً من الحكمة الإلهية، معتبراً سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التجلي التام لها².

إذن، فالنبوة تكتمل تدريجياً طبقاً لسنة الله، والهدف منها هو صورتها الكاملة التي جاء بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للبشرية قاطبة.

و هو الأمر الذي يؤكد مرتضى مطهري معتبراً أن الآصرة الموجودة بين النبوات و اتصالها ببعضها يدلان على أن النبوة تسير سيرا تدريجياً نحو التكامل، و أن آخر حلقة من حلقاتها تمثل أعلى قمة فيها³، معتبراً أن الرسالة الخاتمة تتميز عن جميع الرسائل الأخرى في أنها قانون و ليست خطة، فهي دستور للبشرية و لا تختص بمجتمع متطرف أو محافظ أو يميني أو يساري، فالإسلام خطة شاملة و جامعة و كلية و معتدلة و متوازنة تحوي جميع الخطط الجزئية، و القابلة للتطبيق في جميع الأحوال، و ما كان يفعله الأنبياء في السابق حيث كانوا يأتون بخطة خاصة لمجتمع معين، يجب أن يفعله في مرحلة الإسلام العلماء و قادة الأمة مع فارق واحد هو أن العلماء و المصلحين يخططون البرامج الخاصة و يضعونها قيد التنفيذ بالاستفادة من مصادر الوحي⁴.

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، ص: 14، (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975)

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 145.

³ مرتضى مطهري، ختم النبوة، ص: 18، (تر: عبد الكريم محمود، طهران، قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، ط1، 1409)

⁴ المرجع نفسه، ص-ص: 13-14.

5-2: الإسلام خاتم الأديان:

إن الإسلام هو خاتم الأديان، ومحمد ﷺ هو خاتم الأنبياء، وقد أثبت مرور أربعة عشر قرناً من تاريخ البشرية صحة هذه المقولة، ومنذ وفاة النبي ﷺ لم تظهر ديانة رئيسة على وجه الأرض، وليس هناك مما ظهر ما يقارن بالديانات التي سبقت الإسلام مثل المسيحية أو الزرادشتية وما شابهها، فقد ظهرت حركات دينية هنا وهناك من وقت لآخر، أو تفرعات لديانتين التقتا كما حدث في الهند، ولكن لم يظهر نبي كنبى الإسلام، ولم تظهر رسالة عالمية من السماء مثل الإسلام، ولن تظهر أية رسالة حتى نهاية العالم، ولهذا فالإسلام هو خاتم الديانات للدورة الحالية لتاريخ البشرية، وهو الديانة الأخيرة من الديانات العالمية الرئيسة¹.

والإسلام من خلال تعبيره الأكمل والأكثر كلية وتماها عن عقيدة التوحيد، ومن خلال تطبيقها على جميع مناحي الحياة البشرية، يعتبر هو ذاته التمام والاكتمال لرسالة الوحدة، والتجلي الجامع للحقيقة، فالإسلام لا يقوم على منحى معين من حقيقة الله الذي هو الإله المطلق، ولكن على الحقيقة المطلقة ذاتها، ولذلك فالتوحيد فضلاً عن كونه توكيدا لقضية تتعلق بالماورائيات وطبيعة المطلق هو عملية دمج وتوحيد كامل، فكل ناحية من نواحي الإسلام تدور حول التوحيد، هذا الأخير الذي ينبغي أن يحققه المسلم أولاً في كيانه بأن لا يكون موزعاً في فكره ولا في فعله، وبأن كل عمل يأتيه ينبغي أن يعكس مبدأ روحياً²، أما على الصعيد الاجتماعي فالتوحيد يعبر عن ذاته في رص صفوف المجتمع الأمر الذي حققه الإسلام إلى درجة تدعو إلى الإعجاب، وأما على الصعيد السياسي فالتوحيد يبرز في رفض الإسلام أية وحدة سياسية نهائية لا تحقق وحدة المجتمع الإسلامي الشاملة؛ أي وحدة الأمة فليس هناك إلا شعب مسلم واحد بصرف النظر عما يباعد بين أفرادها من مسافات والأمة الكاملة وحدها تشتمل على الدائرة التي هي الإسلام، وكما أن الجزء من الدائرة لا يستطيع أن يدعي بأنه هو الدائرة، كذلك لا يستطيع أي جزء من الأمة الادعاء بأنه الأمة والمثل السياسي الأعلى لدى كل حكومة إسلامية على الرغم من جميع التقلبات التي أمت بهذه الحكومات خلال العصور كان ولا يزال قائماً على عقيدة الوحدة الماورائية الأساسية، وتتجلى الوحدة في حقل العلوم أيضاً حيث سعى الإسلام دوماً إلى توحيد جميع حقول المعرفة

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 14-15.

² المرجع نفسه، ص: 15.

فكان عليه أن يتحدى أي نوع من أنواع العلم الذي يدعي اكتشاف سر حقيقة الأشياء أو أن يتقبله ويأخذ به.¹

والواقع أن الإسلام بفضل كونه دين التوحيد لم يفرق قط بين الروحي والزمني، وبين الديني والدنيوي في أي حقل من الحقول، وإن انعدام وجود لفظة في العربية والفارسية أو في أي لغة إسلامية أخرى مرادفة للفظـة الأجنبيـة Temporal (زمني) أو Secular (علماني) للدليل قاطع على أنهما فكرتان غريبتان عن الذهنية الإسلامية مثل هذا التفريق لا وجود له في الإسلام؛ لأن الإسلام لا يخص ما لقيصر لقيصر ولأنه يقوم على التوحيد فإنه كان يرى أسلوبا واحدا موحدًا للحياة لا مجال للاستثنائيات والشرع الإسلامي واقعي وفقا لهذه النظرة التي تقوم على حقيقة طبيعة الأشياء.

وعليه، فإن الإسلام لا يحصر تصويره في القديس وحده، بل يتصور الرجل العادي وما هو عليه من قوة وضعف، المثالية الزائفة وحدها هي التي تجرؤ على نقد الإسلام من حيث واقعيته، فالإسلام الذي عوضا عن تصويره جميع الناس قديسين ليواجه بعد ذلك الصعاب في معالجة شؤون من ليسوا بقديسين هو الذي يركز اهتمامه على طبيعة الإنسان الحقيقية في تطلعاته الروحية والمادية ويسعى جاهدا في هدايته نحو الطريق الروحية والمادية، وذلك باحتوائه جميع الأشياء ضمن مشروعه التوحيدي.²

إن هذه الخاصية التي يتميز بها الإسلام، وهي كونه خاتم الأديان تكسبه قدرة على التأليف والتركيب فالله سبحانه وتعالى منحه القدرة على التأليف والدمج والاقتراب من الحضارات السابقة وفقا لنظرتة ولكن هذه القدرة لا تعني بشكل من الأشكال أن الإسلام نزل إلى مستوى التماثل الذي هو نقيض جوهر التوحيد، إذ لم يكن الإسلام قط قوة تعمل على جعل الأشياء كلها متماثلة موحدة الشكل بل كان يعمل على الدمج والتأليف مبقيا على ملامح الأشياء وميزاتها الخاصة، وصوغها وحدة تتألف مع فلسفته العالمية الشاملة، فقد استطاع الإسلام أن يدمج وأن يوحد في فلسفته العالمية جميع ما يتوافق وينتظم في عقيدته التي تتضمنها شهادة أن لا إله إلا الله التي هي المقياس الأخير للإسلام القويم.³

إن الإسلام لم يأبه لآلهة اليونان التي ذكرها هوميروس وهسيود فيما كتبوه، إنما أبدى عظيم اهتمامه

¹ سيد حسين نصر، "الإسلام صفاته الكلية والجزئية"، مجلة حوار، العدد 17، أغسطس 1965، ص: 16.

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 27.

³ المصدر نفسه، ص: 33.

بالحكمة التي تتضمنها نظريات فيثاغورث وأفلاطون التي تؤكد وحدانية الله، كما أن الإسلام لم يكثر كثيرا بالثنائية الزرادشتية باستثناء ما أدخلته إلى الإسلام مدرسة السهروردي الإشراقية فيما يتعلق بالملائكة إذ لم تكن من المذاهب التي تتعارض مع الفلسفة الإسلامية فكان دمجها واستيعابها أمرا ممكنا في الإسلام. وهكذا، فقد اعتبر الإسلام حكمة الأجيال المتراكمة ملكا له، ولم يستنكف قط عن الاقتباس من الحضارات السابقة وتحويل ما كان يقتبسه إلى عناصر أصبحت فيما بعد جزء من نظريته العالمية، وهذا لا يعني قط أن الإسلام لا يعرف الجدة والإبداع وأنه لم يكن لديه العبقرية الروحية إذ يعتقد البعض أن الجدة والأصالة لا يعينان إلا شيئا واحدا، وهو أن يخالف المرء غيره ولو على خطأ، ولكن الجدة والأصالة في الإسلام كما في كل دين قويم تعني التعبير عن الحقائق الكونية الشاملة الخالدة بصورة جديدة تحمل معها عبير الروحانية، فقد تبنت المسيحية الفن الروماني الطبيعي على ما كان عليه من تخلف وتفقه آنذاك وطورته إلى فن سماوي يعتبر من أرقى الفنون وأشدها أثرا كما أن المسيحية اقتبست الفلسفة اليونانية الرومانية وتبنتها على ما كانت عليه من واقعية طبيعية وعقلانية لازمت المدارس الفكرية المتعاقبة وحولتها إلى فلسفة مسيحية تستطيع بواسطتها أن تعبر عن أسرار الكنيسة المسيحية، وهذا ينطبق على كل حضارة حية ناشطة، فإنها تشبه الجسم الحي الذي يمتص عناصر من الخارج ويجولها إلى أشياء يحتاج إليها نماءه، والحيوية الروحية كالحويية العضوية، لا تولد من لا شيء بل تأتي عن طريق التحويل والدمج لأمر مصدرها السماء¹.

بناء على ما سبق، فإن الخاتمية تعني أن الدين السماوي قد بلغ ذروته، وذلك بتعبيره عن عقيدة التوحيد بصورة تامة وتطبيقها على جميع مناحي الحياة، كما أن خاصية الخاتمية قد أكسبت الإسلام قدرة على التركيب والتأليف، وأن يدمج في فلسفته العالمية جميع ما يتوافق مع عقيدة أن لا إله إلا الله ويترتب على خاصية الخاتمية أيضا أنه ليس بالإمكان أن نتصور كمالاته مما هو موجود في الدين الإسلامي، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن الحديث عن تكامل الدين وتطوره في حركة التاريخ؟

¹ سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 34.

3-5: الاعتراف بالغيرية الدينية في الإسلام

سلفت الإشارة إلى أن القرار الرسمي للأديان السماوية والوضعية يلتزم النظرة الانحصارية القائلة بنجاة وحقانية أتباعها فقط، وهذا لا يعني عدم وجود أصوات لدى البعض من مفكري هذه الديانات تقبل الفكرة القائلة بصوابية غيرها وحقانيتها لكن تبقى مجرد أصوات ناشئة لا ترتقي إلى القرار الرسمي، وإن امتلكت تحليلات وتقديم مبررات وحلول لإشكاليات تعدد الأديان.

وفي الإسلام تبقى النقاشات متواصلة بين الكتاب المسلمين الذين كثيرا ما يستشهدون بالآيات القرآنية الداعية للانفتاح على الأديان الأخرى، والكتاب الإقصائيين الذين يعتمدون على الآيات الداعية إلى التنكر للآخر المخالف في الدين ويندرج ضمن المجموعة الأولى دعاة المنظر التقليدي الإسلامي الذين ينزعون إلى القول بأن آيات القرآن الكريم تكرر التنوع فيما بين الأديان في صلب الوحي نفسه، فأن تكون مسلما يستلزم أن تعترف بحقيقة كل الأديان التي أوحى بها الله قبل الإسلام كما تعتبر الخاسر في اليوم الآخر من تنكر لعقيدته الروحية، ولوضعيته كمؤمن في الحياة الدنيا، وليس من اتبع ديانة أخرى غير الإسلام.¹

إن متبني الموقف التقليدي يجيشون آيات كثيرة لتأييد قضيتهم منها قوله

تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ صَالِحًا فَآهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62].²

إن هذه الآية يصفها الشيخ العلوي باللغز ويعبر بها عن البعد الكلي للقرآن الكريم؛ أي اعترافه الصريح بمكانة ديانات أهل الكتاب كلها، ويفتح بها باب الرحمة والنجاة أمام المؤمنين من ديانات أخرى والشيء نفسه يقال عن الآية 69 من سورة المائدة، والتي يقول فيه -عز وجل-:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69]، فإنه يعطي للنجاة بعدا أوسع بكثير³، كما أن

عبارة أسلم وجهه لله في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِي

¹ إيريك جوفروا، "التعدد في الإسلام أو الوعي بالآخرية"، مجلة أديان، مرجع سابق، ع0، خريف 2009، ص-ص: 37-38.

² المرجع نفسه، ص: 38

³ طيب شويفر، "الكليات في القرآن: تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية، 2. 62"، مجلة أديان، مرجع سابق، ع0، خريف 2009، ص: 38.

تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ
مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ وَعِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾ [البقرة: 111-112]

فإنها لا تعين دينا مخصوصا بل تصف حالة دينية كونية، ومن ذلك أيضا قوله تعالى:

﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 148].¹

وفي سياق الآيتين 44 و 46 من سورة المائدة، واللتين يقول فيهما - عز وجل - على التوالي:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 44]

﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 46]، واللتين تصفان الإنجيل والتوراة باعتبارهما
هدى ونور، فإن المفسرين الأكثر تشددا لم يمكن إلا أن يستنتجوا تنوع الطرق المؤدية إلى النجاة.²

وتبدو صيغة الآيات أحيانا أقل وضوحا، ما يستدعي جهدا تأويليا مضاعفا إذا ما أراد المفسر اتقاء

الانزلاق على منحدر العناد السهل، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيَا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ فِاتٍ

اللَّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: 19] فالكثير من المفسرين يذهبون إلى القول بأن الدين هو

الانخراط في مبدأ التوحيد الذي نادى به كل الأنبياء، ومن ذلك قوله أيضا: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]، فمصطلح إسلام في

هذه الآية يعني الدين الطبيعي القيم قبل إطلاقه على الدين الذي نزل على سيدنا محمد ﷺ.³

¹ إيريك جوفروا، "التعدد في الإسلام أو الوعي بالآخريّة"، مرجع سابق، ص: 38.

² المرجع نفسه، ص: 38.

³ المرجع نفسه، ص: 39.

إن الآيات التي تقدم ذكرها تعبر من المنظور التقليدي عن البعد الكلي للقرآن الكريم؛ أي إقراره الصريح بمكانة ديانات أهل الكتاب كلها، غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن لهذا الموقف معارضة كبيرة من طرف الفقهاء الذين توسعوا في قاعدة النسخ إلى حد اعتبار أن الوحي القرآني يبطل كل الديانات الأخرى، بيد أن أطروحة النسخ تثير مشاكل جمّة من بينها مثلاً متى ينسخ الوحي القرآني الديانات الأخرى؟

عند أول تنزيل في غار حراء؟ أم عند الهجرة؟ أم عند موت النبي ﷺ؟¹

بالنسبة للفقهاء الذين لا يريدون السقوط في نفي الرحمة الإلهية فإن الموقف الوحيد هو التبليغ بمعنى أن دين أي كتابي يفقد صلوحيته حين يتم تبليغ الرسالة الإسلامية إليه.

إن هذا الموقف يقبل تواصل صلوحية ديانات أهل الكتاب بعد ظهور الإسلام، ولكنه يثير اعتراضات أخرى، فما الذي يجب أن نفهم من عبارة تبليغ الرسالة؟ فهل مجرد العلم بوجود الإسلام من أي مصدر يعادل فهم رسالته؟ أليس للتبليغ شروط وقواعد؟ ألم يقل الله تعالى:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]

فالتبليغ ليس بالأمر الهين إذ الحكمة منحة إلهية، كما قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ

يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]

إذن، نفهم من خلال ذلك أن التبليغ لا ينسخ ديناً سماوياً من حيث هو، ولكن يجب اعتناق الإسلام على من تلقى رسالته عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة.²

وبالتالي، فإن نظرية نسخ الإسلام للديانات السماوية السابقة، ورغم كونها مفيدة لتماسك المجتمع الإسلامي من المنظور التقليدي الإسلامي، فإنها غير مقنعة من حيث الانسجام العقلي أو الترابط الفكري

¹ طيب شويفر، "الكليات في القرآن: تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية 2. 62"، مرجع سابق، ص: 57.

² المرجع نفسه، ص-ص: 57-58.

كما هي غير متوافقة مع الرحمة الإلهية من منطلق المنظور ذاته¹.

ويبقى السؤال مطروحا هل يمكن لمؤمني الأديان الأخرى أن ينشدوا الخلاص والنجاة بعد مجيء

الإسلام وهم لم يؤمنوا به؟

إنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن نتغافل على النصوص الوافرة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في ذم أهل الكتاب وحكاية مقالاتهم الفاسدة في مختلف أبواب الإيمان لدرجة تكفيرهم بعبارة

صريحة واضحة لا تحتمل اللبس والتأويل مقرونة بذكر سبب كفرهم، فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ

مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾

[المائدة: 72] وقوله تعالى أيضا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا

إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

[المائدة: 73]، فضلا عن تكفيرهم فقد تنوعت موارد الحكم عليهم باللعن والغضب، وعدم إقامتهم التوراة

والإنجيل، قال تعالى: ﴿وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاءَ وَبَغَضِبٍ مِّنَ اللَّهِ

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِعَايَتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا

وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾ [البقرة: 61] وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ

نَصِيرًا ﴿٥٢﴾ [النساء: 52] وقوله -عز وجل-: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ

وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَإِنْ أَكْفَرْتُمْ فَمَسْخُورُونَ ﴿٥٩﴾ [المائدة: 59] ويجب الوقوف مليا على

النصوص الناهية عن موالاتة الكفار عموما وأهل الكتاب خصوصا منها قوله -عز وجل-

: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ [المائدة: 51]

وقوله -تعالى- أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتِيَنَّكُمْ خَبَأًا لَّا وَدُّوا

¹ طيب شويفر، " الكلية في القرآن: تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية 2. 62"، مرجع سابق، ص: 57

مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخَفَى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴿[آل عمران: 118].

وعليه فلا يجوز البتة تمييع الحواجز والحدود بين دين الله وبين الأديان المحرفة هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد ميز الله تمييزاً قاطعاً بين المؤمنين من الكتابيين من اليهود والنصارى، والذين هم على شيء وإن لم يكن مطلقاً، وبين المشركين وهم نجس، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّكِنُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: 113-114]. قَالَ تَعَالَى: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [المائدة: 66].

وقدر الله أن يمد رحمته ومغفرته لكل من آمن وكان على شيء، واستثنى المشركين قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: 48] وعليه لا يمكن البتة التنكر للأديان الأخرى واحتفاظها بوظيفتها في الهداية ونجاتها الروحية لأتباعها.

والخلاصة التي لا تؤدي إلى القطيعة بين الجانبين هي أن تبني تنوع الطرق المؤدية إلى النجاة متوقف فسادها على تبليغ الإسلام، والقيام بواجب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، ولعل لهذا الموقف مؤيدا من السنة النبوية حيث ورد في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أبي هريرة قوله ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت وهو لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»¹.

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، 1/ 134،

انظر: مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، (لبنان، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1991)



الفصل الثاني:

الجانب الإلهي والكوني في الرؤية الكونية



المبحث 1: مفاهيم مدخلية حول الرؤية الكونية

1-1: أصل مصطلح الرؤية الكونية

لاشك في أن من المفيد والمهم كذلك معرفة جذور المصطلحات وتطورها الدلالي، وبخاصة في فترات التفاعل الثقافي بين الأمم والشعوب، مثلما يحصل في عصرنا هذا من عولمة للأفكار والممارسات واقتراض متبادل للمفاهيم والمصطلحات وهي فترات تخشى فيها الأمم الضعيفة من المصير الذي يتهدد هويتها تاريخاً ولغة وثقافة، ومن المتوقع أن الكاتب إذا أراد أن يتجنب استخدام مصطلح معين خشية ارتباط دلالاته بخلفيات معينة، فإن اختياره لمصطلح آخر بديل لن ينقذ المصطلح الجديد من الخلفيات الخاصة للكاتب نفسه، وعلى أية حال فإن الثقافات البشرية عرفت هجرة المصطلحات من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر وحين يهاجر المصطلح فإن جهوداً تبذل في توطين المصطلح لكي يحمل في موطنه الجديد دلالات محددة لا تتقيد بالضرورة بجذوره الأولى، ومصطلح رؤية العالم واحد من هذه المصطلحات المهاجرة، انتقل من موطنه الأصلي في الفلسفة وتوطن في عدد واسع من المجالات المعرفية، وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وسوف لن نبالغ في تقدير أهمية مفهوم رؤية العالم إذا أدركنا درجة تأثير الطرق الأساسية لإدراك العالم الذي نعيش فيه وموقعنا فيه في فهمنا للعلوم الطبيعية والاجتماعية، وقد أصبح مصطلح رؤية العالم شائعاً في العقود الثلاثة الأخيرة في جميع الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الكبرى في الدين والفلسفة والعلوم، حتى أصبح من المصطلحات التي لا يستغنى عنها، ومع ذلك فقليل جداً من الكتابات تعرضت للتاريخ الفلسفي لهذا المصطلح وتشير الدراسات إلى أن المفكرين الألمان اهتموا أكثر من غيرهم منذ وقت مبكر بدراسة تاريخ الألفاظ والمصطلحات وتاريخ المفاهيم والأفكار، وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر¹، وقد رصد ديفيد نوجل سبعة من المراجع المهمة التي صدرت منذ مطلع القرن العشرين بالألمانية حول تشريح مصطلح رؤية العالم، وتطور استعماله كذلك يلاحظ كيف أن هذا الموضوع لم ينل إلا القليل من الاهتمام في الكتابات باللغة الإنجليزية.²

أما أصل هذا المصطلح كما يتم استخدامه في الأدبيات المعاصرة، وكما تكشف الموسوعات الفلسفية

¹فتحي حسن ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج 11، ع42-43، شتاء 2006، ص-ص: 53-98.

² المرجع نفسه، ص-ص: 53-98.

وبعض المؤلفين الذين تخصصوا في البحث في تاريخه فإنه يعود إلى إيمانويل كانط حيث استخدم المصطلح بالألمانية *Weltanschauung*، ولدى مراجعة أعماله المترجمة إلى الإنجليزية نجد أنه استعمل المصطلح مرة واحدة في كتابه: "نقد الحكم" *Critique de jugement* في سياق محدد يتعلق بقوة العقل البشري على الإدراك الحسي وعند مراجعة ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية لوحظ أنها استخدمت لفظة *World view* مع الاحتفاظ باللغة الألمانية إلى جانب الإنجليزية المقابلة لها لكن استخدام المصطلح على نطاق واسع، وبصورة تشير إلى الدلالة المعاصرة ينسب إلى الألماني ويليهايم دلتاي، وذلك في عناوين كتبه ومقالاته.¹

وتجدر الإشارة إلى أن الفضل في تشريح وتوضيح ذلك المصطلح ونشره وتقديم تصورات أخرى مماثلة يرجع لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال ماكس فيبر، وقد نجم عن التوسع في استخدام مفهوم رؤية العالم أن ظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها مع ذلك المفهوم أو تستخدم المعنى ذاته، ومن هذه المصطلحات رؤية أو نظرة *Vision* وصورة *Image* وتوجيه معرفي *Cognitive orientation*، ورؤية معرفية *Cognitive view* ومنظور رؤية العالم *World view perspective* ومبادئ متضمنة *Premises implicit* وافتراضات أساسية *Basic assumptions* وروح الثقافة *Ethos* وخرائط معرفية *Cognitive maps* ونحو ذلك.²

نخلص في الأخير، إلى أن الموطن الأصلي لمصطلح الرؤية الكونية هو الفلسفة، وقد تم عولمة استعماله بعد أن عرف هجرة من موطنه الأصلي ليغزو مجالات معرفية أخرى، كما أنه نتيجة للتوسع في استعماله فقد ظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها مع ذلك المفهوم أو تحمل المعنى نفسه.

¹فتحى حسن ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مرجع سابق، ص-ص: 53-98.

²المرجع نفسه، ص-ص: 53-98.

1-2: مدلول الرؤية الكونية

1-2-1: المدلول اللغوي للرؤية الكونية:

الرؤية لغة:

-الرؤية بالضم: إدراك المرئي وذلك على أضرب أربعة:

الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة، وما يجري مجراها، ومن الأخير قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:105]، فإنه مما أجرى

مجرى الرؤية بالحاسة، فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى، وعلى ذلك قوله-عز وجل-

: ﴿إِنَّهُ يُبْرِكُ كُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف:27]

الثاني: بالوهم والتخييل، نحو: أرى أن زيدا منطلق.

الثالث: بالتفكر، نحو قوله -عز وجل-: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: 48]

الرابع: بالقلب؛ أي بالعقل، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم:13].¹

ويظهر من الصحاح استعمال الرؤية تارة في رؤية العين وأخرى في العلم.²

وقريب من ذلك ما ذكره ابن منظور في لسان العرب³، والفيروز أبادي في القاموس المحيط.⁴

بتدقيق النظر في المعاني الأنفة الذكر نصل إلى أن المدلول اللغوي لكلمة الرؤية هي: النظر، وإن

اختلف طريقه فقد يكون بالحاسة أو بالعقل أو بالإلهام، ونحو ذلك.

¹ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 62-55/ 38/9، (تح: عبد المنعم خليل ابراهيم، كريم سيد محمد محمود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2007).

² الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ص: 414، (تح: محمد محمد تامر وآخرون، القاهرة، دار الحديث، 2009).

³ ابن منظور، لسان العرب، 284- 273 /8، (تح: عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2005)

⁴ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، 606- 605، (تح: أنس محمد الشامي، زكريا أحمد جابر، القاهرة، دار الحديث، 2008)

الكونية لغة:

الكونية من الكون، وهو مصدر كان التامة، ويقال: كان يكون كونا؛ أي وجد واستقر¹، وقيل: هو الحدث كما ورد في القاموس المحيط².

1-2-2: المدلول الاصطلاحي للرؤية الكونية:

يعد مفهوم الرؤية الكونية أحد المفاهيم الأساسية التي شاع استخدامها في البحوث والدراسات الإنسانية، وقد نجم عن التوسع في استخدامه أن تنوعت وتعددت تعاريفه، والتي من بينها: تعريف دلثاي، والذي ينص على أن: «رؤية العالم هي الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي التي يمكن في ضوءها أو بالنظر إليها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون»³.

ويقول مرتضى مطهري في تعريفه للرؤية الكونية: «النظرة إلى العالم تعني معرفة العالم؛ أي تفسيره وتحليله ورسم ملامح الوجود»⁴.

تحيل الرؤية الكونية وفق هذين التعريفين إلى تصور كلي عن العالم، وانطباع عام عن عالم الوجود برمته، وبالتالي فهي ترتبط بمعرفة العالم وإدراك كنهه، ولكن لا يمكن بحال اختزال الرؤية الكونية إلى مجرد معرفة نظرية باردة بالعالم، بل لابد للرؤية الكونية أن تعبر عن قناعات راسخة تسهم في تحديد وجهة الإنسان في حركة التاريخ وتمده بالتصور اللازم لتدبير وجوده في هذا العالم، ولعل هذه المعطيات متوفرة في تعريف عبد المجيد النجار للرؤية الكونية، والذي نلتمسه في إطار تحديده لمدلول الفكرة، والتي يعدها عاملا أساسيا للتحضر فيعبر عنها بأنها: «الرؤية الشاملة في تفسير الوجود، وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاء بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع إلى تحقيقها»⁵.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 910/7-911

² الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص: 1447

³ أحمد عبادي، "القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير" عن موقع: www.arrabita.ma، تاريخ الدخول: 2023/03/10.

⁴ مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، ص: 62، (بيروت، الدار الإسلامية، ط1، 2000)

⁵ عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، ص: 27، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999)

وتجدر الإشارة إلى أن مدلول الرؤية الكونية وفق ما أورده النجار يندرج ضمن ما يعبر عنه بترشيد الاعتقاد القاضي بأن يعاد إلى الأذهان ربط الصلة بين الإيمان بالعميقة، وبين كل نوازع المؤمن إلى الفكر والعمل بحيث يكون ما يعمر العقل من الاعتقاد كالإطار الذي يحيط بكل فكر وبكل عمل أو كالمراجع الذي ينطلق منه ويعود إليه كل تصرف المسلم بالفكر وبالسلوك.¹

ويقول ألبرت شفيتسر بخصوص الرؤية الكونية إنه من «الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم، ففيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة عامة، إلا بالحصول على نظرة للعالم تتفق مع الحضارة...، حيث إنها مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها»².

وقد علق أوحمنة دواق على ما قاله شفيتسر حول الرؤية الكونية بقوله: «في التعريف تدقيق مهم أولاً: عندما أكد على مجتمع يؤلفه أفراد وهؤلاء تدفعهم بواعث باطنية لفعل ذلك، والأخيرة ليست سوى معتقدات وأفكار تتراوح بين الوجدان والعقل، وتأخذ بأزمة الذات نحو الفعل والأداء، وإذا خلا الفعل من باعته سرعان ما يتخلى عنه صاحبه لافتقاده لجذواه، وكذا المجتمعات المتراجعة حضارياً لا تحرك ساكناً إزاء الطبيعة والكون والتاريخ، وعلة الوضع المقرر العطالة التامة عن الفاعلية وسببها افتقاد الباعث المنتقد إلى الفكرة وفي تقديري غير المتأسس على مرجعية علوية متجاوزة»³.

وفي تعليقه إشارة إلى دور الفكرة الدينية التي تشكل الباعث نحو الفعل والأداء الحضاري، والتي يؤدي افتقادها إلى العطالة التامة عن الفاعلية ما ينجم عنه تراجعاً حضارياً.

ومن التعاريف المهمة للرؤية الكونية ما عبر عنه صاحبه بقوله: «إن رؤية العالم أو الرؤية الكونية... ليست مجرد قضية نظرية ترتبط بعلم الكلام "الثيولوجيا" وإنما تعبر عن ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة، رؤية العالم أولاً: تصور ذهني للعوامل الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنها مجموعة من الصور

¹ عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، ص: 122، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999).

² الحاج أوحمنة دواق، "في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة مفهمة المعرفة المؤهلة نظرياً" عن موقع: www.mominoun.com، تاريخ الدخول: 2023/03/10.

³ المرجع نفسه.

الثابتة والمتحركة يراها الإنسان فتلفت انتباهه وتدعوه إلى التفكير والتأمل، بقصد الفهم والإدراك، ورؤية العالم ثانيا: موقف من العالم أو حالة نفسية عند الإنسان تستدعي إقامة علاقة بهذه العوامل علاقة تمكين وتسخير، وسلام وانسجام، وإجلال وتهيب، ورغبة ورهبة، ورؤية العالم ثالثا: خطة لتغيير العالم؛ أي مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان من خلال تحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاما وتوازنا، وليصبح أكثر تمكنا من توظيف أشياء العالم وأحداثه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياة أفضل»¹.

والمهم في هذا التعريف أنه ربط بين الجانب النظري وهو الصورة المنعكسة في أذهاننا عن الوجود وبين الأثر العملي الذي تحدثه هذه الصورة، والتي من خلالها يصوغ الإنسان خطة لتغيير العالم من حوله، والمهم في هذا التعريف أيضا تركيزه على التجاوب النفسي والتعاطي الوجداني للإنسان مع ما وقر في ذهنه من تصورات حول العالم من حوله فينتج بالتبع الموقف.

وتجدر الإشارة إلى أن الرؤية الكونية في إطارها الإسلامي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية ويتضمن هذا التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياها وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه في ضوء فهم الإنسان لمركزه في الكون وغاية وجوده.²

3-1: الرؤية الكونية والإيديولوجيا:

إن محاولة تحديد المعنى اللغوي لمصطلح إيديولوجيا ترجع بنا مباشرة إلى أصول الكلمة في الفكر اليوناني، فالكلمة يعبر عنها في اللغة الإنجليزية بالمصطلح *Idéologie*، وهي تتكون من مقطعين هما: المقطع *Ideo*، والمقطع *Logy*، والمقطع الأول في اللغة اليونانية يقابل كلمة *Idea* التي تعني فكرة أو ماهو متعلق بالفكر وأما المقطع الثاني فيقابل المقطع *Logos*؛ أي علم.³

وبإقامة المركب من هذين المصطلحين يعني علم الأفكار أو ذلك العلم الذي يدرس ماهو متعلق بالفكر، وقد عبر عنها بالفكرية.⁴

¹الحاج أوجنة دواق، "في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة مفهومة المعرفة المؤهلة نظريا"، مرجع سابق.

²فححي حسن ملكاوي، "مفاهيم في التكامل المعرفي"، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج15، ع60، أبريل 2010، ص-ص: 5-38.

³أحمد عطية موسى، "القاموس السياسي"، ص: 161، (القاهرة، دار النهضة العربية، ط3، 1968)

⁴أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، 1/611-612، (تر: خليل أحمد عويدات، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط2،

وتأسيسا على هذا يرى البعض أن الإيديولوجيا فرع من الدراسات الإنسانية التي تبحث في طبيعة الفكر، ونشأة الصور العقلية عند الإنسان.¹

وفي دراسة لعللي عبد المعطي محمد عنونها: "السياسة بين النظرية والتطبيق" نجد تأكيدا على أن مصطلح الإيديولوجيا يشير إلى: «نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية على حد سواء، يسعى في عمومها إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خلال منظور يوجه ويبسط الاختيارات السياسية الاجتماعية للأفراد والمجتمعات».²

وإلى هذا المعطى يشير لالاند في قاموسه الفلسفي بقوله: «الأنساق الفكرية قد تكون قواعد تحكم السلوك الاجتماعي والأخلاقي أو تنظيم البناء السياسي والقانوني أو تكون بمثابة نظريات تحدد أحكامنا وتقديرنا للمواقف أو قضايا تفسر البناء الاجتماعي بصفة عامة»³، ومن ثم فإن الإيديولوجيا تصبح محصلة لمجموعة من العناصر المتمثلة في المعتقدات والقيم والأهداف والمعايير.

ويقدم لنا محمد علي أبو ريان تعريفا مهما للإيديولوجية إذ يؤكد أن: «الإيديولوجيا تنطوي على مجموعة من العقائد والأفكار والتصورات والمشاعر والتقاليد والآمال والظروف الزمنية والمكانية التي تؤثر في أنماط السلوك للأمة والجماعة، ومن ثم فلا بد من ملاحظة الارتباط الوثيق بين الفكر والعمل في مكونات الإيديولوجيا»⁴.

ويميز محمد سبيلا بين تصورين متباينين للإيديولوجيا، الأول هو تصور كلي شامل يجعل الإيديولوجيا بمثابة الكل الذي تندرج تحته كل صور وأشكال الناتج الثقافي والرمزي للمجتمع، نظرا لما تؤديه من دور معنوي أو روحي للحياة الاجتماعية كلها، وبذلك تتخذ الإيديولوجيا صبغة الثقافة العامة، وتصبح مرادفة لها من حيث التصور.

أما التصور الثاني الذي يشير إليه فيقتصر مصطلح الإيديولوجيا على الظواهر السياسية مما يجعله يتناول التصورات المتعلقة بالحكم والسلطة وتوجيه المجتمع، وهذا التصور يعطي الاستعمال السياسي

¹ أحمد عطية موسى، "القاموس السياسي"، مرجع سابق، ص: 16.

² علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، ص: 318، (الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، 1974).

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، 611/1-612.

⁴ محمد علي أبوريان، الإسلام السياسي في الميزان، ص: 288، (دار المعرفة الجامعية).

للمصطلح.

أما من الناحية الإستمولوجية فإن محمد سبيلا يؤكد أن الإيديولوجية هي المصطلح المستعمل للإشارة إلى كافة أشكال التفكير والتعبير غير العلمية؛ أي غير الوصفية وغير الحيادية.¹

ويعرض علي عبود في كتابه: "الرؤية الكونية الإلهية" للكثير من التعاريف الاصطلاحية لكلمة إيديولوجيا من بينها تعريف عبد الله العروي في كتابه: "مفهوم الإيديولوجيا" وأيضاً تعريف دستورت دوتراسي، ثم يخلص انطلاقاً من هذه التعاريف أن للإيديولوجيا معنيين اصطلاحيين أحدهما أعم من الآخر، أولهما: مطلق النظام الفكري والعقائدي، وثانيهما: النظام الفكري المحدد لشكل سلوك الإنسان وعندما تستعمل الإيديولوجيا في مقابل الرؤية الكونية، فالمقصود منها حينئذ هو المعنى الخاص، والذي يتكون من مجموعة من الأفكار العملية التي تحدد الشكل العام لسلوك الإنسان.²

وجدير بالذكر أن ما يذهب إليه علي عبود بخصوص مصطلح الإيديولوجيا، لا يتعدى كونه تصنيفاً لدلالات المصطلح عند من تناولهم بالبحث والدراسة، أما مذهبه الخاص فيتلخص في أن الرؤية الكونية ذات ماهية معرفية حيثيتها إدراك الشيء بما هو كائن وواقع دون أن يكون للإنسان دور اختياري في ثبوته وواقعيته، بينما الإيديولوجية ذات ماهية عملية حيثيتها إدراك الشيء من جهة ما ينبغي فعله، وبالتالي تكون المدركات الكونية قضايا واقعية، والمدركات الإيديولوجية قضايا انبغائية.³

ويصطلح الفلاسفة على الرؤية الكونية اسم: الحكمة النظرية، وعلى الإيديولوجيا اسم الحكمة العملية⁴ ويقرر الفارابي الفرق بينهما على النحو التالي: «إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمل الإنسان، والعملية هي التي يعرف ما من شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته».⁵

ويرى مرتضى مطهري أن باجتماع الرؤية الكونية والإيديولوجيا يتشكل المذهب حيث يقول: «إن المذهب عبارة عن نظام فكري وعملي موحد، والنظام الفكري يعني التفكير فيما هو كائن؛ أي الرؤية

¹ محمد سبيلا، الإيديولوجيا، نحو نظرة متكاملة، ص 9، (بيروت، المركز الثقافي العربي)

² علي عبود، الرؤية الكونية الإلهية، ص-ص: 17-18، (شبكة الفكر، ط2، 2012)

³ المرجع نفسه، ص-ص: 22-23.

⁴ المرجع نفسه، ص: 22.

⁵ المرجع نفسه، ص: 23.

الكونية، أما النظام الفكري العملي فهو يعني النظام الفكري الذي يدور حول ما ينبغي أن يكون؛ أي الإيديولوجيا».

وعلى هذا فالمذهب الذي هو نظام واحد فكري وعملي يعني النظام الفكري الدائر حول ما ينبغي أن يقع، فما يطرح يدور حول ماهو الأفضل أن يكون.

ويضيف بأن مجموع الأفكار المتناسقة التي ترتبط بالحياة العملية، بما ينبغي وما لا ينبغي القائمة على أساس من الأفكار النظرية تشكل مذهباً، وأن الأفكار النظرية تشكل روحاً لهذا المذهب وأساسه ومادته الأصلية التي تمنح جميع الأجزاء وحدتها، وتحولها إلى جهاز واحد وجسم واحد¹.

نخلص مما سبق إلى أن الرؤية الكونية والإيديولوجيا مصطلحان مترابطان وثيقا لدرجة لا يمكن معها الفصل بينهما؛ ذلك أن الرؤية الكونية تصور يعبر عما هو كائن في حين أن الإيديولوجيا تعبير عما يجب أن يكون؛ أي سلوك وفق التصور ومن غير المعقول أن ينفصم التصور عن السلوك الناجم عنه.

1-4: المعايير التقييمية للرؤى الكونية:

لبناء رؤية كونية سليمة لا بد من توفر معايير موافقة للعقل والفطرة خالية من التحيز والعصبية والعاطفة وغيرها من العوائق التي تعيق الإنسان عن بناء أفكار سليمة حول نفسه والكون المحيط به، وعن طبيعة هدفه ضمن هذا الكون لتعتمد كميزان وآلة تقويم لجميع الرؤى، وهذه المعايير هي:

- أن يكون الطرح بديهياً أو قابلاً للاستدلال، وأن تكون لديه أرضية عقلية لتقبله.
- أن يكون الطرح واضحاً ويزيل الغموض والإبهام.
- أن يكون له بعد شمولي؛ أي يشمل جميع أبعاد الإنسان والحياة والكون، ولا يكون محدوداً بحدود جانب من الحياة أو الإنسان.
- أن يكون موافقاً للطبيعة الفطرية والحاجات الأصلية للإنسان وموافقاً للنظام الكوني.
- أن يكون له بعد غائي؛ أي أنه غير خال من هدف في الطرح، وأن يمنح الحياة معنى ويزيل فكرة عبثية الحياة.

¹ مرتضى مطهري، الهدف السامي للحياة الإنسانية، ص-ص: 39-48، (تونس، سوسة، مطبعة براس، ط1، 1989).

- أن يكون له بعد عملي ولا يكتفي بالتنظير والنصيحة، ومن جهة أخرى أن يملك حلولاً ومنهجاً عملياً يوصل إلى الأفكار التي يطرحها.
- أن يكون له بعد قيم وطابع مقدس في الفكر والمسلك لبعث الاستعداد في نفوس معتقديه للتضحية وتجاوز الذات، وضمان التنفيذ لأفكار ومعتقدات الدين أو المدرسة الفكرية لتلك الرؤية¹.
- أن يكون قادراً على إحياء الآمال وتفجير الحماس وبعث الطموح.
- أن يخلق الالتزام، ويحقق الشعور بالمسؤولية.
- أن يكون الطرح عادلاً بحيث يعطي لكل ذي حق حقه.

وجدير بالذكر أن مرتضى مطهري ينفي على الرؤيتين الفلسفية والعلمية توفرهما على هذه المعايير؛ ذلك لأن العلم على الرغم من أنه دقيق وواضح، ويمنح للإنسان القدرة والقوة فإن دائرته ضيقة ولا يتجاوز حدود موضوعه الخاص، فهو يتقدم في مجال معرفة العلة والأسباب ثم يصل إلى حيث يقول لا أدري، فالمعرفة العلمية أشبه بالكاشف القوي في ليلة ظلماء، يضيء دائرة محدودة إضاءة جيدة، بحيث أننا نعثر على إربتنا الضائعة في تلك الدائرة من الضوء الساطع إلا أن ما يضاء أمامنا لا يتعدى تلك الدائرة المحدودة، وكلما تقدمنا وأضأنا الظلمات المتتالية وجدنا أمامنا فضاء من المجهول المظلم الذي لا ينتهي، إذن فالمنظور العلمي للعالم منظور جزئي لا كلي لذلك فإنه غير قادر على توضيح ملامح العالم كلها.²

ومن مساوئ المنظور العلمي الأخرى وهي ناتجة مما سبق ذكره، هي أنه لا يؤثر في توجيهنا توجيهها مناسباً، إن المنظور العلمي لا يستطيع أن يلهمنا السلوك الذي يجب أن نختاره في حياتنا؛ أي أن العلم يطلعنا إلى حد ما عما هو موجود دون أن يوحي إلينا بما ينبغي أن يكون.³

يقول برتراند راسل في كتابه "النظرة العلمية": «وإذا شئنا أن نتدبر أثر العلم في الحياة البشرية فعلياً أن نبحت أموراً ثلاثة ينفصل بعضها عن بعض بدرجة قد تزيد وقد تقل، أولاً: طبيعة المعرفة العلمية ونطاقها، وثانيها: قوة الاستخدام العملي المشتقة من النهج العلمي، وثالثها: ما لا بد أن ينشأ عن الصور

¹ شادي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، ص-ص: 27-28، (بيروت، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002)

² مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، مرجع سابق، ص: 66

³ المرجع نفسه، ص: 76.

الجيدة للتنظيم الذي يتطلبه النهج العلمي من تغيرات في الحياة الاجتماعية والأنظمة التقليدية والعلم من حيث هو معرفة هو بطبيعة الحال أساس الأمرين الآخرين، لأن كل نتائج العلم هي ثمرة لما يقدمه من معرفة، فلقد حال بين الإنسان حتى الآن وبين تحقيق آماله جهله بالوسائل، وكلما اختفى هذا الجهل تزايدت قدرته على تشكيل نفسه وتشكيل بيئته الطبيعية على النحو الذي يفضله فالقوة الجديدة التي يخلقها العلم تكون خيرة بقدر الحكمة التي يتميز بها الإنسان، وتكون قوة شريرة بقدر ما في الإنسان من حمق، لذلك فإن أريد للحضارة العلمية أن تكون حضارة خيرة، فقد وجب أن يقترن بزيادة المعرفة زيادة في الحكمة، وأعني بالحكمة الإدراك السليم لغايات الحياة، وهذا في ذاته أمر لا يقدمه العلم فزيادة العلم إذن لا تكفي لتحقيق رقي صادق، وإن قدمت واحد من مقومات الرقي ويجدر بالقارئ أن يذكر مع ذلك أن هذا الاهتمام بالجانب دون بقية الجوانب وضع يحتاج إلى تصحيح إذا أردنا أن ننظر إلى الحياة البشرية نظرة متوازنة».¹

خلاصة رأي راسل هو أن العلم يزيد من هيمنة الإنسان على المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي بحيث إنه يستطيع أن يصوغهما كيف يشاء، إلا أن العلم لن يقدر أن يلهم الإنسان هدفه الذي يناسبه وكيف يطلبه، في الحقيقة إن معرفة العالم العلمية لا يمكن أن تعين للإنسان وظيفته في العالم، وأن تكون سببا في خيره وصلاحه، وبعبارة أخرى إن ما يطلق عليه اسم الرؤية الكونية العلمية، ليس بمقدورها أن تصبح متكأ عقائديا إنسانيا واقعيا.²

إن من مساوئ المعرفة العلمية الأخرى هي أن قيمة المعرفة العلمية أقرب إلى القيمة العلمية منها إلى القيمة النظرية، فالقيمة النظرية تعني قدرة العلم على كشف حقيقة الوجود كما هي، والقيمة العلمية تعني قدرة العلم على إعانة الإنسان على التسلط على الطبيعة، والتصرف فيها وتغييرها على وفق مراده.³

يقول راسل في كتابه الأنف الذكر: «...فإني أعتقد أن العالم كله أخلاط وأشتات لا رابطة بينها ولا استمرار ولا تماسك ولا نظام، ولا أي من تلك الصفات التي تعشقها ربات البيوت بل الحق أنه -لولا الهوى والعادة- لا يكاد يقوم أي دليل على وجود العالم، لقد قدم علماء الطبيعة في الزمن الحديث آراء

¹ برتراند راسل، النظرة العلمية، ص:7، (تر: عثمان نويه، دمشق، المدى، ط1، 2008)

² مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، المرجع السابق، ص:66.

³ المرجع نفسه، ص-ص: 68-69.

كان ينبغي أن تهديهم إلى الموافقة على ما ذكرت...، ماذا عسانا نزن الشمس؟ لقد كانت فيما مضى المصباح المضيء للسماء، إله ذهبي الشعر، كائنا يعبده المجوس وسكان المكسيك الأولون، وقبائل الأنكا من يهود أمريكا الوسطى، ولعل في عقائد المجوس ما أوحى بنظرية كبلر في اعتبار الشمس مركز الكون، أما الآن فالشمس مجرد موجات من الاحتمالات.

ولو سألت ماذا يكون هذا الشيء المحتمل، أو في أي المحيطات تنتقل الموجات، لأجابك رجل الطبيعة كأنه المجنون قد ثار ثأره: كفاي ما كان من ذلك فلتحدث في موضوع آخر، ولكنك لو ألححت عليه في السؤال لأجابك بأن الموجات موجودة في نظرياته ونظرياته في رأسه، ولكن يجب ألا تستدل من ذلك على أن الموجات في رأسه¹.

ثم يقول أيضا: «والعجب العجيب أنه بينما الطبيعة-وهي العلم الأساسي- تقوض أركان العقل التطبيقي كله، وتقدم لنا بدل نظام نيوتن المتماusk عالما من الأحلام الكاذبة الغريبة، إذ بالعلم التطبيقي يغدو بالغ النفع، وأقدر مما كان في أي زمان على إعطاء نتائج ذات قيمة للحياة الإنسانية»².

من نواقص المعرفة العلمية الأخرى هي أنها من حيث وجهة نظرها الواقعية، وفي تلك الحدود التي تظهر فيها، تبدو في مركز متزلزل غير ثابت، إن ملامح العالم تتغير يوما بعد يوم من حيث المنظور العلمي وذلك لأن العلم يقوم على البحوث والفرضيات والاختبار، لا على البديهيات الأولية العقلية والأصول الثابتة التي لا تتغير، إن القوانين التي تستند على الفرضية والاختبار ذات طبيعة مؤقتة، وهي دائما عرضة لظهور قوانين تنسخها، وبما أن المنظور العلمي للعالم غير ثابت، فهو لا يصلح لأن يكون مرتكزا عقائديا، فالعقائد لا تكون عقائد حقا إلا إذا استمسك بها الأفراد استمسكا هو الإيمان المنظم والإيمان يتطلب مرتكزا ثابتا لا يتزحزح، مرتكزا يصطبغ بصبغة الخلود، ولذلك فإن المنظور العلمي لا يمكن أن يكون هذا المرتكز بالنظر لمكانته المؤقتة غير الثابتة³.

بناء على ما قلناه، فإن الرؤية الكونية إذا أريد لها أن تزخر بالمطامح وأن تبني الإيمان ولكي تكون مرتكزا للإيديولوجية، عليها أولا أن تتجرد من التحديدات التي تلازم المعرفة العلمية، وأن تجيب على

¹ برتراند راسل، النظرة العلمية، مرجع سابق، ص-ص: 87-89.

² المرجع نفسه، ص: 88.

³ مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، مرجع سابق، ص-ص: 69-70.

المسائل الخاصة التي تطرحها المعرفة والتي تتعلق بالعالم كله من حيث الهيئة والماهية، وعليها ثانيا أن تتبنى معرفة خالدة يعتمد عليها، لا معرفة مؤقتة وسريعة الزوال، وثالثا أن تكون لها قيمة نظرية ذات منظور واقعي، لا أن تكون عملية فنية وحسب، كما ظهر أيضا أن المعرفة العلمية تفتقر إلى كل هذه المزايا على الرغم من مزاياها المتعلقة بجوانب أخرى، وعليه فإن المعرفة العلمية لا تستطيع أن تمنح الإنسان معرفة بالعالم بالمفهوم الخاص، ولا تجيب على تساؤلات الإنسان الذي يريد تفسير عاما للوجود وتحليلا شاملا له.¹

أما الرؤية الكونية الفلسفية فرغم أنها تفتقد دقة المعرفة العلمية، فإنها من جهة أخرى تستند إلى أصول بديهية وذات قيمة نظرية مطلقة، وهي ثانيا عامة وشاملة، وهي ثالثا ثابتة وغير قابلة للتغيير² وبخلاف المنظور العلمي الذي يشبه مصباحا كاشفا في ليلة ظلماء، فإن المنظور الفلسفي أشبه بنور الفجر الذي يلف كل شيء على الرغم من أنه نور يختلط به الضوء بالظلام، وأن الدقائق المرئية تحت المصباح الكاشف تصعب رؤيتها في ضوء الفجر ورغم ذلك فإن الفلسفة غير قادرة على منح الإنسان رؤية كونية تصلح أن تكون قاعدة للإيديولوجية؛ ذلك لأنها تفتقد إلى القداسة الأمر الذي يتميز به المنظور الديني، فإذا علمنا أنه لا بد للإيديولوجية من أن تكون على شيء من حرارة الإيمان والانتساب إلى مذهب ذي حرمة وقداسة بين المذاهب يتبين عندئذ أن الرؤية الكونية التي تصطبغ بالصبغة الدينية هي الأجدر فإن تصبح قاعدة لتستند إليها الإيديولوجية³؛ ذلك أن الرؤية الكونية التوحيدية مسلحة بقوة المنطق والاستدلال وهي من جهة أخرى نوع من المثل الأعلى⁴ الذي يمنح الإنسانية هدفها عبر طريق غير متناه، وبالتالي فمجال التطور والإبداع والنمو قائم دائما وأبدا ومفتوح للإنسان باستمرار دون توقف، والمجموعة البشرية حين تتبنى هذا المثل الأعلى سوف تزيج من الطريق كل الآلهة المصطنعة التي تقف عقبة بين الإنسان وبين وصوله إلى الله تعالى، ومن هنا كان دين التوحيد صراعا مستمرا مع مختلف أشكال الآلهة والمثل المنخفضة والمحدودة التي حاولت أن تحد من كمية الحركة، والتي أرادت من خلال ذلك أن توقف الإنسان في وسط

¹ مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، مرجع سابق، ص: 70.

² المرجع نفسه، ص: 71.

³ المرجع نفسه، ص: 83.

⁴ مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، (تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، إيران، تعاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ط2، 1989).

الطريق وفي نقطة معينة محدودة.¹

ويقول مرتضى مطهري بصدد توصيفه للمثل المنخفضة: «... إن النظرة الماركسية للكون نظرة كونية مادية، والنظرة الكونية المادية موقف وتقييم للوجود وفلسفة له، لها أثرها بالطبع في توجيه الحياة والمعيشة فيها ولكنها ليست بنفسها مثلاً سامياً، إن الماركسية لن تمنح البشرية مطلقاً هدفها السامي، إن الهدف الذي يمكنها أن تعرضه للبشرية هو الجانب الاقتصادي بمعنى أن الماركسية الاقتصادية تعرض أمام البشرية هدفاً، ولكنه ليس هدفاً إنسانياً سامياً إنها تعرض أمام الطبقة المحرومة منافعها كهدف سام وتقول لها: أيتها الطبقة المحرومة اسعي للحصول على حقوقك، إنها لا تتجاوز هذا الحد، هي من حيث طرح الهدف السامي إيديولوجياً ناقصة؛ لأن هذا الهدف يؤثر إذا لم يصل الإنسان إليه، فإذا وصل فماذا يكون الموقف؟ وسوف تصل الطبقة المحرومة إليه بسرعة، إذ بمجرد القضاء على الطبقة الحاكمة ونزولها عن عرش استبدادها فإن الهدف سوف ينتهي وتتم الإيديولوجية».²

إذن، فالتوحيد يقدم مثلاً أعلى مطلقاً لا يبلغه الإنسان مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هو يشير إلى سبيل غير متناه يرتاده الإنسان في سعيه المتواصل نحو الكمال.

إن هناك فرقاً بين النظرات الكونية من زاوية أخرى وهو أن بعضها يوجد نوعاً من الالتزام الأمر الذي لا يوجد البعض الآخر والنظرة الكونية التوحيدية توجد الالتزام وتفرض المسؤولية³، فالإنسان من خلال إيمانه بهذا المثل الأعلى ووعيه على الطريق بحدوده الكونية الواقعية، ينشأ لديه بصورة موضوعية شعور معمق بالمسؤولية اتجاهه والسبب في ذلك يعود إلى أن هذا المثل حقيقة وواقع عيني منفصل عن الإنسان وبهذا يعطي للمسؤولية شرطها المنطقي؛ إذ أن المسؤولية الحقيقية لا تقوم إلا بين جهتين بين مسؤول ومسؤول لديه، فإذا لم تكن هناك جهة أعلى من هذا الكائن، وإذا لم يكن هذا الكائن مؤمناً بأنه بين يدي جهة أعلى لا يمكن أن يكون شعوره بالمسؤولية شعوراً موضوعياً حقيقياً، فالإنسان لا يمكن أن يستشعر حقيقة المسؤولية بصورة موضوعية تجاه ما يفرزه هو من آلهة، ومما يصنعه من أقزام متعلقة، قال

¹ مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، 126/2، (تر: محمد أذرشب، مطبعة الطباعة الحديثة).

² مرتضى مطهري، الهدف السامي للحياة الإنسانية، مرجع سابق، ص-ص: 43-44.

³ المرجع نفسه، ص: 54.

تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ

أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾ [يوسف: 40]، فقد تنشئ هذه الأخيرة قوانين وعادات وأخلاق ولكن كل ما تنشؤه هو عطاء ظاهري، وكل ما وجد الإنسان مجالا للتحلل منه فسوف لن يتردد¹.

إذن، فالمثل الأعلى المطلق يمنح الإنسان الشعور بالمسؤولية، وهذا الشعور ليس أمرا عرضيا ولا ثانويا بل هو شرط أساسي في تقديم الحل الموضوعي للتناقض الإنساني؛ لأن الإنسان يعيش تناقضا بحسب تركيبه وخلقه، حيث أنه يتركب من حفنة من تراب ونفخه من روح الله، ومن ثمة فهو مجموع نقيضين اجتماعا والتحما، فحفنة التراب تجره إلى كل ما ترمز إليه الأرض من انحدار وانحطاط، وروح الله التي نفخها فيه ترفعه إلى أعلى وتتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله أين العلم الذي لا حد له والعدل الذي لا حد له، وإلى الجود والرحمة إلى حيث هذه الأخلاق الإلهية، هذا الإنسان واقع في تيار هذا التناقض والجدل بحسب محتواه النفسي وتركيبه الداخلي، وهذا الجدل له حل واحد فقط هو الشعور بالمسؤولية، وهذا الأخير لا يكفله إلا المثل الأعلى الذي يكون جهة عليا يحس الإنسان من خلالها بأنه بين يدي رب قادر، بصير مجاز على الظلم مثير على العدل،² بالإضافة إلى أن الرؤية الكونية التوحيدية تقدم المثل الأعلى، وتزرع المسؤولية فهي هادية بمعنى أنها ترسم الطريق أمام الإنسان، وتوضح أسلوب الوصول إلى الأهداف وهي بالتالي تبعث الحماس وتطمئن القلوب وتبعث نحو التضحية والفداء.³

نخلص مما سبق إلى أن من بين الرؤى الكونية التي عرضنا لها فإن الرؤية الكونية الدينية هي الأكثر توفرا على المعايير الآتية الذكر، وهذا ما يجعلنا نثق بالأجوبة التي تقدمها لنا بخصوص الأسئلة الوجودية الكبرى التي شغلت الإنسان عبر مختلف الأزمنة والعصور حول الإنسان نفسه، والكون المحيط به وعن هدفه ضمن هذا الكون، وبالتالي هي الأجدر بأن نعتقد بها وأن ننطلق منها ونعود إليها في كل أفكارنا وسلوكياتنا.

¹ مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ، مرجع سابق، 127-126/2.

² المرجع نفسه، 128-126/2.

³ مرتضى مطهري، الهدف السامي للحياة الإنسانية، مرجع سابق، ص: 46.

المبحث 2: ذات الله أسماء وصفاته

1-2: الذات الإلهية:

لم يعن سيد حسين نصر فيما وقفنا عنده من كتبه ومقالاته بالبحث في إثبات وجود الله؛ ذلك أنه تعامل مع وجوده-عز وجل- كأمر ثابت جبل عليه الإنسان مودع في فطرته¹، وهو الأمر الذي يؤكد قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:30]، بل استنكر -عز وجل- الشك في هذا الثابت الوجداني، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:10].

كما لم يتبع صراحة منهجية البحث التوحيدي في فكر المسلمين، والتي درجت على تقسيم التوحيد الذاتي إلى قسمين هما: التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي، وإن كنا نلتمس من أقواله ما يثبت أنه عني بالقسمين كليهما.

ومن المواضع التي تحدث فيها عن التوحيد الذاتي قوله: «فالله الحقيقة الأعلى هو في الوقت ذاته الإله والرب، والمتعالى والمقيم القريب، يتجاوز الإنسان تجاوزاً لا نهاية له، ويقرب منه قرباً لا نهاية له، وهو صاحب الجلالة الرحيم وهو مطلق لا محدود، ومصدر الخير كله، وهو أصل الأشياء ونهايتها وهو الخالق الرزاق...، إن العقيدة الإسلامية فيما يتصل بالله تؤكد وحدانيته بما يتجاوز كل شيء، وفوق كل شيء: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1] الواحد الأحد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص:3] الذي لا يمكن الربط بينه وبين أي أمر آخر بصورة تؤدي بشكل أو بآخر إلى حجب كونه المطلق الذي ليس له مثيل: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:4]، والذي لا يتجزأ»².

ويقول في موضع آخر: «إن مسألة التوحيد هي إحدى المسائل المحورية التي تتفق عليها الفرق والمذاهب الإسلامية جميعها، والشهادة بتلك الوحدة قطب تدور حوله جميع المسائل المرتبطة بالإسلام كلها...، فالله الخالق فوق كل نوع من أنواع الارتباط والحاجة وخارج عما يتفاوت به الذكر والأنثى ومنزه عن الصفات التي تميز الموجودات عن بعضها البعض، ومع ذلك فهو-جل وعلا-مبدأ الوجود وأوله وآخر

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص:120

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص35-36.

كل شيء ومنتهاه».¹

وورد في موضع آخر قوله: «يؤكد الإسلام الحقيقة الماثلة بأن الله هو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، كما ورد في القرآن الكريم، وأنه المتعالي فوق جميع الأشياء لهذا نجد أن الحقيقة المركزية للإسلام مضمنة في شهادة أن لا إله إلا الله».²

ويقول أيضا: «يمكن القول بأنه حتى يتمكن المرء من تعريف الإسلام ومحاولة استخلاص ما يعنيه من حيث الجوهر، لابد من تأكيد مبدأ الوحدانية المركزي، فالله هو الواحد الأحد، ووحدانيته ذات طبيعة خاصة بحيث لا يتفهمها ويشهد لها بصورة كاملة في نهاية المطاف إلا هو جل جلاله يقول القرآن الكريم:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾³ [آل عمران: 18].

إن مفتاح الولوج إلى النصوص الأنفة الذكر، والأصل الذي انطلق منه سيد حسين نصر وأكد عليه ووصف الله به هو الوحدة، فما طبيعة هذه الوحدة؟

تقسم الوحدة إلى وحدة عددية ووحدة غير عددية، وبعبارة أدق إلى وحدة عددية ووحدة حقة حقيقية، ويمكن توضيح الفارق بين الوجدتين بأن الوحدة العددية هي التي إذا انضم إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضم إلى الاثنين شيء صار ثلاثة، وهكذا فما لم ينته الأول لا تصل النوبة إلى الثاني فلا يقال للكتاب ثان إلا عندما ينتهي الأول، أما لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثم مجال لكتاب ثان، فمتى انتهى الأول ليكون هناك ثان، أما المراد من الوحدة الحقة الحقيقية أنها سنخ واحد لانهاية له لا يقبل الثاني، فثم فرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساسا.⁴

إذن، ما يجب أن ينتبه إليه الموحد جيدا عندما يقول: "إن الله واحد" هو أن لا يخطر على ذهنه هذه الوحدة المألوفة في الأشياء من قبيل الكتاب واحد، وزيد واحد والشجرة واحدة، كلا، فهذه وحدة

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 9.

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 14.

³ المصدر نفسه، ص: 33.

⁴ جواد علي كسار: التوحيد، 52/1-53، (دار فراق).

عددية تدخل في باب الأعداد، ووحدة الله سبحانه وحدة حقة حقيقية.¹ والقرآن الكريم ينفي هذه الوحدة العددية إلى ما ورائها حيث الوحدة القاهرة، الوحدة الحقة الحقيقية، فقد دأب القرآن في عدد وافر من آياته أن يردف وحدة الله بالقهارية كلما ذكرها، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: 16]، وقوله -عز وجل- ﴿يَصَدِّجِي السَّجْنَءَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: 39]، وفي سورة الزمر: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: 4]، وقوله في سورة ص: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص: 65].²

فلو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية لكانت مقهورة غير قاهرة، ومثل هذا الواحد لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، وصار مقهورا بالحد الذي يحده به الفرد الآخر، فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحدا، وبانسلا ب هذه الوحدة تتألف كثرة عددية.³

ورد في أقوال سيد حسين نصر أيضا أن الله مطلق وغير محدود، والتي تعني أن ليس لله حد، ولا له نهاية، وإذا ثبت عدم محدوديته وعدم تناهيه فهذا معناه أنه ما من كمال مفروض إلا والله سبحانه واجد له، وهذه الصيغة هي غير القول إن الله واجد لكل كمال موجود، إذ ربما كانت الكمالات الموجودة متناهية، وإلا لو لم يكن الله واجد لكل كمال وجودي فهذا معناه أنه محدود؛ أي واجد لشيء وفاقد لشيء آخر في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامة، فما من كمال إلا ونسبه القرآن إلى الله حيث لا يمكن أن يفرض كمال إلا وهو موجود له سبحانه، وهذا ما تدل عليه عامة الآيات الناعثة لصفاته كقوله:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [طه: 8] ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: 65] ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: 54] ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [التوبة: 16] ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15] ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمُ﴾ [يونس: 65] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: 1]

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 65/1.

² المرجع نفسه، 66/1.

³ المرجع نفسه، 66/1.

فما من صفة كمالية إلا وهي موجودة له سبحانه، وإن هذا الكمال ليس موجودا لله بنحو التناهي، بل هو موجود له فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى.¹

كما يلزم القول بعدم محدوديته وعدم تناهيه إثبات أزليته وأبديته، فلا يمكن إذن أن نفترض له ابتداء وانتهاء بحيث يبدأ من نقطة معينة، وينتهي عند نقطة بعينها أيضا.

إن بين أيدينا مفهومين في هذا المجال هما: الأزلي والسرمدى، الأول يشير إلى طرف الابتداء فيما يشير الثاني إلى طرف الانتهاء.

على ذلك إذا افترضنا أن للوجود بداية ونهاية، فهو ليس أزليا ولا سرمديا؛ لأنه له من طرف البداية نقطة ابتداء لم يكن قبلها موجودا، وله من طرف النهاية نقطة انتهاء لم يعد بعدها موجودا.

بعبارة أخرى: إن هذا الموجود مسبوق في المقدم بحال كان فيها معدوما، ومن المؤخر يلحق بحالة العدم، فالعدم يسبق وجوده ويليه وهذه حال عرفية من السهل ملاحظتها في الإنسان، وفي بقية الموجودات الحادثة التي تفتقر إلى الأزلية قدما وإلى الأبدية مستقبلا، لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله سبحانه، فمهما توغلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها كما لا نعثر على نقطة تكون ولا يكون الله فيها.²

لكن هناك وصف للموجودات بالأبدية كما في الإنسان مثلا حيث يقول الله سبحانه: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [المائدة: 119] فكيف يتم التوفيق بين الأمرين؟

الجواب: الأبدية بالذات هي لله سبحانه وحده لا شريك له، لكن هناك الأبدية بالغير كما هو إليه مآل الإنسان في الآخرة، فما تتفق عليه كلمة الأديان الإلهية أن الناس خلقوا للبقاء لا للفناء، وهذا البقاء الذي يحظى به الإنسان يكون بإبقاء من الله سبحانه.³

ويلزم القول أيضا بعدم تناهيه استحالة معرفته بالكنه، إذ لا يمكن أن نقف على ذاته وكنهه وحقيقته، فمن المحال أن يحيط المتناهي بغير المتناهي، وأنى له ذلك!

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 1/73-74.

² المرجع نفسه، 1/75-76.

³ المرجع نفسه، 1/78.

فلو أن الإنسان اكنته حقيقة شيء ووقف على كنهه، فقد أحاط به، ولو كانت تلك الإحاطة علمية، ولما كان الواجب سبحانه غير متناه، فمن المستحيل للإنسان أن يكتننه حيث لا يمكن للمتناهي - كما مر - أن يحيط به علما.¹

كما ورد في النصوص الأنفة الذكر بأنه - عز وجل - مبدأ الوجود وأوله، وآخر كل شيء ومنتهاه وهناك تفسيرات متعددة شملت المسألة منها، التفسير على أساس الإضافة، وإن المراد بالأولية والآخريّة - حسب هذه القراءة - أهما صفتان إضافيتان بالنسبة للإنسان نفسه فالإنسان بدأ من الله: «إنا لله» وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل «وإنا إليه راجعون»، وإذ يكون الابتداء منه والأوبة إليه فهو سبحانه الأول والآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله، وإلا فإن الله لا أول لأوليته ولا آخر لآخريته.

ويمكن تقريب هذا الضرب من التفسير بالدائرة، فحينما تريد أن ترسم دائرة فإنك تبدأ من نقطة ثم تنتهي إلى النقطة نفسها، والنقطة التي بدأت منها ثم انتهيت إليها هي واحدة، لكن تطلق على مبدأ الانطلاق وصف الأول، وعلى النهاية وصف الآخر والأول والآخر يتعلقان - هنا - بالإنسان ذاته لا بالنقطة، فبحسب حركة الإنسان صار هناك أول وآخر، وإلا ليس في النقطة أول ولا آخر.

هكذا الحال بالنسبة إلى الله، إذ لا أول له ولا آخر، إنما يرتبط الأمر بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله وينتهي إليه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 156]، فهو سبحانه الغاية، لذلك اشتهر عن العرفاء قولهم: إن الغايات هي الانتهاء إلى البدايات، فالإنسان هو الذي يتحرك بين مداري البداية والنهاية في حركة غايته منها الرجوع إلى الله كما في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَاكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، وقوله سبحانه: ﴿إِنِّي إِلَهِ رَبِّكَ الرَّجْعَى﴾ [العلق: 8]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلِّقِيهِ﴾ [الإنشاق: 6]

وهكذا تفهم الأولية والآخريّة كصفتين إضافيتين بالنسبة إلى الإنسان نفسه، أما لو كان في الله أول وآخر لصار محدودا، لأن أوله غير آخره وآخره غير أوله.²

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 101/1.

² المرجع نفسه، 79/1-80.

ثم تفسير آخر يرجع الأولية والآخرية إلى الإحاطة؛ حيث ورد في تفسير الميزان: «وليس أوليته تعالى ولا آخريته ولا ظهوره ولا بطونه زمانية ولا مكانية بمعنى مظهريته لهما وإلا لم يتقدمها ولا تنزه عنهما سبحانه بل هو محيط بالأشياء على أي نحو فرضت وكيفما تصورت ، فبان مما تقدم أن هذه الأسماء الأربعة الأول والآخر والظاهر والباطن من فروع اسمه المحيط، وهو فرع إطلاق القدرة فقدرته محيطه بكل شيء ،ويمكن تفريع الأسماء الأربعة على إحاطة وجوده بكل شيء فإنه تعالى ثابت قبل ثبوت كل شيء وثابت بعد فناء كل شيء، وأقرب من كل شيء ظاهر وأبطن من الأوهام والعقول من كل شيء خفي باطن»، فيكون المراد من قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد:03]، أنه محيط بكل شيء.¹

ورد ضمن كلام سيد حسين نصر الذي يصف به الله-عز وجل- بأنه لا يتجزأ ما يعني أنه ينفي التركيب عن الحق سبحانه، وبشأن طبيعة الأدلة التي يمكن إقامتها والاستدلال بها لإثبات هذه الدعوى يعد الدليل العقلي من الواضحات وسنعرض له من خلال وجهين:

الوجه الأول: ويتوقف على بيان مقدمة فحواها أن كل مركب يحتاج في وجوده إلى وجود أجزائه فما لم تتحقق تلك الأجزاء لا يمكن أن يوجد، على سبيل المثال يتألف الماء-كمركب-من الأكسجين والهيدروجين، فلكي يوجد الماء لا بد من وجود هذين العنصرين، وإلا لا يتحقق وجود الماء، وبذلك يحتاج هذا المركب في وجوده إلى هذين العنصرين وحاجة كل مركب إلى أجزائه التي يتركب منها هي قاعدة عقلية عامة.

نتقل الآن إلى واجب الوجود سبحانه، فحيث ينص القانون العقلي على حاجة كل مركب إلى أجزائه، فقد سقط الوجود عنه بثبوت الاحتياج إذا ما افترضناه مركبا، لأن الاحتياج علامة الفقر والفقر لا ينسجم مع الوجود بالذات.

بتعبير آخر إن الفقير هو المحتاج إلى الغير، فإذا كان محتاجا إلى الغير لا يكون واجب الوجود، وقد ثبت أن الله سبحانه غني:

¹ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 19 / 151-152، (تر: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1999).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]، فإذا ثبت تركيبه

ثبت فقره وهو ينافي الغنى الذاتي لله سبحانه.¹

الوجه الثاني: ينطلق وفاقا للتقرير التالي: إما أن تكون الأجزاء التي تركب منها الواجب سبحانه واجبة جميعا، أو أن تكون ممكنة جميعا، إذا كانت واجبة جميعا، فإن مآل ذلك إلى تعدد الآلهة، ومن المفروض أننا نفينا التعدد وتقرر لدينا أنه سبحانه واحد لا شريك له.

أما إذا كانت الأجزاء ممكنة، فيلزم من ذلك أن يكون الواجب سبحانه ممكنا أيضا، لأنه محتاج لهذه الأجزاء الممكنة، وإذا صار ممكنا يكون محتاجا إلى الغير وبذلك فإن ما فرضناه واجبا لا يكون واجبا، بل سيكون هناك ممكن معلول لممكن آخر، وفقير معلول لفقير آخر.

تبقى الحالة الثالثة المتمثلة في أن يكون بعض الأجزاء واجبا وبعضها ممكنا فهذا معناه أن يرجع الأمر إلى ما عليه في الصورة الثانية تبعا للقاعدة المعروفة التي تنص على أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين وبهذا يثبت بطلان التركيب بكل وضوح.²

إن ما سلفت الإشارة إليه تعبير عن التوحيد الذاتي الأحدي، وهو المستوى من الوحدة غير قابل للتجزئة، أما التوحيد الواحدي فيمكن القول إن أفضل عبارة شاملة وضّحته هي شهادة أن: لا إله إلا الله، التي تعني في أعماق معانيها وفق ما أورده سيد حسين نصر أن لا وجود لأية حقيقة سوى الحقيقة المطلقة نافية بذلك كل شيء ما عدا الله³، وتعني هذه المعادلة التي هي الأساس للعقيدة الصوفية حول وحدة الوجود أنه على حين أن الله متعالّي تعاليا مطلقا بالنسبة للكون، فإن الكون ليس منفصلا عنه تماما، أي أن الكون غارق على وجه خفي في الله⁴، فالكون وما فيه من الكائنات ليست الله، ولكن وجودها ليس شيئا آخر غير وجوده، وإلا لكانت موجودات مستقلة تماما فعاد ذلك إلى القول أن ثمة آلهة عدا الله⁵.

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 91/1.

² المرجع نفسه، 92/1.

³ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 15.

⁴ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص - ص: 138-140.

⁵ المصدر نفسه، ص: 140.

ويلخص سيد حسين نصر هذه العقيدة بقوله: «إن جميع مظاهر الحياة من الزاوية الوجودية في الإسلام، وكذا سائر التجليات الكونية على اختلاف مراتبها يسودها مبدأ واحد ويجمعها محور مشترك فليس ثمة ما هو خارج عن وجوده تعالى، ذلك لأنه يتمتع وجود نمطين من الحقيقة فشهادة أن لا إله إلا الله تعني بمدلولها الأقصى أن ليس هناك كائن أو حقيقة غير الكائن المحض والحقيقة المطلقة¹».

إن ما انتهى إليه سيد حسين نصر فيما يخص التوحيد الواحدي (وحدة الوجود) هو عين ما ذهب إليه ابن عربي الذي يرى بدوره أن ما في الوجود إلا الله، وهذه حقيقة الحقائق التي تفرق بين العارف بالله والجاهل به².

ولمزيد توضيح وبيان فإن الوجود بحسب محي الدين بن عربي، وجود واحد لكن له وجهين:

- وجه حقيقي: وهو وجود الله - سبحانه وتعالى - الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره وهو الوجود من حيث هو وجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة، وهو الهوية المطلقة.

- وجه مجازي: وهو وجود جميع الكائنات، من حيث إنها وجدت من العدم بوجوده تعالى لا بنفسها، ووجودها محفوظ عليه في كل لحظة بوجوده لا بنفسها وإن كانت كذلك فوجودها الذي هو موجودة به في كل لحظة هو وجود الله تعالى وأما ذواتها وصورها من حيث هي فلا وجود لأعينها أصلاً، فوجودها إذن إضافي وهو بالنسبة إلى الحق تعالى كالظل للشخص³.

ثبت إذن أن ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإن وجودنا به، ومن كان وجوده

بغيره فهو في حكم العدم، وبناء عليه فسر قوله - عز وجل -: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

[القصص: 88] بأن كل ما سوى الله معدوم الآن، لأن الهلاك هو عدم الشيء، وما يظنه الناس خلقاً أو سوى هو الله تعالى ولكنه ظهر بصورة الكائنات، فالأشياء هالكة باعتبار ذاتها، موجودة بوجود الله، فصح أن الوجود واحد وهو وجود الله تعالى⁴.

وتجدر الإشارة إلى أن لفظ السبوي لفظ تعارف عليه الصوفية حتى يميزوا بين الله والعالم في النظر العادي، وحقيقة الأمر أنه لا يوجد هناك سوى في نظرهم إذ ليس في الوجود إلا الله وأسماءه لا غير،

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 19.

² الأخضر قويدري عطاء الله، "المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي"، على موقع: maaber.org،

تاريخ الدخول: 2024-01-15

³ المرجع نفسه

⁴ حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، ص: 202. (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997)

فالإقرار بوجود سوى الله معناه الإقرار بوجودين اثنين: وجود الله من جهة، ووجود العالم من جهة ثانية، وإذا تصوّرنا هذا وقعنا في مشكلة الاثنينية الوجودية التي اعتبرها ابن عربي وغيره من الصوفية شركا منافيا للتوحيد الخالص¹.

بناء على ما سبق أمكن الاستنتاج أن ما ثمة إلا وجود واحد، وهو ما يؤكده من المعاصرين شيخ الأزهر السابق عبد الحليم محمود في قوله: « ونريد أن نبدأ مباشرة بملاحظة تزيل -بصورة غير متوقعة- حدة المناقشة في هذا الموضوع وذلك أننا بصدد وحدة الوجود، ولسنا بصدد وحدة الموجود، والموجود متعدد سماء وأرضا وجبالا وبحارا لونا ورائحة وطعما متفاوتا ثقلا وخفة ... إلخ ...، إن فريقا من الفلاسفة في الأزمنة القديمة، وفي الأزمنة الحديثة يقولون بوحدة الموجود، بمعنى أن الله -سبحانه وتعالى عن إفكهم- هو والمخلوقات شيء واحد ...

الوجود الواحد

وهل في الوجود الواحد من شك؟

إنه وجود الله المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه إنه سبحانه الخالق وهو البارئ المصور ...»²

وتجدر الإشارة إلى أن وحدة الوجود وفق البيان الأنف الذكر تنافي الحلول والاتحاد: ذلك أن الحلول عند من يعتقد هو نزول الذات الإلهية في الذات البشرية وحلولا فيها فيكون المخلوق طرفا للخالق بزعمهم، والاتحاد عند من يعتقد هو اختلاط وامتزاج الخالق بالمخلوق فيكونا بعد هذا الاتحاد ذاتا واحدة، وعليه فإن الحلول يستلزم حالا ومحلولا، والاتحاد يستلزم شيئين يحصل اتحادهما، وهذه اثنينية وهي منتفية، فإذا كان الوجود واحد فلا حلول ولا اتحاد³.

ولقد كان ابن عربي شديد اللهجة على دعاة الحلول والاتحاد حيث وصفهم بالزيغ والضلال فقال: «ومن هنا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت: ما ثم إلا ما ترى فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم»⁴

¹الأخضر قويدري عطاء الله، "المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين ابن عربي"، مرجع سابق

²عبد الحليم محمود، قضية التصوف، ص-ص: 248-253، (دار المعارف، ط3)

³أحمد بن عيد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص: 46، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2003)

⁴ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 62/1، (تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية)

وقال منزها الله عن الحلول في مخلوقاته: «تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها»¹، ورغم مخاصمة ابن تيمية للصوفية، فإنه يبرأ ساحاتهم من تهمة القول بالاتحاد، ويقول كلامهم تأويلا صحيحا سليما، أما تبرئته لساحتهم، فقد قال في فتاويه: «ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات ولا اتحاده به، وإن سمع شيء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ فكثير منه مكذوب، اختلقه الأفاكون من الاتحادية المباحية الذين أضلهم الشيطان وأحقهم بالطائفة النصرانية»².

وقد نفى الصوفي المعاصر عبد القادر عيسى اعتقاد الصوفية الحلول والاتحاد، فقال: «إن من أهم ما يتحمل به المغرضون على السادة الصوفية اتهامهم جهلا وزورا بأنهم يقولون بالحلول والاتحاد، بمعنى أن الله تعالى قد حل في جميع أجزاء الكون في البحار والجبال والصخور والأشجار والإنسان والحيوان ... إلخ أو بمعنى أن المخلوق عين الخالق فكل الموجودات المحسوسة و المشاهدة في هذا الكون هي ذات الله تعالى وعينه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ولاشك أن هذا القول كفر صريح يخالف عقائد الأمة وما كان للصوفية وهم المتحققون بالإسلام والإيمان والإحسان أن ينزلقوا إلى هذا الدرك من الضلال والكفر وما ينبغي لمؤمن منصف أن يرميهم بهذا الكفر جزافا دون تمحيص أو تثبت، ومن غير أن يفهم مرادهم ويطلع على عقائدهم الحقبة التي ذكروها صريحة واضحة في أمهات كتبهم كالفتوحات المكية، وإحياء علوم الدين، والرسالة القشيرية وغيرها ...»³.

وتجدر الإشارة إلى أن ظهور الاعتقاد بوحدة الوجود على معنى الاتحاد والحلول من أسباب إنكار بعض المسلمين لوحدة الوجود، قال الهجويري عن الحلولية: «المتصوفة ينفرون من هذه الطائفة لأن إثبات الولاية وحقيقة محبة الله لا يصح إلا بمعرفته، وحين لا يعرف شخص القديم من المحدث فإنه يكون جاهلا فيما يقوله، ولا يأخذ العقلاء بقول جاهل»⁴.

وهذا ما يبينه النابلسي في توضيحه لأسباب الإنكار على القوم، قائلا: «اعلم أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين بفهمهم من قول العارفين أن الله هو الوجود الحق أن معنى ذلك أن الله تعالى هو الموجودات كلها، وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم عنهم إنهم يقولون أن الله تعالى هو المخلوقات وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك، وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين

¹ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، 65/1

² أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، 74/11، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)

³ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص: 434، (حلب، دار العرفان، ط16، 2007)

⁴ أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، 508/2، (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007)

لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله، والقول بأن الموجود هو الله وظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود والفرق واضح لا خفاء فيه¹.

نخلص من كل ما سبق بيانه أن لفظ وحدة الوجود يعكس تفرد ذات واحدة بالوجود، وهو ما يجابه بإشكال فحواه: ألا يوجب التعدد الذي يرى في الكون كثرة في الوجود؟

إن التعدد الظاهر في الكون لا يتنافى مع الوحدة، لأن جميع هذه المظاهر لا تعدو كونها تجليات للأسماء والصفات الإلهية، وهو ما يوضحه سيد حسين بقوله: «إن مراتب الموجودات الكونية هي أيضا حضور، حضور الحقيقة الإلهية المتفردة، إن كل ما يشكل المراتب المتعددة للكون، كل المخلوقات من السمكة في البحر إلى الطيور في الجنة لا تعدو كونها كشف ذاتي لله²»، ثم يوضح حقيقة الكشف الذاتي بقوله: «إن الكشف الذاتي لله ممكن بتجلي أسماء الله وصفاته من خلال ما يسميه المتصوفة مرآة العدم³».

وإلى المعطى ذاته يشير فريديوف شونون بقوله: «العقيدة الميتافيزيقية هي - كما قلنا عدة مرات - بالنسبة إلى الإسلام أو بصورة أدق بالنسبة إلى التصوف الذي هو محمّده أنه لا حقيقة خارج الحقيقة الوحيدة، وأنه في النطاق الذي نرانا فيه مضطربين لأن نحسب حسابا لوجود العالم ووجودنا، يعتبر الكون تجليا للحقيقة⁴».

إن التصور الذي قدمه سيد حسين نصر للتوحيد الواحدي أو ما اصطلح عليه بوحدة الوجود، ووافق فيه المتصوفة مطابق لاعتقادهم حول العلاقة بين ذات الله وصفاته، والتي يوضحها القول الصوفي المأثور أن الصفات الإلهية لا هي عينه ولا غيره، أي أن العلاقة بين ذات الله وصفاته وسط بين التنزيه والتشبيه، إذ يثبت في الوقت نفسه التعالي المطلق لله وهذه هي صورة التنزيه واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون إلى انعكاسات وصور لها وذلك هو التشبيه⁵.

ولمزيد بيان فإن الله يعلو على كل الأشياء وهي ليست هو، ولا شيء غيره، وهو إنما يتجلى فقط من خلال الأسماء والصفات، أما من خلال الذات فلا، فهو على مستوى الذات لا يمكن إدراكه حيث أنه يتجاوز كل المفاهيم، ولا يدرك كنهه بما أنه فوق كل معرفة عقلية، وعليه فإن وجود الحوادث لا يماثل

¹ عبد الغاني بن إسماعيل النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق، ص: 51، (تح: بكري علاء الدين، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995).

² Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, p: 50, (USA, New York, Harpers Collins Publishers, 2007)

³ IBID, p: 43.

⁴ فريديوف شونون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 122.

⁵ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 142.

ذاته بل هو انعكاس لصفاته، ويمكن تلخيص الفهم الصوفي لوحدة الوجود على أساس سريان الحقيقة* الإلهية في الإنسان والكائنات، فالعدد واحد يبدع الكثرة من جزاء سريانه في الكثرة من غير أن يتكاثر أو يتبعض في ذاته، العدد واحد يرمز إلى الله، والعلاقة بين الخالق والمخلوقات كالعلاقة بين الواحد والأعداد المنبثقة منه والذات الإلهية مستقلة استقلالاً مطلقاً كاستقلال الواحد عن الأعداد اللاحقة¹.

نخلص في الأخير أن الموجودات الكونية هي تجليات لأسماء الله وصفاته، ومن المعلوم أن التجلي غير منفصل عن المتجلي، والمتجلي يظهر دائماً فيما تجلّى فيه، وعليه فتنظيرية وحدة الوجود معقولة ومنسجمة مع الموازين العقلية.

تجدر الإشارة إلى أن الحلاج من أوائل الذين تحدثوا في العالم الإسلامي عن وحدة الوجود، هذه الفكرة التي ضحى من أجلها بحياته، ذلك أن له شطح معروف يقول فيه: «أنا الحق» وهناك نقاشات طويلة وآراء متباينة بشأن هذا الشطح، ولكن الأمر الذي لا ريب فيه هو لو غض النظر عن الرمز والسر الكامن في هذه الكلمة، وتم التركيز على معناها الظاهري فلا يظهر أي اختلاف بينها وبين الكلمة التي أطلقها فرعون حينما قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24]، غير أن المتصوفة لا يتوقفون عند ظواهر الكلمات وينفذون إلى أعماقها ويبحثون عن رموزها وأسرارها ولأجل ذلك يذهبون إلى أن الفاصل بين كلمة الحلاج وكلمة فرعون بمقدار الفاصل بين التوحيد والشرك، وفرعون كان غارقاً في مرحلة نفسانية ولذلك انطلق للإعلان عن نفسه ربا على أساس نوع من الغرور والجهل المنبثق عن انحطاط في الفكر، أما الحلاج فكان قد اجتاز مرحلة الذات والنفس، صحيح أنه استخدم في عبارته كلمة أنا إلا أنها إشارة إلى آنية الحق تعالى، لأنه قد تخلّى عن أنانيته نهائياً، أي أن كلمته في الحقيقة كلمة الله تعالى لكنها جارية على لسانه²، طبعاً أولئك الذين حبسوا أنفسهم بين قضبان القواعد اللغوية والذين لا ينظرون إلى عالم المعاني إلا من ناحية الألفاظ والمفردات ليس بمقدورهم التعرف على معنى كلام الحلاج أما أولئك الذين أفلحوا

* لم يعد مستغرباً بأن كل الأشياء وليست الكائنات الحية فحسب ذات طبيعة روحية خاصة بها، بعد أن كشفت البحوث العلمية عن حضور الروح في المادة مما جعل مدلول الروح يصبح مدلولاً مركزياً في الإسلام، وجعل مقولة الإلكترون الروحي Electron spirituel تتخذ بعداً جوهرياً في دراسة المادة لا يمكن التغاضي عنه، انظر: أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص: 288

¹ حمزة رستناوي، "التيار الفلسفي في وحدة الوجود قراءة في كتاب إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي"، عن موقع: maaber.org ، تاريخ الدخول: 2023-09-21

² غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، 427/1، (تر: عبد الرحمن العلوي، بيروت، دار الهادي، ط1، 2005)

في الانتصار على أنفسهم واجتياز أنانيتهم فلا يفكرون إلا بأية الحق تعالى ومن لا يبصر سوى أنيته تعالى لا تبدو غريبا على سمعه كلمة الحلاج تلك¹.

على أية حال إن ما جرى على لسان الحلاج يعد شطحا، وهذا النمط من الشطحيات قابل للتفسير على أساس القول بوحدة الوجود، ذلك أنه إذا صدق الوجود الواجب المحض على الحق تعالى فقط، فلن يصدق «أنا الحق» الواقعي إلا على الحق تعالى فقط وليس بمقدور الآنيات الأخرى أن تتحقق إلا إذا كانت مظهر لذات الله تعالى، إذن لو قال أحد بأن الإنسان المظهر الأتم الكامل لله فلن يواجه أي مأزق في تفسير كلام الحلاج لأن الذين يأخذون بهذه الفكرة يعلمون بان ظهوره تعالى غير قابل للإدراك بدون مظهر².

ولذلك ينبغي القول حينما يفتقد أنا الأشخاص مظهرية الذات الإلهية، وحينما يطرح هؤلاء هذا «الأنا» كعنصر مستقل يكتسبون حين ذلك الجانب الفرعوي وتصبح ذواتهم حجابا غليظا لا يسمح بنفوذ الصوت الإلهي، وبالاعتماد على الأساس ذاته يمكن تفسير كلام الشبلي والذي ورد فيه قوله: «هل هناك أحد غيري في هذا العالم حينما أتكلّم وأسمع كلامي³».

إن المعتقدين لمذهب وحدة الوجود ممن سبق ذكرهم يصورونه تصويرا يكاد يتفق في التفاصيل والجزئيات فضلا عن الأصول والمبادئ، وهذا الحكم لا يصدق على القائلين بوحدة الوجود من المسلمين فقط، بل يتعداه إلى القائلين بها من غير المسلمين، ولمزيد إثبات لهذا المدعى ارتأيت إضافة إلى ما تقدّم بيانه أن أعرض لها عند سبينوزا والأوبانيشاد.

يرى سبينوزا أن الله جوهر أزلي لا نهائي، والجوهر ما قام بنفسه، وكان متصورا لذاته فهو علة ذاته، لا يتوقف وجوده على غيره، ولا يفتقر معناه إلى شيء آخر يستمد منه وهو لا متناه، لأنه إن تنهى توقف على شيء آخر يحده ويدرك بواسطته، وهو أيضا واحد لا ثاني له، لأن التعدد يؤدي إلى التناهي وتوقف الجواهر بعضها على بعض فالله هو الجوهر الواحد الواجب الوجود لذاته، الأزلي السرمدي، وليس

¹ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والاتلاف، 427/1، (تر: عبد الرحمان العلوي، بيروت، دار الهادي، ط1، 2005، 428/1.

² المرجع نفسه، 432/1.

³ المرجع نفسه، 432/1، 438.

ثمة موجود سواه، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له، فهو الطبيعة الطابعة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة من حيث هو الصفات والأحوال أنفسها¹.

وبناء عليه بطل ما نسب إلى سبينوزا من أنه يخلط بين الطبيعة والحق، والحقيقة أنه لم تشغله مطلقاً مشكلة وجود العالم، ذلك أنه ليس ثمة طبيعة يسلم بها إلا الطبيعة الإلهية، فهو من أولئك الذين أشاعوا الروح الإلهية في الوجود فلا يرون إلا ما هو إلهي وعلوي، وأن العالم الخارجي أو الطبيعة المطبوعة كما يسميها سبينوزا ليس إلا جملة المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الإلهية².

وإذا ولينا وجهتنا شطر الأوبانيشاد فإننا نجد أنه يستخدم لغة إذا ما أخذت بقيمتها السطحية فإنها تشهد بوحدة الهوية بين الله والعالم، إذ تقول الماندوكا أوبانيشاد: «كل ذلك هو براهمان»³، كما جاء في كتاب: "التصوف والفلسفة" لولترستيس، وجاء فيه أيضاً أنه ورد في الأوبانيشاد الفقرة الآتية: «إنك أنت النار، وأنت الشمس وأنت الهواء، وأنت القمر، وأنت الفلك المرصع بالنجوم، أنت براهمان الأعلى، أنت المياه، أنت خالق كل شيء، أنت المرأة، وأنت الرجل، أنت الشاب، وأنت الفراشة السوداء، أنت البيغاء الأخضر، ذو العينين الحمراء، أنت رعد السحاب وأنت الفصول، وأنت البحار، أنت البداية، أنت فوق الزمان وفوق المكان...»⁴.

من الواضح أن هذه القائمة من الأشياء: النار، الشمس والقمر، والهواء والرجل والمرأة ورعد السحاب وما إلى ذلك يمثل ببساطة الكون بأسره، لكن علينا أن نشير إلى أن إحدى العبارات تستخدم اسم براهمان، وتطلق عليه خالق كل شيء، وهي تبدو بوضوح متناقضة مع نظرية الهوية الدقيقة إذ لا بد أن تعني أن الكون هو خالق الكون وبعبارة سبينوزا علة ذاته *Sui causa*⁵.

وفضلاً عن ذلك فإننا إذا ما عدنا إلى عبارة الأوبانيشاد التي تقول أن براهمان فوق الزمان والمكان لوجدناها لا تتسق مع العبارة التي تقول أن براهمان يتحد في هوية واحدة مع السحب والهواء والشمس والقمر وأشياء أخرى تقع داخل الزمان والمكان.

¹ إبراهيم بيومي مذکور، «وحدة الوجود بين بن عربي واسبينوزا»، الكتاب التذكاري، محي الدين عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، (القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1965)، ص: 377.

² المصدر نفسه، ص: 368، 373.

³ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص: 259، (تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي).

⁴ المرجع نفسه، 259-260.

⁵ المرجع نفسه، ص: 260.

وتتحدث الماندوكا أوبانيشاد عن براهمان أيضا على أنه: «يعلو على كل علاقة، لا سمة له لا يمكن التفكير فيه...» وكونه لا سمة له يعني أنه يخلو من جميع العناصر الجزئية وكونه يعلو على كل علاقة يعني أنه لا توجد فيه كثرة يمكن أن تكون فيها علاقات، وما يعلو تماما على جميع العلاقات هو بالضرورة لامتناه..

واللامتناهي هو ما لا يمكن أن يضاف إليه شيء آخر، ينفيه أو كما تقول الأوبانيشاد الواحد الذي ليس له ثان، وبناء عليه فإن براهمان يمثل الحقيقة الواقعية Reality الوحيدة، والقول أن براهمان واحد ليس له ثان يعني أنه لا توجد حقيقة واقعية أخرى، وأن العالم التجريبي وهم يختفي في الحقيقة الواقعية لبراهمان¹.

نخلص في الأخير إلى أن عالم الأشياء المتناهية كعالم منفصل عن الله لا وجود له على الإطلاق ما يحقق أن لا وجود لأية حقيقة سوى الحقيقة المطلقة، وهو ما يوضحه القول الصوفي الشهير: «لا يوجد في الدار غير الديار» والسؤال المطروح: هل هناك نموذج معرفي يمكن الإستناد إليه في تفسير نظرية وحدة الوجود؟ اقترن مفهوم لم يكن متداولاً في غابر الأزمان باسم الألماني شلايرماخر مفهوم يعد ركيزة أساسية لقبول وتفسير عقيدة وحدة الوجود، هو التجربة الدينية، ويطلق مصطلح التجربة الدينية ويراد به أن التدين وليد مواجهة الإنسان لتجليات الحقيقة القصوى التي هي الله، أو بعبارة أخرى هو المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي، والتي تأخذ أشكال ومظاهر متعددة، وتتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة، وهذه المواجهة خاضعة للبشرية التفسيرية المتأثرة بعوامل وظروف معينة، بمعنى أنه متى أولت التجربة تأثرت بالثقافة القبليّة وخضعت لإشعاعات وتلوينات قيود الإنسان الأربعة: القيد التاريخي والقيد اللغوي والقيد الاجتماعي والقيد الجسماني².

وبعبارة أخرى يقوم هذا البعد على أساس خصيصة بشرية التفسير الذي يعد للتعريف بالتجربة الدينية، ويقصد بهذا التفسير بيانها وضبطها واستنطاقها بقواعد لغوية مفهومية، إذ أن كثيرا من التجارب الدينية الشخصية قد تكون مفتقرة إلى تفسير وشرح وتنظير مفهومي، وباعتبار أن هناك تفاوتاً واختلافاً ذهنياً في المخزونات الثقافية القبليّة المؤثرة في نمط التفسير وتوجهاته، سينعكس هذا التفاوت حكائياً عن التجربة بين شخصين وإن اتفقا واتحدت ماهية التجربة ووفقاً لذلك فالمتدين يبيّن تجربته عن الشيء في مرحلة ظهوره في أفق الإدراك، وفي مرحلة الأفق المفاهيمي الحكائي، وتبقى حكاية ذلك بالمطابقة عن

¹ولتر ستيس، التصوّف والفلسفة، مرجع سابق، ص، ص: 260، 296.

²صلاح مهدي قصاب، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص - ص: 137 - 138.

الشيء في أفق نفسه أمرا آخر، فرتبة الفهم العقلي أو الإدراكي متورطة دائما باعتبارات خاصة بها ومثال الفيل وفاقد البصر أهم مؤيد يسوقه أتباع هذا التوجه، فلقضايا المطروحة في صيغة عقائد قد تكون متباينة ومتمتعة في الوقت ذاته بقسط من الحقيقة إذ أن ما أدركه فاقدو البصر عن الفيل يمثل جزء عن الحقيقة، لكن محدودية الإطار في آفاقهم جعلت تفسير كل واحد منهم ناظرا لجزء معيّن، ويضيف الباحثون أن هذه المواجهة مع المطلق أو ما يدعى التجربة الدينية غير مختصة بديانة أو نبي معيّن بل حتى أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم نصيبا منها¹.

إذن فالتجربة الدينية وفق ما سبق بيانه هي عبارة عن المواجهة مع الإله وهي حقيقة واحدة لا تستبطن الكثرة لكن يحصل الاختلاف عندما يراد التعبير عنها وصبها في قالب لغوي.

إنه لمن الأهمية بمكان أن نقف على حقيقة مفادها أن للتجربة الدينية التي تم من خلالها تفسير عقيدة وحدة الوجود آثار وإفرازات سلبية أكثر مما هو إيجابي حسبما أفاده الباحثون، ذلك أن لها لازم خطير هو عدم انسجامها مع حقيقة وجود الوحي في الأديان السماوية لأن الوحي لا يتعدى حسب اعتقادهم عن كونه تجربة دينية أي مواجهة مع المطلق غير مختصة بإنسان معيّن، بل بإمكان الجنس البشري بأجمعه القيام بتجربته الدينية، والأمر مع الأنبياء لم يتعد هذه الحدود، وعليه فالحقيقة الوحيانية المسلمة المسماة بمجربيل لدى جميع الأديان السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام لا وجود لها على أرض الواقع، وخطابات الأنبياء آنذاك ما هي إلا عبارة عن المكاشفات الشخصية عن الحقيقة لكنها تخضع لعوامل منها الذوق والزمكانية².

مضافا لما سبق يجب أن نضع الوحي في إطار التجربة الدينية وتفسيرها المتفاوت بين شخص وآخر بناء على إمكانية التجربة لكل فرد لخضوعها للعوامل المتقدمة وعليه فمن الطبيعي أنه لا يمكن لتجربة كهذه أن تبين جوهر الحقيقة، وهذا المؤدى الخطير يعد من أبرز إفرازات التعددية المعاصرة يمس صميم الدعوة وينسف مدعى النبوة.

وأیضا إذا ما قبلنا التجربة الدينية قد يخرج كثير من عامة الناس عن دائرة المتدينين ذلك أنه لم يكن عامة الناس متدينين، لأنهم محرومون من التجارب الدينية³.

¹ صلاح مهدي قصاب، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص - ص: 138-139.

² المرجع نفسه، ص - ص: 336، 367.

³ المرجع نفسه، ص - ص: 338-339.

من لوزام التجربة الدينية إضافة إلى ما تقدم انهدام العبادة وعدم احترامها لأنه من المسلم أن الأديان السماوية تحوي دائرة من التعاليم والطقوس والأحكام والهيئات الخاصة لعباداتها، تابعة لمصالح ومفاسد وأهداف واقعية لا لغوية فيها لكن أصحاب التجربة الدينية لا يرون أن هذه الطقوس منتظمة ضمن هيئات وأشكال خاصة، بل إن عبادة الله كيفما اتفقت هو ما يجب على الفرد، فيكفي في امتثال التعاليم والطقوس كيفما أتى بها العبد، ويترتب عليه صحة جميع الأعمال بما فيها طقوس الأديان الأرضية، وخطورة هذا الإفراز تكمن في فقدان الهدف الواقعي من العبادات الخاصة لكل دين، وهو ما لا تقرّه الأديان لبطلان العبادة كيفما اتفقت¹.

إضافة إلى ما سبق فإن أتباع التجربة الدينية يملكون توجيهها لا يمكن أن يصمد أمام المنطق مفاده: أن الاختلاف والتباين في الأديان ليس من قبيل الحق والباطل، بل هو اختلاف في وجهات النظر، وهذا بحد ذاته ناتج من جزاء اختلاف وجهات نظر الأنبياء - عليهم السلام - ولا ضير في ذلك. وهنا بناء على توجيههم للاختلاف القائم لا يمكن أن يقال بوجود حدود فيما بينها ولا تملك الرسمية على حساب الآخر، فالجميع هو عين الحقّ الوحياني، وجميعها تمثل الحقّ.

وعليه يطرح هذا السؤال المشروع بناء على أن الأديان متقابلة، ولا شك في ذلك فكيف يمكننا أن ندعي بأن طرفي النقيضين كليهما حق وصحيح؟ مثاله ما تعتقده المسيحية من ثالث والزرادشتية الثنوية، واليهودية والإسلام من توحيد، فجميعها حق وواقع بناء على رؤية أصحاب التجربة الدينية، ومن الواضح أنه لا إمكانية لحمل أمور متناقضة على موضوع واحد، إذ مؤداها اجتماع النقيضين الباطل، إذ ما يعنيه التوحيد هو نفي الإثنية فضلاً عن الثالوثية وإذا ما قبلنا هذه المدّعات جدلاً فلا يمكن أن ندعي صحة اجتماع النقيضين لوضوح بطلانها².

2-2: الصفات الإلهية

لا تقتصر الإشارة في القرآن الكريم إلى الله تعالى على أنه الله أو على أنه هو، بل له -عز وجل- أسماء وصفات تتبدى من خلال إشارة القرآن الكريم إليه على أنه الرحيم الغفور، الرزاق، السميع البصير، وهكذا، وهذه الأسماء التي تدعى بأسماء الله الحسنى هي الوسائل التي يتجلى بها الله أمام بني البشر حيث

¹ صلاح مهدي قصاب، التعددية الدينية، مرجع سابق، ص: 339.

² المرجع نفسه، ص - ص: 340 - 341.

يكشف كل واحد منها عن بعد وسياق من سياقات صفات الألوهية المختلفة.¹

وقد تم تقسيم تلك الأسماء إلى ثلاثة أقسام هي:

1- أسماء الكمال

2- أسماء الجمال

3- أسماء الجلال

يرتبط القسم الأول منها بالتوحيد الذاتي، حيث تعنى تلك الأسماء بتنزيه الله عن كل نقص وكثرة

فيما يرتبط القسمان الآخران بأبعاد حقيقة الذكر والأنثى في النظام الإلهي.²

إن الله ليس بمذكر ولا بمؤنث، وإن كنا نلمح في بعض النصوص والمقطوعات الباطنية الإسلامية الإشارة إليه بلفظ مذكر كما هو الرزاق والخالق، فالذكر والأنثى من مخلوقاته -عز وجل- ولا بد من استشراف أصول خلقهما في ذاته المقدسة، تلك الذات المتعالية عن هذين المخلوقين، وعموما فإن صفات الله التي تتجلى في الخلق، وهي غير ذاته تشتمل على ماهيات المؤنث والمذكر³، وأن الأسماء المشتقة من الجلال الإلهي هي مصدر الذكورة أو كل ما هو مذكر، بينما الأسماء المشتقة من الجمال الإلهي هي مصدر الأنوثة أو كل ما هو مؤنث.

والجدير بالذكر أن تلك المناحي من الباري -جل جلاله- المتصلة برحمته أو غفرانه تعود إلى المجموعة الأولى بما في ذلك اسم الرحمان الذي هو في الواقع اسم الذات القدسية، ويمكننا القول بأنه من هذا الاسم ينبثق كل الخلق، وبه في الواقع يبدأ القرآن نفسه إذ أن جميع السور تبدأ بيسم الله الرحمن الرحيم وكلا الاسمين الرحمان والرحيم لهما صلة بالرحمة القدسية مثلما هو الحال مع أسماء أخرى كالكريم والغفور وما شابههما، وهذه الأسماء تمثل مناحي من الرحمة القدسية وهي من أسماء الجمال، وبالمقابل فإن الأسماء المتصلة بالعدالة والحكم والمتابعة المتواصلة والصرامة مثل العادل وسريع الحساب فتتعلق بمناحي الجلال

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص:36.

² سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص:11.

³Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, op.cit, p :37

الإلهي، وهي من أسماء الجلال¹.

وتتبدى أسماء الجلال وأسماء الجمال في هذا العالم، ولهذا تكون حياتنا على صورة تتداخل فيها الصرامة والرحمة، وتكون الحياة الدينية في الإسلام مؤكدة في الوقت ذاته لأهمية عدالة الله وأهمية غفرانه وأهمية غضب الله الذي يجب ألا يغيب عن البال أبداً، وأهمية حبه لمخلوقاته، فالله تعالى يرى أعمالنا ويحكم عليها ومع ذلك فهو الرحيم عندما نتوب ونتضرع إليه طالبين عفوه.²

وتجدر الإشارة إلى أنه عند مقارنة الأسماء الحسنی بعضها ببعض يلحظ أن بعضها أوسع من البعض الآخر من حيث الآثار المترتبة عليها، وفي ضوء ذلك راح الفلاسفة بل العرفاء يقسمون أسماء الله سبحانه إلى أسماء كلية وجزئية، والمقصود من الكلي والجزئي ليس معناهما الفلسفي أو المنطقي بل المعنى العرفاني الذي يعني السعة الوجودية أو الضيق الوجودي، فكلما كان الشيء أوسع وجوداً وأبعد أثراً في هذا العالم فهو كلي، وكلما كان أضيق وأقل تأثيراً فهو جزئي³.

والقاعدة العامة أننا حين ننسب الأسماء بعضها إلى بعض، فإن الاسم يكون واسعاً وعماماً وكلياً إلى ما دونه، وخصوصاً وضيقاً وجزئياً بالنسبة إلى ما فوّه حتى ينتهي النسق الترتيبي إلى ذروة عليا بحسب التسلسل الأعلائي، فإذا ما صعدنا حلقة حلقة نحو الأعلى ننتهي إلى اسم لا يوجد فوّه اسم من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتبة عليه، وهذه الذروة أو الاسم أو الحقيقة العليا هي التي يطلق عليها الاسم الأعظم⁴.

ويذهب سيد حسين نصر إلى أن اسم الله الأعظم هو الذات الإلهية المقدسة المستجمعة لجميع صفات الجلال والجمال، أما بالنسبة إلى لفظ الجلالة الله فهو اسم للاسم الأعظم⁵.

ويطرح جواد علي كسار سؤال مفاده: هل ثمة في عالم الإمكان مظهر لاسم الله الأعظم؟ ويجب بأنه يوجد مظهر لاسم الله الأعظم في عالم الإمكان بدرجتيه، فلقد خلق الله هذا العالم على مرتبتين أو

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 36.

² المصدر نفسه، ص: 37.

³ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 368/2-369.

⁴ المرجع نفسه، 370/2.

⁵ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، المصدر السابق، ص: 36.

على درجتين من الوجود، مرتبة من الوجود عبر عنها بعالم الملكوت، وعالم الغيب، حيث لا يمكن نيل ذلك العالم بهذه الحواس الظاهرة، ولا يمكن الوقوف عليه عبر الأدوات الموجودة في نطاق عالم الحس والشهادة، كما أنه لا يخضع للقوانين التي تحكم عالمنا المادي.

وفي مقابل عالم الأمر وعالم الملكوت يأتي عالم الشهادة والمادة الذي يمثل نشأتنا الأرضية، ولعالم المادة والشهادة مجموعة من الحقائق مثل الحركة والزمان والتكليف والخروج من القوة إلى الفعل وبعث الأنبياء والرسول والتكامل وما إلى ذلك، والعاملان كلاهما في قبضة الله سبحانه:

﴿فَسَبِّحْنَا الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: 83]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: 01]¹

وفي ضوء هذه المقدمة التي تدل على وجود عالمين أو نطاقين وجوديين لكل منهما خصائصه التي تميزه، سيكون من الطبيعي أن يكون ثم مظهر للاسم الأعظم على صعيد كل درجة من هاتين الدرجتين الوجوديتين.

إن أول ما خلق الله سبحانه على مستوى عالم الغيب والملكوت وعالم الأمر هو نور خاتم النبيين وهذا هو مظهر اسمه الأعظم، في الامتداد ذاته في عالمنا مظاهر وآيات وتجليات لذلك المظهر الملكوتي المتمثل بنور النبي ﷺ ففي عالمنا الأرضي عالم المادة والشهادة، فإن المظهر الأتم والآية الأعظم لذلك الصادر الأول في هذه النشأة هو الوجود الإنساني البشري لخاتم النبيين محمد ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام.²

2-3: الفرق بين الصفة والاسم:

أيوجد فرق بين الاسم والصفة؟ أم لا يوجد ومن ثمة فهما يستخدمان كلفظين لمعنى واحد؟ ثم فرق بين الاثنين بينه سيد حسين بقوله: «أما ما يتصل بالفرق بين أسماء الله وصفاته، فيمكن القول بأن صفة ما مثل الكرم على سبيل المثال إذا ما أضيفت إلى الذات القدسية ستكون النتيجة هي اسم الكريم وهكذا توجد علاقة لا انفصام لها بين الذات القدسية والصفات القدسية والأسماء القدسية والصفات تشير إلى حالات كينونة مثل الكرم أو الرحمة، بينما تكون أسماء الله التي تعكس هذه الصفات هي الرحمان أو

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 388/2-392.

² المرجع نفسه، 388/2-392.

الكريم»¹.

نخلص من خلال ما قاله سيد حسين نصر إلى أن الاسم هو الذات، ولكن لا بما هي ذات بل الذات منظورا إليها من خلال وصف محدد، وحيثية معينة، أما الصفة فهي النظر إلى ذاتها من حيث هي بقطع النظر عن اتصاف الذات بها، والذات الإلهية بما هي لا يمكن معرفتها، وإنما تتم المعرفة عن طريق الاسم، كما عن طريق الصفة، والنظر إلى الذات الإلهية من خلال حيثية معينة كحيثية العلم أو القدرة أو الحياة هو الذي يسمى اسما.²

ولتبيان الفرق بصورة أوضح نضرب مثلا بالإنسان، حيث يسمى من حيث هو حيوانا ناطقا ولكن إذا نظر إليه من حيث صفة الطبابة أو التجارة مثلا فلا يسمى إنسانا وإنما يسمى طبيبا ونجارا وهكذا...³ إن ما ذهب إليه سيد حسين نصر بشأن بيان الفرق بين الاسم والصفة ينطبق مع ما ذهب إليه الطباطبائي، والذي عبر عنه بقوله: «وأما الاسم فهو بمعنى الذات مأخوذا بوصف من أوصافه»⁴، وقوله أيضا «لا فرق بين الصفة والاسم، غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف»⁵.

ونطوي الفرق بين الصفة والاسم بما ذهب إليه كمال الحيدري وملخصه أن القرآن الكريم حينما يقول: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ وَإِدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّ مَاتَ دَعْوَاهُ فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 110] إنما يعني من الأسماء الحسنى الذات مع اعتبار صفة من الصفات، أو اعتبار تعين من التعينات.⁶

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 37.

² المصدر نفسه، ص: 112.

³ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 1/112.

⁴ المرجع نفسه، 1/17.

⁵ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 8/357.

⁶ جواد علي كسار، التوحيد، المرجع السابق، 1/113.

المبحث 3: الخلق والنظام الظاهر

1-3: الغاية من خلق الكون

كثيرا ما يخطر في نفس المؤمن سؤال ملح مفاده ما الغاية من خلق العالم والإنسان؟ وقد ارتقى هذا السؤال من درجة الخاطرة الذاتية التي تراود المؤمن إلى درجة تساؤل عقدي تعقد له الفصول الخاصة في كتب العقيدة، أو يبحث في أثناء قضايا أخرى تمت إليها بصلة، ولم يكن بين المسلمين خلاف في أن ما يفعله الله تنتفي في حقه العبيية والأخلال، كما يفيد قول تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سَبِّحْنَاكَ فَفَعَلْنَا عَدَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]، إلا أنهم اختلفوا في تقرير ما إذا كان يمكن القول أن أفعال الله تعالى، وما يصدر عنه من خلق تتعين حكمته في علل وأسباب يمكن التماسها والوقوف عليها أم أنها بريئة من كل ما عسى أن يكون سببا وعللة، إطلاقا للحكمة من كل تعليل علي¹.

ويذهب سيد حسين نصر إلى أن من أسمى الغايات وأجلها، والتي من أجلها خلق الله العالم ما جاء في الحديث القدسي: «كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني»².

¹ عبد المجيد النجار، مبدأ الإنسان، ص: 48، (المملكة المغربية، الرباط، دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996)

² أورده العجلوني في كشف الخفاء، ونقل عن ابن تيمية قوله أنه ليس من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم، وقال القاري أن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس -رضي الله عنهما-، والمشهور على الألسنة: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا في عرفوني»، وهو واقع كثير في كلام الصوفية واعتمده وبنوا عليه أصولا لهم. انظر: العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، 96/2، (القاهرة، مكتبة المقدسي).

ويقول عبد الكريم الجيلي: هذا حديث صحيح من طريق الكشف وضعيف من طريق الإسناد، قد أجمع المحققون على صحته وذكره غير واحد منهم في مصنفاته، وإذا قد علمت ذلك فاعلم أن الله تعالى لما أراد إظهار ذاته بماله من أسمائه وصفاته، ولم يكن معه موجود سواه تجلى في نفسه لنفسه بتجلي الغيرية، فأحدث منه له موجودا سماه بالعالم كما يحدث أحدنا في نفسه لنفسه صورة موجودة يحدثها وتحديثه في نفسه على أنها سواه مجازا في ذلك الوقت وفي الحقيقة هو عينها، وكذلك الحق تعالى والدليل على هذا قوله -عز وجل-: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَتَّعَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجنات: 13] فالعالم كله منه، فتقول من حيث المجاز، وإن شئت قلت من حيث اقتصار المقام ليكون القول حقيقة، وإن شئت قلت من حيث التقسيم العالم غير الله، وصفات الله منزهة عن صفات العالم فلا يشبه العالم ذاته بوجه من الوجوه، ولا بينه وبين العالم نسبة لأنه القديم الواجب بذاته، والعالم محدث مفتقر إلى غيره؛ لأنه موجود مادام الحق ينظر إليه بنظر القيومية، فإذا رفع نظره عنه ففى العالم بأسره كما إذا رفع أحدنا نظره عن صورة مصورة له في الذهن كان ناظرا إليها فإن تلك الصورة تتعدم عند رفع النظر عنها، ولذلك نقول من حيث الحقيقة، وإن شئت قلت من حيث الذات وإن شئت قلت من حيث الواحدية وعدم الانقسام العالم كله هو الله لا غيره انظر: عبد الكريم الجيلي، الكمالات الإلهية في الصفات الحمديية، ص-ص: 322-323، (تح: عبد الفتاح سعيد، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط1)

على هذا، فالغاية القصوى لإيجاد الخلق هي حب الله أن يعرف، وأن يكشف عن نفسه بعد أن كان كنزا مخفيا، ولقد عبر الحديث القدسي عن وجود الله بالكنز المخفي للتدليل على أن كل ما في العالم هو تجليات تلك الحقيقة الإلهية كل شيء ظاهرا أو مستترا يمثل مظهرا أو تجليا للأسماء والصفات الربانية، لذا عد الإسلام العالم كتابا يمكن قراءة آيات الله من خلاله¹، وهذا ما أكده ابن عربي بقوله: «ورأينا الله يقول في العلم بالله المعبر عنه بالمعرفة: ﴿سَرُّهُمْ أَيْتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ

أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]

فأحالت الحق على الآفاق وهو ما خرج عنا وعلى أنفسنا وهو ما نحن عليه وبه، فإذا وقفنا على الأمرين معا حينئذ عرفناه وتبين لنا أنه الحق»².

وتفصيل ما سبق أن الكون والإنسان يعكسان في وجودهما ورمزيتهما المبدأ الأعلى؛ ذلك أن مراتب الوجود المتعددة التي يشتمل عليها الإنسان في ذاته تجعل منه ماثلا للكون ولهذا عرف الإنسان بالعالم الصغير وعرف الكون بالعالم الكبير، ولدى علماء الكون في العصور الوسطى صورة للحقيقة الإلهية تقوم الأرض في مركزها وتحيط بها الأفلاك المتحدة المركز التي يرمز كل منها إلى مرتبة من مراتب الوجود تقترب من الله بشكل تصاعدي ويقف على القمة العقل الأول أو الروح وفوقه الحضرة الإلهية ذاتها ونجد النظام ذاته معكوسا في داخل الإنسان بمعنى أن الأرض أو الجزء المغرق في المادية هو الجسم أو القشرة الخارجية وتلي الجسم النفس التي بدورها تحيط بالنفس الداخلية وتؤدي هذه أخيرا إلى الروح التي تحكم المركز القائم في قرار الإنسان أو في قلبه، ويحتل الإنسان مقاما مركزيا في العالم يمكنه من تحقيق الطبيعة الكلية للإنسان الكامل؛ وذلك بأن يصبح مرآة تتجلى فيها الأسماء والصفات الحسنى كلها³، وتشارك الطبيعة بأسرها في هذه العملية؛ ذلك أن التأمل في الكون الخارجي يساعد على النفوذ إلى العالم الداخلي بفضل التطابق والتشابه اللذين يربطان أحدهما بالآخر، كما أن الميتافيزيقا هي المفتاح إلى فهم الكونيات كذلك يكون الكشف هو المفتاح الذي يفتح للإنسان باب الفهم لأعماق نفسه ذاتها وعن طريق الكشف يتغلغل الإنسان أكثر فأكثر في هذه الأعماق وفي الوقت نفسه ينفذ إلى الطبقات العليا من الحقيقة الكونية نحو الجوهر المجرد إلى أن يصبح جوهرًا محضًا ويصبح وجهًا لوجه مع العالم الروحاني حتى تصبح صورة ذلك

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 23-24.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، 2/ 298-299، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 129.

العالم منعكسة فيه بشكل طبيعي، فيعرف الله الجواهر التي كانت كامنة في الكنز المخفي تلك المعرفة التي من أجلها خلق الله العالم كما يصبح الله المرآة التي يشاهد الإنسان الكامل فيها حقيقته الذاتية¹. إذن، يمتلك الإنسان معرفة كيانه الذاتي الداخلي الذي هو في الحقيقة الوسيلة لمعرفة الله طبقاً للحديث النبوي الشريف: «عرف ربه»²، والوسيلة أيضاً لتحقيق طبيعته الأصلية بعودته لأصله واندماج الكثرة في الوحدة، وبعودة الإنسان إلى أصله تتحقق غاية الخلق بأكمله، وأنظمة الوجود كلها قد خلقت من أجل إتاحة الفرصة لتحقيق هذه الأخيرة من إعادة الاتحاد وفق ما مر معنا سابقاً.

يتبدى مما سبق أن المعرفة عنصر فعال ومؤثر، وعملية تتم من خلالها استحالة كينونة العارف، و توصله إلى معرفة الكون عن طريق القيام برحلة عبر الكون ذاته³، وعليه فههدف المعرفة من منظور سيد حسين نصر هو ليس في اكتشاف المجهول الذي يقع في العالم غير المكتشف خارج كينونة طالب المعرفة أو خارج حدود المعلوم بل في العودة إلى أصل الأشياء كافة الموجود في قلب الإنسان، وداخل كل ذرة من العالم⁴، وهي بذلك أتمودج للفلسفة المشرقية التي تعني الرحلة إلى عالم الروح بعيداً عن سجن الأحاسيس والمادة⁵.

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 151

² قال الزركشي في اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة: «قال النووي ليس بثابت، وقال الإمام أبو المظفر بن السمعاني في القواطع في الكلام على التحسين والتقبيح العقلي: هذا لا يثبت عن النبي ﷺ وإنما هو لفظ محكي عن يحيى بن معاذ الرازي» انظر: الزركشي، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، ص: 129، (تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1986).

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في مجموع الفتاوى: «وبعض الناس يروي هذا عن النبي ﷺ وليس هذا من كلام النبي ﷺ ولا هو في شيء من كتب الحديث ولا يعرف له إسناد، ولكن يروي في بعض الكتب المتقدمة إن صح «يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك»، انظر: أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، (السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004). وقال العجلوني في كشف الخفاء: «وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بثابت قال لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محي الدين بن عربي وغيره» انظر: العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، (تح: يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث).

وقال الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة: «لا أصل له... ونقل السيوطي في ذيل الموضوعات (ص: 203) كلام النووي هذا وأقره، وقال في "القول الأشبه" (2 / 351) من "الحاوي للفتاوى": هذا الحديث ليس بصحيح ونقل الشيخ القاري في "موضوعاته" (ص: 83) عن ابن تيمية أنه موضوع. وقال العلامة الفيروز أبادي - صاحب القاموس - في الرد على المعتضين على الشيخ ابن عربي (ق 2 / 37): ليس من الأحاديث النبوية، على أن أكثر الناس يجعلونه حديثاً عن النبي ﷺ، ولا يصح أصلاً، وإنما يروي في الإسرائيليات: يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك»، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1992).

³ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 197.

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام، أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 197.

⁵ المرجع نفسه، ص: 143.

ومدلول كلمة الشرق يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك القيمة المقدسة للمعرفة وطابعها التنويري في العالم العقلي الإسلامي، ويعيد إلى الذهن مذهب السهروردي في الإشراق فيما يتصل برمزية الفضاء، ومعلوم أن المقابل لهذه الكلمة باللغات الأوروبية (Orient) له دلالة مزدوجة، فهذه الكلمة تعني الشرق، وتعني كذلك التكيف أو التوجيه الصحيح، و الواقع أن الشرق ههنا لا يقصد به الشرق الجغرافي بمقدار ما يراد به الشرق النوراني، وهو العالم الروحاني الذي يتخطى عالم الصور المادية، وهو كذلك مقر النور الروحي الذي به نستنير، وعن طريقه نبلغ المعرفة الحقة، فالتكيف بمعناه الحقيقي إذن هو التوجه إلى المركز والأصل الذي منه تنشأ الأشياء حقاً، ذلك الشرق هو كذلك البعد الداخلي والروحي في الأشياء وهو يعني أيضاً النفاذ إلى باطن ذواتنا، وإعادة محاولة الدمج وتحقيق التكامل وتطبيق هذا السياق الفكري على الفلسفة الإسلامية معناه إذن النفاذ من جديد إلى مضامينها الروحية الداخلية وتمثل حقائقها الأساسية¹.

وقد قدم الفكر الفلسفي الإسلامي عدداً من الأنظمة الكونية التي تعد نماذج للفلسفة المشرقية فالناظر مثلاً في رسائل إخوان الصفاء أو آثار ابن سينا الباطنية سوف يكشف أنها لم تكن على الإطلاق فلسفة بالمعنى العقلاني، كما أنها لم تكن نظاماً جدلياً يهدف إلى تلبية احتياجات عقلية معينة، إنما بالأحرى شكل من أشكال الحكمة التي من أهدافها تخلص الإنسان من عالم النقصان ودفعه إلى عالم النور وفق ما سيأتي تفصيله.

يزعم إخوان الصفاء المرة تلو المرة أنهم من أتباع تراث فيثاغورث ونيقوماخوس، وخاصة فيما يتعلق بدارستهم للأعداد واعتبارها مفتاح فهم الطبيعة، وتفسيرهم الرمزي الميتافيزيقي للحساب والهندسة ويؤكد الإخوان الصفة الرمزية لهذا العالم في أكثر من مكان من كتاباتهم²، فهم على سبيل المثال يقولون: «... لأنه لما احتجب عن رؤية الأبصار بحجب الأنوار، وجل وعلا عن تصور الأوهام والأفكار أظهر مصنوعاته إلى مشاهدة الأبصار، وأخرج ما في مكنون غيبه إلى الكشف والإظهار والبيان ليدركه العيان ويستغني عن الدليل والبرهان، ثم اعلم أيها الملك العادل، أن هذه الصورة والأشكال والهيكل والصفات التي تراها في عالم الأجسام، وجواهر الأجرام، هي مثالات وأشباه وأصباغ لتلك الصور التي في عالم الأرواح غير أن تلك نورانية شفافه وهذه ظلمانية كاسفة، ومناسبة هذه إلى تلك كنسبة النقوش والتصاوير التي عليها هذه الحيوانات من اللحم والدم والعظام والجلود لأن تلك الصور التي في عالم الأرواح محركات وهذه متحركات،

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 99.

² سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص-ص: 39-40.

والتي دون هذه ساكنات صامتات، محسوسات فانيات باليات فاسدات و تلك ناطقات معقولات روحانيات غير مرئيات باقيات»¹.

في عالم الرموز هذا يدرس إخوان الصفاء الطبيعة بهدف إبراز حكمة الصانع²، فهم يقولون: «واعلم يا أخي، أيديك الله وإيانا بروح منه بأن المصنوع المحكم يدل على الصانع الحكيم وإن كان الصانع الحكيم محتجبا عن الأبصار»³.

وتبدو الأعداد من أكثر الأنماط الرمزية التي يستخدمها الإخوان أهمية؛ وذلك لأنهم من خلالها تمكنوا من ربط الكثرة بالوحدة، وأظهروا الإنسجام الذي يسود العالم ويرى الإخوان في علم العدد الطريق المؤدية إلى التوحيد، وهو علم يقف فوق الطبيعة وأن الموجودات كافة هي بحسب طبيعته.

ومن أجل إظهار إرتباط الإخوان بالفيتاغورثيين وفي مجال الرياضيات على وجه الخصوص من الضروري تحديد معنى العدد والهندسة بشكل موجز وفقا لآراء هذه المدرسة اليونانية القديمة التي لها أتباع حتى نهاية الفترة اليونانية الرومانية ولعبت دورا مؤثرا في تشكيل العلوم الفكرية الإسلامية⁴.

ومما ورد في تعريف مفهوم العدد التقليدي ما نصه: «هذه هي الأعداد التي تم اظهار قدسية مضمونها الشامل وليس مضمونها الكمي في أشكال هندسية وفق المفهوم الفيثاغوري فالمثلث والمربع هي شخصيات وليست كميات، إنها جواهر وليست بأعراض فبينما نحصل على الأعداد العادية عن طريق الإضافة، فإن هذه الأعداد النوعية تنتج بالمقابل عن تمييز داخلي أو جوهري لتوحيد أساسي، إنها لا تضاف إلى أي شيء ولا تبتعد عن التوحيد، والأشكال الهندسية هي خيالات عديدة للتوحيد إنها تستثني بعضها بعضا أو بالأحرى ترمز إلى كميات أساسية مختلفة، فالمثلث هو الانسجام والمربع هو الاستقرار هذه الأعداد هي أعداد بعضها داخل بعض وليست أعداد متسلسلة»⁵.

إن الأعداد الفيثاغورية التي تتصف بأنها ذات وجود نوعي أكثر منه كمي لا يمكن أن تقترن ببساطة بالقسمة والضرب كما هو الحال مع الأعداد الحديثة إنها غير متماثلة مع الكمية بمعنى أنها لا يمكن استنزاف طبيعتها من خلال جوانبها الكمية فقط إن الأمر على العكس من ذلك إذ بما أنها هي نفسها إسقاط للتوحيد، ولا يمكن فصلها عن مصدرها بشكل عام فإنها تقوم عندما تقترن مع وجود معين قائم في عالم

¹ إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مرجع سابق، 200/2.

² سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 39.

³ إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المرجع السابق، 116/2.

⁴ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، المصدر السابق، ص -ص: 39-40

⁵ المصدر نفسه، ص: 40

الكثرة بضم ذلك الوجود إلى التوحيد، أو الوجود المحض الذي هو مصدر الوجود بكامله فإن تفرق كائنا بعدد معين يعني أن تنسبه إلى مصدره عن طريق رباط داخلي يربط جميع الأعداد بالتوحيد¹. إن إساءة فهم مفهوم الأعداد هذا جعل الكثير من الأعمال القديمة بما فيها رسائل إخوان الصفاء، تبدو سخيفة في أعين العديد من القراء المحدثين ومع ذلك فإن هذه الأعمال القديمة هي والرسائل، قد كررت مرات عديدة ما تعنيه بالضبط هذه الأرقام وكيف يمكن الاستفادة منها، وإعطاء مثال فقط تكفي الإشارة إلى نيقوما خوس أحد فيثاغوريي القرن الأول الميلادي المشهورين و صاحب الكتابين الشهيرين: " مقدمة إلى علم الحساب " و"ثيولوجومينا أرثمطيقا"، اللذين يعتبران من أكثر شروح نظرية أعداد هذه المدرسة شهرة ونفوذاً وهو يتساءل حول أسباب تفوق الحساب على بقية الرباعيات² قائلاً: «أي هذه السبل الأربع إذا يجب تعلمها أولاً من الواضح بالطبع أن تلك التي وجدت قبل الجميع هي الأرقى ولها مركز الصدارة أو الأفضل وتبقى هي الأم بالنسبة للأخريات، وهذا السبيل هو الحساب الذي هو كذلك ليس بسبب أنه كما ذكرنا وجد في ذهن الباريء قبل بقية السبل مثل أي خطة مثالية شاملة يعتمد على ما يصنعه مبدع العالم من أمودجات أو مثالات تحتذى في السعي للوصول إلى الغايات بل لأنه بالطبع سابق بالولادة أيضاً»³.

وعن معاني الأعداد وعلاقتها بالطبيعة يقول نيقوماخوس: «إن كل ما رتبته الطبيعة في العالم بأسلوب منتظم يبدو بشكله الجزئي والكلبي، وكأنه قد تقرر وانتظم وفق نظام العدد في التفكير المسبق لمبدع جميع الأشياء، فالنموذج مثل مخطط تمهيدي يتحدد بنتيجة هيمنة العدد الموجود مسبقاً في ذهن الباريء كمفهوم فقط وبشكل غيرمادي على الإطلاق، حيث وبالإشارة إليه، وكما هو الحال مع أي خطة فنية، يتم خلق كل الأشياء: الأزمان والحركات والأفلاك والنجوم وكل أنواع الدائرات»⁴.

أما بالنسبة للإخوان فإنهم ينظرون إلى العدد على أنه الخيال الروحاني الناتج في النفس الإنسانية من تكرار التوحيد فهو إسقاط التوحيد إذن، وهو إسقاط لا يمكن فصله مطلقاً عن مصدره وبما أن الأعداد هي إسقاط العدد واحد لذلك فإن الرسائل لا ترى في العدد واحد بداية الأعداد، إنهم يعتقدون أن العدد اثنين هو العدد الأول، وأنه التوحيد ذاته هو أصل ومبدأ الأعداد كافة⁵.

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص-ص: 40-41.

² المصدر نفسه، ص: 41.

³ المصدر نفسه، ص: 41.

⁴ المصدر نفسه، ص: 43.

⁵ المصدر نفسه، ص: 42.

وفي الهندسة أيضا يساير إخوان الصفاء ركب الفيثاغوريين من خلال وصفهم لفضائل وهيئات الأشكال الهندسية المختلفة، فالهدف النهائي للهندسة يكمن في السماح لقوى النفس بالتدبر والتأمل بشكل مستقل عن العالم الخارجي، حتى ترغب في النهاية في مرافقة هذا العالم لتنضم نتيجة رقيها إلى عالم الأرواح والحياة السرمدية.

إن الجانب المزدوج للرياضيات كعلم كمي ونوعي، يجعل هذا النوع من المعرفة بشكل ما سلم يعقوب، وهكذا يصبح استخدام الرياضيات في دراسة علم الكميات جسرا نعبّر بواسطته من ذلك العالم إلى عالم المثل، ويصبح العدد بفضله جانبه الرمزي ليس أداة تقسيم فقط، بل وأداة توحيد وبناء أيضا، إن للأعداد الفيثاغورية التي استخدمها إخوان الصفاء بفضل ارتباطها الداخلي بالأفكار الأفلاطونية أو مثل الخلق قوة تركيبية إضافة إلى قوتها التحليلية التي تمتلكها نتيجة حيازتها لجانب كمي¹.

أما ابن سينا سيد المشائين فقد ألف في أخريات أيامه رسالة بعنوان: "منطق المشركين" هي مقدمة لكتاب أوسع، يقول فيها أن كتبه الفلسفية المشائية ك: "الشفاء" و"النجاة" لا تخرج عن كونها كتابات ظاهرية قصد بها عوام الناس، ثم يرتئي أن يبسط الفلسفة المشركية التي يقصد بها إلى الصفة، والتي يطلق عليها علم الخواص، ومن المؤسف فقدان بقية الكتاب، وعليه فليست هناك إشارة صريحة عما كان في فكر ابن سينا بعد هذه المقدمة الغريبة.

إلا أننا إذا تأملنا آثار ابن سينا لاكتشفنا أن هناك مجموعة كتب تختلف في طبيعتها عن كتبه المشائية وتشير بكل وضوح إلى كونها بقايا الرسائل التي تضمنت شرح فلسفته المشركية، وبالإمكان إدراج في عداد هذه المجموعة، بالإضافة إلى "منطق المشركين" الفصول الثلاثة الأخيرة من "الإشارات و التنبهات" وهو آخر كتبه وقد وضع فيه عدد من المبادئ الأساسية للتصوف على أفضل وجه ورسالته في "العشق" حيث يستعمل الاصطلاحات الفنية الصوفية وبعض أشعاره وخطبه، وأخيرا القصص الخيالية الثلاثة: "حي بن يقظان"، "رسالة الطير"، "سلامان وأبسال"².

وقد ضمن ابن سينا هذه القصص رؤيته للعالم، و التي تصوره كونا فسيحا مليئا بالرموز يجب على المرید فيه الارتحال طلبا للعلم الإلهي أو المعرفة وعوضا عن كونه شيئا خارجيا، يتحول الكون في نظر العارف إلى حقيقة باطنية داخلية حيث يرى جميع تناقضات الطبيعة منعكسة في مرآة ذاته، ويتمكن السالك أثناء رحلته نحو المعرفة- بفضل استحالة عناصر الكون الطبيعية والفلكية - من تحقيق تمثل الكون داخل ذاته

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 42.

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 59.

تمثلاً بناءً بحيث يسمو في النهاية فوق السرداب الكوني ذاته، فيغادر عالم الأوهام إلى عالم الحقيقة ويصبح هو نفسه عند إتمام رحلته مرآة تنعكس فيها الحقيقة ومظهرها الكوني¹. وعلى هذا الوجه انتهى ابن سينا إلى فلسفة مشرقية إن لم تؤخذ بجديّة من جانب معظم المفسرين الغربيين فقد كانت ذات أهمية بالغة في العالم الإسلامي فقد كان علم الكون مؤيداً بعلم الملائكة عند ابن سينا هو ما تبسط السهروردي في عرضه وأصبح بعد أن تخلص من الشباك الاستدلالية و القياسية التي وضع فيها أولاً جزء لا يتجزأ من تعاليم بعض المدارس الصوفية وكجوهرة ثمينة تتلأل في الضوء، أخذ علم الكون البديع الذي بسطه يتألق في ضوء العرفان الإسلامي وراح يبعث سناه فوق أرجاء العالم الإسلامي حيثما بسطت ودرست مبادئ العرفان والإشراق، فراحت نظريته في المعرفة الناجمة عن استنارة العقل البشري بالملاك تؤول في القرون اللاحقة كتأكيد لحقيقة العرفان التي كانت تعتبر دائماً الشكل الأمثل للمعرفة في الإسلام².

3-2: مراتب الموجودات الكونية

إن كل التقاليد على اختلاف لغاتها ورموزها تتكلم عن سلسلة المراتب الكونية، والذي يعد تعليماً أساسياً في الفلسفة الدائمة، وفكرة عالمية في مظهرها لا تقتصر على الكونيات اليونانية أو الإسلامية أو المسيحية، بل لها ما يقابلها في الصين والهند وفي أماكن أخرى.

إذن، فنظير كل فلسفة تقليدية فإن الاعتقاد الإسلامي يقوم على أساس أن الحقيقة تشمل مراتب من الوجود أسفلها وأبعدها عن المصدر الإلهي لكل حقيقة هو عالم المادة³.

وعليه، فإن بين الله المتعالي عن الوجود، وبين هذا العالم الذي هو أبعد ما يكون عنه تعالى عدد من العوالم الأخرى القائم أحدها فوق الآخر في مراتب الوجود الكوني، وتؤلف هذه العوالم كلها مراتب الوجود المتعددة التي استمدت وجودها من الله والتي ليست شيئاً أمامه تعالى⁴.

لذلك، فإن من بين العدد الكبير من عوالم الحقيقة، فإن أعلاها هو وحده الحق المحض أما العوالم الأخرى، فإنها انعكاساته المتعددة في مرآة اللاوجود، وهذه العوالم هي الصورة الوحيدة التي تستطيع أن

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 189

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 61، 67

³ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 32.

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 128

تنقل إلى حد ما شبح الحق.¹

إن كل واحد من عوالم الدنيا يجوز من وجه سلبية أن يوصف بأنه ظل للعالم الذي يعلوه وكل ظل بدوره يزيد هزالا وابتعادا عن الحقيقة المجردة على نسبة ابتعاده عن عالم الذات الإلهية عابرا العالم الأوسط منتهيا إلى عالم الوجود الأرضي الذي هو أدنى درجات هذا السلم، وعلى ذلك جاز اعتبار عالم الطبيعة ظلا لله، وإذا كان هذا العالم بالاعتبار السلبي مجرد ظل فهو بالاعتبار الإيجابي انعكاس أو رمز للعوالم التي تعلوه، وعليه فهو بذاته لا وجود حقيقي له خارج الذات الإلهية، إذ يتمتع وجود ماهيتين للحقيقة مستقلين استقلالاً تاماً الواحدة على الأخرى.²

وقد توفر الفكر الإسلامي على عدة تصاميم كونية مختلفة تختصر حقيقة المراتب الكونية و تصور المستويات الرئيسية للوجود³، و كمثل على ذلك إخوان الصفاء الذين يماثلون بين خلق الباريء للعالم أو ظهور الوجود عن طريق الكينونة بنشوء الأعداد عن الواحد وقد قسموا الموجودات إلى فئتي الجزئيات والكليات، وقسموا الفئة الأخيرة ذاتها (الكليات) إلى تسعة مراتب من الموجودات، وذلك لأن العدد 9 بفضل كونه في آخر الدائرة العشرية، يحتتم تلك الدائرة، وهو ينهي من ناحية رمزية سلسلة الأعداد ويمكن تلخيص عملية تكوين العالم بدء بالباريء نزولا عبر حالات الوجود المختلفة وانتهاء بالكائنات الأرضية التي يشكل الإنسان فيها الحلقة الأخيرة وفق مايلي:

- 1- باريء وهو واحد: بسيط خالد ودائم الوجود
 - 2- عقل وهو صنفان: مطبوع ومكتسب
 - 3- نفس: وهي ثلاثة أنواع: نباتية وحيوانية وناطقة.
 - 4- هيولى: وهي أربعة أنواع: هيولى الصناعة، هيولى الطبيعة، هيولى الكل، والهيولى الأولى
 - 5- طبيعة: والطبائع خمس: طبيعة الفلك، وأربعة تحت الفلك
 - 6- جسم: وله ست جهات: أعلى وأسفل وأمام وخلف ويمين ويسار
 - 7- الفلك: وفيه سبعة كواكب
 - 8- الأركان: وهي ذات ثمانية مزاجات، وهي في الواقع أربعة ضمت كل اثنتين في واحدة.
- الأرض: باردة ويايسة

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، المصدر السابق، ص: 128.

² سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 128.

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 128.

الماء: بارد ورطب

الهواء: حار ورطب

النار: حارة ويابسة

9- المولدات من الأجناس الثلاث ذات الأنواع التسعة وهي ممالك المعادن والنبات والحيوان وهناك تمييز ضروري في جدول مراتب التكوين هذا يجب القيام به، فالأعداد الأربعة الأولى هي موجودات كلية بسيطة؛ وذلك لأن الأعداد من 1 إلى 4 تشمل في ذواتها جميع الأعداد الأخرى ف: $10=4+3+2+1$ ، بينما توجد بقية الموجودات بصورة مركبة¹.

أما السهروردي فيلخص الموجودات الكونية معتبرا أن الكون في جميع مراتب وجوده درجات متفاوتة من النور والظلمة، وبناء عليه، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من نور الأنوار، وهو الوصف الذي ينعت به السهروردي الذات الإلهية، كما يشير إلى عدة طرق يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة، وعلى سبيل المثال فإن الإنسان يستطيع أن يتأمل في جميع الأشياء من وجهة نظر ما إذ كانت نورا أو ظلاما، فإن كانت نورا فهي إما أن تكون قائمة بذاتها فتسمى حينذاك نورا مجردا، أو تكون متوقفة على شيء آخر وتسمى حينذاك هيئة².

ويتناول السهروردي أيضا تقسيم الموجودات بناء على مدى إدراكها وشعورها، فالموجود إما أن يكون مدركا لوجوده أو غافلا عنه، فإن كان مدركا، فإدراكه إما أن يكون في ذاته كما هو بالنسبة إلى النور الأعلى أو الله و الملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية أو يكون متوقفا على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار، وكذلك إذا كان الموجود غافلا عن نفسه، فإما أن يكون قائما بنفسه فيكون ظلمة كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية أو يوجد بواسطة موجود آخر، كما في الألوان والروائح وعلى هذا الوجه تتباين مراحل النظام الكوني المختلفة عن بعضها البعض.

وأخيرا، فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي يختص بها كل شيء، والتي هي بمثابة المعرفة والإدراك أيضا. ولتوضيح مراتب الموجودات الكونية كما وردت عند ابن سينا لا بد من الوقوف على التمييز الأساسي الذي يقيمه بين ماهية الشيء ووجوده وفق مايلي:

عندما يفكر شخص بشيء ما يكون في استطاعته أن يميز بالحال في ذهنه بين جانبيين مختلفين لهذا الشيء أحدهما ذاته أو ماهيته والآخر وجوده فعندما يفكر إنسان في الحصان مثلا يمكنه أن يميز في ذهنه بين صورة الحصان أو ماهيته التي تتضمن الهيئة والصورة و اللون وكل شيء آخر يحتوي على ماهية الحصان ووجود

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص-ص: 43-44

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 93.

ذلك الحصان في العالم الخارجي، فالماهية في الذهن مستقلة عن الوجود بمعنى أن الانسان يستطيع أن يفكر في ماهية شيء ما دون الالتفات إذا ما كان موجودا أو غير موجود أما في العالم الخارجي فإن ماهية الشيء ووجوده هما عين الشيء وليس جزءين لكل منهما حقيقة خارجية مستقلة يحصل عن اجتماعهما شيء ما كما قد يضيف المرء القشدة إلى القهوة أو الماء إلى العجين، فإن ذلك يحدث في الذهن فقط، في التحليل الذي يقوم به العقل البشري حيث يتميز هذان العنصران ويدرك الإنسان أن لكل شيء في الكون ماهية يضاف إليها الوجود، وبعد أن يقرر ابن سينا هذا التمييز الأساسي، يؤكد أنه على الرغم من وجود الشيء يضاف إلى ماهيته، فإن الوجود هو الذي يعطي كل ذات أو ماهية حقيقتها الواقعة، وعليه فهو أصيل وماهية الشيء ليست في الحقيقة أكثر من تحديده الوجودي الذي ينتزعه الذهن¹.

ويرتبط مباشرة بهذا التمييز الأساسي بين الماهية والوجود، تقسيم ابن سينا للوجود إلى ممتنع وممكن وواجب، وهذا التقسيم الذي حظي بقبول المسلمين المتأخرين والمدرسين اللاتين لا يظهر على هذا الشكل عند أرسطو فهو من ابتكار ابن سينا، والحقيقة أن ابن سينا يبني فلسفته كليا على التفرقة بين هذه الأقسام الثلاثة والعلاقة بين كل من الماهية والوجود بالنسبة إلى كل منهما، فإذا تأمل المرء ماهية شيء في ذهنه وتحقق من أنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تقبل الوجود بمعنى استحالة وجودها فإن هذا الشيء ممتنع ولا يمكن أن يوجد كما هي الحال في تصور شريك الباري فإن وجوده الميتافيزيقي محال ويؤدي إلى التناقض، فإذا تكافأت في ماهية الشيء حال الوجود وحال العدم؛ أي أمكن أن يوجد أو أن لا يوجد دون أن ينجم عن ذلك تناقض أو محال في أي من الحالتين، فهذا الشيء ممكن الوجود شيمة سائر المخلوقات في العالم فماهيتها تحتمل إما الوجود وإما العدم، وأخيرا إذا كانت الماهية لا تنفك عن الوجود وعدم وجودها يستلزم الإستحالة أو التناقض فإنه واجب، و في مثل هذه الحالة تكون ماهيته هي عين وجوده، وهذا الموجود هو الواجب الوجود؛ أي الله الذي لا يمكن إلا أن يكون موجودا مادامت ماهيته ووجوده شيئا واحدا، فوجوده ماهيته، وماهيته وجوده، هو وحده الذي يتصف بالوجود بذاته وهو القائم بذاته وكل ما عداه من الموجودات وجوده بمثابة عرض مضاف إلى ماهيته، لذا كانت موجودات جائزة، إن وجود العالم بأسره ليست له منزلة أعلى من منزلة الجواز، وهو في كل لحظة من وجوده عالية على الوجود الواجب الذي يحفظ كل الأشياء في حالة الوجود بإضافته المستمرة لنور وجوده عليها².

ولهذا، فالعالم وكل ما فيه موجودات ممكنة متوقفة ميتافيزيقا على الوجود الواجب أضف إلى ذلك أن الموجودات الممكنة في حد ذاتها نوعان: ممكنة تكتسب صفة الوجوب من واجب الوجود وممكنة صرف

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 40.

² المصدر نفسه، ص: 41.

لا تعلق لها بأي نوع من الوجوب، ويتكون النصف الأول من الجواهر العقلية البسيطة المجردة أو الملائكة وهي تمثل المعلولات الخالدة لله بمعنى أنه يمنحها صفة الوجوب، ويشتمل الثاني على مخلوقات عالم الكون والفساد التي تحمل عوامل الفناء في ذاتها، فولادتها إذن نذير بموتها.

وفضلاً عن هذا التقسيم للموجودات الممكنة إلى أبدية وحادثة أو خالدة وفانية، فإن ابن سينا يقسم الكائنات أيضاً على أساس كونها جوهرًا أو عرضاً، مطبقاً في ذلك المقولات الأرسطوطاليسية على ماهية الأشياء الموجودة، فالماهيات بحسب هذا التمييز إما أعراضاً وإما جواهر، وذلك تبعاً لما إذا كانت متوقفة على شيء آخر كتوقف اللون عن الحائط أو مستقلة كمادة الحائط نفسه، أما مقولة الجوهر فتتقسم إلى ثلاثة أقسام كما يلي:

1-العقل: وهو مفارق بالكلية للمادة والقوة.

2-النفس: وهي على الرغم من مفارقتها للمادة، فإنها تحتاج إلى جسم تفعل فيه.

3-الجسم: وهو الذي يقبل خاصية الإنقسام، وله طول وعرض وعمق.

وعلى هذا فعناصر الوجود من حيث كونها عارضة وجائزة في مجموعها تنقسم إلى ثلاثة جواهر تشمل مراتب الوجود المختلفة، وتؤلف الأجزاء التي يتركب منها العالم وعن طريقها يحصل العلم بالنظام الكوني¹. ويصف ابن عربي عدة تصاميم كونية مختلفة، يصور فيها نواحي متباينة للحقائق الكونية، فأحياناً يتصور النظام الكوني كشجرة، ترمز أغصانها إلى مراتب مختلفة للوجود الكوني، وأحياناً أخرى يتصور العالم في ضوء المفاهيم القرآنية للقلم واللوح المحفوظ و علم الملائكة القرآني في ضوء الطبائع والكونيات الأربع لعلم التكوين الهرمسي وهنا لا مجال للقول بأن المرء ملزم بالضرورة باختيار نظام كوني واحد لأن الكون يمكن تصوره في أضواء مختلفة يظهر كل منها جانباً من الحقائق الكونية.

وجدير بالذكر أن التصميم الكوني يرمي بالدرجة الأولى إلى الربط بين سلاسل مراتب الكون المختلفة ومبدئها، و يبين كيف أن العوالم المختلفة عبارة عن تعيينات مختلفة للمبدأ، هذه التعينات يمكن النظر إليها من عدة نواحي متباينة، فيمكن النظر إليها كالأثنين و سبعين حجاً من النور و الظلمة التي تحجب وجه المعشوق، أو يمكن أن ترد إلى بضع مقامات رئيسية تشتمل على المراتب الأصلية للوجود الكوني²، كما يمكن تلخيصها في مراتب تصاعدية كالتالي:

— علم الناسوت: وهو عالم الصور البشرية والجسمانية.

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 41.

² المصدر نفسه، ص: 147.

– علم الملوكوت: وهو عالم الجواهر والأنوار اللطيفة، ويسمى أيضا بعالم المثل أو عالم الخيال والصور المعلقة.

– عالم الجبروت: هو عالم الوجود الروحاني الأرقى من الصور المعلقة.

– عالم اللاهوت: وهو عالم الطبيعة الإلهية حيث مقام الصفات التامة.

– عالم الهاهوت: هو عالم الذات الإلهية المنزه عن كل التعينات¹.

هذه العوالم التي قد تدعى أيضا حضرات، إذا اعتبرت من وجهة نظر التحقق وتحصيل المعرفة تشتمل على المراتب الأساسية للوجود الكوني المؤلف من التجليات الجسمانية والنفسانية والروحانية على السواء والصوفي يرسم معالم هذه العوالم و يحدد على أساسها علما للكون حتى يتمكن من تحقيق هذه المقامات جميعا و يتجاوز آخر الأمر هذه التعينات، و يبلغ مقام الاتحاد بالله فهو هدفه في مروره بمراتب التجليات الكونية جميعا².

و تعد الخطط الكونية المختلفة التي نشأت في الإسلام أساليب تعبير متنوعة عن وحدة الطبيعة وعن ارتباط جميع الأشياء بعضها ببعض، وبمصدرها الإلهي وهو الأمر الذي شكل أساسا للعلوم الكونية وهدفا لدراستها شروحاتها، كما أن كافة العلوم الكونية التقليدية كانت تعتمد في معظمها على الصفة التوحيدية للطبيعة، وتفتش عن السبب السامي الغامض للأشياء، ولم تكن تبعا لذلك بعيدا عن صفتها الإسلامية حتى ولو أنها سبقت الظهور التاريخي للإسلام، وشكل السعي لاكتشاف وتوضيح وحدة الطبيعة في العلوم الكونية القديمة كعلوم الفيثاغوريين والهرامسة عاملا مشتركا جعلها تتلاءم مع صورة التنزيل الإسلامي ويسهل ضمها وإدخالها في منظوره، وليست العلوم الكونية التقليدية محاولات لشرح نشوء الظواهر الطبيعية، بل هي علوم هدفها الأساس إظهار وحدة الوجود بأسره وتقديم رؤية للكون تمكن الإنسان من اختراق العالم المرئي صاعدا سلم الوجود الكلي من مرتبة وجودية إلى أخرى إلى الحضرة الإلهية ولكي تحقق الكونيات الإسلامية الدور المخصص لها في الحضارة الإسلامية فإنها استخدمت ألوانا عديدة من الرموز ولجأت إلى طرق مختلفة تتم من خلالها الغاية المرموقة، والواقع أنه لم يكن في الإمكان خلاف ذلك إذ كان على الإسلام أن يخلق حضارة واسعة الأطراف، وأن يدمج فيها شعوبا مختلفة النفسيات والملكات الذهنية، وفي جميع أحوال دراسة الكونيات مع ذلك ظل الهدف واحدا دائما، وهو تحويل الكون

¹ علي الجابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص: 207، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004).

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، المصدر السابق، ص: 148.

وجزئياته إلى أيقونة للتأمل، ومرآة يظهر من خلالها الواحد الأحد وسط نطاق التعدد ذاته.¹

3-3: نظرية خلق العالم

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات التي دارت حولها العديد من الدراسات والبحوث في أدبيات الفكر الإسلامي، حيث برزت العديد من المدارس والاتجاهات الفكرية التي اعتنقت لونا معيناً من التفكير لترسم صورة خاصة بها، عرفت فيها بعد باتجاه أو مدرسة وقد تلاحت تلك المدارس من منظور سيد حسين نصر في اتفاقها على أن الخلق هو إخراج الكثرة إلى الوجود من داخل الوحدة²، عبارة مختصرة غايتها إثبات ألا وجود لأية حقيقة سوى الحقيقة المطلقة نافية بذلك كل شيء ماعدا الله ولا يعني هذا أبداً أن هناك تواملاً محسوساً بين الله والعالم، بل تثبت التمايز المطلق بين الخالق والمخلوق من خلال سمو الوجود المحض فوق جميع المخلوقات من جهة، وتثبت من جهة أخرى بأن الكون وما فيه من الكائنات ليست الله ولكن وجودها ليس شيئاً آخر غير وجوده وإلا لكانت موجودات مستقلة تماماً، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك نظامين مستقلين للحقيقة³.

وفيما يلي استعراض لبعض النظريات التي جاد بها الفكر الإسلامي في خلق العالم، والتي مؤداها ما تقدم ذكره والبداية ستكون بابن عربي الذي يصور الكون بجميع ما فيه وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة كتجلي للأسماء والصفات الإلهية كشف ذاتي لله يتم من خلاله فيض الوجود على المثل السماوية وإخراجها من حالة العدم أو الكنز المخفي إلى حالة الوجود العيني،⁴ فالتجلي إذن هو مبدأ التغيير في المتجلي له ينقله من حال إلى حال، ومبدأ الإذن الإلهي لصدور الموجودات من عين الوحدة⁵.

وبناء عليه، فالقول بأن الكون خلق من لا شيء يراد به أن العدم أو اللاشيء هو الحالة الأساسية التي لم تكن الماهيات المجردة قد اتخذت فيها بعد صور معينة، فالخلق معناه تصور إمكانات التجلي ومثلها في الذهن الإلهي، وإعطاؤها أخيراً صفة الوجود⁶، و يفيض ابن عربي في شرح عملية الخلق من خلال ذكره أن هناك أولاً: التعيين الذاتي للأسماء والصفات في عالم الأعيان لجميع الخلق، وهو ما يطلق عليه بالفيض

¹ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، ص: 36، 51، 52، (تر: مختار الجوهري، تونس، دار الجنوب للنشر).

² سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 199.

³ المصدر نفسه، ص: 15-18.

⁴ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 146.

⁵ أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص: 113.

⁶ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 146.

الأقدس ثم ينفخ الله من خلال نفس الرحمان في الأعيان، الثابتة من خلال هذا الدفق الثاني، والذي يطلق عليه الفيض المقدس فتنتج كل الموجودات¹.

ومن الممكن تشبيه الوجود بالنور، والأسماء والصفات بقطع مختلفة من الزجاج الملون يشع النور من خلالها عاكسا ألوانا مختلفة على مرآة العدم، فالكون أصلا مجموعة من المرايا تنعكس فيها الحقائق الإلهية أو تجلي للأسماء والصفات الإلهية².

كما أن عملية التكلم لدى الإنسان ترمز لكيفية الخلق، إذ يشبه الخلق صدور الأصوات عن فم الإنسان فكما تكون الكلمات من قبل النطق في حالة اختلاط ثم تصبح بحكم نفس الإنسان متميزة ملفوظة، يخرج نفس الرحمان من حيث كرمه ورحمته الإمكانيات الأصلية للوجود إلى حيز الوجود³.

وتبتدى نظرية الخلق عند السهروردي كإخراج الكثرة إلى الوجود من داخل الوحدة من خلال نظريته للوجود كنور تتفاوت درجات شدته، فالنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي اسم نور الأنوار هو الذات الإلهية التي تبهر سناها الأبصار لنورانيتها وشدتها، والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله مادام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب⁴، وبعبارة السهروردي نفسه: «إن ذات النور المطلق الأول الله، يفيض إشراقا دائما به يتجلى و يوجد الأشياء جميعا، وبواسطة أشعته يمدّها بالحياة إن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته، وكل الجمال والكمال منحة إحسانه والحصول على هذا الإشراق هو الحياة»⁵.

أما نظرية الخلق عند ابن سينا فتترتب ارتباطا وطيدا بسلسلة الوجود التي تم وصفها آنفا، لكن بينما يركز في نظريته إلى الوجود على سمو الوجود المحض، أو الباريء فوق جميع المخلوقات نرى أنه يؤكد في نظريته حول نشأة الكون على علاقة الموجودات المتولدة بالوجود المحض، وفيضها عن مصدر جميع الأشياء فالعالم-بموجب هذا المنظور- هو في موضع المقارنة مع أشعة الشمس، والباريء مع الشمس ذاتها فأشعة الشمس هي ليست الشمس لكنها أيضا ليست شيئا آخر سوى الشمس، ولهذا المنظور صلة بالعنصر الظاهري للتراث التقليدي التوحيدي حيث التمايز المطلق بين الخالق والمخلوق هوشيء محفوظ، ولذلك لا يمكن فهم نظرية الفيض في الإسلام وضمها إلا من خلال الجانب الباطني للتنزيل، ومع أن عقيدة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ومعظم من جاء بعده من الصوفيين، لا تتضمن القول بأن العالم هو الباريء

¹Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, Op.cit, p: 44.

²سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 146.

³المصدر نفسه، ص: 146.

⁴المصدر نفسه، ص: 93.

⁵المصدر نفسه، ص: 93.

أو الباريء هو العالم، إلا أن هؤلاء يشاركون ابن سينا القول حول هذه النقطة بأنه لا يمكن أن يكون هناك نظامين مستقلين للحقيقة ولذلك فإذن وجود العالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود المحض¹ وترتبط عملية الخلق لديه مباشرة بعمل الملك وأهميته، فالملك هو الأداة التي تنجز بواسطتها هذه العملية فعلم الكون عند ابن سينا مرتبط ارتباطاً مباشراً بعلم الملائكة والملك يؤدي وظيفة خلاصية في كل من علم التكوين وعملية تحقيق الذات الروحي وتحصيل المعرفة وبناء على نهج أفلوطين في الفيض المتوالي لدرجات الملكوت بعد أن يؤولها على ضوء الإمكانية والجواز يعمد ابن سينا إلى وصف عملية صدور الكون مستفيداً من المبدأ القائل أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ومن القول بأن الخلق يحدث عن طريق التعقل².

وعليه فإن، عملية الخلق أو إضافة الوجود وعملية التعقل شيء واحد، فبواسطة تعقل مراتب الحقيقة العليا تبرز المراتب الدنيا إلى حيز الوجود وبناء على المبدأ السابق صدر عن الواحد الواجب الوجود الذي هو مبدأ كل الموجودات موجود واحد يطلق عليه ابن سينا العقل الأول الذي يعتبره بمثابة أشرف الملائكة، وهنا يتعقل هذا العقل المجرد الواجب بما هو واجب ثم ماهيته هو بما هو واجب بالموجود الواجب فماهيته بما هو موجود ممكن بذاته وهكذا فإذن له ثلاثة أبعاد من حيث المعرفة ينشأ عنها العقل الثاني فنفس الفلك الأول فجرم الفلك الأول على التوالي ثم إن هذا العقل الثاني المنبثق على هذا الوجه يتعقل كذلك العقل الأول، فينشأ العقل الثالث ونفس الفلك الثاني وجرمه، وهكذا دواليك حتى ينشأ العقل العاشر والفلك التاسع الذي هو فلك القمر، هنا حيث لا يبقى في جوهر الكون صفاء يكفي لقيام فلك آخر، يتولد عالم الكون والفساد من بقايا الإمكانيات الكونية .

ويقوم العقل العاشر في عالم ما تحت القمر عالم التحول الذي يحيط بالحياة الأرضية للإنسان بعدة وظائف أساسية، فهو لا يمنح هذا العالم وجوده فحسب، بل يولد باستمرار الصور التي باتحادها مع المادة توجد مخلوقات هذه المنطقة من الكون أيضاً، فعندما يتكون مخلوق يفيض العقل العاشر الصور اللازمة لإمكان وجوده وعندما يذوي ويموت يسترد الصور منه، ولهذا السبب يطلق ابن سينا عليه اسم: واهب الصور فمثلاً إذا تجمد الماء وصار ثلجاً، فإن صورة الماء تكون قد زالت، قد استردها واهب الصور، ثم دخلت صورة الثلج الجديدة على هيولى ما كان ماء من قبل حتى تحيله إلى ثلج³ لهذا كان العلم الكوني عند ابن سينا يرتبط أساساً بعلم الملائكة، ويتبع مباشرة العالم الكوني الأفلوطيني الذي أوله بطبيعة الحال تأويلاً

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 149.

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، المصدر السابق، ص: 43.

³ المصدر نفسه، ص-ص: 43-44.

آخر، فقد كان ابن سينا يعي وعيا تاما المفهوم الإسلامي للعلاقة بين الله والكون وقد سعى دائما لإثبات الطبيعة الجائزة فحسب للخلق إزاء الخالق¹.

لن نتوقف في بيان نظرية الخلق عند ابن سينا بل سنعرض لها أيضا عند إخوان الصفاء والذين أفاضوا في تصويرها، وفي ما يلي نص يصفون فيه نشوء الموجودات جاء فيه: «إن أول شيء أبدعه الله، جل ثناؤه وأوجده، جوهر بسيط روحاني في غاية التمام والكمال والفضل، فيه صور جميع الأشياء يسمى العقل الفعال وإن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في الرتبة يسمى النفس الكلية، وانبجس من النفس جوهر آخر أدنى مرتبة يسمى الهيولى الأولى، وأن الهيولى الأولى قبلت المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق فصارت بذلك جسما مطلقا وهو الهيولى الثانية²».

إن إبداع الباريء لمختلف المخلوقات واستحضارها إلى الوجود لا يلغي في ذهن الإخوان الفارق الأساسي بين الباريء والعالم، فالعالم هو جميع الكائنات الروحانية والجسمانية التي تسكن السماوات الواسعة وتشكل مملكة الكثرة التي تمتد إلى الأفلاك والنجوم والأركان ومخترعاتها وإلى الإنسان، وينسب الإخوان العالم الذي يطلقون عليه اسم مدينة أوحياون في بعض الأحيان، ويرون أنه يبقى متميزا عن الوحدانية الإلهية بشكل دائم إلى الباريء، وذلك بفضل وجوده وبقائه وكماله وتمامه، ويرث العقل الشامل أو الحجاب الأعظم والباب الأكبر الذي به نتوصل إلى توحيد الله الفضائل الأربعة السالفة الذكر عن الباريء ويقوم بإيصالها إلى النفس الكلية³.

ويستفيد إخوان الصفاء من رمزية العشق في معانيها المستعملة عند المتصوفة، من أجل إظهار التجاذب بين الله والعالم، فالعالم كله يرون يسعى نحو الباريء ويعشقه، والباريء في الحقيقة هو المعشوق الوحيد والمراد الأوحد، إن قوة الشوق هي السبب الحقيقي عند إخوان الصفاء الذي يجعل الأشياء تخرج إلى الوجود، وتمكن الشريعة من حكم العالم ومن خلال شوقها إلى الله قامت النفس الكلية بإخراج الفلك الخارجي للعالم أو الفلك المحيط إلى الوجود ودوران الفلك المحيط أدى إلى تشكيل الفلك الذي تحته واستمر الأمر على هذا حتى وصل إلى أدنى هذه الأفلاك؛ أي فلك القمر⁴.

ويعتقد إخوان الصفاء خلافا للكثير من أتباع الفلسفة الهيلينية ولعلومها الكونية والمشائين على وجه الخصوص، بأن العالم مبدع محدث وليس قديما إنهم يوجهون نقدا شديدا للدهريين ممن يعتقدون بقديم العالم

¹ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، المصدر السابق، ص: 44.

² إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مرجع سابق، 187/3.

³ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 44.

⁴ المصدر نفسه، ص: 44.

ويرون أن الله خلق الموجودات الكلية الأربع في سلسلة الفيض والإبداع، أما الموجودات الأخرى فكان ظهورها من قبل النفس الكلية التي قامت بفعلها بإذن الله بشكل مباشر وتؤكد الرسائل أن علاقة الباريء بالعالم هي ليست كذلك التي بين البناء والدار أو بين الكاتب والكتاب، إن وجود العالم عن الباريء كوجود الكلام عن المتكلم أو النور عن السراج والشمس أو الحرارة عن جسم النار أو الأعداد من العدد واحد، فالكلمة و النور والحرارة والعدد كلها موجودة بفضل مصادرها ولولا هذه المصادر لما أمكنها الوجود ولا البقاء¹ إن وجود العالم محكوم بوجود الله.

من البديهي أنه لا يسعنا استعراض جميع نظريات الفكر الإسلامي حول نظرية الخلق، وإنما نكتفي بالعينات المنتخبة وهذا إجمال لما ورد فيها : يصور ابن عربي الكون كتجلي للأسماء والصفات الإلهية؛ أي أن الكون مظهر للوجود الإلهي وبالتالي فوجود أي شيء ليس شكلا وجوديا منفصلا بالكلية ما يترتب عليه أن ليس هناك كائنا أو حقيقة غير الكائن المحض و الحقيقة المطلقة وهو المعطى الذي يشير إليه السهروردي باعتبار أن كل وجود هو درجة من نور الوجود المحض والكلام ذاته ينطبق على نظريتي الفيض عند ابن سينا وإخوان الصفاء اللتان تؤكدان حول نشأة الكون على علاقة الموجودات المتولدة بالوجود المحض و فيضها عن مصدر جميع الأشياء.

3-4: التجديد في الخلق

يعتمد الكون اعتمادا مطلقا في كل لحظة من الزمان، وفي كل نقطة من الفضاء على الله، وقوله عز وجل - : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]، يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الكون تابع لإرادة العلي القدير ومفتقر وجوده إليها، فلا قيام لشيء إلا مرتكنا إلى وجوده وتدبيره، وهذا تعبير عن عناية الباريء بالعالم الذي يعد من الخصائص المميزة للمنظور الإسلامي و التي سنكتفي في هذا المقام بأن نعرض لها من خلال العرفاء وفق ما اصطالحوا عليه بالتجديد في الخلق. يصور ابن عربي الكون نhra فياضا أبدا يتجدد ماؤه كل لحظة؛ ذلك أن الخلق ليس بالأمر الآني الذي حدث في الماضي وانتهى، بل إنه عملية دائمة مستمرة، فالكون يفنى في كل لحظة فيخلق من جديد في اللحظة التالية دون انفصال زمني بين الحالتين، وهو بذلك يمر أبدا في سياق متواصل من التمدد والتقلص أو الرتق و الفتق، و في الوجه الأول من هذا السياق يظهر النفس الإلهي أو نفس الرحمان جميع الأشياء

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص-ص: 44

بإخراج النماذج السماوية أو الأعيان الثابتة وإعطاؤها صفة الوجود، و في الوجه الثاني تعود جميع الأشياء إلى أصلها الإلهي¹.

فالكون إذن، تجل للذات الإلهية التي تتجدد في كل لحظة دون أن تتكرر في جوهرها، هذا كما أن استمراره الأفقي الظاهر يخترقه السبب العمودي الذي يدمج كل لحظة من الوجود بمبدئها المتعالي² يقول ابن عربي: «يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، ويرون أيضا شهودا أن كل تجلي يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عن التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر³».

وتحسن الإشارة إلى أن التجديد في الخلق يفند نظرية التطور الارتقائي Theory of evolution

المتمحورة حول الأطروحة القائلة بأن الأشكال العليا للحياة تطورت بصورة ارتقائية طويلة حقبة زمنية مديدة من أشكال دنيا للحياة وأن يد الخالق قد استبعدت من تكوين مختلف الأنواع ومن التطور التاريخي للكون، ربما يكون الله قد خلق منظومة الخليط الأصلي للجزئيات كما يصف علماء الكون الحديثون الحالة الأصلية للكون، غير أن ظهور مختلف أنواع الحياة ناجم فقط عن التطور الارتقائي التدريجي من داخل المصفوفة المادية المكانية الزمانية التي وجدت من أصل الكون المادي دون تدخل من طرف أية أسباب أسمى درجة كما أنه لا يوجد هدف للتطور الارتقائي، وعلى الأصح فإنه يعمل من خلال صراع بين مختلف الأنواع وبقاء الأصلح.⁴

تعد نظرية التطور الارتقائي إحدى أهم الأفكار العلمية وأكثرها إثارة للإشكالات الدينية مع أن منبعها فلسفي، وليس علميا بالمعنى الدقيق؛ ذلك لأنها عملت على القضاء على الوحي بالوجود المستمر لله بوصفه خالقا ورازقا لأشكال الحياة كما كان لتطبيقها في حقول أخرى غير علم الأحياء أثر فعال في القضاء على المعنى الروحي لخلق الله وقداسته هذا الخلق.⁵

في نهاية هذا المبحث نجمل ما ورد فيه من أفكار فنقول بأن سيد حسين نصر لم يعرض لجميع المذاهب الإسلامية في أمر الطبيعة بل اقتصر على وصف لبعض منها، والتي بالرغم من الاختلاف بينها

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 59.

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 147-148.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص: 126.

⁴ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 233-234.

⁵ المصدر نفسه، ص: 233.

في المنظور ونقاط التركيز فإنها تتفق في ارتباطها الوثيق بالأفكار الماورائية والدينية التي سيطرت على الحضارة الإسلامية، وهي مطابقة للكثير مما ورد في الوحي فيما يخص العقائد الكونية، فجميع من عرض لهم يتعاملون مع عالم خالقه هو الباري، وهو عالم ذو مراتب وجودية تعتمد على الله عز وجل ويجمعهم الاعتقاد بنظام يسود جميع الأشياء ويحكمها، وغاية تسعى باتجاهها الأشياء كافة ويجمعهم أيضا إعتقادهم اشتراك كل ما هو خارج الوجود الإلهي في صفة التناهي و المحدودية، وأن مصدر نظام الكون هو التدخل الآني والدائم للبارئ. عز وجل. ، كما يؤكدون بطريقة أو بأخرى وجود ارتباط داخلي بين جميع أشياء هذا العالم، وكذلك بين الإنسان و المحيط الكوني .

ومما يجدر ذكره أيضا أن المؤلفين الذين تناولتهم هذه الدراسة قد استخدموا أساليب متنوعة في سبيل الوصول إلى الهدف النهائي معتمدين على العلوم الكونية القديمة التي تتمركز في صميمها حول الصفة التوحيدية للطبيعة ولم تكن تبعا لذلك بعيدة عن صفتها الإسلامية حتى ولو أنها سبقت الظهور التاريخي للإسلام؛ ذلك أن السعي لاكتشاف وتوضيح وحدة الطبيعة في العلوم الكونية القديمة كعلوم الفيثاغوريين والهرامسة شكل عاملا مشتركا جعلها تتلاءم مع الوحي الإسلامي ويسهل ضمها للإسلام انطلاقا من خاصية الخاتمية التي يتميز بها الإسلام والتي أكسبته القدرة على التأليف و الدمج و الاقتباس من الحضارات السابقة وفق نظريته كما مر معنا آنفا .

المبحث 4: النظام الأحسن وإشكالية الشرور الكونية

1-4: مدلول النظام الأحسن:

تنطلق الدعوى في النظام الأحسن من أن النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل بحيث لا يمكن تصور البديل له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته فضلا عن أن يوجد مثل هذا البديل فعلا.

وقد تم عرض هذه المسألة في ثنايا الدراسات ذات الصلة بالمعارف الإلهية في إطار المقولة المشهورة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»* في إشارة لها مغزاها إلى أن النسق الذي ينتظم عالم الإمكان يعبر عن

* ينسب بعض الباحثين هذه العبارة لفلاسفة اليونان، بينما ينسبها آخرون لأبي حامد الغزالي، حيث ورد في كتاب: "إحياء علوم الدين" قوله: «كل ما قسم الله بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه وبل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي، وليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أتم ولا أكمل، ولو كان وأخره مع=

النظام الأحسن والأكثر إتقاناً وحكمة بحيث يستحيل معه تصور البديل فضلاً عن وجوده عملياً.¹

و من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن القول بالنظام الأحسن نتيجة منطقية لما ذهب إليه سيد حسين نصر من أن الكون يعكس في وجوده ورمزيته المبدأ الأعلى؛ ذلك أن جميع المخلوقات عبارة عن تجليات وجه الله وهو ما يوضحه بقوله: «وجه الله هو مجموع الصفات والأسماء القدسية بمقدار ما يتصل بعالم الخلق؛ أي ذلك المظهر من الحقيقة القدسية المتجه إلى الخلق ومن الواضح جداً أن هناك مظاهر للمقام القدسي تتجاوز الخلق وليس لها علاقة بالنظام المخلوق ووجه الله هو بالضبط ذلك المظهر من المقام القدسي الذي اتجه نحو الخلق وأحدثه ومن ثمة فهو يشتمل على الصفات والأسماء القدسية المتصلة بعملية الخلق ووجود النظام المخلوق²»، وبالتالي يرتفع القبح عن عالم الإمكان ولا يتطرق إليه أبداً وبذلك تتحقق مقولة النظام الأحسن.

=القدرة ولم يتفضل بفضله لكان بخلاً يناقض الجود وظلماً يناقض العدل ولو لم يكن قادراً لكان عجزاً يناقض الإلهية». و يذكر لنا التاريخ نشوب فتنة تعرف بفتنة ليس في الإمكان أبدع مما كان، وهي شبيهة بفتنة خلق القرآن حيث توالى الشروحات والنقوضات والتعليقات على هذه المقولة، بين طوائف ثلاث: طائفة أولى مؤيدة ومناصرة وأخرى معترضة ومناهضة وثالثة رافضة نسبتها للغزالي أما الطائفة الأولى وهم الذين انتصروا للغزالي في مبناه وأن النظام الكوني القائم هو أفضل وأتم نظام قائم على الإطلاق، فهم كثيرون منهم: عبد الرزاق بن إبراهيم البيطار في كتابه: "ساطع البرهان في ليس في الإمكان أبدع مما كان"، والواسطي البجرامي في كتابه: "لقطة العجلان في ليس في الإمكان أبدع مما كان"، وحمدان بن ثابت الخواجة الجزائري في كتابه: "حكمة العارف بوجه ينفع لمسألة ليس في الإمكان أبدع مما كان"، والسيوطي في كتابه: "تشبيد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان".

أما الطائفة الثانية: وهم الذين انتقدوا الغزالي ومبناه، حيث تحمل هذه المقولة لازماً فاسداً، وهو عدم تمامية القدرة وتعجز لها، فهو سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، وأن مقولة الغزالي ليس في الإمكان أبدع مما كان متعلقة بفقدان الإرادة وغير ذلك، فأنكروا عليه أشد الإنكار: أبو بكر بن العربي وعلاء الدين البخاري وغيرهم.

أما الطائفة الثالثة: التي لم ترفض نسبة هذا القول إلى الغزالي بحجة تعارض عباراته مع باقي كلامه في كتبه وتصانيفه الأخرى فكان الأبرز منهم: برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي حيث عقد كتاباً أسماه: "تهديم الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان"، وكتاب آخر عنوانه: "دلالة البرهان على أن في الإمكان أبدع مما كان"، وثالث عنوانه: "إطباق الأغلال في أعناق الضلال" على نقض ورد هذا المبني بل وتكفير الغزالي إن صدقت صدورها منه انظر: عمار التميمي، نظرية الأكمل وإشكالية الشرور، ص-ص 218-226، (النجف الأشرف، مطبعة الثقليين، ط1، 2014).

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 2/ 255

² سيد حسين نصر، دليل الشباب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 38.

4-2: الاستدلال العقلي والنقلي على النظام الأحسن

4-2-1: الاستدلال النقلي:

في القرآن الكريم عدد كبير من الآيات تؤلف أساسا راسخا وقاعدة مكيئة لإثبات حقيقة النظام الأحسن منها قول الحق سبحانه: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ وَخَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88] حيث استدلل بها البحث التفسيري على إثبات المطلوب كما فعل الألووسي البغدادي حين تعقيبه على الآية بقوله: «أي أتقن خلقه وسواه على ما تقتضيه الحكمة، وحسنه ظاهر».¹

ومن وقف مع الآية الكريمة يستشرف ما تكنزه من إيماءات دالة على الإتقان الذي يضرب بشعابه في هذا الوجود الفسيح محمد الطاهر بن عاشور، إذ سجل بدء أن للآية وضعا دقيقا، ولها معنى بالتأمل خليق لما تتضمنه من دليل على دقيق صنع الله.

فالسباق الذي تتحرك به الآية: «فيه استدعاء لأهل العلم والحكمة لتتوجه أنظارهم إلى ما في هذا الكون من دقائق الحكمة وبديع الصنعة، وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي يدركها أهل العلم والحكمة لتتوجه أنظارهم إلى ما في هذا الكون من دقائق الحكمة وبديع الصنعة، وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي، يدركها أهل العلم، كما كان معجزة للبلغاء من جانبه النظمي».²

أما سيد قطب فيلامس الآية بأسلوبه الأدبي الرفيع، ويقارب معناها بقوله: «سبحانه يتجلى إتقان صنعه في كل شيء في هذا الوجود، فلا فلتة ولا مصادفة، ولا ثغرة ولا نقص ولا تفاوت ولا نسيان، ويتدبر المتدبر كل آثار الصنعة المعجزة فلا يعثر على خلة واحدة متروكة بلا تقدير يدير الرؤوس التي تتابعه وتتملاه».³

ولا يقف الدليل القرآني على النظام الأحسن عند حدود هذه الآية وحدها، وإنما يدل عليه أيضا قوله سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَصَلَّى﴾ [السجدة: 7]، ثم نضم إليه أيضا قوله سبحانه وتعالى:

¹ الألووسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 246-244/10/20، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994).

² محمد طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 48/20، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984).

³ سيد قطب، في ظلال القرآن، 311/6، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط7، 1971).

﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: 62]، ستكون النتيجة أن كل ما خلق الله وما صدق عليه أنه مخلوق إنما خلق على أحسن وجه وأكثره إتقاناً وإحكاماً.¹ إلى هذه النقطة يومئ النص التالي للطباطبائي: قوله تعالى ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 7] قال الراغب: الحسن عبارة عن شيء مبهج - بصيغة الفاعل - مرغوب فيه إلى أن يقول: «وحقيقته ملاءمة أجزاء الشيء بعضها لبعض والمجموع للغرض والغاية الخارجية منه، فحسن الوجه تلاؤم أجزائه من العين والحاجب والأنف والفم وغيرها، وحسن العدل ملاءمته للغرض من الاجتماع المدني، وهو نيل كل ذي حق حقه وهكذا.

والتدبر في خلقة الأشياء وكل منها في نفسه متلائم الأجزاء بعضها لبعض، والمجموع من وجوده مجهز بما يلائم كماله وسعادته تجهيزاً لا أتم ولا أكمل منه، يعطي أن كلا منها حسن في نفسه حسناً لا أتم ولا أكمل منه بالنظر إلى نفسه».

ثم ينتهي بعد إيضاح: «وكيف كان فالشيء بما أنه موجود مخلوق لا يتصف بالمساءة، ويدل عليه الآية: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 7] إذ انضم إلى قوله: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62] فينتجان: أولاً: أن الخلقة تلازم الحسن، فكل مخلوق حسن من حيث هو مخلوق»².

ثم مدخل آخر للدليل النقلي يمكن أن نعرضه من خلال معنى الحكمة، التي وصف الله بها في العشرات من الآيات القرآنية، منها قوله - عز وجل: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 62].

وقوله: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129]³، وللحكمة معاني متعددة منها إتقان الشيء، يقول ابن منظور: (أحكم الأمر: أتقنه... والحكيم: المتقن للأمر)، كما قال أيضاً حكاية عن ابن أثير: (في أسماء الله تعالى الحكم والحكيم... وهو القاضي أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها...).

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 260/2.

² الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 254/16.

³ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 261/2-262.

الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم.¹

وما ذهب إليه ابن منظور يعضده الطريحي في كتابه "مجمع البحرين" حين كتب: «وفلان صاحب الحكمة: إذا كان متقن للأمور... ومن أسمائه تعالى (الحكيم) وهو القاضي... أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها... أو ذو حكمة، وهي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم... ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم».²

من أشار للمعنى ذاته أبو حامد الغزالي في كتابه "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى" حيث قال عند مروره على اسم الحكيم ما نصه: «وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعها حكيمًا، وكمال ذلك أيضا إلا لله تعالى، فهو الحكيم الحق».³

أما الطباطبائي فقد قال في كتابه: "نهاية الحكمة" ما نصه: «ويظهر مما تقدم أن النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه، لأنه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه».⁴

هكذا، تكون قد توحدت جهود المفسرين عبر العصور على إثبات مقولة النظام الأحسن الذي يسود الوجود بالدليل النقلي، فماذا عن الدليل العقلي؟

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 127/7-132.

² الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين، 46/6-47، (تح: أحمد الحسيني، طهران، مكتبة المرتضوي، ط2، 1365هـ).

³ الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص: 130، (تح: فضلة شحادة، بيروت، دار المشرق، ط2).

⁴ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص: 309، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1404).

4-2-2: الاستدلال العقلي على النظام الأحسن:

أشادت البحوث العقدية العديد من الأدلة العقلية التي أفرزتها عقول المسلمين في مضمار النظام الأحسن منها أن الله سبحانه عالم بجميع جهات الأفعال قادر على إيجادها بأي وجه شاء، فإذا ما افترضنا أن الأمر في إيجاد شيء يدور بين إيجاده على وجه أكمل وإيجادته على نحو كامل، فلا شك في اختياره نط الإيجاد الأكمل بالضرورة.

حين تمتد هذه القاعدة على إيجاد عالم الإمكان والنظام الوجودي والكوني القائم، فالنتيجة أن الله أوجده على أفضل صورة وأمثلها، بحيث لن يكون بالإمكان أفضل مما كان وهو المطلوب.¹

يقوم البناء النظري بالدليل على عدد من المقدمات التي يمكن عرضها كما يلي:

-المقدمة الأولى: إن الله سبحانه عالم بجميع جهات الأفعال؛ أي أنه عالم في كل شيء بما يمثل الوجه الأكمل والكامل والناقص، تبعاً لما ثبت من أنه جل جلاله، عالم بكل شيء علماً مطلقاً لا متناهيًا ولا محدوداً.

-المقدمة الثانية: إن هذا العلم الذي يعلمه يستطيع إيجاد معلومه في الخارج بمعنى أن الله سبحانه قادر على إيجاد ذلك المعلوم، وأن يحول العلم إلى موجود خارجي ما لم يكن ذلك العلم متعلقاً بالممتنع بالذات، لأن الممتنع بالذات لا تتعلق به القدرة، إذ هو ليس بشيء حتى تشمله القدرة، فمادام الشيء ليس في بقعة الإمكان فإن القدرة الإلهية المطلقة اللامتناهية تتعلق به، حتى إذا ما دخل في تخوم الامتناع الذاتي توقفت لئلا يلزم منه الخلف والتناقض من دون أن يعني ذلك تقييداً للقدرة الإلهية المطلقة أو استثناء فيها.

-المقدمة الثالثة: إذا كان العلم بشيء، وتعلقت به القدرة، فلا يوجد ما يمنع الله سبحانه من إيجاد ما يريد في الخارج: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، فحيث لا يوجد مانع داخلي أو خارجي فإن قدرته سبحانه ماضية في إيجاد ما تقتضيه مشيئته وإرادته، وما دام الكلام يدور فعلاً عن عالم الإمكان، فلا مجال لتصور مانع خارجي يمنع الحق سبحانه عن إيجاد ما يريد

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 2/256.

ويختاره، لأن المفروض في هذا الحديث أنه يسبق وجود هذا العالم، كما لا وجود للمانع الداخلي ما بخل أو ما شابه، لأن الله غني عن العالمين وهو محض الكرم والعطاء والوجود.

مع تمام هذه المقدمات التي تفيد أن الله عالم وقادر، وأنه لا وجود لمانع يمنعه من إيجادها تقتضيه مشيئته وإرادته سيكون من الطبيعي إذا ما دار الأمر بين إيجاد الممكن الأكمل وبين إيجاد الكامل أو الناقص أن يختار الله سبحانه إيجاد الأكمل وبين على إيجاد الكامل فضلا على الناقص لأن العلم موجود والقدرة متحققة والمانع مرفوع حيث لا وجود لمانع داخلي أو خارجي يحول دون ما تعلق به العلم والقدرة ولو لم يفعل للزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ممتنع عقلا.¹

هكذا، تكاثف الدليلان العقلي والنقلي على إثبات مقولة النظام الأحسن الذي يسود الوجود حيث يعم الإتقان عالم الخليقة بالغا مداه الأقصى، كما تتبدى الحكمة جلية من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة لكن هذا لا يسوغ لإطلاق مقولة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، حيث تحمل هذه الأخيرة تحديدا لقدرة الله وتضييقا لها في إمكان بعينه، بينما لله-عز وجل- القدرة المطلقة في خلق إمكانات غير متناهية لأنظمة غير متناهية، وكل واحد منها هو بالضرورة الأبدع والأحسن لأنه صنع الله.

3-4: ماهية الشرور الكونية

إن احتشاد وتكاثف الاتجاهين العقلي والنقلي على إثبات النظام الأحسن لم يمنع العقل البشري من طرح أسئلته حول مظاهر الشرور التي يعج بها الكون بوصفها الإشكالية الأبرز التي تواجه مقولة النظام الأحسن، وقد تم طرح الإشكال وفق المنطق الآتي: أيجوز لمن فعله عين الحكمة خلق هذه الشرور والمصائب؟ كان هذا السؤال إيذانا بانبثاق إشكالية الشرور التي سايرت الإنسانية منذ بواكير وعيها الأولى ثم سايرها في جميع مراحلها ولا يزال.

في ثنايا الصراع بين التيارين الديني والعلماني برزت أطروحات فكرية وفلسفية في أوروبا تدعو إلى الإلحاد وإنكار وجود الله على خلفية وجود الشيطان وبقية مظاهر الشر التي لا تتسق مع فكرة وجود خالق حكيم قادر؛ ذلك أن عجز هذا الخط عن المواءمة بين وجود خالق حكيم ووجود مظاهر الشرور المتفشية في العالم دفع بأنصاره إلى إنكار الصانع والتخلص من الإشكالية عبر مصادرتها بإلغاء أحد طرفيها²

¹جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 256/2-257.

²المرجع نفسه، 277/2-278.

إلا أن هذا الإشكال قد نوقش بصورة معمقة من طرف الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين والمتصوفة وأصحاب المذاهب الباطنية في العالم الشرقي، كما أن الكثير من الناس شاهدوا الشرور وعاشوا المآسي لكن هذه التجارب لم تدفع قط بالمسلمين والهندوس والبوذيين للخروج من دائرة الإيمان إلى الكفر بالله، وحتى المنتمين إلى التقليد الغربي كان رد فعلهم إزاء هذا الإشكال مختلف تماما عن بني جلدتهم من الغربيين المعاصرين.¹

و قد تفاعل سيد حسين نصر مع إشكالية الشرور، وقدم تفسيراً مفاده أن ما يصدق عليه أنه شر فهو أمر مرجعه إلى العدم؛ ذلك أن الشر من الناحية الميتافيزيقية هو انفصال عن الخير المطلق ويوضح ذلك أن الله هو الخير المطلق، ولا يمكن لشيء آخر أن يكون خيراً مطلقاً؛ لأنه لا يمكن لشيء آخر أن يكون الله، وإن من طبيعة الخير أن يعطي من نفسه كما أن من طبيعة النور أن يشع، هذا الفيض الذي يشكل مستويات الوجود الأدنى من المستوى الوجودي المطلق يتضمن الابتعاد والانفصال الخفتان التدريجي للنور وظهور الظلال²، وإلى هذا المعطى يشير مرتضى مطهري بقوله: «إن الوجود هو إفاضة من المبدأ الأول وهذا الوجود وبحكم طبيعة العلية والمعلولية ينتزل مرتبة فآخري حتى يصل إلى أضعف مرتبة من الوجود إلى حد تكون ممزوجة بالعدم، فهي آخر مرتبة نورية في قوس النزول...»³.

قد يجز هذا النمط من التنظير إلى التباس يوهم بالعدم المطلق، فرمما أوحى القول إن مرجع الشر إلى أمر عدمي أن المراد هو العدم المطلق في مقابل الوجود المطلق في حين أنه ليس المقصود من العدم هنا ما يناقض الوجود، وإنما المراد منه عدم الملكة أو العدم المضاف، فهو من قبيل العمى بالنسبة إلى البصر، فمع أن العمى عدم لكنه عدم ملكة؛ أي عدم كمال لما من شأنه أن يتصف بذلك الكمال على هذا لا يقال للجدار أنه أعمى لأنه ليس من شأنه أن يكون له كمال البصر حتى إذا فقد هذا الكمال وصف بالعمى، أجل يصح ذلك على الإنسان، فهو الذي يتصف بالعمى، لما له من قابلية واستعداد كمال للبصر، فإذا ما فقد هذا الكمال سمي أعمى، والعمى هنا عدم كمال وعدم ملكة وعدم مضاف، وليس عدما مطلقا

¹ سيد حسين نصر، ما هو سبب وجود الشر، تر: حسين القطان، BOOK C-SPAN2tv، 2003-03-27

² المرجع نفسه

³ مرتضى مطهري، التوحيد، ص: 256، (تر: إبراهيم الخرجي، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1998).

أو عدما في مقابل الوجود.¹

ويوضح الطباطبائي عدم الملكة بقوله: «والقسم الثاني، وهو العدم المضاف إلى الملكة فقدان أمر ما شيئا من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له، ويتصف به، كأنواع الفساد العارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعاهات والأمراض والأسقام والآلام الطارئة عليها».²

و قد قدم البحث الفلسفي عددا من الأدلة لإثبات عدمية الشرور، منها الاستقراء فعند استقراء الأمور التي تسمى شرا يلاحظ أنها تؤدي هذا الدور، فهي إما تحاول أن تعدم وجود شيء ما أو تعدم كمال وجوده، بتعبير علمي: إما هي عدم لكان التامة (أصل وجود الشيء)، وإما هي إعدام لكان الناقصة (كمالات الشيء)، وهو المعنى الذي يشير إليه النص التالي³: «... ويصدق ذلك التأمل الوافي في موارد الشر من الحوادث فإن الإمعان في أطرافها يهدي إلى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات، كما إذا قتل رجل رجلا بالسيف صبورا، فالضرب المؤثر الذي تصداه القاتل كمال له وليس بشر وحدة السيف وكونه قطاعا كمال له وليس بشر، وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشر وهكذا، فليس الشر إلا زهاق الروح وبطلان الحياة وهو عدمي».⁴

هذا المنحى الذي أشار إليه المعاصرون في إثبات عدمية الشرور من خلال استقراء الدور الذي تلعبه في العلاقة مع الأشياء، يرتكز إلى خلفية عريقة في الفكر الفلسفي والكلامي يوضحها الحلبي بقوله: «إذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدما، ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرا، وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شرا من حيث قدرة القادر عليه، فإن القدرة كمال الإنسان ولا من حيث إن الآلة قطاعة فإنها أيضا كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمالا لحياة عن شخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض».⁵

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 283/2.

² الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 184/3.

³ جواد علي كسار، التوحيد، المرجع السابق، 285/2.

⁴ الطباطبائي، نهاية الحكمة، مرجع سابق، ص: 311.

⁵ الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص: 29-30، (حسن حسن زاده الأملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407)

وعليه انتهى البحث الفلسفي إلى أن الوجود خير محض والعدم شر محض، فكل ما يطلق عليها شرور هي في الحقيقة ليست شرورا في ذاتها، وإنما تستحق وصف الشر لأنها تؤدي إلى إعدام وجود أو إعدام كمال وجود، فليست الجرائم مثلا شرا لنفسها وإنما هي شر لمن تؤذيه ولمن تفقده حياته أو تضر بصحته وتفقده سلامته، هكذا الحال بالنسبة إلى الفقر وضروب المصائب والكوارث كالفيضانات، كما يقال الشيء نفسه بشأن القوى التي تسمى عند الإنسان بالقوى الشهوية والغضبية، فهذه تسمى شرا باعتبار أنها تواجه القوة العاقلة عند الإنسان وتمنعه من أن يصل إلى كماله، وإلا فالقوة الشهوية بما هي قوة شهوية ليست نقصا ولا شرا بالنسبة للإنسان فلو فقد الإنسان رصيده من القوة الشهوية أو الغضبية فإن هذا الفقد سيكون نقصا في الإنسان، وإنما تتحول هذه القوة إلى شر إلى منعت الإنسان من بلوغ كماله.¹

ما تفيدته هذه الرواية هو أي وجود في نفسه فهو خير وحسن، كما عبر القرآن الكريم: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 7]، لكن عندما تتزاحم هذه الموجودات فيما بينهما وتتضاد يقع بينها علاقات فعل وانفعال، فيؤدي بعضها إلى انعدام بعض أو إلى انعدام بعض كمالات وجود آخر، هذه الخصيصة المتمثلة بالتضاد والتزاحم والصراع تأتي في طبيعة خصائص عالم المادة، فعالم المادة ممتلى بالتزاحم، فالماء يزاحم النار والنار تزاحم الماء، والحيات والعقارب والحشرات السامة تزاحم بسمومها وجود الإنسان، والإنسان يزاحم بفعاله وجود الحيوانات، ويضر بها عبر تصرفاته بالبيئة والطبيعة.² إذن، الشرور من لوازم وجود المادة، وعالم المادة وهو المنطقة التي تتحرك في مداها ظاهرة الشرور على ما يشير إليه النص الفلسفي التالي: «فمجال الشرور ومداره هو عالم المادة الذي تتنازع فيه الأضداد وتتنازع فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغير من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال، والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة... وبهذا تتبين أن عالم التجرد التام لا شر فيه»³

و إلى هذا المعنى يشير مرتضى مطهري بقوله: «إن من لوازم الوجود هو الإطلاق واللامحدودية

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 2/286.

² المرجع نفسه، 2/287.

³ الطباطبائي، نهاية الحكمة، مرجع سابق، ص-ص: 312-313.

فالوجود في ذاته يطرد العدم، ولكن الوجود في مراتبه النزولية الذي من لوازمه العلة والمعلولية هو أنه ملازم للعدم، إن من لوازم كل معلولية هو كون كل مرتبة متأخرة أنقص من سابقتها، وهذا النقصان طريق إلى العدم، فالوجود يتنزل من مرتبة إلى أخرى أكثر نقصانا إلى أن يصل إلى عالم الدنيا الذي يقال لها المادة، والمادة عبارة عن القوة المحضة، وهذه القوة هي أساس الحركة، والحركة من اللوازم الذاتية للعالم فإن هذا العالم أوجد متحركا؛ أي أن قوامه التدرج كما أن قوامه ولازمه التغير والزمان، وهكذا التأثير والتأثير فإنهما من لوازم هذا العالم الذاتية؛ أي أن المادة قابلة للتأثر والتأثير، وأما ما لا يتأثر فهو في عالم غير هذا العالم، وفي مرتبة وجودية أخرى»¹.

تخلص هذه الرؤية إلى أن أي وجود في نفسه هو خير محض لا وجود للشر فيه، أو هو بحسب التعبير القرآني موجود على أحسن وجه وأتقنه، كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: 7] وقوله عز وجل: ﴿صَبَّحَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88]، ولكن عندما تدخل هذه الموجودات في دائرة التضاد والتزاحم يبرز الشر الذي يتمثل بكون بعض الموجودات مانعا لوجود آخر من أن يصل إلى كماله وأنه يعدم أصل الوجود الآخر.²

هذه النتيجة هي التي عبرت عنها اللغة الفلسفية فيما ذهبت إليه من أن الشر ليس أمرا نفسيا بل هو أمر نسبي أو قياسي، فعند قياس شيء إلى شيء آخر ينتج الأمر العدمي، وما دام عدmia فهو لا يحتاج إلى علة حتى يتطلب مبدأ فاعليا، وهذا هو معنى ما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء من أن الشرور أعدام بالذات لا أنها أمور وجودية بالذات فليس للشر مصداق بالذات، بل إذا كان له مصداق فهو مصداق بالعرض، حين يكون الشر أمرا عدmia وليس بوجودي، فمن الطبيعي أنه لا يحتاج إلى العلة لأن العدم لا يحتاج إلى علة.³

تبقى ملاحظة أساسية ترتبط بخلفية أطروحة عدمية الشرور، فما يشير إليه الباحثون بمختلف اتجاهاتهم أن بذور هذه الأطروحة تعود إلى أفلاطون، ثم صار الآخرون إلى تشييدها والبناء عليها عبر

¹ مرتضى مطهري، التوحيد، مرجع سابق، ص-ص: 265-266.

² جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 288/2.

³ المرجع نفسه، 288/2.

مساهماتهم في مختلف العصور¹، ودليل ذلك ما أدلى به مؤلف الميزان بقوله: «نقل عن أفلاطون أن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة»².

في كل الأحوال لم تستطع الأطروحة الأفلاطونية أن تغلق النقاش نهائياً في مقولة الشر، بل مضى العقل الإنساني مسترسلاً في توليد أسئلة جديدة، مشتقة من صميم الإشكالية ذاتها، وترتبط بالهندسة الوجودية للكون، ومن بين الأسئلة المطروحة: لماذا جعل الله سبحانه نظام عالم المادة بنحو تتزاحم فيه هذه الوجودات بحيث ينتهي الحال إلى بروز هذه الشرور، وإن كانت هذه الأخيرة شرور نسبية وقياسية وليست شرور نفسية؟ ألم يكن بمقدور الله - عز وجل - أن يصمم عالم الإمكان على نحو بحيث لا تقع فيه حتى هذه الشرور النسبية؟³

من عمد إلى صياغة الإشكالية في ثوبها الجديد من المعاصرين مرتضى مطهري، بقوله: «لو كان مبدأ العالم واحد، الذي عبرتم عنه بأنه حكيم وعادل، فلماذا خلق العالم بهذا الشكل المليء بالظلام؟ أفلم يستطع خلق العالم بنحو يكون نورا محضاً؟ فإن هذا الظلام وتلك الشرور هي بمثابة الفراغ في العالم لماذا لم يملأ ذلك الفراغ؟..»⁴.

ومن آثار الإشكالية على نحو يتقارب مع الصياغة الآنف ذكرها شؤون وذلك في قوله: «إذا كان الله قادراً على كل شيء، فلماذا لا يقدر على إلغاء الآلام التي تعانيها المخلوقات؟ لأننا إذا لم يكن بإمكاننا قبول أنه يريد ذلك ولكن لا يقدر عليه، فإنه لا يمكننا تصور أنه يقدر عليه ولكن لا يريده»⁵.

من الواضح أن الأطروحة الأفلاطونية لا تفي بالجواب على الصياغة الجديدة التي اكتسبتها الإشكالية لأن المشكلة هنا لا تدور حول خلق الشرور حتى يقال إنها عدمية، ومن ثم فهي غير مخلوقة وإنما تكمن في الباعث إلى عدم خلق الخيرات بدلا من هذه الشرور والأعدام، وبلغة المثال: لم لا تكون الحياة الدائمة بديلا للموت؟ والثروة والرفاه بديلين للفقر والعوز؟ والقوة بديلا للضعف؟ والصحة بديلا للمرض؟ والجمال

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 290/2.

² الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 183/13.

³ جواد علي كسار، التوحيد، المرجع السابق، 291/2.

⁴ مرتضى مطهري، التوحيد، مرجع سابق، ص: 264.

⁵ فريتهجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 84.

بديلا للقبح؟ واللذائذ والأفراح بديلات للمصائب والآلام؟ أليس الله بقادر على كل شيء وهو الحكيم الذي يخلق الأشياء على أحسن وجه وأقومه؟¹

يجيب شونون على الإشكال الأنف الذكر بأن القدرة الإلهية المطلقة بوصفها أمرا محمدا لا يمكن أن تخص الواجب الوجود بمعنى هذه الكلمة الضيق من الوجهة الميتافيزيقية إنها إذن صفة من بين صفات أخرى، وهذا يفضي إلى القول بأنها داخلية سلفا في ميدان النسبية شأنها في ذلك شأن الوجود الذي تنتمي إليه، إنها تعود إلى الله الشخص إلى المبدأ الأنطولوجي الذي يبدع ويتجسد بالنسبة إلى المخلوقات، لا إلى الألوهية المترفعة عن الأشخاص والتي هي جوهر مطلق يجلب عن الوصف، والقدرة الإلهية المطلقة مثل جميع الأوصاف التي تطلق على المواقف والأعمال لها أسبابها الوجيهة في العالم، وهي تمارس ذاتها فيه، إنها تخضع للوجود ولا يمكنها ممارسة ذاتها خارجا عنه، والله وهو يخلق وإذ خلق قدير على ما يشتمل عليه صنيعه، لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى ما يحدث في الطبيعة الإلهية ذاتها الخلق وقوانينه الداخلية إنه لا يهيمن على ما يسبب ضرورة العالم الميتافيزيقية وضرورة الشر، ولا على النسبية ونتائجها المبدئية، إن في وسعه أن يلغي شرا بعينه لا الشر بوصفه شرا، وقد يقضي على الشر لو أنه قضى على جميع الشرور.²

قد تبدو المسألة معقدة وفق العرض السابق لذلك ارتأى شونون تبسيطا لها أن يعرضها على وجه آخر مفاده أن الجوهر ينطوي في لا نهائيته ذاتها على مبدأ من مبادئ النسبية، فالوجود هو أول النسبيات وعنه تفيض كل النسبيات الأخرى، ومهمة الوجود أن ينشر باتجاه العدم، وإذا كان الوجود أول نسبياته فليس في وسعه أن يبطل النسبية، ولو كان في وسعه أن يفعل لأبطل نفسه وأعدم بالأحرى عملية الخلق، وإن ما ندعوه الشر ليس سوى نهاية النسبية، وليس في وسع كلي القدرة أن يلغي النسبية، كما ليس في وسعه أن يمنع أن يكون حاصل جمع اثنين و اثنين أربعة، لأن النسبية كالحقيقة صادرة عن طبيعته، الأمر الذي يفضي إلى القول بأن الله لا يملك القدرة على أن لا يكون الله.³

نخلص من كلام شونون أن الوجود المحض فقط خير، وعالم الإمكان هو انفصال عن الوجود المحض ما يترتب عليه بالضرورة النقص وإمكان العدم، أي أنه لا يمكن التفكيك بين عالم النسبية وبين وجود

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 2/291.

² فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص 84-85.

³ جواد علي كسار، التوحيد، المرجع السابق، ص 85-86.

الشروع كما يظهر من كلامه أن عالم الإمكان يكون بالضرورة على النحو الذي هو عليه أي أن النظام الكوني صادر بالضرورة وفق إمكان بعينه لا يمكن بحال أن يتطرق إليه تغيير، ويبدو في قوله تعجيز للقدرة الإلهية.

كما تحسن الإشارة للجواب الذي بلوره الفكر الديني في تصديه للشبهة والذي مفاده عدم إمكان التفكيك بين عالم المادة وبين التضاد والتزاحم، فمادام هناك عالم مادي فلا بد له من أن يتسم بالتضاد والتزاحم و توضيح ذلك أن العالم المادي ينطوي بالضرورة على الحركة وقابلية التكامل، فهو فاقد لشيء ثم يكون واجد له، وهذا هو معنى التكامل والحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال حيث يكون العالم الذي نعيش فيه هو عالم التكامل فلا معنى للتصور أن كل شيء فيه ينبغي أن يكون على ما هو عليه، كلا، بل مقتضى ماديته أن يتحرك صوب التكامل، ومعنى التكامل أن تخرج من نقص إلى كمال، ومن قوة إلى فعل، ومن فقدان إلى وجدان.

إذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي أن تتزاحم الموجودات فيما بينها، فهذه تريد أن تصل إلى كمالها، وتلك تريد الغاية ذاتها حينئذ يقع التزاحم بينها، وبذلك يكون التزاحم والتضاد من لوازم عالم المادة وضرورياته.¹

إلى هذا المعنى يشير مرتضى مطهري بقوله: «إن الوجود هو إفاضة من المبدأ الأول، وهذا الوجود وبحكم طبيعة العلية والمعلولية يتنزل مرتبة فأخرى، حتى يصل إلى أضعف مرتبة من الوجود إلى حد تكون ممزوجة بالعدم، فهي آخر مرتبة نورية في قوس النزول، غاية الأمر أن العالم هو عالم الكمال والتكامل، فالوجود في هذا العالم نحو التكامل المستمر الذي يملأ فراغ الأعدام ويعود في حركته إلى قوس الصعود والوجود الأول...»².

إن كل شيء في الوجود يفعل ما يقتضيه طبعه، ويتحرك على الخط الذي أراده الله سبحانه، ومما تقتضيه طبيعة عالم المادة هو التنازع والتزاحم، لكنه التنازع الذي يفضي إلى التكامل ولا يعارض فيه حق حقا في الآن نفسه.³

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 293/2-294.

² مرتضى مطهري، التوحيد، مرجع سابق، ص: 256.

³ جواد علي كسار، التوحيد، المرجع السابق، 294/2.

إن الموازنة الدقيقة بين التزاحم والتكامل يؤكدها الطباطبائي بقوله: «ليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا المشهود، وإنما هو دار التنازع والتزاحم لا يرى فيه إلا نار يخمدها ماء، وماء تفتنيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثم الحيوان يأكل بعضها بعضاً، ثم الأرض يأكل الجميع، بل المراد أن هذه الأشياء على ما بينها من الافتراس والانتهاش تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية، ويتسبب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعية، فمثلها مثل القدوم والخشب فإنهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجار في صنعه الباب مثلاً، ومثل كفتي الميزان فإنهما مع تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن، وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدوم أو بحس في المثقال، فإنه يعارض الحق ويخيب السعي فيفسد من غير إصلاح ويضر من غير نفع»¹.

في ضوء ما تقدر نخلص إلى أن قضية الشرور الكونية واجهت مقولة النظام الأحسن، ولكن لم تلغها بل عضدتها وزادتها متانة وثباتاً؛ ذلك أنه ثبت بالدليل أن الشرور أمور عدمية ومن ثم فهي لا تحتاج إلى مبدأ فاعلي، وليس المقصود من عدمية الشرور العدم المطلق في مقابل الوجود بل العدم المضاف، والحقيقة أن العقل الإنساني لم يدعن إلى أطروحة عدمية الشرور بل مضى في إثارة الأسئلة وإعادة إنتاج الإشكالية مجدداً على النحو التالي: ألم يكن بمقدور الخالق أن يصمم الوجود على نحو يخلو فيهمن هذه الشرور النسبية والقياسية؟ وقد قدم الفكر الفلسفي عدداً من الأطروحات في معالجة الإشكالية أهمها عدم إمكان التفكيك بين عالم المادة وبين وجود الشرور النسبية.

¹ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 339/11.

المبحث 5: الإنسان والكون

1-5: منزلة الإنسان في الكون:

إن الإنسان هو الحلقة الوسطى في سلسلة الوجود الكبرى التي تمتد من أدنى كائنات مملكة المعادن إلى أرفع مراتب كبار الملائكة، والإنسان وحده بفضل ماله من حرية الإرادة يستطيع أن يرقى إلى صعيد يتخطى حتى مرتبة الملائكة إلى الحضرة الإلهية نفسها أو أن يهبط إلى ما دون مستوى أوابد القفار.¹

لقد جعل الإنسان في مراتب المخلوقات دون مرتبة الملائكة وعالم النماذج الكاملة في عالم الكون والفساد الذي هو أدنى مراتب الوجود الكوني، فشغل مقاما متوسطا بالنسبة إلى سائر المخلوقات في المحيط الأرضي²، فهو من الكائنات بمقام مركز الدائرة من أية نقطة من محيطها، ورغم وجود الإنسان في مركز العالم مما يرمز إلى دوره الرئيسي كخليفة الله في الأرض، فهو كذلك في أدنى مراتب الوجود في حالة تفرض عليه الشعور بالخشوع والخنوع أمام الإله -جل جلاله-، والخطط الكونية التقليدية تظهر فيها السمتان الرئيسيتان لوضع الإنسان في نظام الكون مركزية مكانته وضعة حاله، وإحدى هاتين السمتين ترتبط بوظيفته كخليفة لله في أرضه، والثانية بدوره كعبد لله، والإنسان لا يستطيع أن يتصف بإحدى هاتين الصفتين غافلا عن الأخرى دون أن يظلم طبيعته الخاصة والعالم المحيط به، ولكنه إذا ما أدرك من حاله ووضعه داخل نظام الكون بأكمله ما لهما من كلا الوصفين فإنه يستطيع أن يحكم بالعدل بينته الدنيوية وأن يرتحل من وراء النجوم إلى معين الوجود جميعه.³

إن الإنسان إذن هو سبيل الرحمة الإلهية لسائر المخلوقات في الدنيا، ومبعث النور في قاعة لولاه لغشيها الظلام، وإذا ما ضاق سبيل الرحمة أو التوى لعله ما فسرعان ما يغشى الطبيعة الظلام، فعندها يتحول الإنسان نفسه عن الحقائق العليا ليحصر جميع نشاطاته في عالم الظلام الداخلي الذي غشي نفس الإنسان، وما الامتداد الحديث لسرطان التمدن إلا شاهدا تاريخيا على قيام هذا المبدأ⁴.

إذن، فالإنسان من موقع مركزيته مستأمن على الأرض ومسؤول على سلامتها، ومؤاخذ على

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص-ص: 129-130.

² المصدر نفسه، ص: 130.

³ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 209.

⁴ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، المصدر السابق، ص: 130.

الإفساد فيها وتجدر الإشارة إلى أن هذه المسؤولية قد ألقاها الله على عاتق الإنسان منذ خلقه¹، وهذا ما يشير إليه كتاب التكوين في قوله: «وأخذ الرب الإله آدم ووضع في جنة عدن ليعملها ويحفظها»²، فكانت وظيفة آدم الأولى أن يعمل في بستان الله ويحافظ عليه وقد خلق الله حواء لتكون معينة لآدم في عمله، كما أن ما ذكره القرآن من كفاح نوح- عليه السلام- ليحمل في سفينته من كل زوجين اثنين فيه إرادة واضحة لحماية الكائنات، وسعي صريح في حماية الأرض والكائنات الحية فيها.³

إن هذه الرسالة العظيمة في حماية الأصناف الحيوانية ومنع انقراضها التي حملها نبي كريم من أولي العزم من الأنبياء الكرام، وتكرر التأكيد عليها في التوراة والإنجيل والقرآن لا يمكن أن تكون بغير دلالة بل هي توجيه واضح لسائر المؤمنين بأن الله استخلفهم في الأرض وسخر لهم كل ما فيها، وأنا متعبدون بالإحسان إلى الأرض وحماية البيئة والكائنات الحية فيها، وأن الأمة مأمورة ببذل كل ما يمكن من أجل حماية البيئة والكائنات الحية، وأن المؤمنين في العالم مأمورون بمكافحة كل نشاط يفسد البيئة ويضر بحياة الناس والنبات والحيوان.⁴

5-2: تسخير الكون المادي للإنسان

لطالما أكد القرآن الكريم أن أساس تعامل الإنسان مع الكون هو التسخير، تسخييرا كان به الكون ممخضا لخدمة الإنسان بهدف تحقيق نفعه في جملته وتفصيله، وهناك الكثير من الآيات القرآنية الشاهدة على هذه الحقيقة منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13] وقوله أيضا: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: 33]، وقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الجاثية: 12]، وقد بين سيد حسين نصر أن تسخير الكون للإنسان لا يعني غزوا أنانيا أعمى للطبيعة وهيمنة عليها، وإنما العيش في تناغم وتوازن مع

¹ جورج تامر، "خواطر لاهوتية في الحفاظ على البيئة"، مجلة أديان، مرجع سابق، ع4، 2012، ص: 31.

² الكتاب المقدس، التكوين، ص: 2، (القاهرة، دار الكتاب المقدس، ط1، 2003)

³ محمد حبش، "البلد الحرام، أول محمية بيئية حقيقية في بلاد العرب"، مجلة أديان، مرجع سابق، ع4، 2012، ص: 50.

⁴ المرجع نفسه، ص: 50.

الطبيعة، واعتبار الكون ميدان فسيح تتجلى فيه حكمة الله¹، فيتوجه الإنسان إلى مباشرته مباشرة انتفاع روعي فما مقصده بالعيش المتناغم مع الطبيعة؟

إن التفاعل المستمر بين الإنسان والبيئة الطبيعية الذي ميز الحياة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي لا يعطي المشاهد الشعور بالتخريب العدواني، ولا باستنزاف الموارد الطبيعية على اتجاه واحد بدعوى حاجة الإنسان إليها، بل على خلاف ذلك يحس المشاهد دائماً أن في عملية التبادل هذه مردوداً يعود إلى الدورة الطبيعية باستمرار بحيث يحفظ توازن الحياة.

ومن يستقرئ الحضارة الإسلامية يندهش من كون عامل الاستقرار هو المسيطر تماماً عليها رغم ما اتصفت به مما لا ينكر من الحركية والقوة، كما أن الدارس للعالم الإسلامي لا يحس أن ثمة اختيار وشيك الحدوث، ولا يشعر بأزمات متتابعة في البيئة الطبيعية، ولا اضطرابات وانحلال من نوع ما يهدد البشرية اليوم، فلا شك أن بعض الغابات قد أتلفت في بعض الجهات، أو أزيلت التربة السطحية نتيجة لسوء التصرف، ولكن هذا لا يعدو نطاقاً ضيقاً، وهو من الشواذ المخالفة لطريقة العيش السائدة ضمن الانسجام مع الطبيعة، وهو لا يقارن حتماً بما صنعه العالم المعاصر بالبيئة الطبيعية في ظرف قرن واحد، والواقع لولا تسلط اضطرابات عنيفة من الخارج على العالم الإسلامي لاستمر نظام التفاعل بين المسلم وبيئته إلى ما شاء الله.²

وقد كثر الحديث في أيامنا هذه عن التوازن البيئي تزامناً مع تحطيمه من قبل الإنسان المعاصر الثائر على السماء العليا، وعلى باطن طبيعته الخاصة، وفكرة التوازن بين الإنسان والبيئة ليست بالفكرة الجديدة بل هي أهم الأركان الأساسية في جميع علوم الطبيعة التقليدية بما في ذلك علوم الإسلام، وبينما تقدمت العلوم الحديثة في القرون القليلة الماضية متناسية لما بين الأشياء من العلاقات المتبادلة عازلة الظاهرة موضوع الدراسة محللة إياها معممة في النهاية نتائج هذا التحليل قامت علوم الكونيات التقليدية ولاسيما الإسلامية منها على العلاقات المتبادلة بين الأشياء وعلى وحدانية الطبيعة، ورؤية الكل الذي لا يكون للأجزاء معنى إلا بداخله مما أدى إلى إحداث التوازن بين الإنسان وبيئته.³

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 52.

² سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 197.

³ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص-ص: 197-198.

و يظهر التوازن بين الإنسان و الطبيعة في الحضارة الإسلامية ظهورا مباشرا في مسكن الإنسان سواء أكان ذلك في قرية صغيرة أم في مدينة كبيرة، و إذا أخذنا مشكلة المراكز المدنية بوصفها مراقد للفوضى وأصل القوى المتسببة في أزمة الوسط فإن التخطيط للمدن الإسلامية صغيرها و كبيرها و تشييدها يغدو له مغزى خاص حري بالدرس درسا متميزا، واليوم يكتر الحديث عن إدماج العمارة في المنظر الطبيعي وخلق الانسجام بينها وبين الطبيعة، والواقع أن القرى و المدن في العالم الإسلامي كمثلاتها في الحضارات التقليدية الأخرى قد حققت هذا الغرض منذ عهد بعيد، وحسب المسافر أن يتجول في المناطق الجنوبية من بلاد المغرب خلال قرى البربر، أو الوديان الخضراء في مزندران في شمالي فارس، أو كذلك سلاسل هندكوش الشماء الممتدة من شرقي الأناضول مارة بفارس و أفغانستان كي يشاهد كيف تندمج القرى والمدن في المناظر الطبيعية المختلفة مكونة وحدات سكنية بشرية تجمع بين جمال المنظر و الفاعلية، وهي في الوقت نفسه تحقق التوازن التام مع البيئة الطبيعية ولا تتعارض معها بأي حال¹.

و علم التوفيق بين المنظر الطبيعي و تخطيط المدن الذي مكن من إنشاء هذه المساكن البشرية و ما يلزم لذلك من مهارة فنية لم يكادا يوصفان في الكتب، و الواقع أنه لم يكشف حتى الآن ولو مخطوط واحد في هذه الموضوعات بأي لغة إسلامية، وهذه التقاليد كانت تنقل جيلا عن جيل مشافهة على أنه من المؤكد أنه كانت هناك رغم انعدام السجلات المكتوبة معرفة و علم أديا إلى تحقيق هذا الإنجاز الرائع، وهو علم يستمد أصوله من جميع فروع المعرفة من علم الكونيات إلى الجغرافيا والهندسة و الري إلى الكيمياء و الفلك ومختلف أنواع التكنولوجيا من صناعة الآجر و القرميد و الصناعات المعدنية و البناء و ما إلى ذلك .

و الحقيقة أنه رغم انقطاع المدن الكبرى عن الطبيعة بعض الانقطاع، فإنه يشاهد فيها ما يشاهد في المدن الصغرى من المحافظة الدائمة على التوازن مع البيئة الطبيعية و قوى الطبيعة وعناصرها كالماء و الهواء و الضوء التي تتوقف عليها حياة البشر، ففن المدينة الإسلامية المعماري و تخطيطها لم يكونا قط ليتحديا الطبيعة² فمهندسو العمارة الإسلامية القدامى مثلا خلافا للكثير من المسلمين في العالم الإسلامي المعاصر لم يستعملوا نوافذ واسعة من الزجاج لجلب أكثر ما يمكن من الأشعة إلى داخل البيت بل عملوا على استخدام أكثر ما يمكن من الطاقات الخارجية لتبريد الحجرات، و قد راعى تخطيطهم للبيوت و المساجد و الشوارع و الأسواق استغلال أكبر ما يمكن من العوامل الطبيعية، ففي الجهات الصحراوية حيث تشتد الحرارة قد جعلوا الشوارع ضيقة حتى تحتفظ بهواء الليل اللطيف أثناء ساعات النهار، وحيث يشتد القيظ كما في الصحراء الوسطى و كافيير في فارس فإنهم استخدموا الأبراج الهوائية لتهوية البيوت، كما بنوا الأدوار

¹ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص:198.

²المصدر نفسه، ص: 198.

السفلية العميقة تحت الأرض لاتقاء حرارة الصيف، وكذلك بنوا صهاريج عميقة تحت الأرض ليتزودوا بالماء البارد، و يدل استخدام الأبراج الهوائية في مدن الوسط في فارس مثل يزد وكاشان و كرمان دلالة خاصة توضح كيف استطاع علم الإنسان أن يطوع العناصر الطبيعية الموجودة من حوله أقصى حد لخلق فن معماري يجمع بين الجمال و الفاعلية، وتمثل فيه مبادئ الإسلام، وهو بموجب ذلك في حالة توازن مع البيئة¹، ويمكن مشاهدة هذا أيضا في طريقة استعمال الضوء من الناحيتين الميتافيزيقية والمعمارية في البيوت و المدن الإسلامية التقليدية فإذا هو مذكر بالوجود الإلهي و مبعث للسعادة و وسيلة للإضاءة الطبيعية في الفضاءات الداخلية و مصدر للحرارة .

ومجمل القول أن بناء المدينة الإسلامي الكبرى كالصغرى جمع بين كل العلوم التقليدية والمهارات الصناعية فاستطاع بفضلها جميعا خلق جو من السلام والجمال ضمن التوازن مع البيئة عاكسا التناسق الداخلي بين هذه العلوم و هو أهم تطبيقاتها² .

وهناك ناحية أخرى من نواحي العلوم الإسلامية تتصل اتصالا مباشرا بمشكلة التمدن كما بأزمة الوسط وهي مسألة استخدام الطاقة ولعل العلم الإسلامي في إمكانه أن يساعد العالم المصنع على حل مشكلاته بإمداده بطرق الحكمة في استخدام الرياح و الطاقة الشمسية أكثر مما يمكنه إمداده بالبتروول و هو مورد طاقوي آيل للزوال، ثم إن العالم الإسلامي في استطاعته أيضا أن يقدم لنفسه أكبر خدمة إن هو لم يغفل فلسفته التقليدية وطرق استخدامه للطاقة في مقابل طريقة للعيش تقوم على تبديد الطاقة و الموارد الطبيعية، فاستخدام الشمس في تدفئة المنازل والرياح في إدارة الطواحين و تهوية البيوت و المياه في توفير الطاقة اللازمة للمهارات الفنية البسيطة و ما شابه ذلك كلها بلغت في العالم الإسلامي حدا من الفاعلية والصلاحية .

وفلسفة استخدام الطاقات المختلفة تقوم على عنصرين هما أولا: المحافظة على أكبر قدر ممكن من الطاقة في أية عملية، وثانيا: استخدام أسهل أنواع الطاقة المتطلبة والأقل تعكيرا للبيئة³، وأما التكنولوجيا الحديثة فإنها تستعمل في أن واحد مواد مختلفة منها المعادن والمواد التآلفية المصنوعة التي ليست طبيعية بالنسبة إلى البيئة الأرضية كما تستعمل أنواع الوقود المتحجر والكهرباء والطاقة الذرية وهي أيضا ليست من المكونات الطبيعية للبيئة على سطح الأرض فلا عجب أن يكون هذا النوع من التكنولوجيا قد انتهى بأزمة تخريب للبيئة لم يشهد لها مثيل في تاريخ الجنس البشري .

¹ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 198

² المصدر نفسه، ص-ص: 198-199.

³ المصدر نفسه، ص-ص: 199-200.

وفي ما يخص استخدام الطاقة يوجد ناحية ذات أهمية متميزة وهي موضوع النقل فعامل الريح الذي يسيطر على الاقتصاد الحديث يسعى إلى الإنتاج بلا نهاية لكميات متزايدة من المنتجات المادية، ولهذا الغرض يشجع التخصص ويزيد هذا التخصص في مقدار استخدام المادة الخام والمنتجات المصنعة التي تحتاج إلى النقل وهذا بدوره يحتاج استخداما أكبر للطاقة، ويؤدي إلى كثير من المشاكل مثل تكديس البضائع في الموانئ وازدحام في المدن وهذا كله يتصل بنوع معين من طرق النقل أعني نقل الطاقة البشرية، والحضارة الإسلامية كانت تقوم دائما على توفير أقصى قدر ممكن من السعادة في الحياة الدنيا على ضوء سعادة البشر العظمى في الدار الآخرة، ولهذا لم تعمل على الإنتاج على نطاق واسع حبا للإنتاج لذاته بل كانت تسعى إلى الكفاية المحلية ولو كان لها الاختيار بالقيام بسعي آخر، حقا إن التوابل والحريز ينقلان من أقصى العالم الإسلامي إلى أقصاه بل إلى ما وراء ذلك إلى جهات أخرى كأوروبا، ولكن كل مدينة وبلدة كانت تحاول أن يكون اقتصادها كاملا وذا اكتفاء ذاتي على قدر الإمكان، والعالم الصناعي الحديث سوف يضطر أيضا عاجلا أو آجلا إلى إعادة النظر في فلسفته في النقل على ضوء أزمة الطاقة، والتفكير في سياسة اقتصادية جديدة يقوم على أقل قدر ممكن من حركة انتقال الناس والأشياء بحيث يكون في إمكان مجموعة أن تعيش في هدوء وسلام مع بيئتها الطبيعية المباشرة مع أقل قدر ممكن من الاضطراب الخارجي و أكبر قدر ممكن للاكتفاء الذاتي¹.

هذه وغيرها من مظاهر العلوم الإسلامية وتطبيقها قد عملت على توجيه العلاقة بين المسلم وبيئته الطبيعية على مر العصور، فرغم أن الإنسان في دار الإسلام قد أحدث على طول التاريخ أثرا بالغا في بيئته الطبيعية فإنه كان يحيا في معظم الأحيان في سلام وانسجام مع العالم من حوله سواء أكان يعيش في المدينة أم في القرية أم يضرب في الفيافي مترحلا؛ ذلك لأنه جعل من بيئته الطبيعية وطنه ومستقره لا أرضا تحيط به له أن ينهبها ويجعلها خرابا، وهو يعيش في اتزان مع بيئته لأنه أسلم نفسه إلى القوانين العالمية التي تتحكم في جميع مستويات الوجود والتي هي الأصل الماورائي للقوانين المسيرة للطبيعة، فهو يعيش في سلام وانسجام مع الله سبحانه وتعالى، ومع شريعته وبذلك مع بيئته الطبيعية التي تعكس على مستواها الذاتي اتزان النظام العالمي وانسجامه².

¹ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص-ص: 200-201.

² سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 205.

في النهاية نَجْمَل ما سبق ذكره في أن التسخير المادي للكون يعني العيش في تناغم وانسجام مع الطبيعة والذي لا يتأتى إلا بتفعيل العلوم الإسلامية، والتي ليست في صميمها سوى تطبيقا في ميدان الطبيعة لمبادئ تعلق على الطبيعة وتنعكس في قوانينها.

3-5: تسخير الكون الروحي للإنسان

إن العيش المتناغم المتوازن مع الطبيعة هو المظهر المادي في تسخير الكون للإنسان وهو مظهر عظيم وموجه فاعل لعقول المؤمنين في التصرف في الكون بحسبه، وعلاقة الإنسان بالكون ليست علاقة مادية فحسب، وإنما هي علاقة روحية أيضا، وبناء على ذلك، فإن تسخير الكون للإنسان يتعدى التسخير المادي إلى التسخير الروحي، فما المقصود بالتسخير الروحي للكون من منظور سيد حسين نصر؟

يقسم الله تعالى بالمخلوقات العديدة المتنوعة التي خلقها، ويلفت نظر الإنسان إلى الحكمة الهائلة التي تنعكس في خلقه، ويسلط الضوء على الرسالة الكونية المكتوبة على أوراق الشجر، وعلى سفوح الجبال، وفي السماوات ذات النجوم، ولهذا فإن كلا من آيات القرآن الكريم وظواهر الطبيعة يشار إليها على أنها آيات، ويشهد القرآن الكريم على جميع هذه الآيات في داخل روح الإنسان وفي النظام المخلوق من خلال ما ورد في الآية الكريمة التي يقول فيها -عز وجل:-

﴿سَزِيهَمْ عَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ

عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ [فصلت: 53]¹.

إن كل مخلوقات الكون تخضع إلى نواميس لا يمكن نقضها، والمسلم لا يعتقد أن قوانين الطبيعة مستقلة بذاتها، بل هي انعكاسات لحكمة الله ونتيجة لمشيئته، فإذا قذفت بحجر إلى علٍ فليس لذلك الحجر إلا أن يسقط إلى الأرض قوة الجاذبية هذه تعبير عن المشيئة الإلهية؛ إنها القوة التي لا يمكن للحجر إلا أن يدعنها إذعانا تاما، إذن، فالحجر الساقط إلى الأرض يمكن اعتباره في هذه الحالة مسلما لإرادة الله وما يسمى في الغرب بقوانين الطبيعة ليس سوى تعبير عن إرادة الخالق، فكل شيء في هذا الكون مسلما إلا الإنسان الذي منح حرية الاختيار، والتي يستطيع من خلالها الانصياع لأوامر الله أو الكف عن الخضوع لها، أما الشجر فإنه ينمو ويكبر وليس له إلا أن ينمو ويكبر، كما أن النار تحرق ولا تستطيع

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 50.

فعل شيء سوى الإحراق، وشجرة الإجاص لا تثمر إلا إجاصا، والنمر يظل نمرا، والنسر يبقى نسرا، وكريم الحيوان يبقى كريما وحقيرها يبقى حقيرا، والإنسان هو المخلوق الكوني الوحيد الذي زود بحرية الإرادة و التي من خلالها يمكن له أن يكون حيوانا شرسا كالنمر أو نبيلًا رائعًا كالنسر أو حقيرا كدودة في مستنقع¹.

إن ما تم عرضه من خضوع الموجودات الكونية إلى نواميس لا يمكن نقضها هو تعبير عن غائية المسيرة الكونية، فناموس الخلقة يقتضي بأن أي فعل يتحرك منذ بدئه باتجاه الكمال، فكل شيء يوجد له في الأصل كمال منتزع، و أن الغاية في خلق أي موجود هو حركته صوب كماله الممكن له²، و بالتالي فإن للطبيعة هدفا تسير باتجاه تحقيقه، و هو ما يوضحه بجلاء قول مرتضى مطهري: «إن للحياة هدفا، و هي قادرة على الاختيار تعرف طريقها ووجهتها، إنها تستمر في الطريق الذي اختارته قبل ملايين السنين بهدوء متجهة نحو الهدف المعلوم الذي لا يمكن أن يكون أكثر من بلوغ الكمال التام»³.

إن اتجاه الموجودات الكونية صوب كمالاتها اللائقة بها هو تأكيد على أن العالم المخلوق أو عالم الطبيعة يعتبر عامل تذكير مستمر للإنسان بما يعنيه أن يكون مسلما مكتمل الصفات، وهو يؤكد بدوره أن أنظمة الوجود بأسرها قد خلقت من أجل إتاحة الفرصة لتحقيق الغاية من الخلق التي لا تتأني إلا ببلوغ الإنسان درجة الكمال.

المبحث 6: الوضع البيئي الراهن

6-1: توصيف الوضع البيئي

يوصف الوضع البيئي الراهن بالتأزم ويعبر بالأزمة البيئية Environmental crisis عن جملة المشكلات البيئية الناجمة عن الاضطرابات التي تحدث سواء في المنظومات الإيكولوجية أو في الأرض ككل بما هي المنظومة الأشمل التي ترعرعت فيها الحياة⁴.

إذن، يصح الحديث عن أزمة بيئية عندما تطرأ تغيرات كبرى على المنظومات الإيكولوجية وهنا نواجه سؤالا مهما يتمحور أساسا حول معنى المنظومة الإيكولوجية.

تعرف المنظومة الإيكولوجية بأنها مصفوفة العلاقات التفاعلية التكاملية داخل وحدة معينة بين

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 24-25.

² مرتضى مطهري، الهدف السامي للحياة الإنسانية، مرجع سابق، ص: 8.

³ مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والإجتماع، مرجع سابق، ص: 21.

⁴ معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية". عن موقع: www.alawan.org، تاريخ الدخول: 2023/03/20.

مكوناتها الطبيعية غير العضوية (غير الحية) ومكوناتها العضوية (الحية) وفق نظام دقيق ومتوازن من خلال دينامية ذاتية تحكمها النواميس الكونية الإلهية التي تضبط حركتها وتفاعلها بما يعطي للمنظومة القدرة على إعالة الحياة.¹

بناء على التعريف تعنى المنظومة الإيكولوجية بدراسة العلاقات التكاملية بين عناصر البيئة غير الحية والحية، وهذه العلاقات ليست عشوائية وإنما وفق نظام دقيق تضبطه الإرادة الإلهية التي تتبدى في شكل نواميس، مما يؤدي إلى استمرارية الحياة بشكل متوازن.²

وتعد الكرة الأرضية المنظومة الإيكولوجية الشاملة أو النطاق الإيكولوجي Ecosphère الشامل التي تضم بداخلها منظومات رئيسية أو نطاقات هي: النطاق الجوي والنطاق المائي، والنطاق اليابس والنطاق الحيوي الذي يتخللها جميعاً، وضمن هذه النطاقات ثمة منظومات إيكولوجية أصغر فأصغر كالغابات والأنهار والصحاري والبحار... الخ.³

ويرتبط مفهوم المنظومة الإيكولوجية مع نظرية المنظومات العامة التي يتلخص المبدأ الأساسي لها بالقول الشهير: «الكل يمثل ما هو أكثر من مجموع أجزائه المكونة له، نظراً لأن ميزته الرئيسية هي التفاعل الذي يحدث بين عناصره المختلفة»، وتصنف هذه التفاعلات في ميدان المنظومات الإيكولوجية في ثلاث مجموعات:

1- تفاعلات بين جماعات الأحياء كالتجمع Agrégation، والتعايش Coexistence، والتنافس Competition، والتطفل Parasitism، والتكافل Symbiosis، والافتراس Predation.

2- تفاعلات بين جماعات الأحياء ومكونات البيئة المادية.

3- تفاعلات داخل مكونات البيئة المادية.

وتنتظم هذه التفاعلات وفق ثلاثة قوانين أو مفاهيم تصف دينامية المنظومات الإيكولوجية، الأول أن كل شيء مرتبط بكل شيء آخر على نمط شبكي من العلاقات يعبر العلماء عنه بمفهوم الاعتماد

¹ زين الدين عبد المقصود، البيئة والإنسان: دراسة في مشكلات الإنسان مع البيئة، ص: 95، (الإسكندرية، منشأة المعارف، ط1، 1997)

² معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية"، مرجع سابق.

³ المرجع نفسه.

المتبادل Interdépendance بين مكونات المنظومة.

والثاني: المحدودية Limitation بمعنى أن موارد المنظومة محدودة، ينطبق ذلك على الموارد (كالماء والهواء)، والمتجددة (الكائنات الحية والتربة...)، وغير المتجددة كالنفط والمعادن...

والثالث: التعقيد Complexity، والتنوع Diversity اللذان يؤديان إلى ثبات المنظومات الإيكولوجية واتزانها.¹

ينجم عن التفاعلات وفق القوانين السابقة حالة من التوازن في المنظومات الإيكولوجية تعكس استقرارا نسبيا وديمومة للعلاقات الرابطة بين مكونات المنظومات تعبر عنها الإيكولوجيا بمفهوم توازن الطبيعة Balance of nature ويستمر هذا التوازن طالما ظلت التفاعلات الداخلية أو التأثيرات الخارجية في حدود قدرة تحمل المنظومة، فمثلا إن سقوط نيزك على الكرة الأرضية قد يؤدي تبعا لحجمه إلى تدمير الحياة ككل أو تدمير غابة، كما أن تزايد عدد أفراد نوع حي أو انقراضه في منظومة إيكولوجية أو تخطي تركيز مادة كيميائية مستوى حرجا يؤدي إلى خلخلة في العلاقات الداخلية للمنظومة وقد يدمرها.

6-2: المشكلات البيئية وخصائصها:

إن المشكلات البيئية التي يعاني منها عالمنا منذ سنوات غدت جلية للعيان لكثرة ما تتسارع وتيرة حدوثها، كما أصبحت من الموضوعات المستأثرة باهتمام وسائل الإعلام المختلفة على مدار السنين ونقدم فيما يلي عرضا للمشكلات البيئية الرئيسة وخصائصها.

يعد التلوث Pollution من أبرز المشكلات البيئية وهو يعني في دلالته التغيرات غير المرغوبة التي تحيط بالإنسان كليا أو جزئيا كنتيجة لأنشطة الإنسان من خلال تأثيرات مباشرة أو غير مباشرة من المكونات الطبيعية والكيميائية والبيولوجية للبيئة ما قد يؤثر على الإنسان ونوعية الحياة التي يعيشها، وهو بذلك يعني أي تغير كمي أو نوعي في مكونات البيئة الحية وغير الحية والتي لا تستطيع الأنظمة البيئية استيعابه دون أن يختل توازنها²، ويتمثل التغير الكمي في زيادة نسبة عناصر أو مركبات طبيعية مثل غاز ثاني أكسيد الكربون أو الرصاص أو فضلات كائن حي، عن مستوى عتبة معين، أما التغير الكيفي فيتمثل بالمركبات الصناعية التي لم تعهدها المنظومات الإيكولوجية ولم يسبق لها أن وجدت في سلاسلها ودوراتها

¹معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية"، مرجع سابق

²ساجد أحمد عبل الركابي، هديل هاني صيوان الأسدي، حق الإنسان في بيئة نظيفة من التلوث، ص:21، (المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2019).

كالمبيدات والمنتجات البلاستيكية، ومن أهم الملوثات تلك الكيماويات من قبيل المبيدات والغازات المتصاعدة من السيارات ومخلفات مصانع تكرير البترول ومشتقاته... إلخ، وكذلك الملوثات الفيزيائية مثل الضوضاء الناجمة عن حركة المركبات والتلوث الحراري والإشعاعات بأنواعها وخصوصا النووية، ويصيب التلوث المنظومات الإيكولوجية وعناصرها، كالنطاقين الجوي والمائي (الأنهار، المحيطات، البحيرات) واليابسة والتربة الزراعية والكائنات الحية.

ويعد استنزاف الموارد الطبيعية مشكلة بيئية تنجم عن الإسراف في نهب واستغلال هذه الموارد وكذلك عن هدرها نتيجة عدم الاستخدام الرشيد، ولذلك فالموارد المتجددة منها (كالماء والغابات والتربة الزراعية والحيوانات) مهددة إما بالتلوث أو بعدم قدرتها على موازنة استدارها من قبل البشر نتيجة استنزافها الجائر، أما الموارد غير المتجددة (كالمعادن والوقود الأحفوري...) فهي مهددة بالنضوب لأنها موجودة بكميات محدودة في حين أن الاستهلاك البشري لا يتوقف، كما أنه يتم بطريقة تسهل مسألة إعادة استخدام هذه المواد أو تدويرها Recycling، ويؤدي استنزاف الموارد الطبيعية إلى مشكلات بيئية أخرى مرتبطة بتأمين الغذاء للكائنات الحية بما يؤدي إلى انقراض¹ الأنواع وخسران التنوع الحيوي، وكذلك إلى أزمات الغذاء وما يرافقها من صراعات في المجتمع البشري.² ويمكن تصنيف بعض المشكلات البيئية بما هي مشكلات تخص مناخ كوكب الأرض ككل، إن ثقب الأوزون المتمثل في وجود فجوة أو فقدان في سماكة طبقة الأوزون، وهي الطبقة التي تحمي الأحياء من الإشعاعات الكونية المؤذية والمميتة، قد يجعل الأرض مكانا غير صالح للحياة إذ تجاوزت عتبات محددة أو نقطة اللاعودة، كذلك فإن الإحترار الكوكبي Global heating للمناخ المتمثل في ارتفاع درجة حرارة الأرض عن حد معين والناجم عن زيادة انبعاثات غاز ثاني أكسيد الكربون إلى الغلاف الجوي يجعل مفعول الدفئة Green house affect لا يعمل بالشكل الصالح للحياة، خلافا لكل من الزهرة الحار والمريخ البارد مثلا، بل قدرتها على تدوير غاز ثاني أكسيد الكربون في جوها بحيث يحافظ على دفء مناسب حيث يبرد سطحها، والكائنات الحية هي المسؤولة في المقام الأول عن ضبط مناخ الأرض.

وحتى وقت قريب كان يظن أن مناخ الأرض لا يمكن أن يتغير سوى تدريجيا وعلى مقاييس زمنية

¹معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية"، مرجع سابق

²المرجع نفسه.

تصل إلى مئات آلاف السنين لكن الصور تبدلت وأثبت العلماء أن هذا التغير قد يكون مفاجئاً بكل ما يحمله ذلك من أخطار والنمو الانفجاري في عدد سكان الأرض، أي الزيادة في عدد أفراد نوع واحد من بين ملايين أنواع الكائنات الحية، يعد مشكلة بيئية كبرى ويعتبر أضخم حدث تعرض له كوكب الأرض منذ مليار عام، لقد أدى هذا النمو إلى تحول الإنسان العاقل Homosapiens إلى قوة جيوفيزيائية تؤثر في تركيب كوكب الأرض، وكان نموه في القرن العشرين أقرب إلى نمو البكتيريا منه إلى نمو فصيلة الرئيسيات، وهم أقرباؤنا البيولوجيون من الحيوانات.¹

وتتصف المشكلات البيئية بمجموعة من الخصائص، أهمها الطابع المستجد وغير المسبوق سواء على صعيد نوعية المشكلات أو حجمها، فمثلاً لأول مرة في التاريخ يضاف العنصر البشري إلى المعادلة المناخية ويسهم في التغير المناخي الذي كان يحدث سابقاً نتيجة لعوامل طبيعية لا دخل للإنسان فيها كتغير الإشعاع الشمسي الواصل إلى الأرض أو انتشار الرماد والسخام في الجو بعد ثورات البراكين.²

وتتمثل الخاصية الثانية في الترابط والتداخل بين هذه المشكلات، فإزالة الغابات مثلاً تزيد من سرعة تدفق مياه الأمطار والسيول وحصول الفيضانات، وبالتالي تزيد من تعرية التربة وتراكم الطمي في الأنهار والبحيرات وما يحمله ذلك من خطر تقويضها.

¹ معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية"، مرجع سابق.

² المرجع نفسه.

وينجم عن هذا الترابط والتداخل درجة المشكلات البيئية، وكذلك التأثير المتبادل بين المحلي والكوكبي منها، فمثلا عندما يقوم شخص بجمع نفايات منزله في الخارج ليحافظ على بيئة منزله الخاصة نظيفة، فإن هذا لا يعني حل موضوع التخلص من النفايات لأنها قد تتراكم في أماكن أخرى، ربما في نهر أو مستنقع مجاور للمساكن وعندها تسهم دولة معينة بانبعاثات ملوثة هائلة تصدر عن رقعتها الجغرافية فإن تأثير ذلك في المناخ العالمي أو في طبقة الأوزون سوف يصيب الأرض جميعا ومن عليها¹.

وتتسم المشكلات البيئية بخاصية مهمة جدا تتمثل في علاقتها بالجوانب المختلفة للنشاط البشري سواء على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو الفردي فمثلا إن سياسات زراعية أو اقتصادية معينة على صعيد تأمين الطاقة أو الغذاء يمكن أن تكون مسؤولة عن تدهور الأراضي والمياه والغابات، كذلك فإن النمو السريع في السكان في بلدان مختلفة على علاقة بالوضع الاجتماعي للمرأة ومستوى التعليم العام، ويلعب توزيع السلطة والنفوذ دورا أيضا، فالقضايا البيئية تقع تحت مسؤولية وزارات ومؤسسات بيئية معينة قد لا تتمتع بالنفوذ أو التمويل اللازم في السياسة العامة للدولة².

6-3: الوضع البيئي الراهن: الأسباب وآليات العلاج

في إطار التقصي عن أسباب الوضع البيئي الراهن المنتهك نشأت وتطورت تيارات فكرية وعلمية تولى اهتماما لهذا الوضع وتنظر لها، وتحظى هذه التيارات حاليا باهتمام خاص من وسائل الإعلام والرأي العام العالمي ويمكن جمع هذه التيارات في تيارين رئيسيين يوصف أولهما بكونه فلسفة بيئية ذات توجه إنساني Humanist Ecology، ومعروف عن هذا التيار كونه يتبنى أطروحة الدفاع عن حماية البيئة، ويقوم بذلك باسم ما يعتبره مصلحة عامة للجنس البشري، ويعد منظرو هذا التيار البشر مصدر جميع القيم، وأنهم أسمى الكائنات في الطبيعة وأرقاها وأن الغاية الكبرى من جميع أنشطتهم وممارساتهم في الطبيعة هي تلبية حاجياتهم وتحقيق رفاهيتهم وخيرهم، ومن ثم فإن كل ما يوجد في الطبيعة من عناصر مادية وكائنات حية هو موارد وإمكانيات وجدت أساسا لتحقيق تلك الغاية على الوجه الأكمل بيد أن الحفاظ على مصالح البشرية بنحو مستديم يقتضي الحرص الكبير على حماية الطبيعة والبيئة، وعلى حسن تدبير مواردها ذلك لأن الإفراط في هدرها وتلويث عناصرها وتدمير مقوماتها، سيؤدي في نهاية المطاف إلى

¹ معين رومية، "قراءة فلسفية للأزمة البيئية"، مرجع سابق.

² المرجع نفسه.

كوارث بيئية عالمية من المرجح أن تلحق أضراراً كبيرة بجميع الكائنات، وفي مقدمتها الجنس البشري ذاته¹، أما التيار الثاني فيذكر بوصفه فلسفة بيئية جذرية وعميقة Deep Ecology، ويتميز خطاب هذا التيار بالنقد الجذري للحدثة وللنظام الرأسمالي، وللنموذج الغربي للنمو والتكنولوجيا وترتكز فلسفة هذا التيار على نظرية مركزية الإنسان في الكون Anthropocentrism وتعد الطبيعة من منظور هذا التيار منظومة حيوية من العلاقات التفاعلية الوثيقة بين جميع مكوناتها، وهي تتأثر سلباً بأنشطة البشر المتنامية في استغلالها وهدر طاقتها وتغيير معالمها، ومن مسلمات الفلسفة البيئية التي يتبناها هذا التيار أن البشر أنفسهم هم منشأ ظواهر الاختلال الكبير الذي تعاني منه الطبيعة، ومن هنا يدعو منظرو هذا التيار إلى الكف عن الاهتمام في الطبيعة بالجنس البشري وحده، وإلى ضرورة توسيع مجال اهتمام الأخلاق البيئية ليشمل جميع الأجناس الحية، وجميع المكونات الأخرى للطبيعة، فالجنس البشري لا يعدو كونه عقدة متميزة في نسيج الحياة والنظام البيئي العام، لذلك وجب احترام جميع الكائنات الحية الأخرى التي يتعايش معها الإنسان منذ آلاف السنين ومراعاة حاجياتها، بل ولما لا أيضاً الحديث عن حقوقها².

ولسيد حسين نصر تنظير مختلف حول أسباب الوضع البيئي المتأزم، فارق من خلال التيارين الأنف ذكرهما، إذ يرجعه إلى التصور الميكانيكي للكون بعلمته ونوع القداسة عنه، والذي يرتد بدوره إلى عامل يتصل مباشرة بطبع العلوم الحديثة المعاكس للعلوم التقليدية، فالعلوم الإسلامية كغيرها من العلوم التقليدية لم تسع أبداً إلى إشباع اللانهاية في نطاق المحدود فهي تعتمد مباشرة على الميتافيزيقا ولم تحاول قط احتلال محلها، ذلك أنها تمثل علماً متناهماً يتعلق بمملكة الحقيقة المحدودة النسبية، وتترك البحث عن اللانهاية والمطلق للميتافيزيقا والروحانيات التي تستطيع وحدها أن تشفي الغليل شفاء حقاً، وعلى خلاف ذلك نجد العلوم الحديثة تحاول إطفاء هذا التعطش الشديد لللانهاية على مستواها الخاص متناسية الحدود المفروضة من أعلى على العلوم³.

وبناء عليه، فإن العلم الحديث ينظر إلى العالم المادي على أنه حقيقة مستقلة منفصلة ضمن معنى نهائي دون أية إشارة إلى مستوى من الحقيقة أعلى من ذلك⁴.

والقمين بالذكر أن الثقة في العلم قد توسعت إلى درجة طغيان الحس على عالم الوعي والإدراك فنجاح هذا العلم في تفسير الظواهر الطبيعية، وفي إنتاج آليات معرفية ومادية لتحقيق البحث العلمي وفي

¹ عبد العزيز الدواي، "أضواء على الأزمة البيئية المعاصرة"، سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، سبتمبر 2012، ص-ص: 3-4.

² المرجع نفسه، ص-ص: 3-4.

³ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 210.

⁴ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 230.

تقديم نبوءات صادقة شهد الواقع بعد إطلاقها بموافقتها لما سيكون كان كافياً للجزم أن العلم وحده قادر على أن يخوض غمار كل بحث، وأن يغمر عباب كل بحر فالفيزياء تفسر الكيمياء والكيمياء تفسر البيولوجيا والبيولوجيا تفسر الإنسان¹، وهذا تختصره فكرة الإختزالية العلمية المتأصلة في العلم الحديث والتي يمكن وصفها بأنها اختزال أو تخفيض الروح Spirit إلى مرتبة النفس Psyché والنفس إلى نشاط بيولوجي، والحياة إلى مادة لا حياة فيها والمادة التي لا حياة فيها إلى مجرد جسيمات كمية أو حزم من الطاقة يمكن قياس حركتها وقياس كمياتها أيضاً².

والإختزالية العلمية في أحد المكونات الرئيسية لما يسمى scientism التي قامت في تاريخ تشكل نواتها المبدئية لتكون بديلاً عن الكنيسة الكاثوليكية التي كان لها حضور في كل أوجه الحياة حتى الوجه العلمي، فقد كان للجامعات الكاثوليكية والرهبان عناية بالبحث وتوجيهه إلى نهاياته، ولم تظهر العلمية لتسد بعض فراغ أو تصحح بعض خطأ، وإنما قامت لإعادة صياغة فهم الإنسان للطبيعة، ومن وراء ذلك كل شيء وتقدم لنا العلمية العالم على صورة مخصوصة واضحة المعالم صارخة الألوان، فالوجود مادة صرفة من ذرات أو ما هو أدنى من ذلك، ولا سلطان على المادة غير القوانين المضطربة بلا انقطاع، وذلك معارض بصورة كلية للمعاني الإسلامية التي تقرّر أن الوجود أكبر من الذرات، وأن ما هو فوق طبيعي مهيم على عالم الطبيعة، وأن المادة مظهر ناقص للوجود، فالوجود من المنظور العلمي في جميع مجالات الحياة والمجتمع، لا سيما السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية خاضع لمنهج العلم في القراءة والتفكيك والبناء، وذاك طابع ديني واضح للعلمية، إذ الدين في أحد تعريفاته هو: كل رؤية كونية يتحمس لها المرء وينبثق عنها فعل³.

لقد تم تسويق العلمية باعتبارها رؤية في العلم وحده، لا تتجاوز إلى غيره في حين أن العلمية منهج كلي لفهم العالم ضمن الرؤية المادية الخالصة ومقوماتها يهتدى بنورها وحده في ظلمات طريق المعنى والقيم⁴.

وتجدر الإشارة إلى أن مذهب ديكارت الإوإلي نسبة إلى الآلة، قد كان منطلقاً لهذا الاتجاه ذلك لأن ديكارت لما أنشأ علمه الفيزيائي كان يفكر بالخصوص في أن يستخلص منه علماً ميكانيكياً وطباً وأخلاقاً⁵.

¹ سامي عامري، العلمية... الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، ص: 31، (الكويت، رواسخ، 2021)

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 235

³ سامي عامري، العلمية... الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، المرجع السابق، ص: 54

⁴ المرجع نفسه، ص: 54

⁵ عبد الواحد يحيى، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص-ص: 96-97.

وقد أحسن الفيلسوف دالس والرد* إدراك العقيدة العلموية في قوله: «توجد حقيقة واحدة، وهي العالم الطبيعي والفيزياء نبيها¹» وإلى المعطى ذاته يشير الكسندر روزنبرغ** بقوله: «علينا أن نحقق نظرتنا إلى الواقع مما تخبرنا به الفيزياء إذا كنا نريد أن نكون علميين، علينا أن نفعل أكثر من ذلك، سيتعين علينا أن نعتبر الفيزياء الحقيقة الكاملة عن الواقع».

إن العلموية وفق ما سبق رؤية كونية تجمع الفيزيقا والميتافيزيقا، التي تزعم أنها تنفيها وأصلها القول أن عالمنا نظام كوني مغلق يرفض وجود أي شيء يتجاوز عالم المادة وأن كل شيء ابن المادة وأسيرها وأن الوجود خرج من كتم العدم بلا سبب أو كان من الأزل بلا بدء. وأن العبث سيد الموقف فهو المحرك لكل شيء، وإليه ينتهي كل جهد، ولما كان العالم مادة صرفة، كان وصف الكون بلغة الطول والعرض والعمق والسرعة والاتجاه كافيا لإدراك حقيقته².

إن سيطرة العلموية هي التي جعلت النظرة الدينية إلى الكون وكأنها غير ذات صلة من ناحية فكرية، ومنه أصبح من الأمور التي لا معنى لها من ناحية علمية النظر إلى الكون على أنه كتاب يحتوي على الحكمة الإلهية وعلى الظواهر بوصفها من آيات الله. وإلى هذا المعنى يشير روني غينون بقوله: «إن المفهوم الحديث بإرادته إيقاع فصل جذري للعلوم عن أي مبدأ علوي بحجة الحفاظ على استقلاليتها، سلب منها كل دلالة عميقة بل كل فائدة حقيقية³».

ومما عدّه سيد حسين نصر سببا في الوضع البيئي الراهن الموصوف بالتأزم ما تميز به العلم الحديث من خصائص ميزته كثيرا عن العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم التقليدية الأخرى، فقد تعيّن هذا العلم منذ البداية السلطة والسيطرة على الطبيعة طمعا للحصول على الثروة، كما عبّر عن ذلك بكل وضوح الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون، وعليه فإن الحكومة البريطانية ابتدأت منذ القرن السابع عشر الميلادي في دعم العلوم وتأمّل الحكومات هذه الأيام من خلال العلم الحديث في الحصول على المزايا

* دالس ألبرت والرد (1935-2013): فيلسوف أمريكي معروف بكتاباتاته حول التكوين الروحي المسيحي، ارتبطت الكثير من أعماله بفلسفة إدموند هوسرل والتي ترجم الكثير منها للإنجليزية، شغل منصب أستاذ للفلسفة بجامعة كاليفورنيا عن موقع: ar.m.wikipedia تاريخ الدخول: 2023-01-01.

¹ سامي عامري، العلموية... الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، مرجع سابق، ص: 58
**الكسندر روزنبرغ (1946-) : أستاذ الفلسفة بجامعة ديوك بالولايات المتحدة الأمريكية، عن موقع: r.m.wikiwand.com تاريخ الدخول: 2022-12-21.

² سامي عامري، العلموية... الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، مرجع سابق، ص: 58

³ عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص: 56

الاقتصادية والعسكرية التي سيكون بمقدورها تسخيرها لمصلحتها، ومن هنا يأتي الدعم الذي تقدمه للعلوم في جميع أنحاء العالم الغربي.

وقد أثارت علاقة العلم الحديث بالسلطة لعدد من العلماء قضية المسؤولية الأخلاقية، لأن الاكتشافات التي اكتشفها العلماء الذين كثيرا ما يكونون هم أنفسهم أشخاصا متواضعين و متمسكين بأهداب الأخلاق هي التي مكنت أولئك المتربعين على مقاعد السلطة من وسائل التدمير الشامل على شكل أسلحة حربية ابتداء من القنابل الذرية وانتهاء بالقنابل الهيدروجينية، ناهيك عن الأساليب التي لا حصر لها في تدمير توازن البيئة الطبيعي التي تمثل الآن تهديدا لنسيج الحياة ذاته على الأرض وقد نشأت في العالم الحديث مشكلة الجهة المسؤولة عن الوضع الكارثي الذي يواجه البشرية اليوم، فحتى وقت قريب اعتقد أكثر العلماء أن دورهم كان السعي وراء الطبيعة وأنهم ليسوا مسؤولين عن الطريق التي ستم بها الاستفادة من اكتشافاتهم غير أن الاحتمالات السلبية لتطبيقات العلوم تعاضمت كثيرا، ولم يقتصر ذلك على تطبيقات أيام الحرب، بل أصبحت تشمل استعمالات أيام ما يسمى بالسلم في مجالات مثل: الطاقة النووية والهندسة الوراثية بحيث أن عددا من العلماء الغربيين أصبح يتقبل الطرح القائل بأنهم مسؤولون عما يكتشفونه، إنهم يوافقون صراحة على أنهم يتحملون قسطا من المسؤولية في تقديم المعرفة التي يتركونها في أيدي السياسيين أو المجموعات الأخرى المدفوعة بالجشع وحتى بالمصلح الوطنية، وفي كلتا الحالتين نجد أن مصالح البشر عموما لا تأخذ في الحسبان وتبقى قضية المسؤولية عن اكتشافات العلم الحديث إحدى معضلات العالم الحديث¹.

خلاصة القول، أنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال الفصل بين العلم وما يترتب عليه بوجه إلزامي من نتائج أخلاقية وما فعله العلم الحديث هو إلغاؤه الرؤى الدينية إلى الكون والطبيعة، واتهامها بالخرافة والعصر الأسطوري منكرها عليها كل ما تتضمنه من مفاهيم وقيم أخلاقية تضبط حركة العلم وتوجهه.

وإنه لمن الجدير بالذكر أيضا أنه منذ انعقاد المؤتمر البيئي الأول بستوكهولم سنة 1972 نشأت عدة وزارات ومنظمات مختصة في مجال حماية البيئة، وتعالى الاتفاقات والمعاهدات الإقليمية والدولية، ودخلت الانتهاكات البيئية ضمن ما يعرف بالمسؤولية القانونية، ولكن المفارقة تكمن في تعدد وجوه المسؤولية من جهة وانتهاكها من جهة أخرى، فوزارات البيئة في كل أرجاء العالم تنفق أموالا لا يستهان بها من أجل الحفاظ على المحيط، وتعقد المنظمات البيئية ما لا يمكن حصره من الندوات والملتقيات والورشات التدريبية من أجل نشر الثقافة البيئية في المدارس والجامعات بصفة عامة، ورغم هذه الجهود فإن الوضع

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 238-239.

البيئي في تراجع وتدهور حد التشاؤم أحيانا ونتج عن هذه المفارقة أن بحث الناس عن محفزات أخرى تتجاوز تشريعات القانون وأعراف المجتمع وإحراجات الأخلاق وفي هذا السياق استعاد الدين حيويته ودوره التوجيهي في مختلف أرجاء المعمورة بما في ذلك الدول العلمانية التي حيدت الدين، وأقصته عن الحياة الاجتماعية وأصبح الخطاب الديني اليوم يلعب دورا مهما في بناء السلوك البيئي¹، ويمكن عد سيد حسين نصر أحد أبرز المساندين والمعضدين لأطروحة ضرورة إحياء الخطاب الديني في بناء السلوك البيئي، إذ يرى أن للوضع البيئي الراهن علاجه وتمثل آليته في إعادة القداسة للكون وصبغه بصبغة رمزية، وبالتالي التوجه إلى الطبيعة بغرض استمداد الغذاء الروحي منها، والذي لا يتأتى إلا بإعادة القداسة للمعرفة والتأكيد على طابعها التنويري.

وبناء عليه فإن هدف العلوم التقليدية هو الانعتاق الروحي باندماج الجزء في الكل الموحد²، ولأجل تحقيق هذه الغاية لا بد من تصنيف العلوم وفق مراتب الموجودات الكونية ما يجعلها مرتبطة ارتباطا عضويا من شكل العناصر المادية حتى أعلى الماورائيات عاكسة الواقع نفسه كما يجعلها مرتبطة أشد الارتباط بالعالم العلوي فتنتهي بذلك إلى غاية واحدة وهي معرفة الواحد الأحد وإلى جوهره الأعلى الذي هو من وجهة نظر أخرى جوهر كل معرفة، وإلى هذا المعطى يشير سيد حسين نصر بقوله: « إن مؤلفي القرون الوسطى الإسلامية كانوا يعدون تتبع فرع من فروع العلم خارج الأطر المحددة لها (في التصنيف) حيث ينتهي هذا العمل إلى هدم التنسيق والعلاقة القائمة بين الأشياء عمل غير مشروع، وكانوا يقولون إن هذا العمل يشبه نمو أحد أغصان الشجرة بصورة غير طبيعية بحيث يهدم النظام والتنسيق في هيكل الشجرة، إن تصنيف العلوم كان العامل الذي يحافظ على علاقة وانسجام العلوم، وكان العلماء المسلمون يهتمون به بشكل كبير³».

إن تصنيف العلوم وفق مراتب الموجودات الكونية يقتضي إعادة بعث الكونيات الإسلامية التي لم تكن قط تعميما للعلوم الطبيعية، ولا امتدادا للفيزياء والواقع أنه لا صلة بينها وبين ما يعرف اليوم بعلم الكونيات وإنها هي تطبيق للمبادئ الكونية ذوات الطبيعة الماورائية على الوجود الكوني، إذ تقوم العلوم الكونية بضم الظواهر الطبيعية المتنوعة في أطر فكرية تعكس في مجموعها المبادئ المنزلة والفكرة المركزية،

¹ علي بن مبارك، "المسؤولية البيئية من منظور الأديان التوحيدية: قراءة في الطرح الإسلامي"، مجلة أديان، مرجع سابق، ع4، 2012، ص:120

² سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص:199

³ Seyyed Hossein Nasr, Science And Civilization In Islam, P : 59, (Abc International Group, 2001)

ولأجل ذلك فإن علم الكونيات يتصل اتصالاً مباشراً بأسس الوحي الإسلامي وبما وراء الطبيعة التي تنبع من رسالة القرآن الكريم ومن تعاليم السنّة النبوية المكتملة¹.

وبناء عليه، فعلم الكونيات يوفر دعائم للتأمل وهو بمثابة المعراج الذي يرتقي به الإنسان إلى سقف الكون، إذ يمكن الإنسان من اختراق العالم المادي إلى المراتب الوجودية العليا²، وتقوم الطبيعة من ثمة بتوفير الخلفية الضرورية والمعرفة اللازمة لرحلة العارف وهي الوسائل التي توصله إلى الانعتاق الروحي³.

إن السبب في الوضع البيئي الراهن الموصوف بالتدهور من منظور سيد حسين نصر هو العلموية، وهي الرؤية الكونية التي نشأت وهيمنت في الغرب الأوروبي، وامتدت تأثيراتها إلى بقية أنحاء العالم، هذه الرؤية نبذت السلطة الروحية وأحلت الإنسان موقع الإله بلا منازع، وقد تمخض عنها التوجه إلى أحط مستوى بشري بحيث لم يبق سوى السعي الحثيث لتلبية الرغبات الملازمة للجانب المادي من طبيعته. أما آلية العلاج لهذا الوضع فيكمن في العودة إلى مركزية الله بدل الإنسان مما يؤدي إلى إعادة القداسة للكون وبالتالي التوجه إلى الطبيعة بغرض استمداد الغذاء الروحي منها، وهذا يتوقف على التأكيد على القيمة المقدسة للمعرفة بأن يصبح هدفها الانعتاق الروحي باندماج الجزء في الكل الموحد، وهذا لا يتم إلا بتفعيل معيار التصنيف الإسلامي للعلوم وفق مراتب الموجودات الكونية التابعة لها ما يترتب عليه أن جميع العلوم ثانوية بالنسبة للميتافيزيقا؛ أي تابعة لها فتستعيد العلوم بذلك ارتباطها ووحدة توجهها في خدمة الحقيقة الدينية، كما تستعيد الطبيعة قدسيتها باعتبار دلالة المظاهر الطبيعية كعلامات أو دلائل تقود إلى معرفة تتجاوز عالم الطبيعة وتقع في عالم الأخلاق وما وراء الطبيعة.

¹ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مصدر سابق، ص: 13

² سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 36

³ المصدر نفسه، ص: 209



الفصل الثالث:

الجانب البشري في الرؤية الكونية

ماهية الإنسان ووظيفته الوجودية



المبحث 1: ماهية الإنسان والميثاق

1-1: ماهية الإنسان

إن ماهية الإنسان هي مجموعة الصفات التي تميزه عن سائر الموجودات الأخرى وهي التي ترسم في الذهن صورة مجردة للإنسان من عوارض التشخص الزمانية والمكانية، وتعتبر الماهية القاسم المشترك بين جميع أفراد الإنسانية؛ ذلك أن المساواة بين الناس وفق ما أورده سيد حسين نصر لا تكمن في مزاياهم وصفاتهم التي تختلف باختلاف الأشخاص أنفسهم بل في قدرة الإنسان على تحقيق ذاته كمخلوق خلق على شبه الله ومثاله¹، وهو بذلك لا ينظر إلى الإنسان من منظور اعتيادي على أنه كائن ضعيف وغافل وإن كان لا يتغاضى بشكل من الأشكال عن الناحية الضعيفة المحدودة للطبيعة البشرية، وإنما ينظر إليه من منظار آخر كما هو في فطرته الأولى وطبيعته الأصلية وهي الطبيعة العميقة الجذور في نفسه ككائن موصوف بالصفات الإلهية، وأنه محور لتجلي أسماء الله وصفاته، ففي الإنسان شيء من عالم الملكوت كما ورد في كتابه العزيز: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]، وكما ورد في الحديث النبوي الشريف: «إن الله خلق آدم على صورته»² فالله تعالى خلق آدم النموذج الأول للإنسان على صورته؛ أي كمرآة تتجلى فيها أسماءه وصفاته كلها، لذلك فإن في الإنسان شيء من الملكوتية وعلى ضوء هذه الطبيعة الرفيعة في الإنسان ينظر إليه في الإسلام غير أن هذا الاعتقاد لا يشبه الله تعالى بصفات بشرية بأي حال من الأحوال؛ إذ أن الذات الإلهية تظل سامية سموها مطلقاً، وليس من دين أكد وشدد على ناحية تنزيه ذات الباريء من كل القيود أكثر مما فعل الإسلام³، فالمفهوم الإسلامي لخلق الإنسان على صورة الرحمان لا ينسب إلى الله تعالى صفات بشرية إنه لا يجعل من الباريء إنساناً، بل الأصح أنه يتصور الإنسان كائناً مخلوقاً على صورة الله، وإذا ما خاطب الوحي الإنسان فإنه يخاطب فيه ذلك الجزء السماوي الذي هو قبل كل شيء العقل الذي يميز بين الحق والباطل أو بين الحقيقة والوهم، وهو بالطبيعة مقاد إلى التوحيد، وهو ثانياً

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 105.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ص: 1574، (بيروت، دمشق، دار بن كثير، ط 1، 2002).

³ سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 7.

إرادة حرة في الاختيار بين الصحيح والخطأ، وهو ثالثا قوة ناطقة يستطيع من خلالها التعبير عن العلاقة بين الألوهية والإنسان¹.

إن العقل والإرادة والنطق هي في جوهرها صفات إلهية، فمن صفات الله المعرفة المتصلة بالعقل الإلهي، والتعليم من أسماء الله الحسنى والله غير محدود وغير المحدود حر أبدا؛ لأنه ليس هناك من شيء يمكن أن يعيق حريته، والتكلم من صفات الله والكلمة تخرج منه وهي ملكه وإليه تعود.

وعليه، فالعقل والإرادة والنطق هي صفات إلهية أودعها الله في الإنسان وبواسطتها يهتدي الإنسان إليه تعالى:

من خلال ما سبق نصل إلى نتيجة مفادها أن ماهية الإنسان تتحقق بارتقائه إلى درجة الإنسان الكامل، وأن الكمال يمثل طبيعة الإنسان الأصلية التي فطر عليها ولعل هذا المعنى ينطبق مع قوله عز وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، فالتقويم الذي خلق الله عليه الإنسان هو التقويم الذي انطوت فيه ماهيته على هيئة كمالية، وأن ماهية الإنسان موجودة فيه في حالة كمون وخروجها إلى الفعل مرهون بإرادته، وبناء عليه قد يحقق الإنسان ماهيته بإخراجها من القوة إلى الفعل وقد تتخلف في مستوى الفعل مع تحققها في مستوى القوة، وهكذا يمكن القول أن للإنسان دورا في تحقيق ماهيته.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصل السماوي للنفس مؤيد من التراث الفكري الإسلامي، والشواهد على ذلك كثيرة منها ما ذهب إليه ابن سينا أن نفس الإنسان أسيرة في ظلمة المادة، وأنه لا بد من أن تحرر نفسها كيما تعود إلى عالم الأنوار الذي هبطت منه أصلا، كما يهتم السهروردي بإثبات الأصل السماوي للنفس، وبتعاسة وضعها الحاضر ومن ثمة فهو يبحث عن طريق لانعتاقها من سجنها الغربي حتى تعود مرة أخرى إلى موطنها الأصلي، وهناك تجد السعادة والسلام².

1-2: مدلول الميثاق

ورد في القرآن الكريم عدة موثيق أخذها الله عز وجل على عباده منها العام ومنها الخاص، وهذه الموثيق هي:

¹ سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 7.

² سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 60، 91.

أولاً: الميثاق الذي أخذه الله تعالى على ذرية آدم جميعاً، وهم في ظهر أبيهم عليه السلام ومن الآيات التي

ذكر فيها الميثاق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ

تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾

﴿[الأعراف: 172-173] وهناك آيات أخرى يذهب المفسرين إلى أنها تخص الميثاق ذاته منها قوله عز

وجل: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [البقرة: 27]، وقد أشار جمع من أهل

العلم أن المراد بهذه الآية الميثاق الذي أخذه الله تعالى على جميع بني آدم¹، وقوله تعالى:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾

[الحديد: 08]، وقد فسره مجاهد بأنه الميثاق الذي أخذه الله على ذرية آدم وهم في ظهر أبيهم كما ذكر

ذلك عنه أهل التفسير²، أما النوع الثاني من الميثاق فهو أخص من الأول، والمراد به كما بين أهل العلم

أن الله تعالى أخذ الميثاق من أنبيائه بتصديق بعضهم بعضاً، وأخذ الأنبياء على أممهم وأتباعهم الميثاق

بالنحو الذي أخذ عليهم ربهم من تصديق أنبياء الله تعالى ورسله فيما جاؤوا به، ومن الآيات الدالة على

هذا الميثاق قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ

جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّمَّنْ لَمَّا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ ذَلِكَ مِنْكُمْ

إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: 81] وقوله تعالى

أيضاً: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا

مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾﴾ [الأحزاب: 7]³.

أما النوع الثالث فهي المواثيق التي أخذها الله تعالى على بني إسرائيل، وقد وردت فيها آيات كثيرة تصل

إلى ثلث الآيات التي ورد فيها لفظ العهد والميثاق، ومن أوضح الأسباب لهذه الكثرة غدر بني إسرائيل،

¹ الشوكاني، فتح القدير، 1/ 77، (بيروت، دار الفكر، 1403)، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 1/ 219،

بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1412).

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 17/ 238، (تح: أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1372).

³ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق، 3/ 313.

وكثرة نقضهم للعهود والمواثيق¹، ومن الآيات الواردة في ذلك قوله تعالى :

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [البقرة: 63]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ تَمَنَّاءَ قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [آل عمران: 187]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٣١﴾﴾ [المائدة: 12]، وقوله عز وجل: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارَ الْأُخْرَى خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [الأعراف: 169] وقوله سبحانه :

﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾﴾ [النساء: 154]

أما النوع الرابع فهي المواثيق التي جرت في عهد الرسول ﷺ وذكرها الله تعالى في القرآن الكريم وهذه المواثيق يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف أولاً: المواثيق التي أخذها ﷺ على أصحابه، والمراد بهذا الصنف مبيعات الرسول أصحابه في أكثر من حادثة، وقد وفوا رضي الله عنهم بتلك البيعات والمواثيق فأثنى الله عليهم بذلك وامتدحهم، ومن الآيات التي تذكر هذا الصنف قوله تعالى :

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾﴾ [المائدة: 7] وقوله تعالى أيضا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

¹ ناصر بن سليمان عمر، العهد والميثاق في القرآن الكريم، ص: 89، (الرياض، دار العاصمة، ط 1، 1413).

يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَاثْمَانِكَ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾ [الفتح: 10]

وقد قال ابن القيم في شأن المبايعات التي بايع الرسول ﷺ أصحابه: «وكان النبي ﷺ يبايع أصحابه في الحرب على أن لا يفروا وربما بايعهم على الموت، وبايعهم على الجهاد كما بايعهم على الإسلام، وبايعهم على الهجرة قبل الفتح، وبايعهم على التوحيد والتزام طاعة الله ورسوله، وبايع نفرا من أصحابه ألا يسأل الناس شيئا»¹

ثانيا: موثيق الرسول ﷺ مع اليهود، وقد ذكر الله نقضهم لهذه الموثيق بقوله تعالى:

﴿الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿٥٦﴾﴾

[الأنفال: 56]

ثالثا: الموثيق التي جرت بين الرسول ﷺ وبين المشركين، ومن الآيات في ذلك قوله تعالى :

﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾﴾ [التوبة: 1]، وقوله عز وجل :

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا

أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَالِكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ

أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ [الأنفال: 72] وقوله سبحانه : ﴿وَدُّوا أَنْ يُكْفَرُوا كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً

فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ

وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ

جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ صُدُّوا عَنْهُمْ أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يَكْتَلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَاطَهُمْ عَلَيْكُمْ

¹ ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 95/3، (تح: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة،

فَلَقَاتِلُوهُمْ إِنِ اعْتَزَلُواكُمْ فَلَاحِزُواهُمْ بِقُوَّةٍ وَأَقْبُوا إِلَيْكُمْ فَاسْلَمُوا فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾

[النساء: 89-90]، وهذه الأنواع الأربعة هي أنواع المواثيق التي أشار إليها القرآن الكريم والسنة الشريفة¹. و تجدر الإشارة إلى أن المراد عند إطلاق لفظ الميثاق هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على ذرية آدم جميعاً، وهم في ظهر أبيهم عليه السلام، وقد قال سيد حسين نصر موضحاً إياه: «إن الرمز المادي الذي يرمز إلى العهد الذي قطع بين الإنسان وخالقه ذلك العهد الذي قبل به الأمانة وتعهد بأن يكون مخلوقاً عاقلاً حر الإرادة، يدرك ما تنطوي عليه هذه الأمانة من إمكانات وأخطار وتحمل مسؤوليات قد ينوء تحت ثقلها هذا الرمز المادي الذي يرمز إلى هذا العهد هو الحجر الأسود الكعبة، أما روحياً فإن نص هذا العهد يحتويه القرآن الكريم، التجلي الأسنى الرئيسي في الإسلام الذي هو تعبير للعهد الخالد بين الله سبحانه والإنسان، ففي الآية الكريمة: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^٢ يعرض الله سبحانه قبل التاريخ وقبل الخليفة على الإنسان هذا العهد، وفي الجواب «قَالُوا بَلَىٰ» يقبل الإنسان تحدي قبول الدعوة، ويوافق على حمل الأمانة كعبد لله في هذه الكلمة (بلى) يكمن سر الوجود البشري وعظمته سر هذا الكائن المخلوق على صورة الله والذي هو خليفته على الأرض»².

يثبت النص أن الإنسان ذو خلقه روحية، وأن له عود إلى فطرته الأولى ومنشئه الأصلي، وأن هذا العود يتحقق بأدائه لأمانة التكليف التي تعهد بحملها وفق ما ورد في الآية في موطنه الأصلي السماوي، وأن هذه الأمانة تتحقق من خلال العبودية والخلافة.

وعليه، فإن الإنسان في التصور الإسلامي لم يتطور من أشكال دنيا للحياة، وأنه ليس حيواناً تصادف أنه قادر على أن يتحدث ويفكر كما يصوره الفكر الغربي الحديث وإنما هو كائن ذو أصل سماوي روحي³، وإلى هذا المعنى يشير سيد حسين نصر بقوله: «يختزل الماديون الوجود الإنساني إلى المستوى الفيزيائي والأرضي ويعتقدون أن الإنسان ذو أصل حيواني وأنه ارتفع من الحضيض وليس كائناً روحياً هبط

¹ علي بن عبد الله بن علي القرني، الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، ص-ص: 477-479، (الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2003).

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 37.

³ علي المعموري، "تراثي في عصر ما بعد الحداثة: عرض لرؤية وأفكار سيد حسين نصر"، عن موقع: tawaseen.com، تاريخ الدخول: 2022/08/15.

من علي¹، أما عود الإنسان إلى أصل خلقته فيوضحه سيد حسين نصر بقوله: «أنا الأنا التي اجتازت جميع مراحل الوجود المحدود من الفيزيائي إلى العقلي إلى النومي، والتي حققت لا وجودها وبفضل عدمية ذاتها الزائفة عادت إلى جذورها وأصبحت نجما قريبا من الذات العلية»².

يعرف الإنسان بناء على ما سبق وفقا لعلاقته بالله، وترتبط حرمة وقداسته حياته بالأثر الإلهي المختوم على نفسه، وتحسن الإشارة إلى أن هذا المفهوم يقود إلى خلق حضارة وفلسفة وفن، بل وأسلوب تفكير ورؤية للأشياء تتمحور حول الله وتقف مخالفة لمبدأ التركيز على الإنسان الذي يعد خاصية مميزة للحداثة، وعليه فالإنسان في الإسلام يفكر ويعمل وفقا لوظيفته بوصفه إنسانا عاقلا وحكيما وعبدًا لله وتبقى وظائفه ليست تمجيدا لنفسه وعبادتها ولكن تمجيد الله وعبادته، وهدفه الأسمى هو أن يصبح لا شيء لكي يتسنى له أن يتعرض للفناء الذي سوف يساعده على أن يصبح مرآة يتأمل فيها الله أسماءه وصفاته وأن يكون القناة التي من خلالها تنعكس تجليات أسمائه وصفاته على الأرض.³

1-3: مقتضيات الميثاق

لو ادعى أحد أن ظهور التاريخ وحركته كان بفعل عهد الإنسان وميثاقه لما قال جزافا فالتاريخ يتحقق على أساس العهد والميثاق، وينتهي بفعل هشاشة العهد والميثاق، ولكن الأمر الذي لا بد من أخذه بنظر الاعتبار قبل الاهتمام بالعهد والميثاق في التاريخ هو الاهتمام بعهد وميثاق قبل التاريخ الذي يعرف بعهد "ألست" والذي سعى الأنبياء لتجديده وإحيائه في ضمير الإنسان وخاطره.⁴

إن فكرة الميثاق مظهر من مظاهر الدين كثيرا ما يتناساها الناس غير أنها أمر جوهري في الإسلام وهي كذلك في التوراة التي تشدد كثيرا على فكرة الميثاق غير أن الميثاق في التوراة هو عقد بين الله وبين شعب مختار، شعب إسرائيل، بينما الميثاق في الإسلام هو عقد بين الله وبين الإنسان بوصفه إنسانا وليس بين الله وبين جنس معين من البشر أو قوم من الأقوم.⁵

وبناء عليه، لا يعتبر عهد الإنسان وميثاقه حدثا عابرا متصلا بزمن مضى وولي، وإنما هو ميثاق

¹Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, op.cit, p: 7.

² IBID, p : 10.

³علي المعموري، "تراثي في عصر ما بعد الحداثة: عرض لرؤية وأفكار سيد حسين نصر"، مرجع سابق.

⁴غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 207/2.

⁵سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 23.

خالد يتجلى للإنسان باستمرار في كل زمان، ولأن الإنسان قبل الميثاق وأقر به فإن عليه في مقابل ذلك بعض الواجبات التي لا بد له من القيام بها، وأول شيء ينبغي له أن يحققه هو أن يجعل عقله يعمل وفق الحقيقة التي تأتي من المطلق، كما ينبغي له أيضا أن يجعل إرادته تعمل وفق إرادة المطلق وأن يجعل موهبة النطق فيه مرضاة لله.

وبكلام موجز نقول أن على الإنسان أن يتذكر دائما طبيعته الحقيقية، وأن يبقى دوما أمام ناظره هدف رحلته الأرضية، ينبغي له أن يعرف كنه ذاته، وأن يعرف إلى أين هو سائر، ولا يمكن أن يحقق هذين الأمرين دون أن يكيّف عقله للحق وإرادته للشريعة السماوية¹.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن قبول الميثاق الإلهي يثير قضية الحياة وفق المشيئة الإلهية ولفظة الإسلام ذاتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة الميثاق الجوهريّة، ثم إن جذر "سلم" الذي تشتق منه لفظة الإسلام في اللغة العربية معنيين، الأول منهما السلم والسلام والثاني الإذعان والخضوع أو التسليم لمشيئة الله، فالذي يستسلم للمشيئة الإلهية يفوز بالسلم، وأن الفكرة الأساسية في الإسلام هي أن المرء من خلال استعمال عقله الذي يميز بين المطلق وبين النسبي يخضع ذاته لإرادة المطلق، وهذا معنى لفظة مسلم؛ أي من قبل طوعا أن يكيّف إرادته لإرادة الله².

إن الإسلام بمعنى خاص هو الدين الذي أوحى به القرآن الكريم، أما بالمعنى العام فهو الدين عموما، والواقع أن بعض حكماء الإسلام يحددون ثلاث معانٍ لكلمة مسلم، أولها: من آمن طائعا مختارا بشريعة إلهية سواء أكان مسلما أو يهوديا أو من سائر أهل الكتاب، وثانيا: تصدق كلمة مسلم على جميع المخلوقات التي تخضع إلى النواميس الكونية التي لا يمكن نقضها، والتي يسميها الغربيون قوانين الطبيعة، فكل شيء في الكون مسلما بمعنى أنه لا خيار له إلا أن يخضع للإرادة الإلهية التي يعبر عنها بنواميس الطبيعة، وأخيرا فإن لفظة مسلم معنى ثالثا ينطبق على أولياء الله فالولي يشبه الطبيعة من حيث أنه يعيش كل دقيقة من دقائق حياته وفق إرادة الله تعالى، غير أن خضوعه لهذه الإرادة خضوع فاعل واع بينما خضوع الطبيعة خضوع منفعل³.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 23.

² سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص-ص: 14-15.

³ المصدر نفسه، ص: 15.

المبحث 2: الإمكانيات الملازمة للماهية

1-2: العقل

1-1-2: تعريفه

- المدلول اللغوي للعقل:

العقل لغة: مصدر عقل يعقل عقلا فهو معقول وعاقل، وأصل العقل المنع والحبس والتقييد¹ وفي معجم مقاييس اللغة: العين والقاف واللام أصل واحد، يدل على حبسه الشيء² ومنه عقال البعير الذي يمنعه من الانفلات، والمعقل الذي يلجأ إليه الناس فيمنعهم من عدوهم ونحوه³.

وفي تهذيب اللغة سمي عقل الإنسان الذي فارق به الحيوان عقلا لأنه يعقله أو يمنعه من التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه⁴، وقد أخذ بهذا المعنى الأخير أبو البركات البغدادي الذي أورد في كتابه: "المعتبر" أن كلمة العقل لا تدل سوى على العقل العملي لأنها مستخدمة في اللغة العربية بمعنى المنع والعقال ومعنى العقال شد ركبة البعير، وحينما يعقل البعير ويمنع من النشاط والحركة والعقل كذلك بمقدوره منع نفس الإنسان المتمردة عن الأعمال التي تقتضيها الشهوة والهوى⁵.

وعليه فالذين يعتبرون العقل والعقال من مادة واحدة يعتقدون أن الإنسان مقيد بأحكام الشريعة عن طريق العقل العملي الذي يحول دون انقياده نحو الأهواء النفسانية وارتكاب المحرمات⁶.

- المدلول الاصطلاحي للعقل

يعرف سيد حسين نصر العقل بأنه: أداة المعرفة التي تميز الأشياء مباشرة، ويعبر عن المعرفة الناتجة عن هذا العقل بأنها شهود باطني لطبيعة الأشياء يمكن الوصول إليها من خلال عملية التعقل⁷.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 6/ 540-547.

² أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، 4/ 69-75، (تح: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، 1454).

³ ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، 6/ 540-547.

⁴ أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، 1/ 238-240، (تح: أحمد البدروني وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة).

⁵ أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، 2/ 409، (حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1358).

⁶ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 1/ 26.

⁷ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 127.

إن ما يعتبره سيد حسين نصر معرفة هو عين ما يسميه غينون تارة بالمعرفة الحدسية المباشرة وبالمعرفة المباشرة الفعلية تارة أخرى¹، كما تعرف أيضا بالمعرفة الحضورية؛ وذلك لأنها تكون حاضرة عند ذات العالم ومتحدة به²، وتعرف في التصوف الإسلامي بالمعرفة التي مصدرها التجربة الروحية المباشرة، ويطلق عليها مصطلح الذوق أو العلم اللدني³، وقد عبر عنها أبو حامد الغزالي في كتابه: "أيها الولد" مخاطبا أحد مريده على هذا النحو: «واعلم أن بعض مسائلك التي سألتني لا يستقيم جوابها بالقول والكتابة إن تبلغ تلك الحالة تعرف ماهي، وإلا فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقيا لا يستقيم وصفه بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا تعرف إلا بالذوق⁴».

إلحاقا بطبيعة هذه المعرفة وتأسيسا عليها فإن ما يطلق عليه سيد حسين نصر عقلا هو العقل الشهودي الذي يدرك مباشرة دون واسطة، وليس العقل الاستدلالي الذي يستند دائما إلى سلسلة من المواد الأولية التي يمارس نشاطه عليها؛ أي أن المعرفة الحاصلة لديه تتم عن طريق واسطة، وهي بذلك معرفة غير مباشرة.

ويتحدث سيد حسين نصر في مواضع عديدة عن موقع العقل الشهودي ويحدده بالقلب والشواهد على هذا كثيرة منها قوله: «التأمل من الزاوية الإسلامية ليس استجابة انفعالية، ولا هو فاعلية عاطفية أو عقلية محضة، بل يتضمن على الحصر قوة التفكير التي يرمز إليها بعين القلب والتي تشاهد العالم الروحاني بصورة مباشرة تماما كما ترى العين الطبيعية المجهزة بالقوة نفسها العالم الحسي، وبخلاف قوة التفكير التي تعمل بالاستقراء وتدرك بصورة غير مباشرة، إن الحواس تشغل في مراتب القوى الإنسانية الحضيض الأدنى وتشغل قوى النفس التي يتوجها الفكر المجال الأوسط، أما عين القلب أو أداة العقل باعتبار مدلوله الأقصى فتشغل الصعيد الأعلى⁵»

¹ رنيه قينو، الميتافيزيقية الشرقية، مرجع سابق، ص: 26.

² شادي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، مرجع سابق، ص: 134.

³ رونه قينو، الميتافيزيقية الشرقية، المرجع السابق، ص: 26.

⁴ أبو حامد الغزالي، أيها الولد، ص-ص: 118-119، (تح: علي محي الدين علي القره راغي، لبنان، شركة البشائر الإسلامية، ط2،

(2010)

⁵ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 127.

و الرجوع إلى الآيات القرآنية الكريمة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج : 46]، وفي قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق:37] ؛ أي عقل.

وقد تحدث علماء الأدب واللغويون عن القلب بطريقة ليست مختلفة كثيرة عن لغة سيد حسين نصر وسائر العرفاء، فقد قال ابن منظور بأن القلب هو العقل، وقال الفراء بأنه الفهم والتدبير¹، وقد نقل عن باقر المجلسي رواية عن الإمام علي في "بحار الأنوار" ذات علاقة وطيدة بهذا الموضوع هذه الرواية كما يلي: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما نزلت وأين نزلت، أبليلاً نزلت أم بنهار نزلت في سهل أو جبل إن ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤلاً»².

نلاحظ في هذا الحديث المنقول عن الإمام علي اصطلاح القلب العقول، وهو اصطلاح لا سابقة له، وقد اعتبر عليه السلام القلب العقول موهبة من المواهب الإلهية، وهذا الاصطلاح يزيح في الواقع الفاصل بين القلب والعقل فيقوم القلب بذات العمل الذي ينبغي للعقل القيام به.³

وتجدر الإشارة إلى أن سيد حسين نصر ينتقد العقل الاستدلالي معتبراً المعرفة الشهودية أسمى مراتب المعرفة، ويقول في ذلك: «ويطرح الإسلام السؤال الجوهرى ما هو العقل وما معنى قولنا أن فلانا رجل يعقل؟ ليس العقل كما يدعي المحدثون ذكاء فكرياً وحدقاً أو براعة شيطانية تتلاعب بالفكر إلى ما لا نهاية له دون النفاذ إلى الصميم لتفهم حقيقة الأشياء، ليس هذا بالعقل الصحيح ولا بالعقل المستغرق بالتأمل الذي يختلف عن تحديد المحدثين له كما يختلف تخليق النسر الرائع عن ألعيب القردة إن ما ندعوه في يومنا هذا عقلاً ليس سوى ألعيب تشبه ألعيب القردة تماماً فإنك ترى هذا العقل يتلاعب بالفكر حتى وإن كان فكراً مقدساً دون أن يدرك معناه ودون أن ينفذ إلى صميم أي منها، إن عقلاً كهذا يشبه بحيرة جمدها الصقيع فلا ينفذ إلى داخلها شيء بل ترى كل شيء عليها يتزحلق من جانب إلى آخر دون

¹ غلام حسين إبراهيم الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 18/1.

² المجلسي، بحار الأنوار، 157/40، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1983)

³ غلام حسين إبراهيم الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، المرجع السابق، 119/1.

أن يمس ما هو تحت الجليد، إن الإسلام لا يعتبر هذا العقل عقلا بمعناه الصحيح»¹.

وإلى المعنى ذاته يشير غينون بقوله: «إن من وصل إلى معرفة نظرية لبعض الحقائق بدراسة لمقال ديالكتيكي ما لا يعني بتاتا أنه أدرك بهذه معرفة مباشرة حقيقية، فتلك المعرفة الاستدلالية النظرية لا يمكن أن تشكل أكثر من مجرد تحضير للمعرفة الحقيقية بينما المعرفة الفعلية معرفة روحية نفسية إن أدنى قسط من المعرفة الفعلية أعظم قيمة بلا مضاهاة من جميع البراهين الاستدلالية التي لا تنشأ إلا من العقل»².

ويقول في موطن آخر: «ومن يتشبث بالاستدلال العقلي ولا ينعق منه في الوقت اللازم يمشك سجين الشكل»³

و يقول أيضا: «فما دامت المعرفة صادرة من العقل وحده، ما هي سوى مجرد معرفة بالانعكاس، مثل الظلال التي يراها سجناء كهف أفلاطون الرمزي؛ أي أنها معرفة غير مباشرة وخارجية تماما، والمرور من الظل إلى الحقيقة بإدراكها مباشرة على ما هي عليه بذاتها، هو بخصر المعنى المرور من الخارج إلى الداخل، وهو أيضا في وجهة النظر التي نقف عندها هنا بالأخص، مرورا من التربية التقديرية إلى التربية الفعلية، وهذا المرور يستلزم التخلي عن عقل الفكر العقلي؛ أي التحرر من كل ملكة للاستدلال الفكري التي أمست حينئذ عاجزة، إذ لا يمكنها الانعتاق من الحدود المفروضة عليها بحكم نفس طبيعتها، والبصيرة القلبية هي وحدها المتحررة من هذه القيود، لأنها لا تنتمي إلى ميدان الملكات الفردية وباستعمال الرمزية التراثية المعتمدة على التناسب مع الأعضاء الجسمية، يمكن قول أن مركز الوعي ينبغي أن يتحول حينئذ من الدماغ إلى القلب»⁴، ويقول حيدر الأملي في السياق ذاته: «والغرض منه أن العلوم الرسمية الحاصلة من النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»⁵ وهناك اتجاه متطرف ينتكر للعقل الاستدلالي ولا يعطيه أي دور في الكشف عن الحقائق كما هو مستفاد من كلام ابن فناري في: "مصباح الأنس" وعبد الرزاق الكاشاني في كتبه ورسائله ولا سيما "رسالة اصطلاحات الصوفية"⁶.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 17.

² عبد الواحد يحي، نظرات في التربية الروحية، مرجع سابق، ص-ص: 201-202.

³ المرجع نفسه، ص: 202.

⁴ المرجع نفسه، ص: 202.

⁵ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، مرجع سابق، ص: 101.

⁶ المرجع نفسه، ص: 106.

لا شك أن المعرفة الشهودية هي الأعلى كعبا والأسمى مقاما، ومع ذلك فإنها لا تلغي المعرفة الاستدلالية؛ ذلك أن المعرفة الشهودية قائمة بشخص صاحب التجربة وهي غير قابلة للانتقال من شخص لآخر، ولا يمكن تعميمها إلا حينما تظهر في قالب الموازين العقلية ولا يتأتى ذلك إلا بالاستعانة بالعقل الاستدلالي¹، ومن جانب آخر فإن عنوان التفكير يطلق على طريقة الكشف وعلى طريقة الاستدلال والبرهان فهما يشتركان في قدر جامع خلال حركتهما نحو الباري² وللجنيد عبارة رائعة جاء فيها: «المعرفة معرفتان: معرفة تعرف ومعرفة تعريف³»، ومعرفة التعرف هي أن يعرف الله تعالى نفسه للأفراد، فيتعرفون عن هذا الطريق على أمور العالم، ومعرفة التعريف هي أن يكشف الله تعالى عن آثار قدرته في الآفاق والأنفس للناس ثم يتلطف عليهم كي يدركوا عن هذا الطريق أن العالم ليس بدون صانع، وهذه المعرفة هي ذات الشيء الذي يتمتع به عامة المؤمنين، أما المعرفة من النوع الأول فهي خاصة بالخواص، وفي ظل هذه المعرفة يتضح كل شيء للإنسان بفعل تنوره بنور الله تعالى⁴.

وهناك من يذهب إلى أن الاختلاف بين العقل الشهودي والعقل الاستدلالي يرجع إلى الشدة والقوة، وهو ما يؤكد حيوية العلم وتكامله وهي النظرية التي تبناها الحكماء المسلمين، وفحوى هذه النظرية أن العلم قابل للاشتداد في الإنسان، ولا ينبغي عده ساكنا ومتوقفا، ومما لا ريب فيه أن هذا التكامل تكامل طولي وباطني حيث يستطيع الإنسان الانطلاق من سطح الأمور إلى باطنها وأعماقها⁵، ومن الملك إلى الملكوت، ومنه فإن العقل الشهودي والعقل الاستدلالي يشيران إلى مرتبتين طوليتين لحقيقة واحدة⁶، ولهذه النظرية مؤيد من القرآن الكريم حيث أشارت سورة الكوثر إلى اشتدادية العلم وذلك في قوله -عز وجل-

﴿كَلَّا لَوْ تَعَاْمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرُونَ الْجِجَمِ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾

[التكاثر: 5-7]، والملاحظ في هذه الآيات أن عين اليقين جاءت بعد علم اليقين، والذي يبلغ مقام عين اليقين من الممكن أن ينال مقام حق اليقين⁷.

¹ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 108/1.

² المرجع نفسه، 108/1.

³ المرجع نفسه، 31/1.

⁴ المرجع نفسه، 31/1.

⁵ المرجع نفسه، 207/2.

⁶ المرجع نفسه، 322/2.

⁷ المرجع نفسه، 192/2.

نخلص مما سبق ان الأقرب للصواب هو الحكم بأن العقل الشهودي و العقل الاستدلالي متكاملان وبالتالي فإن التأمل الروحي الذي هو نتاج العقل الشهودي و النشاط الظاهري الذي هو محصلة العقل الاستدلالي متكاملين أيضا، و حينئذ يبدو ان كعنصرين ضروريين على السواء، يكمل كل واحد منهما الآخر ويتآزران فيشكلان النشاط المزدوج الداخلي والخارجي لنفس الكائن سواء كان الكائن كل إنسان في حد ذاته، أو الجنس البشري ككل، و هذا التصور هو بالتأكيد أكثر انسجاما وإقناعا، لكن إذا اتخذنا هذا الموقف حصريا، بمقتضى الرابطة القائمة هكذا بين الطرفين، سيقع الميل إلى اعتبار التأمل والنشاط الظاهري واقعين في نفس المستوى بحيث يكفي الاجتهاد في المحافظة على التوازن الدائم بينهما دون التساؤل عن إذا كان أحدهما أسمى من الآخر، بيد أن ما يبين أن هذه الوجهة من النظر لا تزال غير كافية هو أن هذا التساؤل كان ولا يزال مطروحا بالفعل مهما كان الاتجاه الذي اتخذ لعله¹.

و المسألة الهامة في هذا الصدد لا تتعلق برجحان أو تفوق أحد الطرفين على الآخر في الواقع فهذا يرجع إلى المزاج أو ما يتميز به كل جنس، وإنما يتعلق بما يمكن أن يدعى حق التفوق، وهذان الوجهان للمسألة لا يرتبطان معا إلا بدرجة معينة، ولا شك أن الاعتراف بتفوق أحد الوجهين على الآخر سيكون باعثا على تطويره بكل ما أمكن، وتفضيله على الآخر، ولكن في التطبيق يحتمل التأمل أو النشاط الظاهري في مجمل حياة إنسان أو شعب مرجعا موقعه على الدوام وبنسبة كبيرة إلى طبيعته الذاتية؛ لأنه ينبغي في هذه الحالة اعتبار الاستعدادات الخاصة لكل واحد، ومن الواضح أن القابلية للتأمل أوسع انتشارا وعموما أكثر تطورا عند الشرقيين أما القابلية للنشاط الظاهري أو التوجه الناتج عنها هي الراجحة المهيمنة عند الشعوب الغربية؛ أي عند الغالبية العظمى لأفرادها، وحتى في الحالة التي لا تكون هذه النزعة مبالغا فيها و منحرفة كما هي عليه في العصر الراهن فهي حاضرة بالرغم من ذلك، وسوف يبقى التأمل في الغرب دائما مخصوصا بصفوة محدودة قليلة العدد، ولكن هذه الصفوة العرفانية كافية لو تشكل فعليا وتم الاعتراف بسيادتها، وحينئذ يعود كل شيء إلى نصابه في وضعه السوي؛ وذلك لأن القوة الروحية لا تعتمد بتاتا على العدد الحاكم بقانونه على المادة، والملاحظ أنه خلال العصور القديمة ولا سيما في العصر الوسيط لم يمنع الغربيين استعدادهم الطبيعي للنشاط الظاهري من الاعتراف بتفوق التأمل أو البصيرة الخالصة².

بناء على ما سبق، فإنه من المتعذر الفصل التام بين العقل الشهودي والعقل الاستدلالي، والأقرب إلى الصواب الحكم بأن أحدهما يكمل الآخر في بعض الأحيان؛ ذلك أن المعرفة الشهودية وإن كانت الأسمى

¹ عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص-ص: 43-45

² المرجع نفسه، ص-ص: 43-45.

فهي في حاجة إلى الموازين العقلية من أجل تعميمها، كما أن العقل اليهودي قد يكون امتدادا للعقل الاستدلالي ولا يمكن في هذه الحال اعتبار الامتداد منفصلا عن الأمر الذي امتد منه.

2-1-2: وظيفة العقل:

لقد تباينت الآراء حول الوظيفة الرئيسية للعقل بين قائل أنها تتمثل في إدراك المعلومات وجمعها عن طريق الحواس وترتيبها وتخزينها في الذاكرة لاستدعائها عند الحاجة، وبين قائل أن وظيفته هي معرفة الإنسان ما يضره وما ينفعه وعليه فإن العاقل هو الذي يحرص على جلب المنافع والخيرات وتحصيلها ودفع المفسد والمضار وإبعادها¹، كما قد يعمل العقل استجابة لنزعة فطرية لدى الإنسان، هذه النزعة التي تتمثل في البحث عن الحقيقة وكشف المجهول حتى إذا لم يكن يمثل مشكلة لدى الإنسان، فالبحث عن سر الوجود وخالق الوجود وفلسفة الوجود لم تكن دوما تعبيراً عن حل مشاكل حياتية يعيشها الإنسان بمقدار ما كانت تعبيراً عن نزوع فطري لدى الإنسان يجد نفسه مجبولا عليه، ومثال ذلك رغبة الإنسان الذاتية في كشف المجاهيل والتطلع إلى ما وراء المسافات القريبة والمعلومات البسيطة، فحينما اكتشف كولميس مثلاً قارة أمريكا فإنه لم يكن يبحث عن مشكلة حياتية يواجهها بمقدار ما كان يستجيب لنزوع ذاتي لديه لكشف المجاهيل والتعرف على كم أكبر من المعلومة².

إذن، كثيرا ما ينطلق الإنسان في تفكيره من ضغط الحاجة، وكرد فعل لمشاكل يواجهها وينبغي حلها، لكنه في أحيان أخرى يكون عمله حالة فعل أكثر مما هو رد فعل فهل يصدق أحد هذين الحكمين على وظيفة العقل عند سيد حسين نصر؟

إن جوهر المسيحية لغز يحجب الله عن الإنسان وجمالها يكمن في تقبل الإله لغزا وفي الانحناء بخشوع أمامه، أو كما يقول القديس أغسطين الإيمان بالمجهول، أما في الإسلام فإن الإنسان هو المحجوب عن الله والله لا يحتجب عنا ومادنا نحن محجوبين عنه، فواجبنا أن نمزق الحجب ونزيلها حتى نرى الله ونعرفه وتمزيق الحجب وإزالتها هي الوظيفة المنوطة بالعقل³.

¹ محمود عبد الرزاق الرضواني، أصول العقيدة، 38/1، (دم، دت)

² صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، ص: 212، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي)

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 17-18.

إن العقل هبة إلهية غايتها القسوى هي الله، فالإسلام إذن طريقة معرفة، والعقل هو الأداة التي تقودنا وتهدينا إلى هذه المعرفة الجوهرية التي تدمج كيانا وتجعلنا ندرك معنى وجودنا؛ أي أن العقل هو سبيل المعرفة التي هي حالة إدراك بحت وليست نظرية؛ ذلك أنها سبيل وجود يحول وجود الإنسان على نحو يتلاءم مع طبيعته الأصلية¹. يقول سيد حسين نصر: «ويسأل الإسلام عن العقل، ما هو العقل وما هي طبيعته الحقيقية؟ إن الطبيعة الحقيقية للعقل هي إدراك أن لا إله إلا الله؛ أي أنها معرفة أنه في النهاية لا يوجد إلا حقيقة مطلقة واحدة، إنها إدراك طبيعة الله المطلقة ونسبية كل شيء آخر، وأكثر من ذلك إن هذه الحقيقة هي الوحيدة التي يمكن للعقل أن يدركها بالمعنى المطلق، فهو يعرف كل شيء آخر معرفة نسبية، وهذا التأكيد هو الوحيد الذي يملكه الإنسان بطبيعته، وهذه هي المعرفة الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يحصلها بيقين مطلق»².

بناء على ما قاله سيد حسين نصر فإن عقل الإنسان قادر على التوصل إلى العقيدة الأساسية في الإسلام وهي عقيدة التوحيد، والمتمثلة فيما سلفت الإشارة إليه أنه لا حقيقة خارج الحقيقة الوحيدة، وأنه في النطاق الذي نرانا مضطرين لأن نحسب حسابا لوجود العالم ووجودنا يعتبر الكون تجليا للحقيقة. إن رؤية لا حقيقة العالم أو حقيقته النسبية معناه في الوقت نفسه رؤية رمزية الظواهر الخارقة، ومعرفة أن جوهر الجواهر هو وحده الحقيقي بصورة مطلقة وأنه وحده بالتالي حقيقي بمعنى الكلمة الضيق، معناه رؤية الجوهر في الأعراض ومن خلالها وبفضل هذه المعرفة الأولية للحقيقة يغدو العالم بصورة ميتافيزيقية شفافا³. بناء على ما سبق فإن وظيفة العقل هي إدراك الميتافيزيقا إدراكا مباشرا عن طريق التفكير، التفكير إذن هو العمل الذي ينهض به العقل، وإذا ما عد العقل عين القلب كما سلفت الإشارة فلا بد أن يعد عمل العقل نوعا من المشاهدة.

إن المشاهدة تقتضي حركة معنوية تصل بالسالك في آخر المطاف إلى مقام الفناء في الله، وأن أساس الحركة المعنوية والصعود الروحي أن الإنسان ينطلق إلى الله مستخدما ما هو في أعماق ذاته أكثر توافقا مع الله؛ أي العقل⁴.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 18،

² سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 8

³ فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص-ص: 121-122

⁴ المرجع نفسه.

وهو المعطى الذي يشير إليه شونون بقوله: «للوجود الإلهي في النظام المحسوس رمزان أو حاملان أو تجليان طبيعيان في غاية الأهمية هما: القلب الذي هو فينا والذي هو مركزنا، والهواء المنتشر من حولنا والذي تنتفسه¹».

إن العقل هو في آن معاً نفاذ وتأمل، والذي مضمونه الطبيعي بشكل خارق للطبيعة هو الواجب الوجود الذي يكسب الإشراق ويجرر².

2-1-3: الغفلة والحاجة إلى الوحي:

إذا كان الإنسان مخلوقاً على صورة الله، ومزوداً بعقل يستطيع أن يهديه إلى معرفة الله وإلى التوحيد، فلنا أن نسأل لما ذا يحتاج إلى رسالة موحى بها من عند الله؟

ويجيب سيد حسين نصر على هذا التساؤل بأن الإسلام وعلى الرغم من أنه يقوم على الفطرة الأولى للإنسان، وعلى العقل لا على الإرادة التي فسدت وانحرفت بعد هبوطه إلى الأرض يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الوحي أمر ضروري لازم إذ أنه بدون عون الله لا يستطيع الإنسان سلوك الصراط المستقيم الذي فيه نجاته.

إن الإنسان لفي حاجة إلى الوحي لأنه وعلى الرغم من أنه مخلوق على صورة الرحمان كائن مهمل سريع النسيان، وهو في حاجة دائمة إلى التذكير، وقد كان آدم الإنسان الأول، وأول الأنبياء أيضاً إذن النبوة لازمة للبشرية، فإذا كان آدم قد احتاج إلى النبوة فالأحرى بذريته أن يحتاجوا إليها، إن الإنسان لا يستطيع أن يرتقي روحياً بذاته، بل ينبغي أن يوقظه من أحلام الغفلة من هو دائم اليقظة، وعليه فإن الإنسان لفي حاجة إلى رسالة من السماء كما ينبغي له أن يتبع رسالة الوحي ليدرك كامل إمكانات القوى الكامنة في كيانه، ولكي يزيل جميع العقبات التي تعترض سبل العقل القويمة.

إن العقل يهدي الإنسان إلى الله شريطة أن يكون سليماً، غير أن الذي يوفر سلامة العقل ويضمن صحته هو الوحي ذاته الذي هو بدوره ظاهرة من ظواهر العقل الكلي الأسنى³. يقول سيد حسين نصر: «إن الإنسان إنما يستطيع الوصول إلى التوحيد بعقله فقط إذا كان هذا العقل في حالة سليمة إن العمل

¹ فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 63

² المرجع نفسه، ص: 43-44

³ سيد حسين نصر، الإسلام، أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 18-19.

بحسب الشريعة هو وحده يزيل من النفس العقبات التي تعترض سلامة العمل العقلي وتطمس رؤياه، فالشريعة إذن هي التي تضمن سلامة العقل، لذلك كان الإقدام على تغيير الشريعة عن طريق التفكير الإنساني بحجة أن القرآن قد أمر الإنسان باستخدام قواه العقلية، سفسطة فارغة ووسيلة خادعة لتضليل النفوس الساذجة¹.

إذن، فالسبب الأعظم في الحاجة إلى الوحي هو وجود عقبات أمام العقل تمنعه من أداء واجباته أداء صحيحا، وبالرغم من أن الإنسان موصوف بالصفات الملكوتية فهو دائما ينسى ويغفل، إن في الإنسان إمكان أن يكون مظهرا لصفات الله - عز وجل - لكنه دائما في حالة إغفال لهذه الإمكانية، إنه دائما في حالة نسيان، لذلك كانت المعصية الكبرى في الإسلام النسيان والغفلة عما نحن عليه بالفعل والاسترسال في النوم والأحلام التي تنسينا حقيقتنا، وما يجب أن نفعله في هذا العالم والوحي هو إيقاظ الإنسان من هذا الحلم وتذكيره بما يجب أن يكون عليه².

إن الإنسان في المسيحية قد ارتكب الخطيئة، وبما أنه ارتكب الخطيئة ضلت طبيعته وبما أنه ضل فهو محتاج إلى معجزة لخلاصه وبالمعمودية والعشاء الرباني يندمل هذا الجرح في روحه وبلاشتراك في حياة المسيح وفديته يخلص، إلا أنه لا خطيئة أصلية في الإسلام، ولا يوجد فعل واحد أضل الإرادة البشرية وأفسدها، إنما البشر غير كاملين مجرد أنهم بشر، فلا كمال إلا لله عز وجل، ولما كان الإنسان غير كامل فإنه ينقاد إلى النسيان، لذلك فهو يحتاج دائما للتذكير بواسطة الوحي، لذلك فمع أن نقطي الانطلاق في المفهومين المسيحي والإسلامي للإنسان مختلفان إلا أن النتيجة واحدة من ناحية أن كلا منهما يؤمن بضرورة الوحي لخلاص الإنسان وليساعده على عبور الحاجز الوجودي الذي يقوم بينه وبين أصله الإلهي مع أنه جوهريا لم ينفصل عنه³.

و عند هذه النقطة ثمة إشكال يطرح نفسه ملخصه أن النبوة ختمت بسيدنا محمد إذن لن يكون هناك وحي بعده في مدار البشرية القائمة فكيف يمكن لتاريخ الإنسانية الديني أن يستمر بعد خاتم النبيين؟. للإجابة على هذا السؤال لابد من الوقوف على الفكرة الأساسية التي تركز عليها فلسفة الاثني

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص:33.

² سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص-ص:10-11.

³ المرجع نفسه.

عشرية وتشاركهم فيها الإسماعيلية وهي التمييز بين الظاهر والباطن، وخلاصة معتقدتهم أن كل تجل يجب أن يكون تجليا لشيء، وكل ظاهرة تتضمن حقيقة بادية، وكل حقيقة ظاهرة لها وجهان ظاهري وباطني، ولا يصدق هذا على عالم الطبيعة وحسب بل يتناول الوحي نفسه؛ ذلك لأن منشأ الوحي والطبيعة واحد، ونعني به المصدر الإلهي الذي هو أصل الأشياء كلها، وتركز الشيعة الاثني عشرية أكثر ما تركز على الظاهر والباطن بالنسبة للمفاهيم الدينية، وهنا كما في كثير من الشؤون الدينية تلتقي الاثني عشرية مع الصوفية، فالظاهر لا وجود له بلا باطن إذ لن يكون من شيء يمكن للباطن أن يجسده ويمنحه وجودا ملموسا، كما لا يمكن للباطن أن يصبح كائنا ملموسا ومتطورا بلا ظاهر¹.

ولمزيد من الإيضاح لفكرتي الظاهر والباطن يحسن بنا أن نعرض على التفرقة التي يقيمها الشيعة بين كلمتي التأويل والتنزيل، فالتنزيل يعني الكلام الذي أملاه الملاك على النبي، إنه إنزال هذا الوحي من الملائكة الأعلى، أما التأويل فهو على العكس إنه عودة ورجوع إلى الأصل وبالتالي إلى المعنى الحقيقي الأصلي للكتاب، إنه إعادة الشيء إلى أصله والذي يمارس التأويل إذن هو شخص يجيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها إلى حقيقتها، ذلك هو التأويل الذي هو كالتفسير الروحاني الداخلي أو قل كالتأويل الرمزي الباطني².

وهنا يكمن السر بالنسبة للحاجة الملحة إلى الإمام، فالنبي في أي دين يتلقى الشريعة من السماء لهداية الناس وإرشادهم، فإذا مات انقطع الوحي لكن يبقى لدى الناس الشريعة التي هي بمثابة الوجه الظاهري للوحي، ولذا كانت الحاجة إلى أولئك الذين يستطيعون تفسير معنى الشريعة الباطني والمضمون الباطني للوحي في الإسلام³.

لقد ختمت النبوة بمحمد ﷺ إنه كان أصل الظاهر والباطن للوحي إلا أنه بصفته مبلغا للشرع الإلهي فإنه يمثل بذلك الظاهر، وعلى ذلك لا بد أن يرثه أحد في عمله الباطني، مهمته شرح المعنى الباطني لشريعة الله، وكما أن مهمة النبوة تبليغ شريعة الله كذلك الولاية لدى الشيعة، إنها شرح الشرع وتفسير

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 148.

² هنري كوربان، سيد حسين نصر، عثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 52، (تر: نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، ط2، 1998).

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 149.

الباطن منه، والإبقاء على الاتصال بمصدر الوحي.

إذن، باختتام دائرة النبوة بدأت دائرة الولاية، ومعنى هذا بدء ظهور الأئمة الثقات الذين يعنون بالتفسير الباطني للوحي المستمد من النبي محمد ﷺ ذلك بوصفه المصدر الأول للظاهر والباطن، ودائرة الولاية هذه ستبقى حتى يوم البعث؛ أي عندما يتوقف التاريخ عن سيره، وتنتهي الحياة على الأرض أما ما دام هناك إنسان على وجه الأرض فإن دائرة الولاية ستبقى الصلة التي يستطيع الإنسان من خلالها الخوض في التأويل والانتقال من الباطن إلى الظاهر، وعملية التأويل أو الرحلة من الظاهر إلى الباطن لا يمكن أن تتم إلا من خلال دائرة الولاية، هذه الدائرة التي لولاها لما استطاع الإنسان الانعتاق عن المحدود نحو ملكوت السماء¹، والإنسان الذي يفتح دائرة الولاية ويتولى أداء وظيفتها في كل زمان وأوان هو الإمام الذي يحتل في المذهب الشيعي المكان الأسمى، وهذا هو السبب الذي من أجله أطلق على الإمام الأول علي بن أبي طالب لقب ولي الله، ولفظة الإمام لدى الشيعة تعني الشخص الذي يتولى فعلا شؤون الأمة، وورث النبي في تعاليمه الباطنية، كما أنه الإنسان الذي يحمل النور المحمدي في داخله ويتولى شؤون الولاية، وقد ذكرنا من قبل أن المتصوفة والشيعة يعتقدان بأن في كل نبي نورا نبويا وهو نور موجود منذ الأزل كان في آدم وانتقل منه إلى سائر الأنبياء من بعده، وهو مصدر المعرفة جميعا لدى الأنبياء، وهو بمثابة النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية التي هي الكلمة، وهو النور الذي يستمر في داخل الإمام، النور الذي يؤهله لأن يكون إماما للناس².

والإمام الذي يقوم بمهمة الولاية هو القيم على الشريعة والكفيل باستمرارها ودوامها، فالنبي يتلقى الرسالة ليبلغها للناس، ثم يرتحل عن هذه الدنيا، وهكذا تمر العصور على العالم بلا نبي بيد أن الإمام موجود دوما؛ لأن الأرض لا يمكن أن تخلو من الإمام حتى لو كان محتجبا ولا تخلو الأرض من حجة الله.

وعليه، فإن النبي ﷺ فور أن رحل عن هذا العالم قام من بعده إمام يتولى بفضل وجوده الدائم الأمانة ويحافظ على الدين زمن بعد زمن، والواقع أن الإمام هو الأمين الحافظ للشرع وشارحه غير منازع، ومهمة الإمام تتشعب إلى ثلاث: حكم الأمة الإسلامية بصفته خليفة النبي، وشرح العلوم الدينية والشريعة

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 149.

² المصدر نفسه، ص-ص: 149-150

للناس، ولاسيما شرح المعنى الباطن وأخيرا هداية البشر في حياتهم الروحانية، وبفضل النور السماوي في داخله يستطيع الإمام القيام بهذه المهمة الثلاثية الشعب¹.

إن من أهم النقاط التي أثارها سيد حسين نصر موضوع الظاهر والباطن في الدين بصورة عامة والرمزية في الوحي، فقد بسط القول في هذا الأمر وجعله أساسا اعتمد عليه في تفسير معنى الولاية والإجابة عن إشكال انقطاع الوحي واستمرار الحياة الدينية لدى الإنسان والحقيقة أن مفسري القرآن الكريم لا يعتمدون على أسلوب الرمزية ولا يأخذون بالظاهر والباطن؛ ذلك أن الآيات القرآنية قد أنزلت على الطريقة المألوفة للتفاهم، ولا تعتمد أصلا على الطريقة الرمزية والدلالات العقلية الغامضة ولا على علم الأعداد وحروف الجمل ومقاطع الأبجدية.

وهذه هي الطريقة التي اعتمدت عليها السنة المطهرة بالذات في بيان الأحكام وفي تفسير الآيات الإلهية والقرآن الكريم يؤكد في مواضع كثيرة اعتماد هذه الطريقة منها قوله تعالى:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ

تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ

مُبِينٌ ﴿١٥﴾ [المائدة: 15]، وقوله تعالى أيضا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ لَعَلَّكُمْ تُفْقَهُونَ وَأَنذَرْتُكُمْ يَوْمَ يَمُوتُ الْبَشَرُ خِيفَةٌ يَوْمَ يَأْتِي الْقُورُونَ

بِعَمَامُونَ ﴿٣﴾ [فصلت: 3]، وقوله عز وجل أيضا: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ

الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ﴿١٨٥﴾ [البقرة: 185]².

وأیضا إن مراحل إدراك معاني القرآن الكريم تتفاوت كما يتفاوت إدراك جوانب الحقيقة وآثارها وكلما تعمق الإنسان في آيات القرآن كلما ارتفع مستوى ثقافته فتفتح أمامه أبواب المعاني والمعارف الجديدة التي تختلف عن مدركاته السابقة اتجاهها وعمقا، وهذه المعاني بأجمعها صحيحة حقيقية لا تتناقض ويختلف هذا الأمر تمام الاختلاف عن مبدأ الرمزية.

إن الآيات السالف ذكرها تنفي بوضوح الرمزية في القرآن الكريم وتؤكد أن القرآن كتاب هداية

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 150.

² هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: الإمام موسى الصدر، مرجع سابق، ص: 11.

للشعر كل البشر على اختلاف درجات معرفتهم نزل بلغة عربية ظاهرة لا رمز فيها ولا غموض¹.
ولا شك أن للقرآن العظيم أسرارهِ ولفتاتهِ وإيماءاتهِ وإيحاءاتهِ، وهو بحر عظيم لا تنقضي عجائبهِ،
ولا ينتهي إعجازه وكل ذلك مما يتسع له اللفظ، ولا يخرج عن إطار المعنى العام، ولكن دعوى أولئك
الباطنيين غريبة عن هذا المقصد وهي تأويلات لا تتصل بمدلولات الألفاظ ولا بمفهومها، ولا بالسياق
القرآني بل هي مخالفة للنص القرآني تماما.

وعموم البشر على اختلاف لغاتهم يعتبرون ظاهر الكلام هو العمدة في المعنى، وأسلوب الأحاجي
والألغاز لا وجود له إلا في الفكر الباطني، ولو اتخذ هذا الأسلوب قاعدة لما أمكن التفاهم بحال، ولما
حصل الثقة بمقال لأن المعاني الباطنية لا ضابط لها ولا نظام².

ولو عرجنا إلى معنى التأويل كما استعمل في عرف السلف لوجدناه قد استعمل في معنيين فقط:
الأول: بمعنى المآل والعاقبة والمصير.

الثاني: بمعنى التفسير والبيان وحسن تقدير الأمور، وهو ما دعا به الرسول ﷺ لابن عباس رضي
الله عنه في قوله: «اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل»³

وقد استعمل التأويل بمعنى محدث: وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، والتأويل بهذا المعنى
يقتضي ظاهرا غير مراد، وباطن مراد يجب البحث عنه، ولو وضعنا التأويل بمعناه المحدث والمعنى الذي
اتخذته الشيعة أساسا لوجدنا الشبه واضحا والعلاقة قوية.

والتأويل بهذا المعنى المحدث لا أصل له في كتب اللغة كما سبق بيان ذلك ولم يتخاطب به المتقدمون
وهذا يبين لنا أن استعماله بهذا المعنى المتأخر قد ظهر وشاع في جو بعيد عن المجال اللغوي وإن جاز لنا
أن نعتبر هذا من قبيل التطور اللغوي فلا يجوز أن نجعل هذا المعنى المحدث الذي تطورت إليه الكلمة هو

¹ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: الإمام موسى الصدر، مرجع سابق، ص-ص: 11-12.

² ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، 1/175، (الجزية، دار الرضا للنشر والتوزيع، ط4،
2010).

³ أخرجه الإمام أحمد في مسنده بسنده من حديث عبد الله بن عباس، انظر: أحمد بن حنبل، 4/127، (شر: أحمد محمد شاكر،
القاهرة، دار الجيل للطباعة)

نفس معناها المتقدم في الكتاب والسنة¹.

وتجدر الإشارة إلى أن استعمال التأويل بهذا المعنى كما يبدو قد نشأ تحت ظروف خاصة وأخذ ينمو تحت أعين حارسة له تحوطه وترعاه بعنايتها حتى كتب له الشيوع والانتشار.

ولو ألقينا نظرة على معتقدات الشيعة والباطنية وخاصة ما أسموه بعلم الظاهر والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوي هذا الافتراض، وإذا علمنا أن هناك أثر تردد كثيرا في كتب الشيعة والباطنية وهو أن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل، ألا نكون بذلك قد وضعنا يدنا على بداية الطريق؟

لقد تردد الأثر المذكور في كثير من المصنفات الإسماعيلية وخاصة في كتب القاضي الفاطمي: النعمان بن حيون التميمي مثل: "أساس التأويل"، "تأويل الدعائم"، وتردد أيضا في كتب المتصوفة فنجد عند الغزالي في "الإحياء"، و"المشكاة" مرفوعا إلى علي بن أبي طالب وعند الشيعة مرفوعا إلى الإمام جعفر الصادق.

ولو وضعنا الأثر أمام أعيننا ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحي للتأويل لوجدنا الشبه واضحاً والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحي وبين الأثر المتردد على السنة الشيعة والصوفية السابق ذكره فهنا ظاهر وباطن وتنزيل وتأويل، وفي التأويل بمعناه الاصطلاحي ظاهر غير مراد يجب البحث عنه.

فالقول بالباطن هو الأساس الذي وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى الذي يهتم بصرف اللفظ عن ظاهره، بدعوى أنه غير مراد والبحث عن المعنى الباطن بدعوى أنه المراد المطلوب.

ومن هنا استطاع الباطنية أن يستغلوا التأويل بهذا المعنى أسوأ استغلال مستندين في ذلك إلى الأثر المذكور: "لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل"².

إن اعتماد الظاهر والباطن كما ورد عند الشيعة والباطنية يقودنا إلى نتيجة منطقية محصلها أن علم الإمامة متمم ضروري لعلم النبوة، وبالتالي فالإمامة أصل من أصول الدين وليست من مسائل الفروع كما

¹ محمد السيد الجليلي، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ص-ص: 47-49، (عكاظ للنشر والتوزيع، ط3، 1983).

² المرجع نفسه، ص-ص: 47-49.

هي عند أهل السنة والجماعة، ومن الركائز التي اعتمدها في إثبات مدعاهم زعمهم أن النبي ﷺ قد أوصى لسيدنا علي بن أبي طالب للإمامة من بعده وعمد أدلتهم في ذلك هو ما يسمونه "حديث الغدير"، وقد بلغ من اهتمام الشيعة بأمره أن ألف أحد شيوخهم المعاصرين كتابا من ستة عشر مجلدا يثبت فيه صحة هذا الحديث وشهرته سماه "الغدير في الكتاب والسنة والأدب" وهم يرون أن النبي ﷺ عندما وصل إلى غدير خم، بعد منصرفه من حجة الوداع بين للمسلمين أن وصيته وخليفته من بعده علي بن أبي طالب.¹ ونوجز جواب أهل السنة فيما يدعيه الشيعة بخصوص هذا الحديث فيما يلي: أن الحديث زاد الوضاعون فيه ولا يصح منه في نظر طائفة من أهل العلم في الحديث إلا قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»²، بينما يرى بعض أهل العلم أن الحديث لا يصح منه شيء البتة³، «قال ابن حزم: «وأما من كنت مولاه علي مولاه فلا يصح من طرق الثقة أصلا»، وقال ابن تيمية: وأما قوله: من كنت مولاه فعلي مولاه فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه أهل العلم وتنازع الناس في صحته وأما قوله "اللهم وال من ولاء وعاد من عاداه، فلا ريب أنه كذب»⁴.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ذكره لخلاف أهل العلم في ثبوت قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه، إن لم يكن النبي ﷺ قاله فلا كلام، فإن قاله فلم يرد به قطعا للخلافة بعده، إذ ليس في اللفظ ما يدل عليه وهذا الأمر العظيم يجب أن يبلغ بلاغا مبينا... والموالاة ضد المعاداة، وهذا حكم ثابت لكل مؤمن»⁵.

وجاء في نهج البلاغة أن أمير المؤمنين عليا قال: لما أرادته الناس على البيعة: «دعوني والتمسوا غيري، فأنا لكم وزيراً خيراً مني لكم أمير»⁶.

وهذا النص يدل على أنه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة من جهة الرسول ﷺ وإلا لما جاز أن يقول: دعوني، فكيف يرفض الإمام المعصوم مبايعته بالإمامة مع أن ذلك ركن من أركان الدين، وكيف

¹ ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، مرجع سابق، 306/2-307.

² أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب، انظر: محمد بن سورة الترمذي، جامع الترمذي، ص: 580، (الرياض، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع).

³ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 320/7-321، (تح: محمد رشاد سالم، السعودية، ط2، 1991).

⁴ المرجع نفسه، 320/7-321.

⁵ المرجع نفسه، 319/7-322.

⁶ ابن أبي حديد، نهج البلاغة، 69/1، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1965).

يأمرهم بمبايعة غيره¹.

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وكون الإمام مطلع على الباطن مفسر له أمر باطل لا أساس له؛ ذلك أن شخصية الرسول ﷺ كما بينها القرآن الكريم هي شخصية المتلقي لوحي الله تعالى، والذي يقف علمه حيث وقف الوحي، فالله يكشف لرسوله بعض الأخبار الغيبية التي يشاء ويحجب عنهم ما يشاء، كما جاء في سورة الجن:

﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ وَسْطُكَ مِنْ بَيْنِ

يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا ۝﴾ [الجن: 26-27]، وجاء في سورة هود بعد بيان قصة نوح قوله عز

وجل: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ

هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ۝﴾ [هود: 49].²

فهل تكون شخصية الأئمة أرسخ قدما من الأنبياء والمرسلين حتى يدعي الكليني في أحد أبواب

كتابه: "الكافي" أن الأئمة يعلمون علم ما كان وما يكون ولا يخفى عليهم شيء³.

فضلا عن ذلك فإن فكرة العلوم السرية تتنافى مع روح الإسلام الذي ينكر أشد الإنكار فكرة

احتكار العلم والمعرفة فكيف يكتُم النبي ﷺ شيئا عن جمهور أمتة وهو القائل: «فليبلغ الشاهد الغائب

فرب مبلغ أوعى من سامع⁴»، وكيف يفسح المجال للعلوم السرية في الإسلام والنبي ﷺ يتوعد بلجام من

النار لمن يكتُم علما عن أهله⁵، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه

الله بلجام من نار يوم القيامة»⁶

¹ ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، مرجع سابق، 317/2.

² محمد زكريا النداف، مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثنا عشرية في ضوء مصادرهم الحديثة، 202/1، (القاهرة، الإسكندرية، دار

السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2011)

³ المرجع نفسه، 202/1.

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق،

ص: 419

⁵ محمد زكريا النداف، مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثنا عشرية في ضوء مصادرهم الحديثة، مرجع سابق، 207/1.

⁶ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، انظر: أبو داود سليمان الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، 409/2،

(الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1998).

2-2: حرية الإرادة

ينظر الإسلام إلى الإنسان ككائن أصله ملكوتي، وذلك بناء على الصفات الإلهية التي أودعها الله فيه، والتي من بينها حرية الإرادة، فالله حر مطلق لأنه غير محدود واللامحدود حر أبداً لأنه ليس هناك من شيء يمكن أن يعيق حريته، والإنسان بصفته مخلوقاً على صورة الله يشارك في حرية الإرادة هذه التي هي ملك لله وحده¹.

وحرية الإرادة هي القدرة على الاختيار بين خيارين أو بديلين بين الحق والباطل، بين المطلق والنسبي بين الحقيقي والوهمي، ولو لم يكن الإنسان حراً لما كان للدين من معنى صحيح، فالإرادة الحرة أمر يقتضيه تصورنا الديني للإنسان ويصدق هذا الكلام على الإسلام مثلما يصدق عن أي دين آخر².

ومن الأهمية بمكان أن نشير بهذه المناسبة إلى المفهوم الشائع حول الإسلام في العالم الغربي والمتمثل أساساً في أنه جبري بحيث لا تلعب الإرادة الحرة وروح المبادرة أي دور إيجابي وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تعطيل فعالية العمل الإنساني، لكن نقيض هذا الكلام هو الصحيح، فلو كان الإسلام كما يدعون لما استطاع أن يفتح نصف العالم المعروف آنذاك، إنه لمن السخف بمكان أن يقال عن أكثر الحضارات التي عرفتها الإنسانية حيوية ونشاطاً على أنها حضارة تأخذ بالقضاء والقدر، إن ما يؤكد عليه الإسلام هو الثقة التامة بالله - عز وجل - والتوكل عليه والتأكد أنه سبحانه حر مطلق الحرية ولكن الإنسان بصفته مخلوقاً على صورة الله فهو حر أيضاً ولا شك في أن هذه القضية عضية على العقل البشري لأن هذه الازدواجية بين الإرادة الحرة والجبرية تتعالى على التفكير المنطقي ولا يمكن فهمها إلا بالبديهة التي وحدها تستطيع أن تدرك ما معنى المتناقض المتطابق وبمحت هذا الموضوع شغل حيزاً كبيراً في تاريخ اللاهوت المسيحي واليهودي، كما أنه شغل حيزاً كبيراً في الإسلام غير أن الأمر الذي يؤكد الإسلام هو أن الحرية بمعناها المطلق هي لله، ولكننا نشارك في هذه الحرية³.

وإلى هذا المعطى يشير فريد يوف شوون بقوله: «وما كان لفكرة القضاء والقدر في الإسلام وهي طالما رميت بأقصى التهم أن تبطل فكرة الحرية والاختيار، فالإنسان خاضع للقدر لأنه ليس الله سبحانه، ولكنه

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 15.

² سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 8.

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص-ص: 15-16.

حر لأنه مخلوق على صورة الله وشاكلته، إن الله وحده هو الحرية المطلقة، لكن حرية الإنسان بالرغم من نسبيتها بمعنى أنها مطلقة نسبياً ليست شيئاً آخر غير الحرية، كما أن بصيص النور لا يعد وأن يكون نورا»¹.

من الواضح مما سلف ذكره أن سيد حسين نصر قد نأى بنفسه عن فكي ثنائية الجبر والاختيار بنفيه الحصر في الموقف من الفعل الإنساني بين أحد طرفي هذه الثنائية، وهو ما يرجح اندراج موقفه في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين التي يتبناها الشيعة الاثنا عشرية، والتي تنسب الفعل إلى الله وإلى الإنسان على اعتبار أن العلاقة بينهما ليست ضدية ولا هما بالمتناقضين اللذين يلزم وجود أحدهما نفي الآخر كما تحرص نظرية الأمر بين أمرين على المحافظة على العدل والمشية الإلهية معاً فلا هي بالتي تضحي بالعدل من أجل إثبات الملك والمشية ولا هي بالتي تفرط بالمشية الإلهية لإثبات العدل².

إن محتوى نظرية الأمر بين الأمرين يجد له مؤيداً من القرآن الكريم الذي يثبت المشية والقدرة المطلقتين لله سبحانه في بعض الآيات ليعود وينسبها إلى الإنسان مرة أخرى من ذلك قوله تعالى:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ

مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنفال: 17]، فالآية واضحة في أن للفعل نسبتين، نسبة إلى الله، ونسبة إلى رسول الله ﷺ بيد أن هذه النسبة إلى الاثنين ليست على الشراكة أو أنها على حد سواء، وإنما لكل من النسبتين حدودها وشروطها الخاصة.

وقوله سبحانه: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ

صُدُورَهُمْ لِمُؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [التوبة: 14]، نستفيد من هذه الآية أن للفعل نسبتين، نسبة إلى الإنسان ونسبة إلى الله، ولكن بما يناسب كلا الفاعلين دون توهم على أنها على حد سواء³، وفي بحث ساقه الطباطبائي في ظلال الآية التي نحن بصددنا انتهى إلى ما نصه: «فالحق أن للأفعال الإنسانية نسبة إلى فواعلها بالمباشرة، ونسبة إليه تعالى بما يليق بساحة قدسه»⁴.

¹ فريتنجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 16

² جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 91/2.

³ المرجع نفسه، 100/2.

⁴ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 204/9.

ثم طائفة من الآيات القرآنية نسبت الفعل الواحد إلى الله سبحانه في آية ثم عادت تنسبه نفسه إلى الإنسان في آية أخرى، كما في قوله سبحانه عن القسوة: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [البقرة: 74] وكذلك قوله: ﴿فَلَوْلَا إِدْجَاءُ هُمْ بِأَسْنَانَتَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

﴿٤٣﴾﴾ [الأنعام: 43]، فبينما ينسب القرآن الكريم القسوة في هاتين الآيتين إلى اليهود أنفسهم يعود في

آية لينسبها إلى الله، حيث يقول: ﴿فِيمَا نَقُضُوا مِنْهُمْ أَفْعَالَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا قَمَّهُمْ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [المائدة: 13] والجمع المنطقي بينهما أن للفعل الواحد نسبتين، ومن الواضح أن وجود نسبتين للفعل لا يصح إلا في ضوء نظرية الأمر بين الأمرين مما يدل على صحتها¹.

من أبرز مزايا نظرية الأمر بين الأمرين أنها تجمع في مركب واحد بين نسبة الفعل إلى الله ونسبته إلى الإنسان فتتجلى الجبر وتحافظ على الاختيار الإنساني وتصير من وراء ذلك إلى توازن متين بين أصل المشيئة والإرادة الإلهيتين من جهة وأصل العدل الإلهي من جهة أخرى، دونما تفريط بأحد الطرفين لحساب الآخر، وهذا الجمع المتوازن بين النسبتين والأصلين استمدته نظرية الأمر بين الأمرين من كتاب الله، فمن جهة يخبر القرآن الكريم صراحة وفي آيات كثيرة أن الإنسان فاعل مختار في ممارسته وأفعاله كما في قوله سبحانه:

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: 46]

وقوله - عز وجل -: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ

عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾﴾ [الطور: 21]، وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا

يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾﴾ [الكهف: 29]

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 101/2.

وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3].

على خط آخر يتحدث عدد كبير آخر من آيات القرآن الكريم على إحاطة مشيئة الله وإرادته بكل شيء بحيث لا يشذ أي فعل يصدر من أي فاعل في عالم الإمكان عن إذن الله ومشيئته، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنٌ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنٌ وَلَا كَنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرْوَتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100]¹.

أما على المستوى الروائي فكثيرة هي الروايات الدالة على نظرية الأمر بين الأمرين منها ما ورد عن الإمام الصادق قوله: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»² رغم أن نظرية الأمر بين الأمرين قد أشادت صرحها على أسس متينة من آيات القرآن الكريم إلا أن إشكالية نسبة الفعل الإنساني تبقى قائمة؛ ذلك أن من أركان عقيدة المسلم الإيمان بالقضاء والقدر والذي يعني أن كل شيء مقدر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بوسع التنصل من مصيره المقرر له سلفاً، كما يوحي به قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51] وقوله - عز وجل - أيضاً: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]، ما يرسخ في بعض الأنفس أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل، وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاصرة فيعطلون ما وهبهم الله من المدارك والقوى عن الفعل والإنجاز، إلا أن المسلم الحق مع إيمانه بأن الإرادة الإلهية إذا اقتضت

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 101/2-103.

² المجلسي، بحار الأنوار، مرجع سابق، 18/5.

شيئا فلا يمكن أن يتخلف المراد فإنه يحارب في نفسه العقلية القدرية المستسلمة التي تركز إلى الدعة والكسل وتحمدها عن التفكير بعد أن سلمت زمام أمورها إلى ما جرت به الأقدار، ويؤمن إيماننا جازما بأن الإنسان يأخذ نصيبه على قدر سعيه لقوله -عز وجل-:

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: 39].

2-3: النطق

لقد خلق الله الإنسان على صورته، وبذلك اكتسب طبيعة الإنسان الكامل التي يهملها الكثيرون بالرغم من أنها موجودة فيهم، وباكتساب الإنسان لهذه الطبيعة منح صفات مميزة معينة لا توجد كاملة إلا عند الله عز وجل، فالله -جل وعلا- حي ولهذا منح الإنسان الحياة، والله يريد ولهذا منح الإنسان حرية الإرادة والله موصوف بالكلام ولهذا وهب الإنسان القدرة على الكلام¹.

وعلى هذا تعد صفة النطق من أبرز ملامح كياننا، ومن أوضح مظاهر وجودنا الروحي العميق؛ إذ أننا لا نستطيع التعبير عن وجودنا وكياننا بطريقة مباشرة إلا بواسطة النطق، إذن فالنطق هو الملمح الخارجي لما نحن عليه في دواخلنا، والإسلام يجعل من النطق شعيرة دينية رئيسية يمارسها الإنسان في صلاته، والصلاة اليومية ركن من أركان الدين، وأداؤها يقرب المرء في حياته من مركز روحي أعلى² ويقول سيد حسين نصر بصدد تفسير فاتحة الكتاب: « إن أحد الأجوبة التي يطرحها الصوفية عن الطبيعة الإنسانية هو أن الإنسان ذكرا كان أو أنثى هو كائن خلق ليكون أهلا لتلقي الخطاب الإلهي وليخاطب ربه مجيبا واعيا وإرادة حرة، إن علاقتنا بالله والتي تعني كذلك الذات الإلهية التي يتمركز حولها وجودنا تبين حقيقتنا وحقيقة ما جبلنا عليه يمكن لكل منا البدء بسؤال: من أنا؟ وإذا بحثنا بما يكفي فسنداد خطوة بخطوة إلى الجواب الصوفي أننا كائنات يمكنها مخاطبة ذاته العلية مباشرة بحمده والثناء عليه، والامتنان لفضله سبحانه، وأن نصير نتيجة لذلك أهلا لتلقي خطابه ومن ثم الوصول إليه وإدراك أنه وحده سبحانه هو الأنا الوحيدة والمطلقة³»

¹ سيد حسين نصر، الإسلام، أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 132.

² سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 9.

³ سيد حسين نصر، تفسير فاتحة الكتاب، تر: عبد الرحمان أبو ذكري، عن موقع: tawaseen.com، تاريخ الدخول:

وفضلاً عن هذا فإن الكلام يعكس عملية الخلق من وجهة النظر إليها على أنها انفصال عن الله وسعي إليه، فالخلق من جهة أنه انفصال عن الله، فيتمثل في خلق العالم بالكلمة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] وأن جوهر العالم تسبيح، فالوجود تسبيح وقد ظهر العالم إلى الوجود بنفس الرحمان، وأما الخلق من جهته الثانية على أنه سعي لله فيتجلى من خلال أنه بالكلمة وبالقدرة على الكلام يعود الإنسان إلى الله تعالى، فالتسبيح الذي لا يتأتى إلا بممارسة عملية التكلم هو الطريقة الروحية التي يعود بها الإنسان إلى خالقه كما يجعله يتحد مع إيقاع الحياة ذاتها، والتسبيح في أساسه هو ذكر الله تعالى الذي يحقق للإنسان الفضائل الروحية، وبالتالي يصحو من غفلته ويدرك أن طبيعته الحقيقية وذاته الحقيقية هما فوق مجالات الأعراض والقيود وإن كان من قبل إنسانا بسبب النسيان، فإنه يصبح الآن إنسانا بالمعنى الحقيقي للكلمة بسبب من الأنس أو قربه من الله تعالى¹.

وإلى المعطى ذاته يشير فريديوف شوون بقوله: « فالله في الواقع نور وحياة وإرادة وكلام (أو كلمة)، وهذه الكلمة هي التي أبدعت الخلق (كلمة كن)، لكن ما هو قدرة خالقة بالنسبة إلى الله يغدو عند الإنسان قدرة محولة ومؤهلة، وإذا كانت الكلمة الإلهية خالقة فإن الكلمة البشرية التي هي بمقابلها -أي ذكر الله- تعيد الإنسان إلى الله إن كلمة الله تخلق أولاً ثم هي توحى، وكلمة الإنسان تنقل أولاً ثم هي تحول، إنها تنقل الحقيقة ثم هي توجهها إلى الله، تحول الإنسان وتؤله ويقابل الوحي الإلهي النقل البشري ويقابل الخلق التأليه وليس من دور للكلمة لدى الإنسان سوى نقل الحقيقة والتأليه فهي إما حديث صادق وإما صلاة»².

ويتحدث فريديوف شوون في موقع آخر عن ذكر الله وعن الصلاة ودورها في تحقيق الذات قائلاً: «إن ذكر الله هو في الوقت نفسه نسيان النفس وعلى العكس من ذلك فإن الأنية هي نوع من تبلور نسيان الله، ويبدو الدماغ عضو هذا النسيان، فهو يشبه إسفنجة مليئة بصور من عالم التشتت والوطأة، الذي نحن فيه، وكذلك يميل الأنية المشتتة والمهجرة في الوقت نفسه، أما القلب فهو ذكر الله الكامن المختبئ في عمق أنانا والصلاة معناها حلول القلب وقد طفا إلى السطح محل الدماغ الذي بات غافياً إغفاء مقدساً يوحد ويخفف، والذي يعتبر السلام أكثر آثاره في النفس بساطة»³.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام: أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 132-133.

² فريديوف شوون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 137.

³ المرجع نفسه، ص: 139.

وكتتمة لهذه الجزئية يحسن بنا أن نشير إلى أهمية اللغة العربية والدور الروحي البارز الذي تقوم به في إقامة الشعائر الدينية.

إن العربية هي اللغة المقدسة في الإسلام ولكنها ليست ثقافته الوحيدة أو لغته العلمية؛ لأنه في هذا المجال نجد أن الفارسية لعبت دوراً حيوياً في المناطق الشرقية للعالم الإسلامي من فارس إلى الصين ولكن اللغة العربية مفضلة لكونها جزء لا يتجزأ من القرآن ولأنها في ترجيعها وترتيلها تلعب دوراً بارزاً في إقامة الشعائر الدينية الإسلامية.¹

بالطبع لم يكن الإسلام للعرب وحدهم وليس ضرورياً أن يحسن المرء العربية ليكون مسلماً صالحاً فقد ظهر في الإسلام عدد كبير من الأولياء الصالحين الذين لم يستطيعوا أن يقرأوا أو يكتبوا كلمة عربية واحدة غير أن الآيات القرآنية التي تتلى في الصلوات وعند إقامة الشعائر الدينية الأخرى يجب أن تتلى بالعربية كي يتمكن المرء من النفاذ إلى مكنون القرآن الكريم، ولكي يستحيل إلى شخص آخر في حضرة الله عندما تحل بركة كتابه العزيز عليه نقول ليس شرطاً أن يتقن المرء العربية ليكون مسلماً ولكن ينبغي عليه أن يعرف ما يكفي لقراءة آيات الله التي تلعب دوراً هاماً في إقامة الشعائر ولهذا السبب أيضاً نجد المسلمين من غير العرب يحرصون على تعلم العربية التي تشكل جزءاً من التربية الدينية في جميع أنحاء العالم الإسلامي إذ أن تعلمها يساعدهم على قراءة كتاب الله وعلى فهمه.²

يصعب على الغربيين أن يفهموا مدى أهمية اللغة المقدسة والدور الروحي التي تقوم به في بعض الديانات لأنه لا وجود للغة مقدسة في المسيحية، ولكي ندرك دور العربية في الإسلام تمام الإدراك علينا أن نلقي نظرة خاطفة على مختلف الديانات العالمية الكبرى، وعندها يتراءى لناظر ناموسان، أحدهما يعتمد على المؤسس الذي يعتبر رسولا من السماء يجسد الإله أو كما في الهندوسية أفاتار؛ أي التجسيد الذي هو ذاته كلمة الله ورسالة السماء، في ناموس كهذا لا توجد لغة مقدسة لأن جسد المؤسس أو صورته الخارجية هي ذاتها الصورة الخارجية لكلمة الله .

ففي المسيحية مثلاً يعتبر المسيح كلمة الله، ولا فرق إذا أدى الإنسان صلاة القديس باليونانية أو اللاتينية أو العربية أو الفارسية لكي يشارك في دم المسيح وفي جسده ومع أن اللغة اللاتينية هي لغة الطقوس الدينية في الكنيسة الكاثوليكية ولكنها ليست لغة مقدسة.

ولنأخذ مثلاً آخر خارج نطاق النواميس الإبراهيمية فبوزا في البوذية مثلاً هو الأفاتار أو تجسيد الإله، وقد كتبت المصنفات الدينية البوذية الأولى باللغة السنسكريتية، ثم ترجمت بعد ذلك إلى البالية والتاميلية

¹ سيد حسين نصر، "القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل"، تر: موسى صفوان، المحجة، ع: 10، يناير، 2021، ص: 17.

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص-ص: 40-41.

والتيبية والصينية واليابانية وإلى غيرها من اللغات ويستطيع المرء أن يكون بوذا صالحا دون أن يعرف كلمة واحدة من السنسكريتية ولنقل أنه قرأ الكتب الدينية باليابانية مثلا ونلاحظ هنا أن صورة الكلمة كلمة الله ليست لغة، لأن كلمة الله ليست كتابا بل شخصا إن الصورة هي المظهر الخارجي لبوذا ذاته والجمال وحده في صورة بوذا أو تماثله ينجمي الأتباع¹.

وعلى عكس هذه الديانات هناك ديانات أخرى لا يكون فيها المؤسس ذاته رسولا من السماء أو كلمة الله بل يكون رسول هذه الكلمة. والواقع أن هذا هو المفهوم الذي يرى الإسلام من خلاله كل ما يتعلق بالوحي.

يدلك على ذلك أن الذي يبلغ الكلمة يسمى الرسول؛ أي حامل الرسالة من عند الله في مثل هذه الديانات حيث المؤسس ذاته ليس الكلمة بل ناقلها، وحيث صورته الخارجية ليست صورة الكلمة ذاتها، ينبغي أن يكون هناك لغة لا تنفصم عن مضمون الرسالة ومحتواها، لغة اختارها الله لتكون أداة تعبير لها إن نبرات مثل هذه اللغة المقدسة ومفرداتها هي أجزاء من الوحي ودورها البارز في مثل هذه الديانات هو دور جسد المسيح في المسيحية².

ثم لنضرب أمثلة أخرى، فنذكر اليهودية، و الإسلام ومعهما البوذية، ولكن من ناحية مختلفة لقد كان موسى نبيا جاء برسالة من السماء، وكانت لهذه الرسالة لغة مقدسة هي العبرية، ويستطيع اليهودي المستقيم أن يكتب في الفلسفة اليهودية اللاهوت اليهودي باللغة العبرية كما فعل مثلا موسى ابن ميمون الفيلسوف اليهودي، و لكن هذا الأخير لم يقرأ توراته ولم يؤد شعائره دينه بلغة غير العبرية، كان يستطيع أن يضع كتابا لغويا أو فلسفيا يشرح فيه التوراة ويفسرها بلغة غير العبرية و لنقل بالإغريقية كما فعل فيلون، ولكنه لم يكن يستطيع المثول بين يدي الله إلا باللغة المقدسة لهذه الديانة، وفي الهندوسية يستطيع المرء أن يقرأ كتب الفيديا المقدسة مئة مرة باللغة البنغالية، ولكن البرهمي عند ممارسته شعائره الدينية ينبغي له أن يترتل الفيديا باللغة السنسكريتية لأنها اللغة المقدسة لا الهندوكية، بينما البوذية التي كانت تستعمل السنسكريتية من قبل، لا تعتمد عليها إلى مثل هذا الحد، والشيء ذاته ينطبق على المسيحية عند مقارنتها بالعبرية والآرامية³.

وفي ضوء هذا التحليل ربما كان من الأسهل فهم دور اللغة العربية في الإسلام فالفارسي يمكن أن يصبح فيلسوفا إسلاميا كبيرا أو عالما فقيها ويكتب باللغة الفارسية ويؤلف شعرا فارسيا وهذا ما حصل لدرجة

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 42.

² المصدر نفسه، ص: 42

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 42-43

أن الشعر الصوفي بالفارسية أغنى من العربية وباستطاعة السلطان التركي أن يحكم ملايين المسلمين العرب في الوقت الذي لا يستطيع فيه أن ينطق بكلمة عربية واحدة كما حدث في قرون عديدة من العهد العثماني، والمسلم أيضا في شبه القارة الهندية يمكن أن يكتب في الفقه باللغة الفارسية أيضا أكثر مما كتب في إيران ذاتها، وقد حدث هذا فعلا. جميع هذه الأمور طبيعية مادام العرب لا يؤلفون إلا جزء من العالم الإسلامي، ولكن بركة الكتاب العزيز لا تحل على المسلم التركي أو الإيراني أو الهندي إن هو مارس الشعائر الدينية بلغة غير العربية¹ إن فعالية الصلاة المفروضة والدعاء والابتهاج وغيرها من الأمور الدينية لا تنحصر في المحتوى وحسب بل إنها أيضا في نبرات اللغة المقدسة وفي صدى ترجيعها إذ ليس الدين فلسفة أو لاهوتا أريد به العقل إنه طريقة لتوحيد كيائها بكامله بما في ذلك كيانا الطبيعي والجسدي واللغة المقدسة أداة وهبنا الله إياها لا للتفكير بحقائق الدين وحدها فحسب بل للمشاركة بكل كيانا في الشعائر الإلهية وهي الحقيقة التي يجسدها القرآن الكريم الذي يرى المسلم في آياته منائر تهديه سبيل الرشاد في حياته كما يرى في ترديدها ملاذا سماويا يلجأ إليه عندما تلم به الشدائد في حياته الدنيا².

إن القرآن الكريم كتاب معجز، ومن بين وجوه إعجازه أنه نزل بلغة تستطيع اليوم وبعد انقضاء نحو أربعة عشر قرنا على نزوله تحريك نفوس الناس كما حركتها عند بدأ نزوله، ويترك ترديد القرآن الكريم أثرا عميقا في نفوس المسلمين حتى ليقال أنه مما يمتحن به إيمان المسلم هو مبلغ خشوعه، وتأثره لدى سماعه الأذان وآي الذكر الحكيم وهذه القوة الكامنة في القرآن الكريم رمز للحق الذي لا غنى عنه للمرء في حالة الحياة. ومن أوجه قوة القرآن الكريم أيضا أنه عندما تجابه المسلم ضروب من الشدائد يتلو بعض آياته التي تمنحه سلاما وتبعث في نفسه الطمأنينة، كذلك إذ وقع في ضيق من عيشه أو شعر أنه بحاجة إلى شيء فاءنه يتلو من القرآن مايفي بهذا الغرض، وعندما يجي مسلما أخوا له سواء كان ذلك في الهند أم في جبال الأطلس فإنه يجيئه بكلمة السلام المقتبسة من القرآن الكريم في هذه الكلمات والعبارات والجمل القرآنية سحر سماوي مصدره وجود الله ذاته في اللغة المقدسة التي اختارها لإعلان كلمته³.

لايزال الكثير مما أدلى به سيد حسين نصر بخصوص لغة الإسلام المقدسة، لكننا سوف نكتفي بهذا القدر لنخلص منه إلى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي لا يظل حبيسا في مرحلة وجودية معينة وإنما في إمكانه أن يتسامى دائما نحو الدرجات الأعلى، ولغة القرآن الكريم هي وسيلة فاعلة لرقية الروحي لما تشتمل عليه من حضرة إلهية.

¹ سيد حسين نصر، "القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل"، مصدر سابق، ص: 19.

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص-ص: 42-43.

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 47-48.

المبحث 3: الوظيفة الوجودية للإنسان

3-1: العبادة

إن سبب الكينونة الإنسانية هو عبادة الله، والإنسان الطبيعي هو كائن يعبد المتجاوز على أي هيئة كان كما يكشف التاريخ الطويل للعديد من المجتمعات الإنسانية، وذلك بإستثناء القسم التي تمت علمنته من العالم المعاصر والذي يعد شذوذا للقاعدة، والعبادة ليست محض واحدة من الأنشطة الإنسانية بل هي النشاط المحدد لملامح الكينونة؛ ذلك أن الإنسان يمتلك إمكانية المعرفة الذاتية معرفة كيانه الذاتي الداخلي الذي هو في الحقيقة الوسيلة لمعرفة الله¹ طبقا لقوله . صلى الله عليه وسلم - : «من عرف نفسه عرف ربه»² ومعرفة الكيان الذاتي الداخلي يعني تحقق الماهية بالتحقق بكمال الفردية الذي تصفه جميع التراثيات كاسترجاع لما تسميه: مقام الفطرة الأصلية الأولى، وهو الذي يعتبر كمقام للإنسان الحقيقي³.
 وجدير بالذكر أن هذه المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال العبودية الكاملة لله والتي لا تقتصر على طاعة الله كرب لنا، بل تتعدى ذلك إلى تحقيق لا شيءتنا، إنه فقط باجتياز بوابة العدم أو ما يطلق عليه الصوفية بالفناء نستطيع أن نكسب البقاء⁴ لأن الذي يفنى في طريق الله يبقى بقاءه أيضا، فالقطرة التي تفنى في البحر تعاود حياتها مع البحر ككل، فالقطرة بحر إن كانت مع البحر وإلا فهي قطرة والبحر بحر⁵.
 والأهم من ذلك أنه بفناء العابد تضى فرديته بأن يصبح غارقا في النور الإلهي، فيتحقق له أن الوجود كله عبارة عن أشعة الوجود الإلهي، وأن جميع الأمور والأشياء مظهر لحقيقة واحدة في عالم الغيب أو عالم الشهادة، وأن ليس لأي شيء آخر وجود قط مهما كان كما أن فناء العابد يصيره مرآة يتأمل فيها الله أسماء وصفاته⁶.

إن الفناء وفق ما ورد في أدبيات سيد حسين نصر يختلف عن الفناء المتعارف عليه بالفناء عن شهود السوي، والمعبر عنه بوحدة الشهود، والذي يعكس في مفهومه العام وجود ذاتين شغل أحدهما الآخر عن كل شيء إلا عن حقيقته فأصبح لا يرى غيره ولا يسمع سواه ، ولا يفكر إلا فيه ، وتتحقق وحدة الشهود بناء على الحالة النفسية والشعورية التي يقع فيها بعض العباد نتيجة لاستغراقهم في ذكر الله أو لشدة خوفهم

¹ سيد حسين نصر، تفسير سورة الفاتحة، مصدر سابق.

² حديث سبق تحريجه، ص: 25

³ عبد الواحد يحي، الميتافيزيقا الشرقية، مرجع سابق، ص: 44.

⁴ سيد حسين نصر، تأملات في الإسلام و الفكر الحديث، تر: محمد حسن قرينات، عن موقع: tawassen.com، تاريخ الدخول

2022/08/15:

⁵ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 489/1.

⁶ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص-ص: 149-150.

منه أو لامتلاء قلوبهم بمحبته حتى يوقعهم ذلك في الدهول عن الأكون وعدم الشعور بها ولا حتى بأنفسهم دون أن يجرحهم ذلك إلى اعتقاد عدمها أو اعتقاد أن وجود العالم هو وجود الله¹ ، وإلى هذا المعنى يشير ابن تيمية بقوله: «الفناء عن شهود السوى وهذا يحصل لكثير من السالكين ، فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته ، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد ، وترى غير ما تقصد لا يخطر بقلوبهم غير الله ، بل ولا يشعرون ، كما قيل في قوله:

﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَرْمُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [القصص:10]

قالوا: فارغا من كل شيء إلا من ذكر موسى وهذا كثير يعرض لمن فقمه أمر من الأمور إما حب وإما خوف، وإما رجاء يبقى قلبه منصرفا عن كل شيء إلا عما قد أحبه أو خافه أو طلبه، بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره...»²

وإلى المعنى ذاته يشير ابن القيم الجوزية بقوله: «فإن القلب إذا امتلأ بشيء لم يبق فيه متسع لغيره، وأنت ترى الرجل يشاهد محبوبه الذي قد استغرق في حبه بحيث تخلل حبه جميع أجزاء قلبه، أو يشاهد المخوف الذي امتلأ قلبه بخوفه، فتراه دهشا عن شعوره بحبه أو خوفه لاستيلاء سلطان المحبوب أو المخوف على قلبه، وعدم اتساعه لشهود غيره البتة»³

أما الفناء من منظور سيد حسين نصر فهو الاندماج في النور الإلهي القاهر بفضل السر الذي يكمن في قلب الإنسان ، وفي باطن الخلق ذاته⁴ والذي يتم للإنسان من خلاله عبور الحاجز الوجودي الذي يقوم بينه وبين أصله الإلهي مع أنه جوهريا لم ينفصل عنه، وعندما يزول الفاصل الوهمي بين روح الإنسان والذات الإلهية يتيقن أن ليس ثمة سوى مبدأ واحد هو السائر في كل صورة من صور التجلي⁵؛ أي أن الفناء هو الارتقاء إلى المعرفة الواحدية للوجود الإلهي إلى التعيين الذي تنبثق منه جميع صفات الوجود وكل جوانب المعرفة، فيتحقق له بأنه لا شيء، وأن الله تعالى هو الوجود المطلق الوحيد ، وهو ما يعرف بوحدة الوجود⁶. إن الفناء بناء على ما سبق ذكره هو ذوق وحدة الوجود، ويرى الصوفية أيضا أن ذوق وحدة الوجود، هو الإحسان الذي هو أعلى مراتب الدين، وهذا ما صرح به النابلسي حينما قال: «وأما سر الإحسان، فعود

¹ أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الحفية، مرجع سابق ص: 57

² أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، 10/ 218-219، (ترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، المغرب، الرباط، مكتبة المعارف)

³ ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، 1/150، (تح: محمد حامد الفقي، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972)

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 128

⁵ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 120، 129

⁶ سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص: 143

الوجود إلى واحد غير محدود، وقال: وأما حقيقته (أي حقيقة الإحسان)، فهو شهود الله تعالى والحضور معه في كل شيء، ومشاهدة تجليه في كل شيء»¹.

وهو المعطى الذي يتجه سيد حسين نصر صوبه بتشبيهه الاعتقاد؛ أي وحدة الوجود بمفتاح يفتح بابا معيناً يتعين على السالك أن يدخله إلى أن ينتهي به السير إلى أن يحقق في وجوده ما كان في البدء مجرد معرفة نظرية، وتشبيهه له أيضاً بخارطة جبل يراد صعوده، فإذا صعده المرء أصبح الاعتقاد معرفة وثيقة بسبب التجربة الفعلية.

ويؤصل سيد حسين نصر لما ذهب إليه بحديثه -صلى الله عليه وسلم- الذي يتحدث فيه عن الإيمان والإسلام والإحسان، فالإيمان في أساسه هو الاعتقاد بالتوحيد، والإسلام هو الاستسلام لإرادة الله ومن هذين المبدئين؛ أي الإسلام والإيمان يولد الإحسان²، الذي تظهر حقيقته من خلال قوله -صلى الله عليه وسلم-: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»³، ما يقتضي عبادة الله مع الإدراك بأننا قريبون منه تعالى بحيث نراه أو أنه يرانا دائماً وأنا أمامه ما يجعل المرید يدرك أنه يعيش دائماً في الحضرة الإلهية.

ويمكن تطبيق الإحسان على الإيمان وعلى الإسلام، فإذا تحول الإيمان إلى إحسان أصبح المعرفة الإشراقية أو العرفان الذي يسري في الإنسان ويحوّله، وعندما يرى الإسلام في ضوء الإحسان يصبح الفناء في الله أو التحقق بأننا لا شيء⁴.

وإلى هذا المعنى يشير فريديوف شوون بقوله: «... فهناك أولاً الإيمان وهو قبول الوحدة عن طريق العقل ثم هناك ما دمنا نعيش أفرادياً وجماعياً الإسلام وهو خضوع الإرادة للوحدة أو لفكرة الوحدة، والعنصر الثاني يستند إلى الوحدة باعتبارها عملية تركيبية على صعيد المتعدد، وهناك أخيراً الإحسان الذي ينشر أو يعمق العنصرين السابقين حتى في نتائجهما النهائية، فالإيمان يغدو تحت سلطانه تحقيقاً أو يقينا نحياه إذ تصبح المعرفة وجوداً بينما يشتمل الإسلام جميع صعدان طبيعتنا بدلاً من أن يتحدد في عدد معين من المواقف المنصوص عليها، وليس الإيمان والإسلام بشكل مسبق سوى موقفين رمزيين لكنهما فعالان في

¹ عبد الغاني النابلسي، أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص، ص: 279، 281، (تح: عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1985)

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 124-125

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان، انظر: محمد ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ص: 23

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص-ص: 124-125

كل حال على صعيدهما، وبفضل الإحسان يغدو الإيمان غنوصية أو مساهمة في العقل الإلهي والإسلام فناء في الذات الإلهية»¹.

إن الإحسان وفق ما سبق بيانه يؤدي إلى تحول أنطولوجي للإنسان على نحو يتلائم مع أصل خلقته ذلك أن الإحسان إدراك، وفي الإدراك يغدو عنصر الرؤية كينونة، ويتحول وجودنا إلى نور²، وهو المعنى الذي يعبر عنه شوون بقوله: « الإحسان بعيدا عن أن يتحول إلى عاطفية أو نفعية يحدث حالة وجدانية ويستهدف الحقيقي لا الوهمي، إنه يضفي على كياننا الشخصي وعلى طبيعتنا الإرادية رؤية لما هو واقع، ولا يكتفي بما هو فكرة لا تلزم شيء³».

إن الإحسان تجربة روحية نجد مثالها الأصيل في خبر المعراج ليلة الإسراء ففي ذات ليلة أسري برسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى المسجد الأقصى، ومن هناك صعد خلال السموات أو مراتب الوجود العديدة التي ترمز إليها الأفلاك المتحدة المركز في علم الفلك القديم إلى الحضرة الإلهية، وصعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - يرافقه دليله جبريل - عليه السلام - إلى أن بلغ حداً أبي جبريل أن يتجاوزه لأنه لو فعل ذلك لهلك، وهذا إشارة إلى أن المرحلة النهائية كانت أعلى من مرتبة عالم الجبروت وعلاوة على هذا فإن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قام بهذه الرحلة لا بعقله أو بروحه فحسب وإنما بجسده أيضاً وفي هذا إشارة إلى أن الرحلة ترمز إلى كمال وجوده الكلي بما في ذلك الجسد، وهو شبيه بما يحدث حين يبعث الإنسان روحاً وجسداً.

إن المعراج هو المثل الأعلى للرحلة الروحية على أن المرید يأمل في أن يقوم برحلته روحياً فقط لا بكليته، ورحلته من مرتبة وجودية إلى أخرى صاعداً سلم الوجود الكلي إلى الحضرة الإلهية هي الغاية، وهي تقليد لرحلة الرسول - صلى الله عليه وسلم -⁴.

¹ فريتجوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 134.

² المرجع نفسه، ص: 165.

³ المرجع نفسه، ص: 146.

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام: أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 124-125.

3-2: الخلافة

إذا تحقق الإنسان بمنزلة الإنسان الكامل أصبح واعيا بمركزية مكانته كخليفة لله في الأرض، وهي الوظيفة التي كلفه الله بأدائها، والتي جاء الإعلان الإلهي لخلق الإنسان مرفقا بها في قوله- عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة:30]

لقد منح الله الإنسان مقام الخلافة؛ أي أعطاه السلطة على الأرض شرط أن يبقى في دائرة الله ولا يخرج عنها، وبذلك فالعبادة والخلافة تشكلان أبرز الملامح والخصوصيات التي يتمتع بها الإنسان، فهو منفعل من جانب وذلك بتسليمه للإرادة السماوية وخضوعه لها، وفاعل أيضا لتمثيله وتطبيقه إرادة الله في العالم من جانب آخر وهي خصوصية الخلافة،¹ والخطط الكونية التقليدية التي كانت موضع التأمل والدراسات تظهر السمتان الرئيسيتان لوضع الإنسان في نظام الكون مركزية مكانته وضعة حاله وإحدى هاتين السمتين ترتبط بوظيفته كخليفة لله في أرضه، والثانية بدوره كعبد لله.²

وعليه، فإن خلق الإنسان يكمل خلق عالم الوجود، ويضيف له وجودا مركزيا وحقيقيا فهو خليفة الله الذي له القابلية على إدراك كل شيء وله السلطة على الأرض³، وبذلك فإنه يتحمل مسؤولية النظام المخلوق أمام الخالق، وأنه هو قناة الرحمة والعطف لمخلوقات الله.⁴

وتجدر الإشارة إلى أن عظمة الإنسان لا تتأتى من ذاته، بل من موقعه باعتباره خليفة لله، ومن كونه قادرا على تنفيذ مشيئة الله تعالى خالق هذا الكون وسيده، وبأنه مخلوق تنعكس فيه حكمة الله وسلطانه في هذا العالم؛ ذلك أن الله قد خلق الإنسان على صورته، كما نص عليه قوله -صلى الله عليه وسلم-: «إن الله خلق آدم على صورته»، وتعني الصورة تجلي الأسماء والصفات الإلهية، فالإنسان عاكس لصفات الله كالمرآة التي تعكس نور الشمس، ويترتب على ذلك أنه لابد للخليفة أن يحاكي مستخلفه في صفاته

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 25.

² سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 209.

³ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، المصدر السابق، ص: 27.

⁴ سيد حسين نصر، تأملات في الإسلام والفكر الحديث، مصدر سابق، عن موقع: tawaseen.com تاريخ الدخول:

2022/08/24

وأعماله بأن يتخلق بأخلاق الله لا يريد إلا ما أَرَادَهُ اللهُ، ولا يفعل إلا ما ارتضاه.¹

في ضوء ما تقدم ذكره اتضح مفهوم الخلافة عند سيد حسين نصر، وعمن يؤدي الإنسان دوره فيها أيضاً، وهو ينطبق مع تعريف الطباطبائي لها والذي يقول فيه: «الخلافة، وهي قيام شيء مقام آخر، لا تتم إلا بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف»²، ما يفيد أن الغاية من الاستخلاف أن يقوم المستخلف مقام المستخلف في الشؤون التي ينجزها المستخلف، وشاء أن يعهد بها إلى من يخلفه، وإلى المعنى ذاته يشير الألوسي البغدادي بقوله: «ويفهم من كلام القوم قدس الله تعالى أسرارهم، أن المراد من الآية بيان الحكمة في الخلافة على أدق وجه وأكملها، فكأنما قال - جل شأنه-: أريد الظهور بأسمائي وصفاتي، ولم يكمل ذلك بخلقهم (أي الملائكة)، فإني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم، فلا تتم بكم معرفتي، ولا يظهر عليكم كنزي، فلا بد من إظهار من تم استعداده وكملت قابليته ليكون مجلي لي ومرآة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للمتقابلات في، ومظهراً لما خفي عندي وي يسمع، وي يبصر، وي بي»³.

ومن الواضح أيضاً بطلان ما ذهب إليه الراغب في المفردات، والذي تحدث عن الخلافة قائلاً: «وخلف فلان فلانا، قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده...، والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته وإما لعجزه»⁴.

فإنه -عز وجل- ليس بغائب على الإطلاق، بل هو شاهد في كل شيء وحاضر فيه:

﴿سَرُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ

أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ [فصلت: 53]، وهو الحي الذي لا يموت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

¹ سيد حسين نصر، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مصدر سابق، ص: 7.

² الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، 115/1.

³ الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، 223/1.

⁴ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 155، (تح: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة)

﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255]، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ وَكَفَى بِهِ
 بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا ﴿٥٨﴾ [الفرقان: 58]، وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ
 الدِّينَ ﴿٦٥﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: 65]، وهو القادر على عباده وعلى كل شيء:
 ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 259]،
 ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: 45]
 وقوله: ﴿إِنَّهُ وَكَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: 44].¹

3-3: العدل والوظيفة الوجودية:

اختار الله الإنسان من بين مخلوقاته، وجعله خليفة له وعبداً والإنسان في مقام العبودية عليه أن يخضع لمشيئة الله، ويجب أن يكون مسلماً تماماً لإرادة الله ومشيئته وأن يتلقى منه التوجيه حول مسيرة حياته، أما باعتباره خليفة لله فعليه أن ينفذ تعاليم الله تعالى في هذا العالم فهو الجسر بين السماء والأرض، والأداة التي تتحقق من خلالها مشيئة الله وتتلور في هذا العالم.

وبناء عليه، فإن الإنسان يؤدي وظيفته الوجودية بأن يعيش حياة متطابقة مع مشيئة الله ممثلة في الشريعة، وتجدر الإشارة إلى أن الحياة المتطابقة مع الشريعة والعمل بها تساوي السلوك العادل تجاه الله وخلقته²، وإلى هذا المعطى يشير مفهوم سيدنا علي للعدالة؛ ذلك أن العدالة التي يجب أن يتحلى بها الإنسان تجاه الله من منظوره هي التقوى والورع، وتحقيق الهدف من الخلق وهو عبادته - عز وجل - وأما العدالة مع الخلق فلا تعني سوى أن يعطي كل مخلوق حقه وهي الخلافة.³

إن العدالة هاجس يراود عوام الناس دائماً، ويجعلهم في مقام السؤال عن كيفية تحقق السلوك العادل في ظل الظروف الخارجية المتغيرة، وماهية السبيل إلى معرفة حق كل موجود حتى نستطيع أن نتعامل معه وفقاً لحقه؟⁴

¹ جواد علي كسار، التوحيد، مرجع سابق، 401/2-402.

² سيد حسين نصر، قلب الإسلام قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 279.

³ المصدر نفسه، ص: 275.

⁴ المصدر نفسه، ص: 279.

إن أول دليل ومرشد وضعه الله للمسلمين للتعامل بعدالة هو القرآن الكريم والسنة الشريفة، فكلام الله وتعاليم نبيه ﷺ أدوات مهمة في فهم العدالة والسلوك العادل، أما ما لم يرد فيه حكم شرعي من الكتاب أو السنة فلا بد من إعمال العقل الذي وهبه الله لنا، وأن نعتمد على الحس الفطري للعدالة المنقوش على لوح أرواحنا، ثم ماذا نفعل في ظروف الحياة التي تجعلنا نواجه الظلم بدلا من العدل؟ إن الله -عز وجل- يريد منا أن نكون عادلين ورافضين للظلم دائما؛ ذلك أن محاربة الظلم والاستبداد والأعمال الشريفة نوع من العدالة وتوجه نحو إقرارها، وكلمة الظلم ضد العدل واحدة من الاصطلاحات التي ذكرت في القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 108]، إن الظالمين الجائرين من الذين ينقضون العهود مع الله، حيث قال-عز وجل: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124] ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 229]، ونقرأ في مكان آخر من القرآن: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 57]، وفي الواقع إن هؤلاء الظالمين سوف يكونون محلا للغضب الإلهي: ﴿أَن لَّعَنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: 44].

إن الحياة الدينية، وكما تقتضي متابعة الشريعة والعمل بالقرآن الكريم، يفترض أن تكون مبنية على أساس العدالة ومقارعة الظلم والطغيان، والقرآن الكريم يعتبر أن إدارة الصراع بين العدل والظلم يقع على عهدة الأفراد والمجتمع على حد سواء.

إن العيش على أساس القوانين البشرية غير العادلة، وتبني وإعمال القوانين بطريقة غير صحيحة والعيش في ظلم واضطهاد يؤدي إلى إجبار المسلمين وتحريضهم على مقارعة كل أنواع الظلم والاستبداد. إن السكوت على الظلم وعدم إبداء أي تحفظ تجاهه، أشد وأساء من الظلم نفسه، نعم، ليس كل الناس على وتيرة واحدة في رفضهم للظلم والوقوف بوجهه، لكن مبدأ محاربة الظلم يحتل منزلة عالية في المفهوم الإسلامي للعدل والمجتمع العادل¹.

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام، قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 282-283.

ومن الأهمية بمكان في هذا المقام أن ننوه إلى الرمز الايجابي الذي ترمز إليه الحرب، والذي يصعب على إنسان هذا العصر أن يفهمه، ذلك لأن التقدم التقني جعل من الحرب وأسلحتها المتقدمة شبحا يجسم القبح والشر والخراب، ولذا أصبح الناس يعتقدون أن دور الدين يقتصر على المحافظة على نوع من السلم، وإن كان سلما واهيا لا يقوم على أساس، وهذه نظرة لاشك صائبة ولكن ليس بالمعنى السطحي الذي يتكلمون عنه، فإذا كان الدين جزء من الحياة ملازما لها، فينبغي أن يقيم في الأرض سلاما بكل ما في كلمة سلام من معنى؛ أي إقامة توازن بين جميع القوى التي تحيط بالإنسان، والقضاء على جميع القوى الأخرى التي تقضي على هذا التوازن، وليس هناك ديننا سعى لإقامة سلم في هذا العالم بالمعنى الذي تكلمنا عنه كما سعى إليه الإسلام، ولا يمكن أن يكون للحرب معنى إيجابي إلا إذا كان أداة ناشطة لإقامة هذا التوازن، وإذا كان الإسلام قد أكد الناحية الايجابية للحرب، والاندفاع إليها فإن الدافع إليها كان الرغبة في إقامة هذا التوازن¹.

إن النبي -صلى الله عليه و سلم- يجسد بصورة بارزة فضيلة الحرب بمعناها السامي الذي أشرنا إليه آنفا، وإذا كانت الصورة التي انطبعت في أذهاننا عن بوذا صورة تمثله جالسا تحت شجرة، وقد غرق في التأمل فإن الصورة التي تنطبع في أذهاننا عن النبي هي صورة فارس على صهوة جواد وقد شهر سيف الحق، وهب مندفعاً لترسيخ العدل بيد أنه لا يستنكف عن الرضوخ للحق عندما يلوح طود الحق، فقد كان النبي منذ بدء الدعوة مرغماً على امتشاق حسام الحق ليقوم التوازن، وقد عانى في سبيل ذلك ما عانى من نصب ومجاهدة وكفاح، كان النبي يجد راحة القلب والضمير في صميم الجهاد، وهو بهذا يمثل الناحية الروحية التي لا يستقيم فيها السلام بالوسائل السلبية بل الوسائل الايجابية.

لا يجد السلام إلا من يستشعر في قلبه سلام الله ومشيتته، ولا يجده إلا من شهر سيفه للقضاء على القوى المخربة التي تهدم كل توازن².

وتجدر بالإشارة إلى أن الميل الفطري للعدالة والدافع الغريزي لتحقيق الغلبة على الظلم والشر ليسا من خصوصيات المسلمين وحدهم، فهذا تاريخ الغرب يعج بالثورات والانتفاضات ضد الظلم والاستبداد³، وإذ ينتقد الغربيون الإسلام بسبب دعوته للجهاد، فإنهم يتناسون أن الله في العهد القديم ليس أقل ميلا

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 69-70

² المصدر نفسه، ص: 70

³ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 282-283

إلى الحرب من الله في القرآن الكريم، بل العكس هو الصحيح ويتناسون أخيراً أن المسيحية استخدمت السيف هي الأخرى منذ عهد قسطنطين¹.

نخلص في الأخير إلى أنه لا مناص من استخدام القوة لترسيخ العدل، وإلى هذا المعطى يشير فريديوف شوون بقوله: «أما السؤال الذي لا مجال هنا لطرحه فهو بكل بساطة، هل يمكن استخدام القوة لتأكيد حقيقة حياتية ونشرها؟»

لا ريب أنه ينبغي الإجابة بالإيجاب لأن التجربة تدل على أنه ينبغي علينا أحياناً أن ننهج العنف إزاء من لا يعرفون المسؤولية من أجل منفعتهم بالذات، ومادام هذا الاحتمال وارداً، فلا بد من ظهوره في الظروف المرادة، كما هي الحال في الاحتمال المعكوس، احتمال النصر عن طريق القوة الملازمة للحقيقة عينها، فطبيعة الأشياء الداخلية والخارجية هي التي تجدد الخيار بين احتمالين، إن الغاية تبرر الوسائل من جهة، ومن جهة ثانية قد تدنس الوسائل الغاية، وذلك يعني أن الوسائل يجب أن تكون مصورة سلفاً في الطبيعة الإلهية، وهكذا فإن حق الأقوى موجود سلفاً في الغاب الذي لا مرأى في انتمائنا إليه بدرجة من الدرجات، وباعتبارنا جماعات لكننا لا نرى في الغاب أي مثال لحق في الخيانة أو الدناءة، وحتى لو وجدت مثل هذه الملامح فإن كرامتنا الإنسانية تأبى علينا أن نشارك فيها لكي لا ينبغي أن لا نخلط بين قسوة بعض القوانين البيولوجية، وبين المواقف المشينة التي يعتبر الإنسان وحده قادراً على وقوفها بفعل مشاكلته لله مشاكلته فاسدة.²

المبحث 4: منهج الوظيفة الوجودية

1-4: معنى الشريعة

تعهد الله - عز وجل - بني آدم بالإرشاد الدائم لما ينبغي أن يسلكوه لتحقيق وظيفتهم الوجودية وذلك عن طريق رسله، وقد جاءت النبوة الخاتمة لتجدد المنهاج النهائي والذي سيظل الموجه الدائم للإنسان فيما ينبغي أن يسلكه في حياته ويتمثل هذا المنهاج في الشريعة الإسلامية، والشريعة وفقاً للقواعد الإسلامية الأصولية هي مجموعة القوانين الإلهية التي إذا قبلها إنسان أصبح مسلماً، والمسلم هو الإنسان الذي يطيع الشريعة باعتبارها أوامر ملزمة حتى ولو لم يقو على تنفيذ جميع تعاليمها أو العمل بجميع ما تأمر به في هذه الحياة، وهي بذلك النموذج الأمثل للحياة الإنسانية الفردية، كما أنها القانون الإلهي الذي يربط الشعوب

¹ فريديوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 31

² المرجع نفسه، ص-ص: 31-32

الإسلامية ويدمجها في مجتمع واحد، وهي أيضا تجسيد لمشية الله التي تتخذ شكل تعاليم محددة معينة، تعاليم إذا تقبلها المرء وطبقها في حياته فإنه يضمن لنفسه حياة هنيئة في هذه الدنيا والسعادة الخالدة في الحياة الأخرى.¹

وجدير بالذكر أن مشية الله تظهر في كل دين من الأديان بصورة ما، وجميع الوصايا الروحية المضمنة في كل دين هي من أصل سماوي، أما في الإسلام فإن تجسيد المشية الإلهية ليست مجموعة تعاليم عامة بل تعاليم محددة ملموسة، فهي لا تكتفي بأمر الإنسان أن يكون محسنا أو متواضعا أو عادلا، بل إنها تعلمه كيف يكون محسنا أو متواضعا في حالات وفي ظروف معينة؛ أي أن الشريعة لا تكتفي بالأمر بل تعنى أيضا بالسبيل، وهي بذلك الدليل والمرشد في كل عمل من أعمال البشر وتتناول كل ناحية من نواحي الحياة الإنسانية، والإنسان الذي يعيش بموجب الشريعة يضع كل كيانه بين يدي الله ولأن الشريعة تتناول كل ناحية من نواحي حياة الإنسان، فإنه لدليل على أنها تقدر الحياة وتصبغ على كل عمل يقوم به الإنسان صبغة دينية مهما بدا هذا العمل دنيويا بسيطا.²

ولقد أصاب جب في كلامه عن الشريعة وتوصيفه لها حيث قال: «إن الشريعة لا تعتبر حصيلة تفكير إنساني، أو تكيف مع حاجات اجتماعية أو مثل خلقية متغيرة، بل هي نتيجة إلهام إلهي، وعلى ذلك فهي ثابتة، ومهمة هذه الشريعة الإلهية هي أن ترشد الإنسان إلى غايته القصوى التي هي السماء، وكل مسلم من أوضاع الفلاحين إلى أرفع الأولياء مقيد بها، أما الرؤساء الدينيون وكبار العلماء فتقتصر مهمتهم على الشرح والتفسير، وأما السلطة السياسية فلا تقوى على أكثر من إعداد الظروف التي تساعد على حفظ الشريعة، وعلى ممارستها ونشرها بين الناس والمسلم بالخضوع للشريعة التي أنزلت عن طريق القرآن يتحرر من كل سلطة أخرى لذلك كانت شؤونه الاجتماعية والاقتصادية جزء من حياته الروحية لا يقل أهمية عن فريضة الصوم والصلاة»³.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 87.

² المصدر نفسه، ص-ص: 87-88.

³H.A.R, GIBB, Mohammedanism, An Historical Survey, p-p: 90-91, (New York, Oxford University, Second Edition, 1962) .

4-2: غاية الشريعة:

يعيش الإنسان في عالم يميزه الاختلاف والتنوع، وهو يعمل تبعاً لميول متعددة في داخله، بعض هذه الميول تصدر عن الشهوة الحيوانية، والبعض الآخر عن الأحاسيس الجوانية أو عن العقول المفكرة أو حتى عن النواحي الروحية، والمرء يجابه هذا التعدد في صميمه وهو في الوقت ذاته جزء من مجتمع تربطه بأفراده روابط وعلاقات لاحت لها، إن هذه القوى المتعارضة التي تتجاذبه من جهات متعددة لا يمكن دمجها في وحدة متساوقة إلا بالشريعة والتي هي أشبه بشبكة من الأوامر والنواهي والمواقف التي من شأنها دمج المجتمع البشري في وحدة متماسكة، كما أنها السبيل الذي بواسطته يصبغ المرء على حياته اليومية هالة من القداسة فيندمج بوسط روحي.¹

قد يصعب فهم دور الشريعة إذا نظرنا إليها نظرة سطحية، إذ تبدو أنها تتضمن شرائع تعالج شؤون التجارة والزواج وتصريف شؤون الدولة وتوزيع الإرث...، وهذه الأعمال يقوم بها الإنسان في عوالم مختلفة وأزمنة متباينة، فكيف السبيل إلى دمجها في وحدة تعكس التوحيد؟

والجواب أن هذه الأعمال تبقى أعمالاً سواء أمارسها الإنسان وفق الشرع أم لا، إلا أن الأثر الذي تتركه طريقة ممارسة هذه الأعمال في نفوس الناس يختلف اختلافاً كلياً، ففي حالة قيام المرء بعمل ما حسب منطوق الشريعة وفي جو يسوده التفكير الديني، فإن العمل الذي يقوم به يأخذ صفة روحانية تحقق له الراحة النفسية، فلا تبقى نفسه موزعة بين أمور شتى مما يساعد على الدمج والتوحيد.

إن الشريعة تجعل من كسب المرء قوته اليومي عملاً دينياً، عملاً ينبغي للمسلم عند القيام به أن يشعر أنه يقوم بعمل مقدس يرضي الله، عملاً هو بمثابة الفرض الذي يتوجب على كل مؤمن أن يؤديه والحق أن الشريعة تصبغ على كل عمل تستلزمه الحياة مغزى دينياً، ولو كان الأمر على نقيض هذا لكانت حياة الإنسان أشبه ببيت متصدع الأمر الذي لا يقره الإسلام، وهو الدين الذي يعمل من أجل التوحيد.² وبناء عليه، فإن العمل بمنطوق الشريعة هو السبيل إلى تحقيق وحدة النفس البشرية بحيث تتألف قواها من غير خلل ولا اضطراب؛ وذلك لأنها لا تدين بالولاء إلا لجهة واحدة هي جهة الأمر الإلهي فالله وحده هو مصدر تلقي الأحكام الشرعية ائتماراً وانتهاءً، وهو كذلك الوجهة التي يقصدها الإنسان في كل عمل

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 91.

² المصدر نفسه، ص-ص: 91-92.

يقوم به أو يذره، إن هذه الوحدة النفسية للمؤمن في مقابل الشتات النفسي الذي يعيشه المشرك بينه قوله - عز وجل -: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 29].

إن المسلمين في العصر الحديث موزعون في حياتهم بين العمل بما جاء به الشرع وما جادت به قرائح المفكرين الغربيين فإذا نفوسهم مضطربة مشتتة لا تراوح مكانها، وقد صور الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذا التشتت الواقع في نفوس المسلمين المعطل للمبادرة إلى الفعل الحضاري¹، بقوله: «إن الإرادة الاعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية والآثار المدنية تصدر من غير ما كانت تصدر عنه، فصارت هي في واد والعقيدة الدينية في واد آخر، وبقي المسلم وفيها لعقيدته الدينية من جهة، متقبلاً لحياته العملية مطمئناً إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده متباينين، فسقطت في نفسه منزلة الحياة العملية التي يحياها باعتبار أنها مباينة لدينه الكريم، يتلقاها تلقي المستهتر يعرف الشر ويعيش فيه، فهانت نفسه أيضاً في نظره، لأنها تعيش أسيرة لحياة الشر... وتولدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية²».

3-4: مصادر التشريع

يقرر الفقهاء أن للتشريعة حكماً في كل حادث ممكن، وفيها أدلة كافية لتهدى الباحث المجتهد إلى ذلك الحكم الشرعي، وأول هذه الأدلة هو القرآن الكريم، يليه السنة النبوية فهما المصدران الأساسيان للتشريع اللذان لا خلاف عليهما لدى جميع المذاهب الفقهية،³ ولقد تضافرت الأدلة النقلية والعقلية

على وجوب اتباعهما، منها قوله - عز وجل: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بِيَدِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: 1] ثم إن الله - عز وجل - قطع دابر المشككين في إتباع السنة

¹ عبد المجيد النجار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، ص-ص: 178-181، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997)

² محمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، ص-ص: 74-75، (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 93-94.

النبوية إذ جعل اتباعها آية الإيمان والتصديق فقال - عز وجل - ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] وأكدت السنة النبوية وجوب التزام مصدري الشريعة الأصليين، فقال - عليه الصلاة والسلام -: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه»¹ ولما كانت آيات القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية متناهية وبالتالي أحكام الشرع القابلة للاستنباط منهما محدودة، وأن حوادث العالم غير متناهية والوقائع مما لا يحصره العد، فلا مناص من فتح باب الاجتهاد ليستوعب مصادر أخرى، وهو الأمر الذي يوضحه الشهرستاني في كتابه: "الملل والنحل" بقوله: «إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات لا تقبل الحصر والعد، و نعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»².

وبناء عليه، فإنه يلحق بالمصادر الأساسية للتشريع مصادر تبعية دل القرآن الكريم والسنة النبوية على اعتبارها منها الإجماع³، و الذي يعرف بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته في أي عصر من العصور على حكم شرعي،⁴ و جدير بالذكر أن الإجماع لا يكون إلا عندما يخلو القرآن الكريم أو السنة النبوية من تفسير واضح لبعض جوانب الشرع، وهو منوط بكبار العلماء وحدهم، وليس لعامة الناس شأن به، وعلوم الشريعة علوم في غاية التعقيد، ولا بد لمن أراد أن يدرسها بقصد التخصص من قضاء السنين الطويلة في الدرس والبحث والتنقيب كي يتسنى له بلوغ بعض ما يصبو إليه من تبحر واطلاع، أما مشاركة العامة في الإجماع فيشبه مشاركتهم في إجماعهم على وصف دواء لمريض لا يعرفون عن مرضه شيئاً، هكذا الشرع فلا يستطيع أن يخوض فيه إلا عالم فذ أو مجتهد أفنى حياته في طلب العلوم الشرعية وتفهم مختلف القضايا والشؤون الدينية، وبناء عليه فإن الإجماع منوط بالعلماء وحدهم دون العامة، ولكي يجمع العلماء على رأي لا بد أن يكونوا قد قتلوا الموضوع بحثاً وتمحيصاً قبل اتخاذهم

¹ أخرجه ابن عبد البر في التمهيد، 331/24، انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، (تح: سعيد أحمد أعراب، المغرب، مطبعة فضالى، 1990)

² الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 199، (تح: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1404)

³ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق: ص: 94

⁴ محمد الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص: 162، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط2، 1998).

قراهم بالإجماع دون معارضة أحد منهم.¹

وتوجد مصادر أخرى اختلف فيها أصحاب المذاهب الفقهية منها القياس² ومعناه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في العلة³، فإذا كان القرآن الكريم قد نص على تحريم الخمر فإنه يحرم قياسا عليه تعاطي أي نوع آخر له ذات أثر الخمر في النفوس وتجدد الإشارة إلى أن القياس ليس إجازة أو تصريحاً للعقل يتصرف بموجبه كيف يشاء بل تصريح له أن يتصرف ضمن نطاق حقائق الشرع الإلهي التي هي أساس الشريعة.⁴

إذن، فالإجماع والقياس منوط بالعلماء الثقة في علوم الشرع الذين قضوا شطرا كبيرا من حياتهم في الدرس والتأمل، هؤلاء وحدهم مؤهلون للبت فيهما، ليس في الإسلام طبقة كهنة أو إكليروس، كل مسلم يستطيع أن يقوم بأية وظيفة تناط بالكهنة والإكليروس في ديانات أخرى، ولكن الحكم في الشرع لا يترك لكل فرد مسلم لا لسبب إلا لأن هذا الفرد غير مؤهل للنظر في أمور الشرع، وكما أنه ليس لكل امرئ أن يبدي رأيا قاطعا في علم الفلك أو الطب ما لم يكن من ذوي الاختصاص في مثل هذه الحقول، كذلك الأمر في إطلاق الأحكام في الشرع إذ الوحيد الذي يستطيع إصدار الأحكام هو المؤهل لهذا العمل.

وعليه، فإن العلماء هم المؤمنون على الشريعة بفضل أنهم درسوا العلوم الشرعية ووقفوا على حقيقتها وتمكنوا من فهمها.⁵

ومن مصادر التشريع الأخرى المصلحة المرسلّة، ويعرفها الفقهاء بأنها ما لم يشهد الشرع لاعتباره ولا لإلغائه بدليل خاص وتسمى بالاستصلاح وبالمناسب المرسل⁶، ومن المصادر أيضا الاستحسان ومعناه الفقهي هو العدول في مسألة من مثل ما حكم به في أشباهها إلى خلافه لوجه هو أقوى.⁷

ومما يجدر الإشارة إليه أن العرف معتبر في نظر الشريعة، ومعتد به كمصدر من مصادرها بشرط

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص-ص: 94-95.

² المصدر نفسه، ص: 94.

³ علي بن محمد الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 3/ 185، (تح: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، ط2، 1402).

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص: 95.

⁵ المصدر نفسه، ص: 95.

⁶ محمد الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص: 236.

⁷ شمس الدين السرخسي، المبسوط، 10/ 145، (دار المعرفة)

عدم معارضته ومنافاته معها،¹ وقد ذكر للعرف تعاريف منها أنه قاعدة تتحول تلقائياً وبالتدرج بين الناس أو جزء منهم إلى قاعدة ملزمة²، والعرف مبني على اعتبار عادات الأمة الحسنة وما تتواطأ عليه من الأمور النافعة في مصالحها وهو بالتالي ما يستحسن في العقل فعله ولا تنكره العقول الصحيحة³.

قبل أن نختتم هناك نقطة مهمة لا مناص من إثارتها والوقوف على مكنونها، وهي أن الأئمة لدى الشيعة يعتبرون المفسرين والشارحين للشريعة وأقوالهم جزء من الحديث بالإضافة إلى الأحاديث النبوية وأن العلماء الذين يحرزون مرتبة عالية في حكم الشرع، والذين أتقنوا العلوم الدينية الأخرى التي تؤهلهم للنظر في الشرع يصبحون مجتهدين؛ أي يحق لهم الاجتهاد وهو إبداء الرأي في قضايا الشرع، فهم من هذه الناحية مفسرو الشريعة في أثناء غيبة الإمام⁴.

خلاصة القول، أن الإسلام بمصادره النقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية والعقلية من القياس والمصلحة المرسله والاستحسان...، كفيل بمسايرة عجلة الحياة والوفاء بكل متطلباتها بل سبقها من خلال ما يسمى بالفقه الافتراضي وهو بذلك يضمن مطابقة تصرفات المسلمين لحكم الله بأن يخضع كل جديد لقواعده فيتحقق بذلك أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ويوافق كل المستجدات.

4-4: الشريعة والطريقة

إن الطريقة هي الجانب الباطني للإسلام وقلبه النابض، والمركز الذي ينظم كيانه من الداخل والشريعة هي الناموس الإلهي، وبحكم قبولها يصبح الإنسان مسلماً، وكما أنه لا بد لمن يود صعود الجبل من السير على الأرض المستوية، فإنه لا سبيل إلى تحقيق التوازن الذي يشترط فيمن يسلك الطريقة إلا باتباع أوامر الشرع ونواهيه⁵، وهو ما يوضحه سيد حسين نصر بقوله: «من لديه أمل في الوصول إلى الله في حياة هذا العالم، ومن يريد العبور من الطريقة إلى الحقيقة، فإنه من أكثر الناس وقوفاً على الشريعة تلك الشريعة التي يمكن من خلالها فقط الحصول على الصور القدسية التي تشكل في هذا العالم المتغير والمتحرك نوافذ إلى

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 132.

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 99.

³ عبد الجبار الرفاعي، المشهد الثقافي في إيران، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص: 480.

⁴ المرجع نفسه، ص: 482.

⁵ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص: 115.

الملكوت الخالد غير المرئي»¹

وقد شبه بعض شيوخ الطريقة الشاذلية، العلاقة بين هذين الأساسين في الإسلام برمز هندسي هو الدائرة، فمن أية نقطة في الفضاء يمكننا أن نرسم دائرة، وأن نمد عددا غير محدود من الأشعة تصل كل نقطة على محيطها بمركزها، ورمزوا بالمحيط إلى الشريعة التي تشمل مجموعها الأمة الإسلامية كلها وبالتزام المسلم بالشريعة يصبح كالنقطة على محيط الدائرة، أما الأشعة فترمز إلى الطرق، وكل شعاع منها هو طريق من المحيط إلى المركز، ولا يمكن للإنسان أن يكتشف شعاعا يصله بالمركز إلا بالوقوف على المحيط أي بقبول الشريعة ولا تتحقق للمرء إمكانية عبور طريق الحياة الروحية إلا باتباع الشرع، وفي المركز أخيرا توجد الحقيقة التي هي مصدر الطريقة والشريعة معا، وبممارسة الشريعة يعيش الإنسان في ظل المركز لأن المحيط هو انعكاس للمركز²، ويمثل فريديوف شونون للعلاقة ذاتها ببعدين أحدهما أفقي وهو الخاص بالإرادة، والثاني عمودي وهو الخاص بالعقل، وعبر عن البعد الأول بكلمة توازن وعن البعد الثاني بكلمة اتحاد، فالإسلام في أساسه توازن واتحاد وبعدها التوازن والاتحاد، أي الأفقي والعمودي يعينان الإنسان كإنسان كما يعينان في الوقت نفسه الجماعة، وليس الأمر هنا أمر مطابقة وإنما هو تكافل يجعل المجتمع يسهم بطريقته وحسب إمكاناته في طريق اتحاد الفرد، والعكس بالعكس، والتوافق بين الشريعة التي تستهدف الإنسان كإنسان والشريعة التي تستهدف المجتمع هو بالتحديد أهم منجزات التوازن.

إن الإسلام توازن يحتّمه الواجب الوجود، وهو مرسوم في سبيل الواجب الوجود، وانطلاقا من هذه النظرة فإننا لا نعثر من دون التوازن على المركز ومن دون هذا لا وجود لصعود أو لإتحاد ممكن.³

وتحسن الإشارة إلى أن الشريعة شرط ضروري وكاف للنجاة بيد أن هناك دائما من لا يقنعون بسبب من تركيبهم الجواني بالحياة في ظل المركز وإنما يسعون إلى الوصول إليه وإسلامهم يقضي بسلوك الطريق إلى المركز والطريقة في نظرهم هي السبيل الذي هيأته لهم العناية الإلهية لبلوغ الهدف النهائي وهو الحقيقة مبدأ كل شيء وأساس الشريعة والطريقة أو المحيط والأشعة.⁴

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 169

² سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 115

³ فريديوف شونون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص-ص: 32-33

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، المصدر السابق، ص: 116.

وعلى الرغم من أن الإسلام قد استطاع خلال تاريخه أن يحافظ على التوازن بين الشريعة والطريقة فلم يخل الأمر أحيانا من تأكيد الواحدة على حساب الأخرى¹، فهناك من انصرف عن الشعاع إلى المحيط، ومن أنكر الطريقة محتجا بالشريعة كابن الجوزي الذي خصص قسما كبيرا من كتابه: "تلبس إبليس" في ذم الصوفية²، لكن هذه النظرة لم تظفر أبدا بقبول جميع العلماء، وممن دافع عن التصوف بقوة ابن خلدون حيث ورد في مقدمته: «... فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة³» وقد صنف كتابا مستقلا يشرح فيه حقيقة التصوف ويدافع عنه سماه: "شفاء السائل وتهذيب المسائل".

على أن هناك أيضا من حاول أحيانا أن يحطم التوازن لإعلاء شأن الطريقة كما لو أن وجود الطريقة يمكن بدون الشريعة، وهو ديدن الكثير من الفرق الدينية المزيفة المارقة عن الدين التي تبدأ من أصول باطنية وتنحرف عن طبيعتها الأصلية بتحطيم إطار الشريعة الواقعي، وينتهي الأمر بها بأن تصبح إما فرقا صغيرة ضررها بسيط نسبيا، وإما فرقا دينية مزيفة خطيرة يتوقف خطرهما على التربة التي تنشأ فيها.

وجدير بالذكر أن الأمة الإسلامية بمجموعها استطاعت أن تحافظ على التوازن بين الظاهر والباطن، ونجحت في منع الشريعة من إخماد الطريقة وفي منع الطريقة من تحطيم إطار الشريعة، وبالتالي من تحطيم التوازن في المجتمع الإسلامي، فهذان الجانبان من الإسلام هما مصدر حيويته الدينية والروحية خلال العصور والإسلام وكما يذهب الصوفية في رمزهم المعروف أشبه بالجوزة قشرتها وهي الشريعة بمثابة ترسها الواقعي ولبها بمثابة الطريقة وزيتها الذي لا يظهر بالرغم من وجوده في كل مكان هو بمثابة الحقيقة وكما أنه لا يمكن للجوزة أن تبدو في الطبيعة بدون القشرة وأنه إذا فقدت اللب فقدت الغاية من وجودها، كذلك الشريعة فهي بدون الطريقة جسد بلا روح والطريقة دون الشريعة تفقد درعها الواقعي وأسباب البقاء والظهور في العالم الدنيوي، وكلتاها بالنسبة لمجموع الإسلام ضروري ضرورة مطلقة⁴.

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 116.

² ابن الجوزي، تلبس إبليس، ص-ص: 135-354، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001)

³ عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ العلامة بن خلدون، 863/1، (بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط3،

(1968)

⁴ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 116-117.

وينبغي لنا أن ننظر إلى أقوال الصوفية المنافية للشرعية في ظاهرها على أساس الظروف التي صدرت فيها والناس الذين قيلت لهم، كما وينبغي ألا نتخذ من قول أحدهم كحافظ بأنه على المرء أن يلقي فراش صلاته جانبا أو قول ابن عربي بأن قلبه هيكل لعبدة الأصنام دليلا على إنكار هذين الشيخين للشرعية فالواقع أنهما كانا يحثان الناس على الاستعلاء عن الصور الظاهرية بالنفاذ إلى المعاني الباطنية للشرعية.

إن في العالم اليوم كثيرون ممن يودون النفاذ إلى ما وراء الصور وهم لا صور لديهم، ويريدون حرق الطوامير على حد تعبير البوذيين وهم لا طوامير في حوزتهم، والإنسان لا يستطيع أن يطرح جانبا شيئا ليس بين يديه لكن الصوفية الذين كانوا يدعون الناس إلى نبذ الصور الظاهرية كانوا يخاطبون أناسا كانت هذه الصور في حوزتهم ولم يكن يخشى على الناس من خطر الخروج على أحكام الشرع، فالشرعية كانت على الدوام أقوى من أن يتهددها هذا الخطر، وعليه فالوصول إلى الطريقة لا يتم إلا بالشرعية¹، وإلى هذا المعنى يشير فريديوف شوون بقوله: «الواقع أنهم لم يكونوا أولياء رغم دينهم، وإنما بواسطة دينهم، ولم يكن من شأن أمثال الحلاج وابن عربي وهم أبعد من أن يكونوا مسيحيين متنكرين إلا أن يرتفعوا بإمكانات الإسلام إلى أوجها، كما سبق أن فعل أسلافهم العظام، وبالرغم من بعض المظاهر الخارجية كغياب الرهبة بوصفها مؤسسة اجتماعية فإن الإسلام الذي يطري الفقر والصوم والتوحد والصمت يتضمن كل من بوادر على زهد تأملي»².

4-5: الشرعية ومستجدات العصر

نظير كل فلسفة تقليدية يقوم الاعتقاد الإسلامي على أساس أن الحقيقة تشمل مراتب من الوجود أبعدا عن المصدر الإلهي لكل حقيقة هو عالم المادة، ولما كانت الشرعية الإسلامية حقا أزليا تابعا لمراتب الوجود العليا امتنع أن نحكم بطلانها إن هي لم تكن على وفاق مع بعض الظروف الخاصة في بقعة ما من المكان أو لحظة ما من الزمان، بل الأولى أن نحكم بوجود تمشي العالم مع الشرعية الإلهية، فالشرعية لا تفقد شيئا إذا امتنع الناس عن السلوك بموجبها، لكن الإنسان وعالمه يفقدان كل شيء إذا أعوزهما

¹ سيد حسين نصر، الإسلام أهدافه وحقائقه، مصدر سابق، ص: 117-118.

² فريديوف شيون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص: 21.

الانسجام مع الإرادة الإلهية التي تجسدها الشريعة، وكثيرا ما يتردد على مسامعنا أنه يجب علينا أن نسير في مستوى العصر، ونادرا ما نسأل عن المستوى الذي ينبغي للعصر أن يتوخاه في سيره¹؟

إن الذين فقدوا رؤيا الحقيقة التي تتخطى الزمان، وسقطوا في شباك الزمان والمكان يصعب عليهم تصور نضاعة الحق الذي لا ينسجم مع محيطهم الخارجي المباشر في حين أن الإسلام قائم على مبدأ هو أن الحق يتخطى التاريخ والزمان؛ ذلك أن الشريعة الإلهية هي حقيقة واقعة مطلقة، وهي المعيار الذي يوزن به الإنسان، وتقييم به أعماله وليس الأمر بالعكس، فالذي ندعوه بالعصر اليوم قد يكون إلى حد بعيد مجموعة من العضلات والعقبات تخلفت عن جهل الإنسان بطبيعته الحقيقية الخاصة، إن محاولة تنسيق الشريعة الإلهية مع مقتضيات العصر لا تقل عن الإقدام على الانتحار الروحي لأنه يتخلى عن المعيار نفسه الذي نحكم به عمليا على قيمة الإنسان في حياته وأفعاله²، وإنه لمن الجدير بالذكر أن نقر بأنه من بين المسلمين من أراد تطويع الشرع ذاته ليتناسب ومعطيات العصر ومستجداته، متأثرين في ذلك بالحدائث التي جعلت من العقلانية أحد أهم ركائزها، وتعني العقلانية في مجال المعرفة أن عقل الإنسان وحده هو الحاكم الذي يعطي لأية معرفة صحتها، فالحقيقة والفكرة الصحيحة هي تلك الفكرة التي تمر عبر محك عقل الإنسان وتخضع لأدواته، وبهذا أضحي العقل هو سيد الموقف³، وبناء عليه لا توجد معلومة ثابتة تستحق التقديس والأبدية؛ ذلك أن المعرفة لا تعبر عن واقع خارجي، إنما هي حالة ذاتية للإنسان، وحيث كان الواقع الذاتي للإنسان متحركا أو هو مختلف بين إنسان وآخر، فلا وجود إذن لمعلومة يمكن أن تلبس ثوب الأبدية، وبالتالي تستحق التقديس وتضع نفسها فوق النقد والمناقشة⁴ وتجدد الإشارة إلى أن الإسلام أعلى من قيمة العقل من خلال قدرته على التوصل إلى العقيدة الأساسية في الإسلام وهي عقيدة التوحيد، والواقع أن القرآن الكريم كثيرا ما يصف أولئك الذين انحرفوا عن دينهم بأنهم لا يعقلون، لكن هذا لا يجيز للعقلانية أن تقوم في ظروف ما على معالجة الشريعة بناء على أحكام التفكير الإنساني لأن الإنسان إنما يستطيع التوصل إلى التوحيد بعقله شريطة أن يكون العقل في حالة سليمة، وأن العمل بمنطوق الشريعة وحده يزيل من النفس العقبات التي تعترض سلامة العمل العقلي وتطمس رؤياه.

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص: 32.

² المصدر نفسه، ص: 32.

³ صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدائث، مرجع سابق، ص: 177.

⁴ المرجع نفسه، ص: 180.

وعليه، فإن الشريعة هي التي تضمن سلامة العقل، لذلك كان الإقدام على تغييرها عن طريق التفكير الإنساني بحجة أن القرآن قد أمر الإنسان باستخدام قواه العقلية سفسطة فارغة ووسيلة خادعة لتضليل النفوس الساذجة¹

و الجدير بالذكر أن من أوضح ما يتميز به العصر الحديث كذلك الحاجة المستمرة للتغيير الذي لا ينتهي والغريب في الأمر هو أن الحركة والتغيير قد أصبحا مطلوبين كغاية في حد ذاتهما وليس بالنظر إلى هدف ما يؤديان إليه² حتى قالوا في توصيف الحداثة بأنها التغيير من أجل التغيير، وأنها تغيير لا يتوقف وقالوا أيضا بأنها عبارة عن الجديد من أجل الجديد³، كما تغيا التغيير أيضا التقدم والرقي، ومع انتشار الاعتقاد بذلك الصنم الزائف الذي نصبته الفلسفة الأوروبية باسم الرقي، عمد الكثير من الشرقيين بغير وعي منهم إلى حمل التغيير على معنى التقدم، وأخذوا ينظرون إلى الأشياء في ضوء التغيير والملاءمة بدلا من قياسها بجوهرها الثابت فهم لذلك يساوون بين ثبات الحق من جهة وجمود الفكر وتحجره من جهة ثانية ونشير ثانيا إلى تركيب الحضارة الغربية حتى فيما سبق العصر الحديث كان يعتبر القانون من ناحية قابليته للتحويل، وفضلا عن ذلك فقد كانت هذه السمة مما ورثته حركة التحديث وهي وليدة الحضارة الغربية أما النصرانية فقط كانت بحكم طبيعتها نظاما غيبيا أشبه شيء بالطريقة الصوفية، فهي لا تشتمل على شريعة عملية، ولذلك كان لا بد لها من أن تستلحق شيئا من القانون الروماني من أجل أن تصبح دين حضارة بكاملها، وعلى ذلك فالقانون الروماني حتى لو كان ذا مسحة إلهية في نظر الديانة الرومانية فإنه لم يكن قط جزء من صميم الوحي المسيحي، ولذلك فإن المسيحيين لم ينظروا يوما إلى قانونهم كما نظر اليهود والمسلمون والهندوس إلى ما يعينهم من ذلك، هذا هو السبب الرئيسي في عجز الغربيين عادة عن إدراك معنى الشريعة، وفي موقف المسلمين الذين انطبعوا بالحضارة الغربية، من مشاكل القانون الإسلامي في العالم الحديث من وجهة النظر الغالبة في هذه الأيام.

وينبغي أن يضاف إلى سوء الفهم هذا العوامل النفسية المتخلفة عن قرون من الضغط الذي فرضه الغرب على جميع الحضارات الشرقية ففي عقول الكثيرين من المسلمين شعور بالنقص تجاه الغرب يدفعهم إلى الانقياد إليه انقيادا أعمى وإلى النظر إلى تراثهم الخاص نظرة احتقار أو في أحسن الحالات نظرة تسليم تبريري وهم في هذا الوضع الفكري يحاولون أن يغيروا في دينهم وقانونهم الأوضاع التي لا تلائم زي اليوم

¹ سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، مصدر سابق، ص 32-33

² عبد الواحد يحيى، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص:43.

³ صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مرجع سابق، ص: 09

ويسمون ذلك تمشياً مع العصر لا لشيء غير إخفاء ضعفهم الفكري وتخاذلهم الروحي¹.

إن الشريعة الإسلامية تتوافق مع الحقيقة التي تتجاوز الزمان والمكان وتعلو عليهما وعلينا كمسلمين أن نسعى لتطبيقها بأن نعيش حياة منسجمة مع تعاليمها في جميع مناحي الحياة، ومن واجبتنا كمسلمين أيضاً أن ننظر إلى ظاهرة قراءة الإسلام من خلال الأوضاع النفسية، والظروف الحياتية من علل التدين الذي نعتة النبي ﷺ بعبارة تحريف الغالين في قوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»، ولذلك وجب على أهل العلم عملاً بمنطوق الحديث أن يتصدوا إلى هذه الظاهرة الغريبة عن الإسلام وأهله².

¹ عبد الواحد يحيى، أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص: 48

² أخرجه ابن عبد البر في التمهيد انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، 1/ 59، (تح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري)



الفصل الرابع:

الجانب البشري في الرؤية الكونية:

الهدف السامي للحياة الإنسانية



المبحث 1: الحرية المعنوية

1-1: ماهية الحرية المعنوية

إن لفظ الحرية يبعث الأنا في ذهن وقلب الإنسان، وليس هناك في التصور الإسلامي من لا يرى الحسن فيه، وهو ما يدفعنا إلى استكناه معناه بأن نعطي جواباً جذرياً على سؤال معنى الحرية لاسيما أن هذا المفهوم قد تحول إلى شعار تقليدي عند الغرب وخصوصاً في أمريكا باعتباره الهدف السامي المنشود للحياة الإنسانية.¹

وقد تعاطى سيد حسين نصر مع هذا السؤال، وأجاب عنه من خلال عرض للرؤية العامة للأديان في هذا الموضوع مشيراً بأن كلمة Religin الإنجليزية المشتقة من Religare، اللاتينية تعني التقيد ضد التحرر أو الإطلاق، وتشكل تلك اللفظة الأصول الأخلاقية العشرة عند اليهود والمسيحيين وتشتمل على الكثير من النواهي؛ أي التقيدات في مقابل الإطلاق، وقد تحدث إنجيل يوحنا عن الحق الذي يحررنا ويطلقنا بالشروط التي وضعها عيسى -عليه السلام-.²

والحرية في الأديان الهندية أيضاً تقتضي تحطيم القيود، والتحرر من كل ما يكبل الإنسان أو ما يسميه الهنود بموكسا أو بالتخلص من نظام الحياة والموت الحاكم على نظام الكون، وتؤكد أكثر الكتب المقدسة على أن الحرية تحصل بتحرر الإنسان من محدوديات وجوده وقيوده، لا بتحرير نفسه بحيث يطلق لها العنان في كل شيء.³

وبناء عليه، فإن الدين يساعدنا على الوصول إلى التحرر من النفس والذات بدلاً عن التحرر الذاتي والشخصي، وقد سئل السلطان الخراساني العارف بابيزيد البسطامي: «ماذا تريد؟»، قال: «أريد ألا أريد»⁴؛ أي أنه يريد أن ينفك من تلك الإرادة التي طالما ترغمه أن يلبي رغباتها، وهذا منتهى الحرية وهو ما يعتبره الإسلام -كما في الأديان السماوية- أمراً محورياً في تعاليمه، ولذلك فإن القرآن الكريم كالإنجيل

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 324.

² المصدر نفسه، ص-ص: 324-325.

³ المصدر نفسه، ص-ص: 325-423.

⁴ سيد حسين نصر، أريد أن لا أريد: السعي خلف السعادة، تر: Rzm translation

لم يتحدث عن الحرية بشكلها الكمي والمادي الأرضي، بل سعى إلى كبح شهوات النفس ومتطلباتها الملحة تلك التي ترغمه على تلبية شهواتها من حين لآخر، ومن ثم فهو يرى أن الحرية تتحقق بقدر ما يرتفع الإنسان وينأى عن شهواته وأهوائه.¹

إن التسليم والانقياد لله، هو السلم المؤدي إلى الحرية الحقيقية من منظور سيد حسين نصر² وبالتالي فالحرية مرتبطة بالعبودية، والإنسان يتحرر بمقدار عبوديته لله؛ أي أنه كلما تحقق بالعبودية الخالصة لله يصبح حراً مخلصاً من كل ما سوى الله.

ويحسن الإشارة إلى أن التصوف والذي يمثل البعد الباطني للإسلام، ويهتم بالتربية المعنوية يتحدث عن الحرية بالمنحى نفسه؛ أي الحرية بمعنى الانعتاق والتحرر من النفس والذات لا تحرر الذات والنفس³ وشواهد ذلك كثيرة منها قول ابن عربي: «فالحرية عند القوم من لا يستترقه كون إلا الله، فهو حر عما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله»⁴

وهو المعنى الذي يؤكده صاحب اللمع بقوله أن الحرية إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى بأن لا يملك الإنسان شيء من المكونات وغيرها، فتكون حراً إذا كنت لله عبداً.⁵

وإلى المعطى ذاته يشير القشيري بقوله: «أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات»⁶، ويقول أيضاً: «واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية فإن صدقت لله عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته، وفي هذه الحال يصير العبد بلا قصد ولا حظ، ويكون بين يدي مولاه تستوي عنده النعماء والضراء، وقد عبر السادة الصوفية عن مقام الحرية هذا بقولهم: هو أن لا يكون العبد بقلبه تحت رق شيء من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة، فيكون فرداً لفرد، لم يستترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى، ولا آجل منى، ولا سؤال ولا قصد ولا إرب ولا حظ.»⁷

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 325.

² المصدر نفسه، ص: 327.

³ المصدر نفسه، ص: 325.

⁴ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص: 82، (تح: عبد العال شاهين، القاهرة، طبعة دار المنار، ط1، 1992).

⁵ السراج الطوسي، اللمع، ص: 450، (تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960).

⁶ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 100، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1957).

⁷ المرجع نفسه، ص: 100.

نخلص في الأخير إلى أن الحرية من منظور سيد حسين نصر ذات بعد روحاني تهدف إلى السيطرة على نوازع النفس وتطويعها ليكون هوى النفس تبعاً لأمر الله ونهيه، وبهذا تصبح هذه الحرية متحققة في تمام العبودية لله.

1-2: طريق الحرية المعنوية

إن السلم المؤدي إلى الحرية المعنوية هو التسليم لله والانقياد له بقطع عقبات النفس التي تعد من أكبر المعوقات التي تصد العبد عن ربه، والمجاهدة أو ما يسمى بالجهد الأكبر هي الوسيلة ونقطة الانطلاق وبداية الطريق إلى الحرية المنشودة، يقول سيد حسين نصر: «فالجهد الأكبر، وهو جهاد النفس أعظم أنواع الجهاد، إن الجهد الأكبر هو جهاد الباطن (المعركة مع النفس)، لتطهير النفس من الشوائب، وتخليتها من الأدران والملوثات وتزكيها من الغفلة والنسيان، وإعدادها لقبول الذكر الإلهي والنور والمعرفة، ولا يتسنى ذلك لأي أحد سوى أهل المعنى والقلوب، الذين نذروا أنفسهم قرابين في ساحة القدس الأعلى...»¹.

وتتضمن المجاهدة إزالة العوائق التي تحول بين العبد وربّه، وذلك بإيثار ما لله على ما للنفس وتغليب مرضاته تعالى على هوى النفس، وهو المعنى الذي يحمله تعريف أحمد بن عجيبة للمجاهدة والذي يقول فيه: «المجاهدة هي فطم النفس على المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات وخرق عوائدها في جميع الحالات»²، وإلى المعنى ذاته يشير القشيري بقوله: «واعلم أن أصل المجاهدة وملاكها: فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات»³.

يتضمن التعريفان تلخيص لآفات النفس وما ينبغي للعبد فعله ليواجه كل آفة من آفاتهما، فالنفس الأمانة بالسوء تنزع إلى المحذور وتركن للشهوة وتلذذ بالمعصية ومجانبة هدي الله، وردّها إلى جادة الصواب يقتضي أخذها وحملها على خلاف هواها.

وقد أبان الإمام القشيري عن هذا بعبارة أوفى فقال: «وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير: انهماك

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، ص: 288.

² عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 38، (تح: عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء، طبعة مركز التراث الثقافي المغربي).

³ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص: 49.

في الشهوات، والامتناع عن الطاعات، فإذا جمحت عند ركوب الهوى: وجب كبجها بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى وإذا ثارت عند غضبها، فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن، وتحمد نيرانه برفق، إذا استحلت شراب الرعونة، فضافت إلا عن إظهار مناقبها، والتزين لمن ينظر إليها ويلاحظها، فمن الواجب كسر ذلك عليها، وإحلالها بعقوبة الذل، بما يذكرها من حقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها»¹.

والمجاهدة مشروعة بالكتاب والسنة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٦٩) [العنكبوت: 69]، ومن السنة قوله: ﷺ «ألا أخبركم من المسلم؟ من سلم المسلمون من لسانه ويده والمؤمن من أمانه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب، والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله»².

1-3: دور الرحمة في الحرية المعنوية

المسلم الواعي بأحكام دينه، المنفعل بتعاليمه السمحة، رحيم، تتفجر بناييع الرحمة من قلبه، إذ يدرك أن رحمة العباد في الأرض سبب لرحمة السماء تنهل عليه بنداها البرود،³ لأنه تعلم من هدي دينه «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»⁴، وأن: «الرحمة لا تنزع إلا من شقي»⁵.

بل إن المسلم الحق لتتسع في نفسه دائرة الرحمة، فلا يقصرها على أهله وأولاده وذوي قرابته وصدقاته فحسب، بل يشمل بها الناس جميعاً، إنها الرحمة العامة الشاملة، رحمة الناس عامة، يفجرها الإسلام في قلب الفرد المسلم ليغدو مجتمع المسلمين متراحماً، يمجج بالمحبة الصادقة، والنصيحة الخالصة والتعاطف العميق.⁶

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص: 49.

² أخرجه الإمام أحمد في مسنده، بسنده من حديث فضالة بن عبيد الأنصاري، 21/6، (دارالفكر)

³ محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، ص: 181، (المملكة العربية السعودية، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، ط1، 1425)

⁴ رواه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في رحمة الناس، انظر: محمد بن سورة الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، ص: 324.

⁵ رواه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في رحمة الناس، المرجع نفسه، ص: 324.

⁶ محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص: 182.

وعندما ننظر نظرة فاحصة في المجتمعات الإسلامية نلتمس ما للإحسان والرحمة من تأثير اجتماعي واقتصادي في حياة الكثيرين من الناس، وخصوصا الفقراء؛ لأنه لو لم يوجد هذا الإحسان وتلك الرحمة لانفرط عقد النظام الاجتماعي؛ ذلك أن الدول والحكومات الإسلامية ليس لها من القوة الاقتصادية والمالية، ما تستطيع به أن تؤمن حاجات الجميع، ولذا فإن تأمين حاجات المعوزين في المجتمع تقع في إطار التراحم والتلاحم بين أفراد الأمة، ووجود المؤسسات الخيرية التي ترفد هذا الجانب بحيث يكون الدافع هو الاستجابة لتعاليم الإسلام التي تؤكد على أهمية الإحسان والعطف والرحمة بالمحتاجين لنا لا أن يكون الدافع نوعا ما من الحب العلماني.¹

وقد كان الرسول ﷺ مثالا فذا للرحمة، تجسدت فيه معانيها، وفاضت بها نفسه، حتى إنه ليكون في الصلاة فيسمع بكاء الصبي فتأخذه الرحمة بأمه الوهلى لبكاء طفلها، فيوجز في صلاته، وذلك فيما أخرجه الشيخان عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إني لأقوم في الصلاة وأنا أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه».²

ولقد وسع رسول الله ﷺ دائرة الرحمة في حس الإنسان المسلم، فإذا هي تشمل الحيوان أيضا فضلا على الإنسان، وذلك فيما كان ينثره على أسماع المسلمين من هدي حكيم³، فقد روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش، فنزل بئرا، فشرب منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فمألاً خفه، ثم أمسكه بفيه، ثم رقي، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له، قالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجرا؟ قال: في كل كبد رطبة أجر»⁴ وفي القرون الوسطى كانت المدن الإسلامية تضم الكثير من المستشفيات والموقوفات الخاصة برعاية الخيول والبغال المريضة والعاجزة عن الحركة.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس خافيا على أحد أن بعض المسلمين، كما هو الأمر بالنسبة لليهود

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 225.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ص: 176.

³ محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، مرجع سابق، ص: 183.

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ص: 859.

والمسيحيين وكذلك بالنسبة للبوذيين الذين يقوم دينهم على الرحمة والانفتاح، فإنهم غير ملتزمين بتلك التعاليم الخاصة بالرحمة والعفو.¹

إن النقص والعيوب البشرية لا تختص بقوم دون آخرين، فهي تعم أرجاء المعمورة لكن من الأهمية بمكان أن ندرك ما للرحمة والعطف من مكانة في الأجواء الدينية الإسلامية، وأن نسعى لإبطال التصور الرائج وغير الصحيح عند الغربيين عن الدين الإسلامي بأنه دين لا يعرف الرحمة، ولو أن منصفاً زار عشرة أماكن مقدسة في عشر دول إسلامية، وسمع كم مرة في الساعة يلهج المصلون والمتهجدون وأهل المناجاة بكلمة الرحمة لأدرك جيداً أهمية ومحورية العفو والرحمة في الإسلام في العلاقة بين الله والإنسان وبين الإنسان وكل الخلق.

إن الهدف من نزول القرآن هو إيجاد مجتمع قائم على الرحمة والعفو، وليس قائماً على المصالح الفردية الضيقة والمعاملات الظالمة، مجتمع يدرك أن الوصول إلى السعادة الباطنية واستحقاق الرحمة الإلهية لا يكون إلا عن طريق الرحمة بالآخرين، وأننا في الوقت الذي نبنى فيه سلوكنا مع الآخرين على أساس الرحمة نكون قد أوقفنا نفوسنا لله وأطلقناها من سجنها الضيق.²

1-4: دور الحب في الحرية المعنوية

إن العرفاء الأوائل في العالم الإسلامي، كانوا في معظمهم من أهل الزهد والرياضة والعزوف عن مظاهر الدنيا وبهاجتها، ويعد ظهور رابعة العدوية في القرن الثاني الهجري استثناء لأنها اختلفت في طريقتها العرفانية ومسلكتها الصوفي عن سائر العرفاء والمتصوفة، حيث أضفت على العرفان معنى جديداً من خلال تبنيها لفكر الحب الإلهي*.³

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 227-228.

² المصدر نفسه، ص: 228.

³ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 55/1.

* إن الحب الإلهي الذي يعبر عن حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان قد تعرض للانتقاد والمآخذة من قبل عدد كبير من العلماء المسلمين، فهم يعتقدون بأن الذات الإلهية خارجة عن إدراك البشر، ومن المستحيل أن يحصل مثل هذا الحب بين الخالق والمخلوق أضف إلى ذلك لا بد من وجود نوع من المناسبة والسنخية بين الحبيب والمحبوب، في حين لا توجد مثل هذه السنخية بين العبد والمعبود لأن الله تعالى لا يشبه له ولا مثيل.

الذين يرفضون وجود السنخية والتمائل بين الإنسان والبارئ تعالى، يرفضون وجود الحب أو العشق بين الاثنين أيضاً، ولا يقتصر رفض =

ولابد من الاعتراف بأن الحب الإلهي قد ورد في القرآن الكريم قبل وروده في آثار العرفاء، وأنه كان موجودا منذ بداية ظهور الإسلام، حيث ورد في القرآن الكريم قوله -عز وجل-: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54] وقوله تعالى أيضا: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]

هاتان الآيتان كما هو واضح تتحدثان عن حب الله للإنسان وحب الإنسان لله، وهنا قد يطرح سؤال فحواه: ما هو الحب؟ وكيف يمكن بلوغ حقيقته وماهيته؟

ويجاب عن هذا السؤال بأن حقيقة الحب أبعد من التعريف، وشرحها وبيان معانيها خارجة عن أصول الترجمان، فاللسان عاجز عن شرح حقيقة الحب، والقلم قاصر عن كشف أسراره، وليست ثمة نهاية لحديث الحب، وهذه حقيقة طالما تحدث عنها الرومي في شعره.¹

=الحب بين الإنسان والخالق على علماء أهل الظاهر وإنما يمتد إلى بعض أكابر ومشايخ الصوفية أيضا. يقول المهجوري صاحب كتاب: "كشف المحجوب" بأن بعض مشايخ الصوفية يجيزون عشق العبد لله تعالى، ولا يجيزون عشق الله للعبد، لأنهم يقولون بأن العشق صفة المنع عن المحبوب، وبما أن العبد ممنوع عن محبوبه؛ أي الله لذلك يجوز أن يعشق العبد الخالق، أما عشق الخالق للعبد غير جائز لأن العبد غير ممنوع عن الله والله بالنسبة إليه يفعل ما يشاء.

ويقول أيضا بأن البعض لا يجيزون حتى عشق العبد لله لأن العشق معناه تجاوز الحد، والله تعالى غير محدود. هناك استدلالات أخرى يطرحها المعارضون لعشق العبد لله منها: العشق عبارة عن طلب إدراك الذات، وبما أن الذات الإلهية لا تدرك فلا معنى لعشق العبد لله، ومنها كذلك، العشق يتحقق بفعل الرؤية، ونظرا لاستحالة رؤية الله تعالى، فلا يصح عشقه أيضا.

والحب لديه العديد من المراتب والدرجات، والدرجة العليا منه هي الدرجة التي تدعى العشق. ويذهب صاحب: "كشف المحجوب" إلى وضع الرؤية شرطا لظهور العشق، في حين لا تعتبرها شرطا لتحقيق المحبة، غير أن الذين يعتبرون المحبة الشديدة مساوية للعشق لا يوافقون على فكرة مؤلف هذا الكتاب.

وفضلا عما سبق لا بد من الالتفات إلى الأمر التالي، وهو أن البراهين المقامة على امتناع عشق العبد لله ليست على وتيرة واحدة، لأن بعض البراهين لا تدل على امتناع عشق العبد لله فقط، بل تدل حتى على امتناع حب العبد لله أيضا.

جاء في أحد البراهين السابقة أن العشق عبارة عن طلب إدراك الذات، وبما أن الذات الإلهية لا تدرك، فلا معنى لعشق العبد للخالق، ويصدق هذا البرهان على الحب أيضا، لأنه إذا كان العشق عبارة عن طلب إدراك الذات، فالحب عبارة عن طلب إدراك الذات أيضا، وبما أن الذات الإلهية خارجة عن دائرة إدراك الإنسان فمن المتعذر تحقق محبة العبد للذات الإلهية.

غير أن صاحب كتاب: "كشف المحجوب" يبرر حب الإنسان لله، على العكس من العشق ويقول بأن حب العبد لله صفة تظهر في قلب المؤمن وتعني التعظيم والتكبير طالبا بما رضى المحبوب ويقول أيضا بأن حب الله تعالى لعبده ليس من نوع حب بعض العباد للبعض الآخر فمحبو الله تعالى مستهلكون في قربه، وليسوا طالبين لكيفيته انظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 1/ 67-68.

¹ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 1/ 65.

ويصف سيد حسين نصر الحب بأنه: «ما يجذب الموجودات بعضها إلى بعض، كما يوجهها صوب مصدرها، إنه النار التي نستضيء بنورها، ويتهج القلب بجرها فتمنحه الحياة، وهو العاصفة التي في مكنتها أن تقلب الإحساس رأساً على عقب...، إن الحب هو الحياة وقد يكون الموت، إن الحب يقتضي الشوق وألم الفراق، كما يقتضي نشوة الاتحاد»¹

ولعبد الله الأنصاري رسالة في الحب يصف فيها الحب بأنه نار حارقة وبحر بلا نهاية، ويقول بأنه روح، وحبيب للروح، وقصة لا تنتهي، وألم بلا علاج، وأنه أمر يحار فيه العقل ويعجز عن إدراكه القلب، يخفي ما هو عيان ويكشف عما هو خاف، ويصفه بأنه ليس بألم لكنه يؤلم وليس ببلاء ولكنه ينزل البلاء.²

ويتحدث سيد حسين نصر عن مراتب مختلفة للحب كالحب العذري، وحب الوالدين والأولاد وحب الجمال المتجلي في الطبيعة والفن، وحب العلم والشهرة والثروة والقدرة، على أنه من الواجب أن يقتزن كل عشق وحب في الأرض بالله ولا ينفك عنه، وكل حب يخرج عن دائرته ويتعد عنه هو وهم وخيال يؤدي بالروح إلى الهلاك، وفي الواقع إن الحكماء المسلمين متمسكون بالقول بأن الحب الحقيقي الواقعي مختص بالله فقط، أما الحب لبقية الأشياء فهو حب مجازي، وهو أيضا موهبة إلهية تفضي إلى العشق الحقيقي لو أدركناه جيداً³، لذلك فعندما نتحدث عن الحب في الإسلام فعلى أن نفكر في مظهره التحرري لا التقييدي، فأن تحب الله حقيقة معناه أن تتحرر حرية كاملة من أي رباط آخر، ولما كان الله - عز وجل - مطلق وغير متناه، فحبك لله يجعلك تتحرر حرية مطلقة غير متناهية عما سواه.⁴

وكما سبق أن ذكرنا فقد وجد الحب والعشق طريقهما إلى النضوج والبلوغ على يد العرفاء والمتصوفة، وأن رابعة العدوية كانت أول من تحدثت في عالم العرفان بلغة الحب، فهي لم تشح بوجهها عن الدنيا وبهاجتها فحسب، بل كانت أملها الوحيد أن تلتق بالحبيب؛ أي الله، وهذه بعض مناجاتها التي تفوح

¹Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, Op.cit, P: 61.

²غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، المرجع السابق، 65/1.

³سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 230-231.

⁴Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, Op.cit, P: 68.

منها رائحة الحب الملتاع: «إلهي أعط لأعدائك ما قسمت لي من الدنيا، وأعط لأحبائك ما قسمت لي من الآخرة فأنا يكفيني أنت»

«إلهي إن كنت أعبدك خوفاً من النار فأحرقني بالنار، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فحرمها علي، وإن كانت عبادتي من أجلك فلا تحرمني من جمالك الباقي، لو ألقيتني غداً في النار سأصرخ أني أحبك، فهل هكذا يفعل بالمحبين؟»¹

كما أن أبا يزيد البسطامي، وأبي سعيد أبي الخير وأحمد الغزالي قد نظموا مناجيات وأناشيد متعلقة بالحب الإلهي، وقد انتهى هذا النمط من الأشعار إلى أشهر المنظومات لشاعر القرن الثالث الهجري جلال الدين مولوي²، الذي لم ينشد منظومته: "المتنوي" عن تأمل وتفكير أو تدخل أو تصرف في الأبيات كما يفعل غيره من الشعراء، وإنما كانت الأبيات تنطلق عن حماس وحرقة وكانت المعاني تغلي في أعماق نفسه، ولذلك كان يشبه نفسه بالناي الخالي من نفسه والممتلئ بنفس العازف³

إن ظهور هذه المساحة من العشق في عالم الإسلام لم يكن شيئاً مفروضاً على الدين بل هو في قلب الدين ولا وجود لأي تأثير عليه من الخارج وإن أفضل وأهم دليل على أهمية الحب في الحياة الباطنية والمعنوية للإسلام، هو وجود مثل تلك المقطوعات الأدبية الغنية بالمعاني والمفاهيم المتعلقة بالعشق الإلهي والمكتوبة بلغات عديدة كالعربية والفارسية والتركية والسواحلية، وبلغات محلية كالهندية ولغة جنوب شرق آسيا.

وقد يظن البعض أن العشق يختص بالمتصوفة، وذلك لتأكيدهم عليه، وأنه غير مختص ببقية المجتمع الإسلامي، وبمنظرة واحدة إلى المجتمعات الإسلامية القديمة، ندرك سداجة هذا الادعاء، إذ أن الأشعار الخاصة بالعشق الإلهي والبدالة على اشتياق القلوب والأرواح لله تملأ المجتمع الإسلامي، حتى وصل الأمر إلى أن يحفظ عامة الناس من الباعة والكسبة تلك الأبيات ويقرؤونها بمشاعر عميقة، ولا يعتبرونها أشعار ذات صبغة تاريخية فقط.⁴

¹ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 66/1.

² سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 232.

³ غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، المرجع السابق، 65/1.

⁴ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، المصدر السابق، ص-ص: 232-235.

في الأخير نشير إلى أن للحب دور كبير في الانعتاق الروحي وتحقيق الحرية المعنوية؛ ذلك أن الحب الحقيقي الواقعي هو الحب الإلهي أما الحب لبقية الأشياء الأخرى فهو مجازي يتحقق بأن يقتزن بالله ولا ينفك عنه، وبالتالي، فإن الحب الإلهي باب حواسه موصده بوجه كل ما هو غير إلهي وهذا ما يجعل العبد حر عما سوى الله.

المبحث 2: الجمال ودوره في الحرية المعنوية

1-2: تعريف الجمال

1-1-2: المدلول اللغوي للجمال

ورد في لسان العرب الجمال مصدر الجميل، والفعل جمل، قال ابن سيده: الجمال الحسن يكون في الفعل والخلق، وقد جمل الرجل بالضم، جمالا، فهو جميل، وقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: 6] أي بهاء وحسن¹.

وجاء في معجم مقاييس اللغة أن الجيم والميم واللام أصلان، أحدهما عظم الخلق، والآخر حسن وهو ضد القبيح² وورد في القاموس المحيط: تحمل: تزين، وجمله تجميلا: زينته³.

2-1-2: المدلول الإصطلاحي للجمال

في عبارة مركزة دقيقة يعرف سيد حسين نصر الجمال بقوله: «الجمال نور الحقيقة»⁴ وإلى المعطى ذاته يشير تيتوس بيركهارت بقوله: «الجمال بحكم طبيعته يمثل الحقيقة في ظاهرها وباطنها»⁵، ويقول في موضع آخر: «الجمال يعني الحق، والعكس صحيح، والحق يعني الجمال، فلا يوجد جمال لا يخفي في أعماقه حقيقة، ولا توجد حقيقة لا ينبعث منها جمال»⁶.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 232/6-237.

² أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص-ص: 741-742، (تح: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد كتاب العرب، 2002)

³ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص: 295

⁴ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 244.

⁵ إبراهيم تيتوس بيركهارت، «دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي»، الفلسفة والأدب والفنون الجميلة، سيد حسين نصر، مرجع سابق، ص: 74.

⁶ المرجع نفسه، ص: 74

وبناء عليه، فإن الجمال ليس حالة ذهنية توجد في عين الناظر ويشعر بلذتها فقط، وإنما للجمال جنباً وبعداً واقعيين؛ ذلك أن لفظة الحقيقة في اللغة العربية تعادل Reality، Truth، بمعنى الواقعية، وبمعنى الحقيقة والحق وهو من أسماء الله يدل على وحدة تينك الصفتين (الحقيقة والواقعية) في ذات الله المقدسة، الذات التي يعبر عنها المسيح عليه السلام بالحق المطلق.¹

وبلغة ميتافيزيقية فإن الله سبحانه هو الحقيقة، وهو الواقعية، ولذلك فهو الجمال المطلق²، وفي ذلك يقول سيد حسين نصر: «إن الجمال هو الواقعية ذاتها، كل الواقعية تنبثق من الواحد والذي هو الواقعية المطلقة الوحيدة، والتي هي أيضاً الجمال المطلق»³

ويتحدث سيد حسين نصر عن مراتب الجمال، معتبراً أن الجمال المطلق هو جمال الحق، وأنه قمة مراتب الجمال كما أنه مصدر كل جمال فيقول في ذلك: «... بالرغم من أن الجمال كلي، سواء أ كنا على وعي بذلك أم لا، فإن هناك مراتب للجمال، كما هو في الواقعية والكائن و الحب، الجمال الأسمى هو جمال الواقعية الأسمى، الجمال المطلق هو جمال المطلق»⁴.

ويقول أيضاً: «... هذا الجمال هو قمة مراتب الجمال، وهو في الوقت نفسه مصدر كل أشكال الجمال»؛ ويقول أيضاً: «الوجود نفسه هو شعاع من النور الذي ينبثق من الشمس الإلهية»⁵.

إن سيد حسين نصر في تأصيله للجمال يحدو حدو العرفاء، ويذهب مذهبه في عدم انفصال الجمال عن الحق سبحانه، وعليه فإنه لا يمكن الحديث عن أي جمال خارج إطار الوجود الحقيقي، وهو ما يعبر عنه ابن عربي بقوله: «وما ثم إلا جمال فإن الله ما خلق العالم إلا على صورته، وهو جميل فالعالم كله جميل، وهو سبحانه يحب الجمال ومن أحب الجمال أحب الجميل»⁶

وإلى المعطى ذاته يشير جلال الدين الرومي في قوله: «كل جمال في هذا الكون المرئي ما هو إلا شعاع أو انعكاس للجمال الإلهي كأنه انعكاس الشمس على الجدار، وعندما تولي الشمس بوجهها عن

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 244.

² المصدر نفسه، ص: 244.

³ Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, Op .cit , p: 71

⁴ IBID, p: 73.

⁵ IBID , p: 32

⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، 542/2، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).

الجدار، انظر أي جمال يبقى فيه»¹.

انطلاقاً مما سبق وبناء عليه، فإن الجمال هو إشراق الله بنوره في الموجودات وسطوعه فيها، ما يترتب عليه أن الجمال ذو طابع روحي، ويدرك بطريقة ارتقائية تسمو بكل صورة حسية إلى الروح المعنوية التي تتخللها وعليه، فإن التفكير في الوجود وفي جماله من خلال الحضور المادي للأشياء دون سواها لن يؤدي مطلقاً إلى فهمه، إذ لا بد من استحضار الحضور الإلهي فيها²، وبالتالي قبول الظاهر والباطن كبنيتين وجوديتين منسجمتين لأن الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوية بتوجه إلهي، الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن من عبرت الوادي أي جزته، وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 02]، أي جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببواطنكم، وبذلك يتحقق الاعتبار (التأويل) الذي هو سلوك معرفي تجاه العالم والذات، هدفه اكتشاف ما يتخللها من حقائق ومعان، وفهم إشارتهما وعلامتهما وما تحيل عليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ومن ثمة يصبح عنده ما هو مرئي غير منفصل قط عما هو غير مرئي بل هو يرتبط به ارتباط الروح بالبدن.³

ما يترتب عليه أن عناصر الجمال وعلاقاته في الكون والأشياء هي نظم سيميولوجية* تشير إلى مبدع الجمال نفسه، فليس هناك جمال قائم بذاته معزول عن دلالاته أو مفصول عن الاتجاه الإشاري ونسقه

¹ جلال الدين الرومي، مثنوي، 15/3، (تر: إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2016).

² أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص: 98.

³ المرجع نفسه، ص: 97.

* انبثقت من الكلمة اليونانية Sémeion بمعنى العلامة و Logos بمعنى الخطاب أو العلم، وبذلك تصبح كلمة Semiology علم العلامات أو علم الدلالة، كما يطلق عليه بالعربية السيميائية أو علم الإشارات، يوجه هذا اهتمامه نحو دراسة مختلف أنواع العلامات الالسانية وغير الالسانية؛ أي أنه العلم الذي يروم دراسة العلامة بأنماطها المختلفة في حياة المجتمع أو دراسة الشفرات أو الأنظمة التي تمنح قابلية الفهم للأحداث والأدلة بوصفتها علامات دالة تحمل معنى ما، وتقع العلامة في مركز الدراسة السيميولوجية وهي الشيء الذي يحيل إلى شيء ليس هو أو هي البديل عن شيء أو فكره، البديل الذي يجعل التلمس الرمزي لهذه الفكرة سهلاً. إنها شيء يعادل آخر مختلفاً عنه يقوم مقامه وينوب عنه فتكون العلامة أداة موظفة لمعرفة الأشياء تنشأ بالتزامن مع هذه المعرفة ومع حدوث الصلة مع الأشياء، ولها وظيفة أخرى تتمثل في كونها أداة التعامل مع العالم ومع الآخرين أيضاً وهناك مسافة في العلامة بين الشيء ورمزه، فالبرتقالة التي ترمز إلى الكرة الأرضية ليست الأرض ولا الأرض برتقالة. السيميولوجية إذن هي علم العلامات الذي يهتم بالبنى الاجتماعية والإيديولوجيات والاقتصاد والتحليل النفسي والأدب وغيرها من مجالات الحياة المختلفة، وبهذا يتوسع مجالها إلى أقصى حد وربما تحرم نفسها من التخصص بموضوع هو مادتها الأساسية فكما هو واضح العلامة منتشرة في كل مكان في كل مجال من مجالات الحياة. انظر: وائل بركات: "السيميولوجيا بقراءة رولان بارت"، مجلة جامعة دمشق، مج 18، 2002، ص-ص: 56-57

فكل الجمالات في الكون قائمة بغيرها في إطار المفهوم الصرف للوجود.¹

في الأخير تجدر الإشارة إلى ما يذهب إليه الباحثون بمختلف اتجاهاتهم أن بذور أطروحة الجمال تعود إلى أفلاطون، ثم سار العرفاء إلى تشييدها والبناء عليها بمساهماتهم في مختلف العصور، إذ يرى أفلاطون أن الجمال لا يكمن في الصورة الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية، وإنما الجمال الحقيقي والذي عده كذلك الماهية الحقيقية للأشياء هو جمال الحق وجمال الخير و قد اعتبر أفلاطون الجمال موجودا بذاته في عالم المثل، و المثل الأفلاطونية ما هي إلا المعقولات ، و قد تأكد طابعها التجريدي إلى حد القول بوجودها قائمة بذاتها مستقلة عن الكثرة المتغيرة، بل عن الذهن المدرك ذاته. و بناء عليه يسلب أفلاطون المحسوسات صفة الجمال، و بالتالي صفة الوجود الحقيقي و يبين الطابع العقلي للجمال؛ أي أن الجمال يتحقق بمقدار التحرر بما تأتي به الحواس، و بالتالي الإرتقاء للدنو من عالم المثل التجريدي².

2-2: دور الجمال في الحرية المعنوية

إن التحقق الروحي المؤدي إلى الحرية والانعقاد معناه أن نرى بأن كل ما في الوجود هو تجليات للجمال الإلهي، وأن نشهد في كل المظاهر أثر جمال الله المطلق مبدأ كل جمال ويحصل ذلك بأن نتأمل الأشكال الخارجية لنكتشف معناها الجواني وجمالها الباطني المحجوب عن العين.

والتحرر الروحي هو نهاية طريق لا يجتازه إلا من زين روحه بالجمال³، وإلى ذلك يشير سيد حسين نصر بقوله: «إن الجمال لا ينفصل عن السلوك الروحي والأخلاق، والواحد لا يستطيع أن يحمل على أجنحة الجمال إلى حرية العالم الروحي من دون هذا السلوك ومن دون أن يكون واع ومحب للجمال المطلق لله الذي تشتاق إليه الروح سواء أكان على وعي بذلك أم لا...»⁴.

إن أفضل صورة للجمال في هذا العالم هي جمال الروح البشرية المرتبطة بالإحسان الذي يعتبر الاصطلاح الشامل للجمال والإحسان والفضيلة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 04] ولفظة أحسن في هذه الآية، وكلمة إحسان ترجعان إلى أصل واحد، وهو أيضا بمعنى الجمال، من هنا

¹ أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص: 202.

² أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص-ص: 145-148، (تر: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2005).

³ Seyyed Hossein Nasr, The Garden Of Truth, Op .cit , p: 71

⁴ IDEM

يمكن تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ ﴿٤﴾ [التين: 04]؛ أي في أجمل تقويم، ولذا فإن تهذيب النفس بالجمال عن طريق الأعمال المعنوية يعني الوصول إلى الجمال الحقيقي، والرجوع إلى المرتبة والمقام الأول.

إن الوصول إلى مرتبة الإحسان والعمل بها بمثابة إجابة جمال روح الإنسان إلى الخالق الذي وصف في القرآن بأنه أحسن الخالقين، قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، الخالق الذي يتصف بالأسماء الحسنى قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرَونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ﴿١٨٠﴾ [الأعراف: 180] وحتى قوله - عز وجل -: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ ﴿٦١﴾ [الرحمان: 60]، يمكن تفسيرها بجل جزاء الجمال إلا الجمال؛ أي هل الجزاء الروحي الذي وجد عن طريق الإحسان والجمال إلا جمال الواحد القهار.¹

إن الذين يتميزون بالإحسان يظهر تميزهم في أفكارهم وتعاطيهم وأعمالهم، حيث تقوم أفكارهم على أساس الحقيقة التي يطوقها الجمال ويملؤها، وكل ما يبدعون هو انعكاس للجمال الذي كتبه الله على وجه الأشياء، وعلامة على جمال روح ذلك الصانع.²

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 258-260.

² المصدر نفسه، ص-ص: 258-260.

2-3: الجمال والزهد:

إن الجمال صفة إلهية، والجميل اسم من أسماء الله الحسنى، وفق حديث النبي -صلى الله عليه وسلم-، «إن الله جميل ويحب الجمال»¹ أعلى نحو يكون لصفتي الجمال والحب ارتباط وثيق بالذات الإلهية، وقد انعكست هذه الحقيقة على الإنسان فصارت روحه تحب كل شيء جميل، وترى كل شيء تحبه جميلاً، كما أن الجمال فيه قابلية للانتشار والفيوض، وهو بذلك يشترك مع الرحمة في هذه الخصوصية، ويمتاز بخصوصية أخرى هي الجاذبية وجمع العناصر، ويقوم أيضاً بإعانة النفس الإنسانية على تجميع أجزائها المتفرقة ووضعها في حالة مطمئنة، من هنا فإن صفة الجمال لها علاقة بصفة السلام ولها القدرة على إيجاد الاستقرار والاطمئنان في النفس البشرية،² ولذلك فإن التوفر على الجمال بمنزلة التوفر على الرحمة والحب والحياة المقترنة باطمئنان القلب³، وبناء عليه يتأكد لنا ما للجمال من أهمية ومكانة في الإسلام، وفي هذا المقام ثمة سؤال ملح يطرح نفسه مفاده: لماذا يحذر علماء الدين المسلمين واليهود والمسيحيين من وقوع النفس في فخ ومصيدة مظاهر الجمال؟، ولماذا يجتنب العرفاء ما يحيط بهم من مظاهر الجمال؟

وقد تعاطى سيد حسين نصر مع هذه الإشكالية، وقدم لها جواباً ملخصه أن الجمال من تجليات الحقيقة الإلهية المنطوية على اجتذاب الأشياء، وهي قادرة على جذب الروح إليها لكن قد يشتهه البعض في تشخيص المسألة، فيتعلق بالتجلي (= الجمال)، ويغفل عن مصدر التجلي وهو الله، بالإضافة إلى أن هذه القدرة للجمال على اجتذاب الروح سلاح ذو حدين فقد تدلك على الله، وقد تقطع عليك الطريق إليه، ولذلك يقال بأنه لو لم يوجد جمال في هذه الدنيا لما انحرفت روح الإنسان، ولما تعلق بسوى الخالق، إلا أن ذلك يعني خلو الحياة المعنوية من العقبات، وذلك بدوره يؤدي إلى ذهاب عظمة حياة الإنسان.⁴ في هذه المرحلة يطرح عنصر الزهد في الإسلام، كما يطرح في الأديان الأخرى، وتحسن الإشارة إلى حقيقة الزهد المتمثلة في فراغ القلب مما سوى الرب،⁵ والتي من خلالها تقطع الروح جميع العلائق الدنيوية

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيان، انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، 1/93.

² سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 243-244.

³ المصدر نفسه، ص: 258.

⁴ المصدر نفسه، ص-ص: 246-247.

⁵ محمد أحمد درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، ص: 31، (طرابلس، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009)

وتتعلق بالله وحده، وبالتالي، يستفيد الإنسان من الجمال المادي كطريق وسلم للوصول إلى الجمال الإلهي والمللكوتي.¹

إن الإسلام وإن كان يحظر الرياضات القاسية والمفرطة، لكن لا شك في وجود مراتب الزهد وتهذيب النفس فيه، فالنفس وعن طريق الرياضات الشرعية تتأهل لقبول مجاهدات أكثر تؤدي بالنتيجة إلى الله. إن كل جمال يمثل انعكاسا للجمال الإلهي، وعروج النفس ووصولها إلى الله الجميل يحصلان بالتححرر من فح ومصيصة مظاهر الجمال، وإن كان الجمال المادي ليس مانعا لأرواحهم من الوصول إلى الجمال الحقيقي والواقعي، إن مثل هكذا إنسان لا يمنعه أي جمال في العالم عن الوصول إلى محبوبه، بل على العكس من ذلك تماما، إن أي نوع من الجمال هو طريق بالنسبة إليه لتذكر واستعادة جمال الحق في ذلك اليوم الأزلي الذي عبر عنه قوله - عز وجل - ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172]²

المبحث 3: تجليات الجمال

3-1: تعريف الفن

3-1-1: المدلول اللغوي للفن: ورد عن الرازي في مختار الصحاح أن الفن هو واحد الفنون، أي الأنواع³، وورد في لسان العرب عن ابن منظور أن الفن هو الحال، وهو الضرب من الشيء، وجمعه فنون وأفنان⁴، في حين ورد في القاموس المحيط على أنه الحال والضرب من الشيء وهو التزيين⁵. وورد في معجم المنجد أن الفن هو الضرب من الشيء وفن الشيء؛ أي زينه وتفنن الشيء؛ أي تنوعت فنونه، وتفنن في الحديث؛ أي حسن أسلوبه في الكلام⁶.

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 246-247.

² المصدر نفسه، ص-ص: 246-247.

³ الرازي، مختار الصحاح، ص: 215، (بيروت، مكتبة لبنان، 1986).

⁴ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 910/7-911.

⁵ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص: 1269.

⁶ لويس معروف اليسوعي، المنجد في اللغة، ص: 596، (بيروت، المكتبة الكاثوليكية، ط19).

3-1-2: المدلول الإصطلاحي للفن:

إن التوصل لتعريف الفن هدف مشترك تسعى إلى تحقيقه كافة المدارس الفنية في العصر الحديث، وهي مهمة صعبة؛ ذلك أن قوامها استنباط المعرفة الكامنة في صميم العمل الفني وتحويلها إلى معرفة نظرية طيعة للتعاطي معها استيعاباً لمنطلقاتها وغاياتها وتذوقاً لجماليتها، وفي ما يلي استعراض لبعض ما قيل في ماهية الفن من طرف المتخصصين:

من علماء الجمال من يرى أن الفن هو القدرة على توليد الجمال أو المهارة في استحداث متعة جمالية.¹

من هؤلاء سانتيانا الذي يفرق في الفن بين معنيين: معنى عام يجعل فيه الفن مجموع العمليات الشعورية الفعالة التي تلعب دوراً هاماً في حياة العقل، والتي تعدل البيئة وتكيفها وتصوغها وتشكلها حتى تتمكن من تحقيق أغراضها، ومعنى خاص: يجعل من الفن مجرد استجابة للحاجة إلى المتعة أو اللذة دون أن يكون للحقيقة أي مدخل فيها.²

ومن الذين عرفوا الفن بأنه متعة فنية أو لذة جمالية كثيرون منهم مولر فريغلز في كتابه "سيكولوجية الفن"، ذكر أن: «لفظة الفن هي من الألفاظ التي تطلق على شتى ضروب النشاط أو الإنتاج التي يجوز أو ينبغي أحياناً أن تتولد منها آثار جمالية».³

وعلى الرغم من أن الإحساس باللذة والمتعة قد يصاحبان عملية التذوق الفني، فإنهما ليسا شرطاً لوجوده أو تحقيقه؛ ذلك أن الأثر الفني قد يكون باعثاً على اللذة وقادراً على توليد أكبر قدر من الإحساس بالمتعة، ويكون في الوقت ذاته رديئاً من الناحية الفنية، فليس كل لذة يثيرها الأثر دليلاً على قيمته.⁴

وهذا كروتشه أحد علماء الجمال المعاصرين الذين كان لهم أثر واضح في جهود الفكر الجمالي وفلسفة الفن يرفض مبدأ اللذة في الفن رفضاً تاماً ويقول: «والمذهب الذي يعرف الفن بأنه لذة يسمى

¹ محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، ص: 10، (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980)

² المرجع نفسه، ص: 10.

³ المرجع نفسه، ص: 11.

⁴ المرجع نفسه، ص-ص: 11-12.

خاصة باسم مذهب اللذة في الفن، وقد تقلبت عليه أحوال كثيرة معقدة خلال تاريخ المذاهب الفنية، فظهر أول ما ظهر في العالم اليوناني الروماني، وكانت له السيادة في القرن الثامن عشر، ثم ازدهر مرة ثانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا يزال في أيامنا هذه ينعم بكثير من العطف والتأييد ولاسيما من قبل المبتدئين في فلسفة الفن الذين يبهرهم أول ما يبهرهم في الفن أنه باعث على اللذة»¹.

و يسأل كلايف بيل عن ماهية الفن و قبل أن يجيب يوضح بقوله : «لو أمكننا أن نكتشف صفة مشتركة ومميزة لجميع الأشياء التي تثير هذا الانفعال نكون قد ظفرنا بحل ما اعتبره مشكلة مركزية في الإستيقا؛ أي نكون قد وقفنا على الصفة الجوهرية في العمل الفني تلك الصفة التي تميز الأعمال الفنية عن جميع الفئات الأخرى من الموضوعات؛ ذلك أنه لو لم يكن للأعمال الفنية صفة مشتركة تشملها جميعا لكان حديثنا عن الأعمال الفنية لغوا وثرثرة، كلنا يتحدث عن الفن واضعا بذلك تصميمنا فنيا يفرق به بين فئة الأعمال الفنية وجميع الفئات الأخرى من الموضوعات؛ فما هو المبرر العقلي لهذا التصنيف وأي ما كانت هذه الصفة فمما لاشك فيه أنها كثيرا ما توجد مصاحبة لفئات أخرى غير أن هذه الصفات عرضية بينما الصفة التي نلتمسها جوهرية، لا بد أن هناك صفة مفردة محددة لا يمكن أن يوجد بدونها عمل فني، وإذا حاز عليها أي عمل فستكون له بعض القيمة على أقل تقدير فما هي هذه الصفة؟ ما الصفة التي تشترك فيها جميع الأشياء التي تثير انفعالاتنا في الإستيقا، ما هي الصفة التي تجمع بين كنيسة القديسة صوفيا والنوافذ في كاتيدراية شارتر، والنحت المكسيكي، والآنية الفارسية والسجاد الصيني وجداريات جيوتو في بدو، والأعمال الفنية العظيمة لبوسان وبيروديلا فرانسيسكا وسيزان؟

ويبدو أنه سوى جواب واحد ممكن هو الشكل ذو الدلالة.²

إن العبارة التي انتهى إليها بيل في تعريفه للفن تتسم بقدر من الدقة والتركيز والوضوح، ولكن هناك عدد من المؤاخذات تثار حولها، أولها: أنه خص بتعريفه الفنون المرئية دون غيرها، ثانيا: ادعاؤه أن جميع أفراد الإنسانية يتذوقون الجمال على شاكلة واحدة، وثالثا: ادعاؤه أن هناك صفة جوهرية مشتركة لجميع ضروب الفنون على اختلاف مبدعيها، وتباين الحقب الزمنية التي أنجزت فيها، وهذا بجانب اللصواب،

¹ بندتو كروتشه، الجمل في فلسفة الفن، ص: 33، (تر: سامي الدروبي، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009).

² كلايف بيل، الفن، ص: 37، (تر: عدل المصطفى، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي).

ذلك أن المنجز الفني هو نتاج مدارس فنية مختلفة في منطلقاتها وغاياتها، ما ينتج عنه تعدد الرؤيات للجمال وبالتالي تباين جواهرها بالضرورة، فجوهر الفن البراغماتي هو المنفعة، ويكمن الجوهر عند التجريبيين في المتعة واللذة، أما الفن الديني فجوهره إشباع الجانب الروحي وما يتبعه من توازنات أخلاقية.

نتقل بعد كلايف بيل إلى الفيلسوف الإيطالي كروتشه، والذي طرح على نفسه سؤال: ما هو الفن؟ و بعد تفكير طويل ظفر بالإجابة وجاءت الكلمة الجامعة المانعة في تصوره فقال: «لا يسعني إلا أن أبادر فأقول إن الفن في أبسط صوره هو رؤيا أو حدس¹». ولتوضيح هذا التعريف يرى كروتشه أن أصل الفن يكمن في تشكيل الصور التي تتضمن ماهية الشيء أو جوهره ففي علاقة المضمون بالصورة يرى أن الواقعة الفنية هي صورة، وأن الحدس هو معرفة وأنا لا يمكن أن نجرد عالم الفن من التصور كمضمون له، وعلى هذا فإن الفن هو معرفة وصورة، وهناك وحدة بين المعرفة الحدسية أوالتعبيرية وبين الواقعة الجمالية أو الفنية².

ثمة نظرية لافتة للأنظار لا بد أن نقف عندها مفادها الاعتقاد أن أي أثر فني سواء كان نتاجا أدبيا أو موسيقيا أو معمارا، وسواء كان نحتا أو رسما لديه صورة ظاهرية محسوسة وصورة باطنية لا تتركها الحواس وأن الفن عبارة عن عكس مظاهر الأبدية والسرمدية في عالم الزمان والمكان، والفنان هو ذلك الذي يستطيع من خلال الاتصال بالعالم السرمدى أن يعكس أشعة أنوار ذلك العالم إلى عالمنا هذا وكلما كان الفنان بارعا كان أكثر قابلية عن غيره على الكشف الباطن في صورة الظاهر، وعليه يمكن القول بأن أكمل تعاريف الفن هو التعريف الذي قدمه هارتمان في كتابة علم الجمال، والذي فيه: «الفن هو عبارة عن صياغة الباطن في قالب ظاهري»³.

ويحسن الإشارة إلى أن الرؤية الجمالية لسيد حسين نصر تتوافق مع تعريف هارتمان للفن، ذلك أن الجمال عند سيد حسين نصر كما مر معنا سابقا لا يتبدى في المظهر الخارجي للمنجز الفني وإنما في المعنى الباطني الذي يتضمنه.

¹بندتو كروتشه، الجمل في فلسفة الفن، مرجع سابق، ص:29

²أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص:49

³غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، مرجع سابق، 1/ 511-512.

3-2: خصائص الفن الإسلامي

-التكرار: لقد تفرد الفن الإسلامي بالعديد من الخصائص ميزته عن غيره من فنون الحضارات الأخرى، وأهم تلك الخصائص التكرار، حيث تستعاد الوحدة الجمالية مرات متعددة، والتكرار في حد ذاته، وبغض النظر عن صفات الوحدة المتكررة يثير في النفس إحساسا جماليا لا يتحقق عند إدراكها منفصلة عن غيرها،¹ ويعرف بأنه استنساخ يتم بوسائل تكوينية خالصة لا تحمل أي دلالة ذاتية²؛ أي أنه تشكيل العمل الفني من وحدات بصرية أو سمعية- لا تحمل أي دلالة فردية، ولكنها تحمل دلالة ما عندما تدخل في نسق تكراري، والذي يحقق هذه الغاية هو التكرار الكامل Full recurrence؛ أي تكرار الوحدة التشكيلية دون تغيير.³

والتكرار في الأساس مبدأ أصيل ومتجدد في الدين الإسلامي، ففي القرآن الكريم يتكرر الكثير من المعاني والآيات في مواضع مختلفة، وأحيانا في الموضوع نفسه كما في سورة الرحمن مثلا، وأيضا التكرار المتتابع لفريضي الصلاة والزكاة في مواقع متعددة من القرآن الكريم.⁴

ويطرح في هذا المقام سؤال ملخصه: ما الباعث لدى الفنان المسلم إلى استخدام خاصية التكرار في أغلب زخارفه؟ وهل كان هذا عبثا من فراغ أم له وظيفته؟

تنشأ من عملية التكرار وعن الخطوط المنحنية والمناسبة في الزخارف عملية امتداد لا نهائية، يحس فيها المشاهد باستمرارية وتتابع الأشكال المكونة للعمل الزخرفي، وبالتالي، استمرار الرؤية لدى المشاهد وقدرة خياله على تصور الاستمرار وأن يتجه ذهنه في حركة دائمة سعيا وراء مالا نهاية له.

إذن، فخاصية التكرار تجعل المشاهد يتجه إلى مالا نهاية، وينتقل من المرئي إلى اللا مرئي ومن المشاهد إلى المتخيل.⁵

¹ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، مجلة كلية الآداب، قنا، مج30، ع52، يناير 2021، ص: 152.

² المرجع نفسه، ص: 152.

³ المرجع نفسه، ص: 152.

⁴ ذهبية محمودي، "فلسفة الفن الإسلامي"، مجلة معارف، مج8، ع14، 2013، ص: 183.

⁵ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، المرجع السابق، ص: 152.

-الوحدة في التنوع:

يمتاز الفن الإسلامي بتنوع كبير، تنوع أصاب نواحيه و أشكاله وزخرفته وأقاليمه ورجاله، تنوع بلغ من الشدة حدا يصعب فيه كثيرا أن نجد فيه تحفتين متماثلتين، ومع ذلك فإنه يمتاز بوحده، وحدته الأساسية من حيث التصور العام لعالم الأشكال والمساحات والأجسام ؛ أي للمكونات المادية لذلك الفن، فحيثما نتجه نعجب لتعدد الأشكال والتقنيات والخامات المستعملة، ولكننا نشعر للوهلة الأولى بالوحدة الجمالية المسيطرة على كل الإنجازات الفنية، فلو أنك عرضت على أي شخص تقتصر معرفته بالفنون على المبادئ العامة والبسيطة صوراً متنوعة لتحف مصنوعة في العصور الإسلامية المختلفة من ذلك صورة لقطعة من العاج الأندلسي، وأخرى لقطعة من النسيج المصري وثالثة من الزجاج الدمشقي، فلا شك أنه يشعر بوحدة أساليبها ولا يتردد في الحكم بإنتمائها جميعاً إلى الفن الإسلامي.¹

ولقد التفت إلى هذا البعد الوجداني في الفنون كثير من الدارسين مثل: أوليغ غرابار في كتابه: "تكون الفن الإسلامي"، والذي تعرض فيه للرشق العربي Arabesque بصفته فنا متميزا بالعمق الوجداني، وبابا دوبولوس في كتابه "الإسلام والفن الإسلامي" الذي تحدث فيه عن فن المنمنمات Miniature كواحدة من أدق الفنون المعبرة عن جمالية الوحدة ووحدة الجمالية في بعديها الكونيين والروحانيين، غير أن فكرة الوحدة في التنوع لا تقتصر على هذين الفنين، وإنما تتجاوزهما لتظهر في مختلف أنواع الفنون الزخرفية والتصويرية، والتطريزية والنقشية والتزجيجية، وفي الخط وفي المعمار، وفي الفنون الصناعية، وفي الآداب، بحيث تصبغ هذه الفكرة على الإبداع صفة الوحدة بالرغم من الاختلافات الأسلوبية الشكلية التي توجد تحت مظلة حضارة ما.²

ويشار إلى هذه الوحدة في كتاب: "تراث الإسلام" بالقول: «كلما تحدثنا عن التراث الفريد الذي خلفته الحضارة الإسلامية للعالم في صور فنونها المتنوعة فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض، وربما كنا على علم بالاختلافات الشكلية التي وجدت في الأقاليم المتنوعة التي تضمها الساحة الشاسعة لعالم الإسلام، ولكننا نظل نؤيد الرأي القائل بأن هذه

¹ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 148.

² أحمد بلحاج آية ورهام، الرؤية الصوفية للجمال، مرجع سابق، ص: 237.

الوحدة تربط أجزائها بعضها إلى بعض خصائص عامة ذات طابع غالب موحد».¹

-التجريد:

إن للتجريد في عمومه دلالة سيكولوجية وأخرى منطقية، وثالثة فنية، فمن الناحية السيكولوجية هو عزل صفة أو علاقة عزلاً ذهنياً، وقصر الاعتبار عليها والذهن من شأنه التجريد لأنه لا يحيط بالواقع كله، ولا يرى منه إلا أجزاء معينة في وقت واحد، وتسوقه التجربة أيضاً إلى التجريد لأنها تعرض له الواقع مجزأ أو تظهره على صفة ما، أما في المنطق الصوري فهو عملية ذهنية ينتقل فيها الذهن من الجزئيات والأفراد إلى الكليات والأصناف،² أما من الناحية الفنية فيطلق مصطلح التجريد على الأعمال التصميمية والفنية التي لا تحمل نقلاً مباشراً من الواقع لكنها تثير حالات عاطفية عند المتلقي والتعبير عنها بدلالات خطية ولونية في نمط جديد.³

وعليه، فإن التجريد في الفن يعني اختفاء معالم كل أثر يشير إلى ما تعودنا رؤيته في حياتنا من أشياء أو أشخاص، وعندما يلجأ الفنان إلى التجريد فإنه يعتمد إلى التخلص من كل مشخص والتغاضي عن سماته المألوفة قدر الإمكان بهدف هو التأليف بين الألوان والخطوط، ويقصد إلى تجريد العقول من قيود الواقع المحددة معتمداً على خبرته الشخصية ومستعينا بالمجاز باستعمال الشكل في غير ما وضع له فعلية التجريد إذن تنحو منحى التأمل الذهني لما وراء الشكل المباشر.⁴

من جهة أخرى فالتجريد سمة أساسية في الفن العربي الإسلامي، ينبثق من مبدأ التوحيد؛ لأنه يقوم بتحرير الفن من كل قيود الواقع، متجاوزاً به محاكاة الطبيعة إلى ما وراءها،⁵ وإلى هذا المعنى يشير سيد حسين نصر بقوله: «... التجريد الذي يعني في الحقيقة انفتاحاً على عالم الإدراك العقلي، وسبك الأنماط وتكرارها في أسلوب معين، يمكن أن يؤدي بالإنسان من بعض النواحي إلى التأمل في اللامحدود بإعطائه

¹ جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، "تراث الإسلام"، تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع11، يناير 1978، 321/1.

² زينب عبد الحميد عبد اللطيف، "خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 149.

³ محمد حشفلاوي، "إشكالية التجريد في الفن" عن موقع: info@labopheno.com، تاريخ الدخول: 2021/08/15.

⁴ المرجع نفسه

⁵ زينب عبد الحميد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، المرجع السابق، ص: 150.

أشكالا محدودة».¹

وتجدر الإشارة إلى أن الرياضيات تلعب دورا هاما في الفنون التجريدية الإسلامية؛ ذلك أن استخدام الرياضيات في الفن الإسلامي وسيلة تكتسب بها الأشياء المادية صبغة القداسة بفضل عكسها للنماذج العليا، وهي كذلك الطريقة التي يتوصل بها إلى إدراك الجوهر فيتمكن من أن ينفذ إلى صميم سر خلق الله سبحانه وتعالى²، وهو ما يوضحه سيد حسين نصر بقوله: «... وأن استخدام الرياضيات في الفن والعمارة الإسلاميين لم يكن فقط نتيجة لنزعة روحية لتضفي عليها صبغة مجردة بعيدة عن المادة وهو كذلك وسيلة لعكس النماذج العليا على المستوى المادي بحيث يصبح هنا الجانب المادي شفافا من شأنه أن يعمل كسلم يعرج به إلى الحقائق الروحية...، فاستخدام الرياضيات في الفن الإسلامي وسيلة تكتسب بها الأشياء المادية صبغة القداسة بفضل عكسها للنماذج العليا، وهي كذلك الطريقة التي يتوصل بها الإنسان إلى إدراك الجوهر كإدراكه للبنية الأساسية للعالم المادي الذي يحيط به فيتمكن من أن ينفذ إلى صميم سر خلق الله سبحانه وتعالى...».³

ويعبر مؤسس الحركة التكعيبية في الفن التشكيلي المعاصر، بابلو بيكاسو عن التجريد قائلا: «إن أقصى نقطة أردت الوصول إليها في فن التصوير، وجدت الخط الإسلامي قد سبقني إليها منذ أمد بعيد»، وكان هذا الفنان يقصد بهذه النقطة مفهوم التجريد، وأسلوبه الفني المؤسس لما يعرف بالفن التجريدي⁴ Abstract art، ولقد ابتعد الفنان المسلم عن النقل المباشر للطبيعة وللموجودات وتجريدها من شكلهما الطبيعي ومحاوله خلق صورة جديدة ذات قيم جمالية ودينية وروحية وبسطها لأشكال هندسية تمنح شعورا بالقوة والتضافر والامتداد، وقام بتشكيلها بطريقة متماسكة لا نهائية، وهذا مصدر قوتها وهو مضمون الإسلام في التماسك والترابط والاتحاد».⁵

في حين أن الغرب قد توصل إلى الفن التجريدي في أوائل القرن العشرين وذلك بعد قرون أمضاها

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 133.

² زينب عبد الحميد اللطيف عصمان، " خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 150.

³ سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص: 83.

⁴ إدهام محمد حنش، نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية، ص: 65، (بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1،

2013)

⁵ المرجع نفسه، ص: 65.

في التعبير الكلاسيكي الذي يحاكي الواقع متأثراً بذلك بالفن الإغريقي، مع كل هذا فالفن التجريدي الغربي ظل مختلفاً في كثير من النواحي الجوهرية والأسلوبية عن الفن التجريدي الإسلامي،¹ فالتجريد في الفن الغربي الحديث كما يقول تيتوس بيركهارت: «أراد تحرير الإنسان من قوالب الحياة الإلهية الجامدة فانطلق به إلى آفاق اللامعقول، أما التجريد في الفن الإسلامي فهو رؤية روحية للأشياء بمعنى رؤيتها في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي»²، ولهذا اهتمت المدرسة التجريدية الفنية بالأصل الطبيعي ورؤيته من زاوية هندسية، حيث تتحول المناظر إلى مجرد مثلثات ومربعات ودوائر، وتظهر اللوحة التجريدية أشبه ما تكون بقصاصات الورق المتراكمة، أو بقطاعات من الصخور أو أشكال السحب أي مجرد قطع إيقاعية مترابطة ليست لها دلائل بصرية مباشرة، وإن كانت تحمل في طياتها شيئاً من خلاصة التجربة التشكيلية التي مر بها الفنان.

والفنان الغربي تدور تجريداته حول ذاته وفلسفته التي قوامها أن الإنسان مركز كل شيء فجاء تجريده نسبي فردي لا يتضمن قوانين عامة، وإنما فردية تختلف باختلاف كل فنان، بينما التجريد في الفنون الإسلامية ليس اختصاراً للواقع أو تجريده من صفاته الظاهرة بل هو تجسيد لغير المرئي، حتى إذا كان الموضوع هو الطبيعة فهو يستلهم حركة الطبيعة المجردة، فإن قانون الطبيعة هو الموضوع لا الطبيعة نفسها بينما التجريد الإسلامي يقطع الصلة كلياً مع الحيز الوجودي والمادي للأشياء، ودلالاتها التعبيرية التصويرية الممثلة بصورة كاملة، في حين يعمل التجريد الغربي بصورة انتقائية ومتدرجة بحيث تبقى بقايا الأصل للموضوع الممثل ماثلة للعيان، مهما بلغت شدة تجريده.³

-ملء الفراغ :

عمل الفنان المسلم في فنه الزخرفي على تغطية جميع السطوح، حتى كاد يقضي على الفراغ قضاء تاماً، وقد سلك إلى ذلك أكثر من سبيل فهو يستمر تارة في ملء الفراغ بزخرفته على السطح منتقلاً من الصغير إلى الأصغر، وتارة يعتمد على الخلفية فيملؤها بخطوطه فينتج عن ذلك تباين في مستوى السطح أو

¹ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، " خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 151.

² غازي مكداشي، وحدة الفنون الإسلامية: عمارة، خط، موسيقى، دراسة جمالية فلسفية، ص: 99، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 1995).

³ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، " خصائص الفن الإسلامي"، المرجع السابق، ص-ص: 151-152.

تباين بين الضوء والظل، فيكون من ذلك التأثير الجمالي الرائع، وإن كانت الفنون الإسلامية تبتعد عن التجسيم بشكل واضح، ولا تضع في حسابها البعد الثالث؛ أي العمق، كما هو في الفنون الإغريقية والرومانية والغربية المعاصرة فإنها تبحث عن العمق الوجداني، لقد كان المسلمون يقومون بتغطية جميع السطوح بالزخارف فرعا من الفراغ، ورغبة في إذابة مادة الجسم وتحطيم وزنه وصلابته وإعطائه الخفة وهو الاتجاه الذي استهدفته النظرة الصوفية التي تميز فنون الشرق¹.

وعليه فحرص الفنان المسلم على ملء كل جزئية من الفراغ له دلالة روحية، فهو بذلك يتغلب على المكان؛ أي على المادة بأن يحل محله حركة ديناميكية تخاطب الروح، وقد عزا بعض من المستشرقين المهتمين بالفنون عدم وجود الفراغ في الفن الإسلامي إلى الفرع والخوف من الفراغ، وهو تفسير أبعد ما يكون عن الصحة حيث أن الفن الإسلامي منبثق عن الفكر الإسلامي الذي لا يرى وجودا للفراغ في حياة المسلم حتى في تلك الساعات التي يفرغ فيها من العمل فإنه يشتغل بذكر الله وبالتسبيح، فضلا عن النظرة الإسلامية للكون والحياة التي لا يوجد للفراغ أي مكان فيها قال- عز وجل:-

﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجَّهُ اللهُ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 115]، وهذا ما انعكس بشكل واضح على الفن الإسلامي الذي استطاع ترجمة تلك المبادئ، وتلك الأفكار إلى واقع ملموس لا يفهمه إلا من يفهم العقيدة والفكر الإسلامي على حقيقتها.²

-الإيقاع:

إن الإيقاع في تصوره العام مصطلح موسيقي يدل على أوزان النغم، والوزن انقسام عمل موسيقي إلى أجزاء ذات مدة واحدة، فهو تعاقب مطرد لأزمان قوية أو ضعيفة، والإيقاع مركب موسيقي يشتمل على أزمان غير متساوية فالوزن صيغة آلية والإيقاع إبداع جمالي.³

ولغة الإيقاع لغة عضوية بحكم ما فيها من تناسق وتوال في انتشار أو تكرار مكونات مفرداتها، وكما يشير كيث ألبارن* keith al barn فإن للبيئة أثرها البالغ على الفنان المسلم الذي اشتهرت

¹ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، " خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 156.

² المرجع نفسه، ص: 158.

³ المرجع نفسه، ص: 153.

* كيث ألبارن: فنان من المملكة المتحدة من مواليد 29 يناير 1939 في نوتينجهام، تأثر بالفن الإسلامي عن موقع:

arz.wikipedia.org تاريخ الدخول : 16-9-2023

حضارته بالنبوغ والتفوق في اختراق فيافي الصحراء، وفي البحار لمسافات طويلة، متأملاً دقائق الطبيعة وبخاصة تركيب أشكال النجوم وتكوين النباتات والصخور، واتساع الصحراء وقوافل الجمال التي تتحرك كالدمى الصغيرة في أفق الصحراء الواسعة، كل ذلك مع علاقته بالتقدم في الطبوغرافيا والرياضيات أكسب المسلمين رؤية واسعة وإحساساً كونياً بالمسافة والنسب، واستخلاص صياغاته الجمالية من قوانينها وصهرها واختزالها في صياغة عقلية تأملية روحانية، فقد تعرف على العلاقة العضوية بين العناصر، وأدرك أن في كل دقائق الكون نظاماً يفسر الكون برمته، تلك الظاهرة التأملية التي ميزت الفن الإسلامي تتضح في التصميمات الزخرفية، وارتباطها بالإيقاع الكامن في عناصر الطبيعة وما يشملها من نمو وتوالد وحيوية.¹

أما عن أهمية الإيقاع في العمل الفني فتتبدى في تقوية الذاكرة الصورية حيث أن اكتشاف الإيقاع المتميز في العمل الفني، يجعل المتذوق قادراً على توقع التكرارات التي سوف تصادفه في المستقبل في إطار العمل الفني، حتى يتصرف في عملية التأمل على أساسها، فيتعرف عليها، رغم التغيرات التي حدثت لها.²

تتبدى أهميته كذلك في أنه يتضح للفنان المسلم كيفية التوصل إلى الإيقاع في عمله، حيث أراد الفنان المسلم أن يصل في رسومه إلى التعبير عن الإيقاع الشعري المتجانس، وقد تحقق له ذلك وبشكل ساحر، حينما استغنى عن الظلال في عملية التلوين، فمن شأن الظلال أن تشوب الدرجات النقية للون ثم إن الفنان المسلم يتجنب إبراز الأجسام متجسدة وقد استمالته نوعية الألوان التي تذيب حجوم الأجسام، وتجردها من مادتها، مما كان يفسح المجال لإبراز القيم الجمالية، لذلك نجده يكتشف أن من خصائص الألوان الزاهية التمتع بضوء ذاتي ينبع منها ويباينها مع أرضيتها، ويستفيد من هذه الخاصية في التلوين المتميز لأوراق الشجر الأخضر على الأرضية الزرقاء، وفي المناظر التي تصور العمائر من الداخل.³

والإيقاع أساس للفنون المكانية، ويبرز في التأكيدات المتكررة لخطوط أو أشكال أو ألوان معينة في اللوحة مما يضفي على العمل الفني سمة الدينامية، وهذا يصدق على تكرار أقواس أو المنحنيات في بناية ما، مما يجعل العين تواصل حركتها متوقعة حدوث النمط الإيقاعي في المستقبل وعليه فإن الإيقاع من العناصر التي توحى بالحركة المنتظمة الرتيبة ومن ثم تشيع في النفس شعوراً بالسكينة والطمأنينة والسيطرة على الانفعالات.⁴

¹ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 153.

² محسن محمد عطية، اكتشاف الجمال في الفن والطبيعة، ص: 91، (القاهرة، عالم الكتب، 2005).

³ محسن محمد عطية، القيم الجمالية في الفنون، ص: 100، (دار الفكر العربي، 2010).

⁴ زينب عبد الحميد عبد اللطيف عصمان، "خصائص الفن الإسلامي"، مرجع سابق، ص: 154.

-الوظيفية:

لم يعرف الفن الإسلامي مطلقا التفرقة السائدة في الغرب في الآونة الحديثة بين ما يسمى بالفن الخالص؛ أي الفنون الجميلة أو الفن للفن من ناحية، والفن التطبيقي النفعي من ناحية أخرى، والنوع الأول يهدف إلى إثارة الإشباع الفني، أما النوع الثاني فيتجاوب مع غرض فني معين.

إن الفنون في الإسلام شأن كل الفنون التقليدية فنون وظيفية، لذا فإنه من التكلفة والحداد أن نفرق بين الفنان والحرفي، أو الفن والحرفية، وهما فكرتان تعبر عنهما اللغة العربية بلفظة واحدة هي الفن وفي مقدور المرء أن يلاحظ في يومنا هذا أن جل الحرفيين التقليديين حتى بين ذوي الحرف المتواضعة مثل صانع الأحذية أو النساج أو الحداد، يمكن أن يطلق عليهم فنانون، بمعنى أنهم يمتلكون تلك القوة الخلاقية الحقيقية في مجال عملهم، وأنهم قادرون على تشكيل وزخرفة منتجاتهم بأشكال وأنماط جديدة تبقى دائما مسيرة لأسلوب وروح الوسط التقليدي،¹ وإلى هذا المعطى يشير سيد حسين نصر بقوله: «ويؤكد الفن الإسلامي على هشاشة الدنيا وديمومة ما يوجد وراءها، كما يتغيا ربط الفن بنشاطات الإنسان اليومية، ولا يفصل الفن عن الحياة، والواقع أن أبرز الكلمات المعبرة عن الفن أو المرادفة له في اللغة العربية مثل صناعة، وكلمة فن نفسها لا تعني فقط الفن بالمعنى الشائع للكلمة في الغرب، بل تعني أيضا صناعة أي شيء وتنفيذه تنفيذا صحيحا متقنا...»²

ويلتقي التعليم الحرفي مع التعليم الروحي في محاولة لتحقيق نوع من الكمال مثل ذلك الذي عبر عنه الرسول الكريم ﷺ عندما قال: «كتب الله الإحسان على كل شيء»³ وترجمة لفظة الإحسان إلى لفظة الكمال تعني أيضا الجمال والفضيلة، أو بعبارة أدق تعني الجمال الداخلي أو جمال الروح والنفس الذي ينبثق إلى الخارج محيلا كل نشاط إنساني إلى فن من الفنون، وكل فن من الفنون إلى تذكير بالله - سبحانه وتعالى - ولا يوجد فنان مسلم لم يرث عن أسلافه شيئا من الفن فإذا ما تجاهل النماذج التي تقدمها له

¹ جين لويس ميتشون، «التربية من خلال الفنون التقليدية»، الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، سيد حسين نصر، مرجع سابق، ص: 81

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 132.

³ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مرجع سابق، 1/1548.

التقاليد الإسلامية فإنه سرعان ما يدل على جهله بالمعنى الحقيقي والقيمة الروحية للفن وإذا ما أصبح جاهلاً فإنه لا يستطيع أن يضع عصارة فكره في الأشكال الفنية وبدلاً من أن يقتفي أثر التقاليد الإسلامية في فنّه فسيتحول فنّه إلى تكرار عقيم لا ينجب، وهذا التكرار العقيم هو الظاهرة التي يلوم بعض العلماء الأوروبيون الفن الإسلامي عليها، فهم يزعمون أن الفن الإسلامي ألم به الموت لقصور الخيال ونقصه.

وحقيقة الأمر أن الفنون الإسلامية لم تفقد أبداً جوهرها الداخلي حتى سددت إليها الصناعة الحديثة ضربة قاتلة، وقد ماتت الفنون الإسلامية؛ لأن أسسها الذاتية وهي الحرف اليدوية التقليدية قد أصيبت بالدمار.¹

في ختام عرضنا لخصائص الفن الإسلامي نخلص إلى نتيجة مفادها أن الفن الإسلامي هو تشكيل روحي للأشياء وسلم نخرج من خلاله إلى الحقائق العلوية، وهو بذلك إبداع جمالي في إطار العقيدة الإسلامية، ولأجل ذلك فقد تميز العمل الفني الإسلامي بخصائص حققت له ذلك، ففي التكرار عملية امتداد لا نهائية تفضي بالتأمل إلى السعي وراء المطلق الذي لانهاية له، وملء الفراغ له دلالة روحية، فمن خلاله يتغلب المتأمل على المكان؛ أي المادة بأن يحل محله حركة ديناميكية تخاطب الروح، والإيقاع يوحي بحركة منتظمة رتيبة تشيع في النفس شعوراً بالسكينة والطمأنينة، أما وظيفة الفن الإسلامي فتعبير عن جمال الروح الذي ينبثق إلى الخارج محيلاً محيط المسلم إلى ميدان للتذكير بالله - عز وجل - والتجريد تأمل في اللا محدود بإعطائه أشكالاً محدودة أما الوحدة في التنوع فتعبير عن اندماج الكثرة في الوحدة الذي يعد من أبرز خصائص العقيدة الإسلامية .

¹ إبراهيم تيتوس بيركهارت، «دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 32.

3-3: تجليات الروحانية في الأدب

كان تجويد القرآن وترتيبه أهم الفنون الإسلامية كلها، فهو الفن الأكثر سمواً وقداً في الإسلام وقد اقترن فن تجويد القرآن الكريم في حالات عديدة بفن كتابة لفظ الجلالة، إلى جانب سرد القصص التي توجد في العديد من سور الكتاب الكريم، هنا يكمن السبب في المكانة الرفيعة التي يتبوؤها الأدب ضمن نطاق العالم الثقافي للإسلام، وقد كان وقع القرآن على النفس والروح الإسلامية عظيماً لدرجة أن البيئة الثقافية الإسلامية توجهت نحو الكلمة أو الأدب كأحد الأشكال المحورية للتعبير الفني في أي مكان انتشر فيه الإسلام، وفي أي مكان وجد فيه إحساس بالتأثير القرآني.¹

ومن الواضح أن اللغة والأدب العربيين كانا هما اللذين تأثرا بطابع الوحي القرآني؛ لأن هذا الوحي حول اللغة نفسها وجعل منها الوسيلة المناسبة للتعبير عن آيات الله، وسبق للعرب أن حققوا نتاجاً أدبياً رئيساً على صيغة شعر خلال العصر الجاهلي بيد أن تأثير القرآن هو العامل الذي حول هذا الأدب إلى أدب إسلامي، كما ظهر خلال زمن الصحابة روائع أدبية مثل: "نهج البلاغة" لعلي بن أبي طالب، وهو عمل مؤلف من بعض مواعظ الإمام علي وأقواله، وقد جمع بصورته الحالية على يد الشريف الرضي في القرن الرابع الهجري، وتبع هذا المؤلف القيم صلوات وابتهالات من تأليف حفيده زين العابدين السجاد الذي وصف كثيرون كتابه "الصحيفة السجادية" بأنها مزامير آل البيت.²

كما ظهر خلال العهد الأموي أيضاً عدد من فحول الشعراء الذين نظموا الشعر بالعربية وبدأوا يعكسون قدراً متزايداً من الروح الجماعية للإسلام في أشعارهم، ومن هؤلاء الشعراء الفرزدق، وبعده الحلج الذي نظم شعراً تميز بطابعه الصوفي، إلى جانب كونه نظماً بالعربية، وقل مثل ذلك في النثر الذي رافق ظهور كتاب "مثل الجاحظ" حيث اكتسب الأدب بعداً إسلامياً شديداً بالوضوح والتميز، بل وحتى في القصص مثل: "ألف ليلة وليلة" الذي ينتمي إلى حقبة عباسية لاحقة، فإنه يمكن ملاحظة العديد من تعاليم الإسلام وحياة المجتمع الإسلامي كما تنعكس في الأدب،³ ولا مراء في أن اللغة العربية تراثاً أدبياً ثرياً، فهناك جميع أنواع الأعمال العربية ذات القيمة الرفيعة شعراً أو نثراً ابتداءً من قصائد البحري مرورا

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 133-134.

² المصدر نفسه، ص: 134.

³ المصدر نفسه، ص: 134.

بالشعر الأخلاقي والحكمة للمنتبي، وانتهاء بالقصائد الصوفية التي جادت بما قريحتا كل من ابن الفارض وابن عربي، ومن رسائل أبي حيان التوحيدي إلى المؤلفات التاريخية والفلسفية ذات المستوى الأدبي الرفيع مثل كتاب: "حي بن يقظان" لابن الطفيل الذي احتفظ بقيمته عبر العصور تعكس الروح الجماعية الإسلامية بصورة مباشرة وينطبق ذلك بصورة خاصة على الأعمال الأدبية البارزة التي احتفظت برواجها خلال القرون، مثل قصيدة البردة التي نظمها البوصيري في مدح النبي محمد ﷺ.¹

ولنا وقفة مع تأثير القرآن على الأدب في اللغات الإسلامية الأخرى، حيث تلي اللغة الفارسية اللغة العربية من حيث الأهمية الأدبية، وقد تطورت الفارسية تطورا مباشرا تحت تأثير القرآن الكريم وذلك نتيجة للمزاوجة بين اللغات الإيرانية القديمة التي عرفها العهد الساساني والمفردات التي تدفقت عليها من لغة القرآن، وسعى قدماء الشعراء الفرس إلى محاكاة الشعراء العرب، إلى أن بلغ الشعر الفارسي أشده فيما نظمه الرودكي، وفي الوقت عينه فقد نظم بعض الشعراء الفرس أمثال الحلاج باللغة العربية وأصبحوا من جهابذة شعرائها.²

وأخذت اللغة الفارسية نفسها تتطور بخطى سريعة بعد القرن الرابع الهجري، كما تجلّى ذلك في الشعر الملحمي الذي نظمه شعراء من مثل الفردوسي، هذا إلى جانب الشعر الديني والصوفي لسنائي والطار والرومي، فقد نظم هؤلاء الرجال بعضا من أكثر القصائد رواجاً على صعيد الشعر العالمي بأسره، واستمرت اللغة الفارسية في إنجاب شعراء كبار، ومن أبرز هؤلاء سعدي وحافظ، واتصف شعر أولهما بالاتجاه الأخلاقي في المقام الأول، بينما يعد الثاني أعظم شعراء الفارسية وأحد حفظة القرآن الكريم وحنة في الشريعة، إلى جانب كونه أعلى الشعراء كعباً في الشعر الغزلي والروحي، وقد مكن هؤلاء الشعراء اللغة الفارسية من الوصول إلى أعلى ذرى كما لها الأدبي والتأثير في أدب اللغات الأخرى وأشعارها.³

وقد تأثرت اللغة التركية باللغة الفارسية، ولمدة قرون نظم كبار الأدباء العثمانيين الشعر التركي على غرار النماذج الفارسية التقليدية، غير أن الشعراء الأتراك أخذوا فيما بعد يتحولون تدريجياً نحو لغة بني جلدتهم الأتراك، وظهر تراث أدبي ثري على أيدي أعلام من مثل أحمد اليسيوي مؤسس الطريقة اليسيوية،

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 134-135.

² المصدر نفسه، ص-ص: 135-136.

³ المصدر نفسه، ص-ص: 136-138.

ويونس إمره الذي عد أعظم الشعراء الأتراك على الإطلاق.

وبإمكان المرء أن يقول الكثير عن اللغات التي تنطق بها الشعوب الإسلامية، ففي شبه القارة الهندية نجد أن لغات مثل السنديّة والبنجابية والكشميرية والكجارتية والبنغالية، تعكس كلها بعمق روح الإسلام، كما أنها طورت أدبا عظيم الكم إسلامي الطابع، متأثرا إلى درجة كبيرة باللغة الفارسية، وكذلك بالحضور المباشر الحي أبدا للقرآن الكريم، كما تطورت في الهند ابتداء من القرن الثامن الهجري فصاعدا اللغة الأوردية التي ظهرت إلى حيز الوجود نتاجا للجمع بين السنسكريتية و الفارسية إضافة إلى عدد من المفردات التركية، وقد استمرت الأوردية في تطورها المطرد عبر القرون باعتبار أنها لغة إسلامية وأخذت تظهر فيها أعداد كبيرة من الأعمال الأدبية الثرية منها والشعرية.

وإذا تحول المرء إلى إفريقيا فإنه يشاهد الظاهرة ذاتها، فهناك أخذت اللغات المحلية، مع انتشار الإسلام، تعكس أدبيات إسلامية على نطاق واسع مستفيدة من روح القرآن وشكله ومضمونه وروح النماذج الأدبية العربية وشكلها ومحتواها، وإن كانت تعكس في الوقت ذاته الحياة المحلية لمسلمي القارة الإفريقية.¹

3-4: تجليات الروحانية في الفنون البصرية

تحتل الفنون التشكيلية أو المرئية البصرية موقعا هاما في الحضارة الإسلامية، وحين نتجه بالنظر صوبها، فإننا سرعان ما نعثر على نظام هرمي يتعلق بالطابع الديني لهذه الفنون، وإذا كان أهم الفنون الصوتية هو فن تجويد القرآن وترتيله، فإن في الخط والعمارة من أعلى الفنون الإسلامية²، حيث يتميز الخط بميزة ترجمة كلام الله المنزل إلى أشكال مرئية³، كما يؤكد مسمى التجريد الذي يمثل في حقيقته انفتاحا على عالم الإدراك العقلي بينما يتعلق فن العمارة بخلق المسافات التي يتردد فيها صدى كلام الله وهي مساحات المسجد التي تمثل جميع فروع فن العمارة الإسلامية امتدادا لها.⁴

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 136-138.

² المصدر نفسه، ص: 139.

³ إبراهيم تيتوس بيركهارت، «دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي»، مرجع سابق، ص: 70.

⁴ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، المصدر السابق، ص: 140.

وقد وجد الشعر العربي قبل نزول القرآن غير أنه لم يوجد خط إسلامي أو عربي قبل هذا النزول فالخط الإسلامي تحديدا فن إسلامي دون أن يكون له أي سابق أو سلف قبل الإسلام، ويحسن بنا التذكير أن الكتابة تختلف عن الخط، إذ في الخط نتجاوز وظيفة الكتابة البحتة وصولا إلى القيمة الجمالية للكتابة، وقد أكد الرسول ﷺ على السمات الشكلية البحتة للأحرف المختلفة، ما يمثل نشأة فعلية للخط العربي، وإذ نصل إلى هذه النقطة فإننا نصبح معنيين في المقام الأول بالكيفية التي يبدو بها شكل ما نكتبه وليس ما يحمله من معنى، وقد تطور الخط العربي مع مرور الزمن بدقة وجمال فائقتين، ونشأ فن انتقل تدريجيا من كتابة النص القرآني الشريف إلى كتابة الكتب عامة، وزخرفة أشياء الحياة اليومية في البيوت، وبطبيعة الحال في المساجد أيضا بأسلوب جعل البيئة الإسلامية المادية ينعكس فيها حضور لفظ الجلالة، وفي ذلك تذكير دائم للمسلمين بتعاليم دينهم الإسلامي¹، أما في العمارة فلا تقتصر الأهمية على بناء المساكن بمفردها، بل هناك أهمية كبرى لبناء المسجد الذي يعود في نهاية الأمر إلى نموذج المسجد النبوي في المدينة المنورة، غير أن الأمر الذي لا يقل أهمية هو إيجاد بيئة حضرية متكاملة بتكامل تام بين مختلف مكونات الحياة الإنسانية ووظائفها، فكان المسجد بوصفه قلب المدينة مندمجا بشكل وثيق مع البازار الذي هو المركز التجاري، ومع المدرسة التي هي المركز التعليمي، ومع الأحياء السكنية وكذلك مع الفنادق والحانات والمشاغل، بطريقة تم فيها الجمع والدمج بشكل وثيق بين وظائف المجتمع الدينية والتعليمية والاقتصادية والسياسية، ومن أبرز ملامح المراكز المدنية إدماج العمارة في المنظر الطبيعي، وخلق الانسجام بينها وبين الطبيعة وفق ما مر معنا سابقا².

وهناك أيضا عناصر دينية وروحية مباشرة مرتبطة بالمدينة الإسلامية التقليدية، فالمدينة الإسلامية التقليدية إما بيضاء اللون كما هو الحال في شمال إفريقيا وحتى في الأندلس جنوب إسبانيا تعكس إلى يومنا هذا ماضيها الإسلامي، أو ترايبية اللون كالتي يجدها المرء في بلاد فارس وأفغانستان وأماكن أخرى، وفي كلتا الحالتين فإن النتيجة تتمثل في خلق شعور من الاستقرار والسلام، فليس هناك اضطراب بل هدوء يبدو محيما على المدينة الإسلامية مذكرا بالكفن، غير أن المرء يجد داخل المدينة ولاسيما داخل البيت أرضيات بألوان تفيض بالحيوية، أو باحات دور ذات نباتات وأزهار، وهكذا يتجه كل جمال المدينة الإسلامية نحو الداخل لا نحو الخارج، أما البيوت الإسلامية التقليدية سواء كان أهلها فقراء أم من ذوي

¹ جين لويس ميتشون، «التربية من خلال الفنون التقليدية والحرف اليدوية والتراث الثقافي الإسلامي»، مرجع سابق، ص-ص: 80 -

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، المصدر السابق، ص-ص: 140-141.

اليسار، فلا تختلف عن بعضها كثيرا من الخارج، لذلك فإن التفاوت الزائد أمام عين الجمهور أمر محظور، وفي غالب الأحيان يتسنى العثور على جمال البيت داخل جدرانه، وداخل البيت هو المكان الذي ينعكس فيه السرور والسكينة التي تصاحب عبادة الله والتمتع بنعمه وبركاته، وخاصة الشعور بالسعادة المقترنة بالحياة الأسرية.

إن تدمير المدينة الإسلامية خلال القرن المنصرم نتيجة الاستعمار الذي ابتلى به من جانب الغرب، وما تبع ذلك من إجراءات الحكومات الإسلامية العاملة بنشاط وراء تقليد النماذج الغربية في التخطيط الحضري، يعد إحدى الكوارث الكبرى التي حاقت بالعالم الإسلامي¹.

ومما يلفت النظر أنه منذ النهضة وصاعدا أصبح الفن الغربي مؤشرا دقيقا على التغيرات في المجتمع عاكسا ومسهما في الوقت ذاته في التحولات السريعة مما جعل عصور الفن وطرزه على درجة كبيرة من الأهمية، وقبل ذلك الوقت ولمدة قرون، بقي الفن الرومانتيكي والقوطي موجودين في الواقع إلى حد ما حتى يومنا هذا، وأوجدا طرازا دائما من العمارة يشبه ما يعثر عليه المرء في العمارة الإسلامية².

يحتل فن اللباس الدرجة الثانية من الأهمية بعد الفنون السامية المقترنة بكتابة الخط وفن العمارة المرتبطين بلفظ الجلالة مباشرة؛ لأنه لا يوجد ما يسيطر على النفس بدرجة معادلة لذلك الذي هو أقرب إلى الجسم أي اللباس الذي نرتديه، اللباس الذي بعيد عن كونه ثانويا أو مفتقرا للأهمية، وخلال القرون قام المسلمون بتطوير نوع من الأردية الجميلة لكل من الذكور والإناث، مستندين في ذلك إلى تعاليم الشريعة التي تحض على الوقار والحشمة والتواضع، ومقتدين اقتداء مباشرة بالنبي ﷺ وآل بيته، إضافة إلى مراعاتهم للاحتياجات المناخية واستلهاهمم العبقريّة العرقية، وكان لباس الرجال دائما متصفا بالذكورية والطابع الأبوي بينما كانت ألبسة النساء ذات مسحة تنم عن المبالغة في الأنوثة والرقّة، كذلك فقد صممت ألبسة الذكور والإناث دائما بطريقة يتجلى فيها نبل الشكل وحركات الجسم الإنساني بوصفه من خلق الله، واستنادا إلى أن الكائن البشري هو خليفة الله في الأرض، إضافة إلى إبراز الجمال الملحوظ للحركات في الصلوات الإسلامية، ومما يميز اللباس الإسلامي للذكور العمامة، ويمكن القول أن استعمالها يدل على

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 141-142.

² المصدر نفسه، ص-ص 275-276.

ضرورة إبقاء الرأس مرفوعاً، إضافة إلى جعل الإنسان يتذكر مهمته بوصفه خليفة الله في الأرض.¹ ومن الصعب أن يكون المرء لا أدرياً أو ملحداً وهو يرتدي الزي الإسلامي التقليدي سواء كان ذلك ممثلاً في العباءة أو الجلابية أو السروال أم غير ذلك؛ لأن ألبسة كهذه من شأنها إظهار الوظيفة الروحية للإنسان كخليفة الله في الأرض.²

وإن مما يدل دلالة واضحة على تأثير اللباس على النفس أن الشباب الغربي المتبني طريقة حياة الروكس أو البانكس يرتدي الألبسة الجلدية والأحذية الخشنة والثقيلة، مناسبة مع نزعة العنيفة، بينما يرتدي الشباب المنتمي إلى تيار الهيبيز ألبسة رقيقة مصنوعة من حرير أو ما شاكل الحرير من القماش مناسبة لطباعهم الهادئة وأحاسيسهم الرهيفة ومبادئهم النبيلة في نشر المحبة بين بني البشر ومناهضة الحروب والبحث عن التناغم مع الطبيعة، إذن، فتجميل اللباس ضرورة واللباس الجميل يجعل النفس رقيقة وحساسة وبالتالي قابلة لاستيعاب وتبني المبادئ الأخلاقية.³

ويمثل فقدان الزي الإسلامي شأنه شأن خسارة الطراز المعماري الإسلامي كارثة كبرى للحضارة الإسلامية المتسمة بالتكامل والشمول، وهي الحضارة التي عاش ضمن نطاقها المسلمون وتنفسوا عبيرها منذ بداية التاريخ الإسلامي.⁴

وبعد اللباس، فإن الأشياء التي تسيطر على نفس الإنسان وروحه أكثر من غيرها هي الأشياء والأدوات المستخدمة في الحياة اليومية كالسجادة التي يجلس عليها المرء والمفرش الذي يضع عليه الإنسان الطعام الذي يأكله، والأدوات التي يتناول بها طعامه، والإناء الذي يشرب منه و يحسن بنا أن نتذكر أشياء أخرى مثل الزجاج الجميل المصنوع في سوريا، والقماش ذي النقوش الباتيكية المصنوعة في بلاد الملايو، والمصنوعات النحاسية المصرية في عهد المماليك، والأعمال الخشبية المصنوعة في شبه القارة الهندية وشمال إفريقيا، وكلها مصنوعات يمكن أن نشاهد فيها الذرى التي بلغها الفن الإسلامي إذ قامت بدور هام في خلق جو إسلامي يخيم عليه الجمال والصفاء والسكينة التي عاش المسلمون في ظلها وتنسموا عبيرها.⁵

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 142-143.

² المصدر نفسه ص: 143

³ محمد العتي، في الجمال: دعوة إلى جمالية اجتماعية، ص: 30، (الجزائر، المكتبة الفلسفية، ط1، 2014)

⁴ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، المصدر السابق، ص-ص: 143-144.

⁵ المصدر نفسه، ص-ص: 143-144.

3-5: تجليات الروحانية في الموسيقى

إن الموسيقى ورغم أنها تمثل أدنى وأسفل مراتب الحقيقة، لكنها تعبر عن أسمى وأرفع حقيقة، والسؤال المطروح: كيف تؤدي الموسيقى هذا النوع من الدور في حكايتها عن الحضارة والأشياء المعنوية؟ ويكفي جوابا على ذلك أن نرجع إلى قول هرمس إذا قال: «إن أحط الأشياء تمثل وتعبر عن أسمى الأشياء»¹، وقبل عدة عقود زار الموسيقار والعاازف اليهودي منوهين طهران وبعد سماعه مقطوعة موسيقية كلاسيكية من الموسيقى الإيرانية قال: «هذه الموسيقى مرقاة بين الله والروح» إذا أدرك هذا الرجل الموسيقار مباشرة الخصوصية المعنوية لتلك الموسيقى القديمة تلك الخصوصية الموجودة في الموسيقى العربية والتركية والهندية وجاوه السودانية².

ولقد وقف الإسلام على تلك الحقيقة تماما، وسعى لتوظيف الموسيقى الظاهرية وتحديد لها لصالح الباطنية، لأنها السبيل إلى حب الله، والوسيلة لتصور حقائق الجنة، وهي أشبه بالأمواج التي تشد الروح وتساعد على الطيران إلى عرشها الملوكوتي الأول³.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض العلماء الذين ارتأوا أن الموسيقى من المحرمات بينما رأى آخرون أنها مباحة، وذهب الغزالي إلى أن حكمها يختلف بحسب المستمع لها، كما يختلف باختلاف النغمات، فحكمها حكم ما في القلب، وهو ما نستفيد من قوله: «فقد خرج من جملة التفصيل السابق أن السماع قد يكون حراما محضا وقد يكون مباحا، وقد يكون مكروها، وقد يكون مستحبا، أما الحرام فهو لأكثر الناس من الشبان وقد غلبت عليهم شهوة الدنيا، فلا يحرك السماع منهم إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة، وأما المكروه فهو لمن لا ينزله على صورة المخلوقين ولكنه يتخذ عادة له في أكثر الأوقات على سبيل اللهو، وأما المباح فهو لمن لا حظ له منه إلا التلذذ بالصوت الحسن، وأما المستحب فهو لمن غلب عليه حب الله تعالى، ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة»⁴.

وأيا ما كان الحال فإن حكم الموسيقى لم يلق جوابا قاطعا وحاسما على الإطلاق من جانب الفقهاء طيلة التاريخ الإسلامي، بينما تطورت الموسيقى على نطاق واسع في شتى بقاع العالم الإسلامي، بل تطور قدر

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 250

² المصدر نفسه، ص: 256.

³ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 256.

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، 2 / 439-440، (بيروت، دمشق، دار قتيبة، ط1، 1992)

كبير منها بأسلوب ديني روحي محض، هناك بالطبع موسيقى عسكرية والموسيقى التي يتزعم بها الفلاحون في أوقات الحصاد وما شابه ذلك، وهي ذات طابع أقرب إلى التراث الشعبي (الفولكلور)، بيد أن هناك أيضا الموروثات الكلاسيكية في الموسيقى التي تتمثل عناصرها الرئيسية في الثقافات العربية والفارسية والتركية والهندية الإسلامية أو الموسيقى الهندية الشمالية التي أصبحت تعرف الآن بالموسيقى الهندية، وقد تطورت هذه الموسيقى عبر القرون في معظمها على أيدي متصوفة مسلمين من مثل جلال الدين الرومي وأمير خسرو، ولأجل ذلك فهي على صلة وثيقة بالشعر الصوفي والأحوال التأملية الدينية والروحية، وبذلك أصبحت وسيلة من أجل التسبيح بحمد الله وأداة مساعدة قوية من أدوات ذكره¹.

ومما لا شك فيه ولا شبهة، أن الفن الراقي المتسامي الذي له علاقة بالصوت والذي يعد الموسيقى العليا في الإسلام، وإن كانت كلمة موسيقى لا تستعمل أبدا للدلالة عليه هو تجويد القرآن الكريم وترتيبه، وترتيل القرآن من بعض النواحي تجربة موسيقية أولية للنفس المسلمة، وهي كذلك الروح الجماعية التي تنتظم المدارس التقليدية للموسيقى التي تطورت مع القرون².

إن لجميع الفنون الإسلامية أهمية عظيمة في فهم جوهر الإسلام، وهي الوسيلة لإيصال رسالة هذا الدين إلى العالم، وحتى ندرك الإسلام لابد أن نخرج عن دائرة المشاهد اليومية للحروب ونزيف الدماء والسجلات والجدالات التلفزيونية، وننظر إلى دائرة الفنون الإسلامية، وعلى رأسها الموسيقى التي هي من أقوى وأشمل الأدوات التي تكشف عن الحالة التي أدغمت وغرست في قلب الإسلام، وهي إدراك جمال وجه الله، والتسليم للحق والحقيقة المتضمنة للجمال والسلام والرحمة والوداد.

وتعد الأساليب والطرق الموسيقية في العالم الإسلامي من أغنى النماذج في المعمورة، ولم يقف دور تلك الأساليب في إغناء حياة المسلمين، والدور الذي تلعبه في تعاليم الصوفية، بل أثرت على الموسيقى الغربية من جهات عديدة، فإننا إذا سمعنا موسيقى فلاميتيكو نتذكر الموسيقى العربية والإيرانية الكلاسيكية، وكذلك إن آلة اللوت في الموسيقى الغربية قد أخذت من لفظة عود العربية، ولفظة القيثارة أخذت من لفظة تار الإيرانية³.

¹ سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص: 146

² المصدر نفسه، ص 146

³ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص-ص: 256-257.

واليوم يعيش الغرب حالة من التعلق والانشداد إلى الموسيقى الإسلامية، هذه الموسيقى التي تحكي عن أعمق الحقائق الإسلامية من دون اللجوء إلى المقولات الكلامية الغربية¹، وهو ما كانت عليه الموسيقى الغربية قبل القرن الثامن عشر ميلادي كفن ديني محض، إلا أنها انتشرت بسرعة خارج النطاق الديني لتتولد منها أشكال متنوعة لما يسمى بالموسيقى العلمانية، موسيقى لعبت دورا هاما في تعريف الإنسان الإنساني النزعة لنفسه، موسيقى تتسم بإيقاعاتها الجامحة التي يتم عزفها بصوت شديد الارتفاع واهتياج محموم، ومن الأمثلة على ذلك موسيقى الروك والموسيقى شديدة الصخب، وما شابه ذلك من ألوان موسيقية تستثير أدنى الغرائز الحيوانية، وتجتذب عشرات الآلاف من الشباب إلى الحفلات الموسيقية التي كثيرا ما تنجم عنها أعمال شغب وفوضى اجتماعية، وأقل ما يقال في هذا الصدد أن هذه الألوان من الموسيقى لا تنبعث من خضوع لله، ولا تدفع الروح إلى هذا الخضوع، وكذلك الأمر بالنسبة لغالبية نجومها الذين أصبحوا من الأبطال الثقافيين للمشهد الحالي، مع أنهم ليسوا نماذج يقتدى بها في الانضباط الروحي والاستقامة الخلقية، كما تعكس هذه الألوان الموسيقية تمرد الشباب ضد معايير المجتمع الذي ولدوا فيه، وتسهم إلى حد بعيد في الإحساس بالتححرر من القواعد المفروضة وإن كان هذا التححرر في حالات كثيرة ليس إلا إطلاق العنان لدوافع النفس الدنيا وانفلاتها من أية مبادئ سامية، بدلا من اتجاهها إلى الحرية بمعناها الروحي والديني².

بعد أن عرضنا لتجليات الروحانية في الفن تأكد لنا القيمة العرفانية للفن الإسلامي، وأنه صورة للحياة الروحية وتنتاج لها، كما أنه وسيلة لدعمها لماله من قيمة رمزية تجعله قابلا لتوفير دعائم للتأمل، وهو المعطى الذي يشير إليه ديني هويسمان في قوله: «يبدو أن الدين ألف الجمالية وباؤها، فالفن يبدأ وينتهي بمقدس، وكما أن الذهول يشكل خاصية الجمالية والصوفية الوحيدة، كذلك لا يفرض الفن الحق نفسه إلا بالبحث المنجز بتأثير فكر تديني...»، وما الفن إذا إلا درجة من درجات الصعود نحو المطلق غير أنه قد يكون المرحلة الأوفر ثبوتا، والوسيلة الأشد صلابة التي وقع عليها الإنسان لتجسيد المثالي في الواقعي، والإلهي في الإنساني³.

¹ سيد حسين نصر، قلب الإسلام: قيم خالدة لأجل الإنسانية، مصدر سابق، ص: 257.

² سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص-ص: 279-282.

³ ديني هويسمان، علم الجمال، ص -ص: 185-186، (تر: ظافر الحسن، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)



الخاتمة



إن فكرة وحدة الوجود ملكت زمام تفكير سيد حسين نصر فصدر عنها وعاد إليها فيما سطره في رؤيته الكونية، وملخص فكرة وحدة الوجود وفق ما أورده أنه ليس هناك كائن أو حقيقة غير الكائن المحض والحقيقة المطلقة، وأنه في النطاق الذي نرانا مضطرين لأن نحسب حسابا لوجود العالم والإنسان فإنهما يعتبران تجليا للحقيقة.

إن إدراك هذه الحقيقة إدراكا مباشرا هي الغاية من الخلق فالإسلام إذن طريق معرفة، هذه الأخيرة هي حالة إدراك بحت وليست نظرية، لأنها سبيل وجود يحول وجود الإنسان على نحو يتلاءم مع طبيعته الداخلية.

إن هدف المعرفة إذن ليس في اكتشاف المجهول الذي يقع في العالم غير المكتشف خارج كينونة طالب المعرفة أو خارج حدود المعلوم ، بل في العودة إلى أصل الأشياء كافة الموجود في قلب الإنسان وداخل كل ذرة من العالم، فالحصول على معرفة كل الأشياء يعني أن تعرف من أين صدرت وإلى أين تعود في النهاية ، وهي بذلك أتمودج للعقائد التقليدية الشرقية القائمة على المطلق ووسائل الوصول إليه ذلك أن الفلسفات الشرقية لم تكن قط فلسفات بالمعنى العقلاني، وإنما شكل من أشكال الحكمة التي من أهدافها تخليص الإنسان من عالم النقصان ودفعه إلى عالم النور، وهي بذلك تفسير لقوله -عز وجل-
﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 156]، وبيان لما انتهى إليه العرفاء في قولهم: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»، ويحقق الإنسان بفضل قدرته على العودة إلى أصله غاية الخلق بأكمله، إذ يستحيل جوهرها محضا فيصبح مرآة تنعكس فيها الحقيقة ومظهرها الكوني، فيعرف الله الجواهر التي كانت كامنة في الكنز المخفي تلك المعرفة التي من أجلها خلق العالم.

إن المعرفة عنصر فعال ومؤثر وعملية تتم من خلالها استحالة كينونة العارف وتوصله إلى معرفة الكون عن طريق القيام برحلة عبر هذا الكون ذاته، وتقوم الطبيعة بتوفير الخلفية الضرورية، والمعرفة اللازمة لرحلة العارف هذه، وهي الوسائل التي توصله إلى الانعتاق الروحي، وفق هذا المنظور فإن أنظمة الوجود كلها قد خلقت من أجل إتاحة الفرصة لتحقيق هذه الغاية.

وعند هذه النقطة لا بد من التنويه للدور الحاسم للعلوم الإسلامية في تحقيق الغاية من الخلق إذ ساعدت الإنسان على رسم طريقه في رحلته من موطنه الحاضر إلى مقره الأخير عبر الكون؛ إن العلوم الإسلامية أدت هذا الدور لارتباطها بأواصر متينة مع الرؤية الإسلامية التي أساسها التوزيع المتدرج للعلوم وفق مراتب الموجودات الكونية ما يجعلها مرتبطة ارتباطا عضويا من شكل العناصر المادية حتى أعلى الماورائيات عاكسة بنية الواقع نفسه، كما يجعلها مرتبطة أشد الارتباط بالعالم العلوي ، فتنتهي بذلك إلى غاية واحدة ، وهي معرفة الواحد الأحد و جوهره الأعلى الذي هو من وجهة نظر أخرى جوهر كل معرفة.

وبناء عليه، فإن علم الكونيات لم يكن سوى علما ثانويا بالنسبة إلى الميتافيزيقا؛ أي تابعا لها، فلم يكن في صميمه سوى تطبيقا في ميدان الطبيعة لمبادئ تعلو على الطبيعة وتنعكس في قوانينها، لذلك فإن علماء الكونيات لم يدرسوا الطبيعة إشباعا لحب الاستطلاع ولا حتى باعتبارها غاية بحد ذاتها، وإنما شغفهم بدراسة العلوم الطبيعية غايته الحصول على معرفة الباريء الذي تنعكس حكمته في خلقه بطريقة تجعل دراسة هذه الحكمة المنعكسة تؤدي إلى معرفة الباريء نفسه.

وعليه، فإن العلوم الكونية زودت الإنسان برؤية تأملية للطبيعة كما مكنته من أن يعرف مكانه في نظام الكون، وساعدته على القيام برحلته إلى ما وراء الكون.

وجدير بالذكر أن العلوم الكونية التقليدية قد حققت الغاية ذاتها التي توختها العلوم الكونية الإسلامية، فلم تكن تبعا لذلك بعيدا عن صفتها الإسلامية حتى ولو أنها سبقت الظهور التاريخي للإسلام، مما سهل ضمها ودمجها في منظوره.

إن العلموية في الحضارة الغربية المعاصرة فصلت علم الفيزياء عن بقية العلوم وضخمت من ماديته، ثم استعملته كنقطة انطلاق لتطوير مغاير تماما؛ إذ وسعت من نطاقه ليغدو عقائدية كلية تصل إلى كونها طريقة للنظر إلى جميع الأشياء، ما أهله للتصدي للإجابة على الأسئلة الوجودية الكبرى التي كانت تنتمي إلى نطاق الدين والفلسفة، والعلموية وفق هذا المنظور تعتقد أن الفيزياء قادرة على الإحاطة بكل الحقائق الكونية وأن من رأى العالم من عدسة الفيزياء فقد رآه كما هو على حقيقته.

إن العلموية رؤية فلسفية ترى أن معالم العالم المادي؛ أي المكان والزمان والحركة والطاقة حقائق مستقلة عن المراتب العليا للوجود، ومقطوعة الصلة بقدرة الله؛ إنها تنظر إلى العالم المادي على أنه في المقام الأول موضوع خاضع للقياس الكمي والرياضي، كما تضيء بشكل ما نزعة مطلقة على الدراسة الرياضية للطبيعة ضاربة عرض الحائط بمظاهر الوجود المادي غير الخاضعة للقياس الكمي.

هذه الرؤية نبذت السلطة الروحية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأنكرت أي مبدأ أعلى من الفرد فأحلت الإنسان موقع الإله بلا منازع وقد تمخض عن هذه الرؤية السعي إلى إرجاع كل شيء إلى مقدار الإنسان البشري المعبر كغاية في حد ذاته، وقد آل هذا التوجه إلى أحط مستوى بشري بحيث لم يبق سوى السعي الحثيث لتلبية الرغبات الملازمة للجانب المادي من طبيعته.

إن هذه الرؤية لم تحقق كينونة المعرفة التي هي الغاية من الخلق وبالتالي، فالعلم الحديث يعد عنصرا غريبا يشكل هضمه تهديدا خطيرا للعالم الإسلامي، ما يترتب عليه أن ضم ودمج العلوم الغربية إلى الرؤية الإسلامية نوع من التلفيق، وهو بعيد عن أي يكون توليفا.

التوصيات:

- إن ما يمكن تقديمه من توصيات في خاتمة هذا البحث يتلخص في النقاط الآتية:
- لا بد من تلقين الطالب المسلم معرفة شاملة بالتراث العقلي الإسلامي في ملامحه العامة إن لم يكن في تفاصيله كخلفية ضرورية لأنه السبيل الأنجع لمواجهة فروع المعرفة الحديثة، وما ينجر عنها من تصورات وسلوكيات تفقد الطالب اتجاهه الروحي.
 - لا بد من تحصيل الطالب المسلم من الأفكار الفلسفية الغربية من خلال الدراسة الجادة لها ونقض مقدماتها، وعدم الاكتفاء برفضها وعدم مواجهتها لإتقاء مخاطرها؛ لأنها ستزحف عبر الأبواب الخلفية.
 - لا بد لمن يتصدى لدراسة العلوم الكونية الحديثة من الإمام بالنظرة الإسلامية إلى العلوم، وتاريخ العلوم عند المسلمين.
 - لا بد من الوقوف على الرؤية الكامنة وراء العلوم الطبيعية وعدم الوقوف عند قوانينها.
 - يجب أن توجه عناية خاصة لإبراز الانتقادات الموجهة إلى الفكر الإسلامي في مجال العلوم الطبيعية من طرف المفكرين الغربيين أنفسهم.
 - ضرورة تقييم الجهود الإصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث في ضوء المعرفة الكاملة للتراث العقلي الإسلامي.
 - وأخيراً، أشكر الله وأسأله - عز وجل - أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



الملاحق

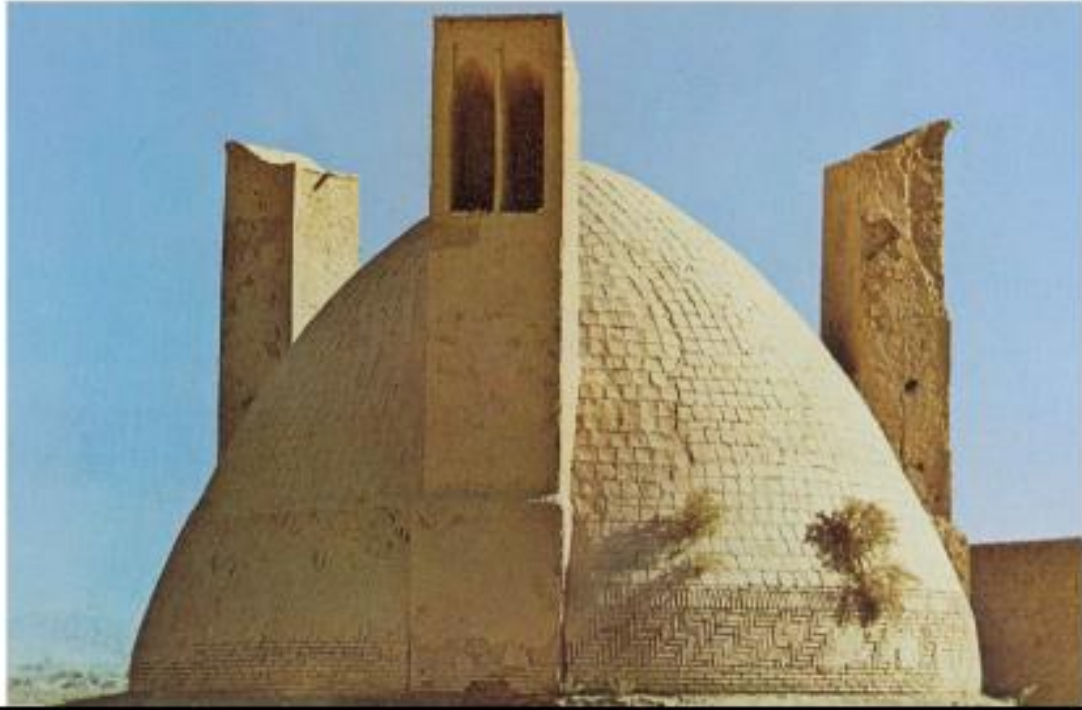


الملحق: من مظاهر التوازن بين الإنسان والطبيعة

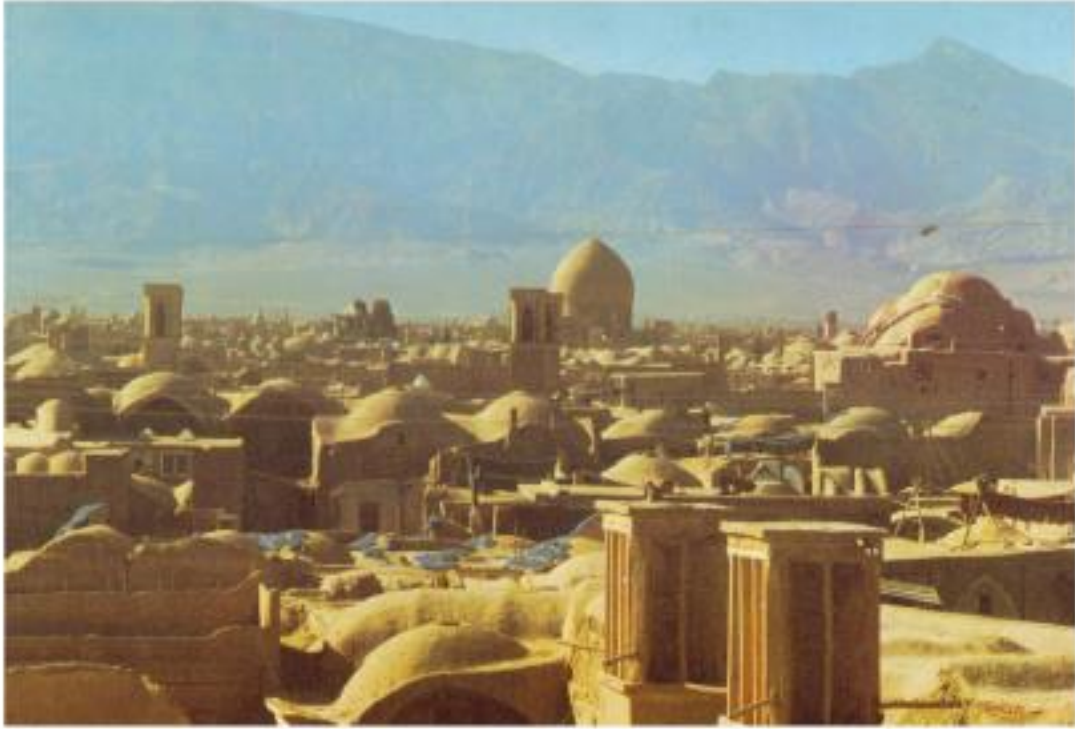


١٥١) هذا المنظر الطبيعي الجميل يمثل مسكناً بشرياً في حالة تكامل مع البيئة الطبيعية وهو موجود في قرية صغيرة المعانة بين كابل وجلال آباد .

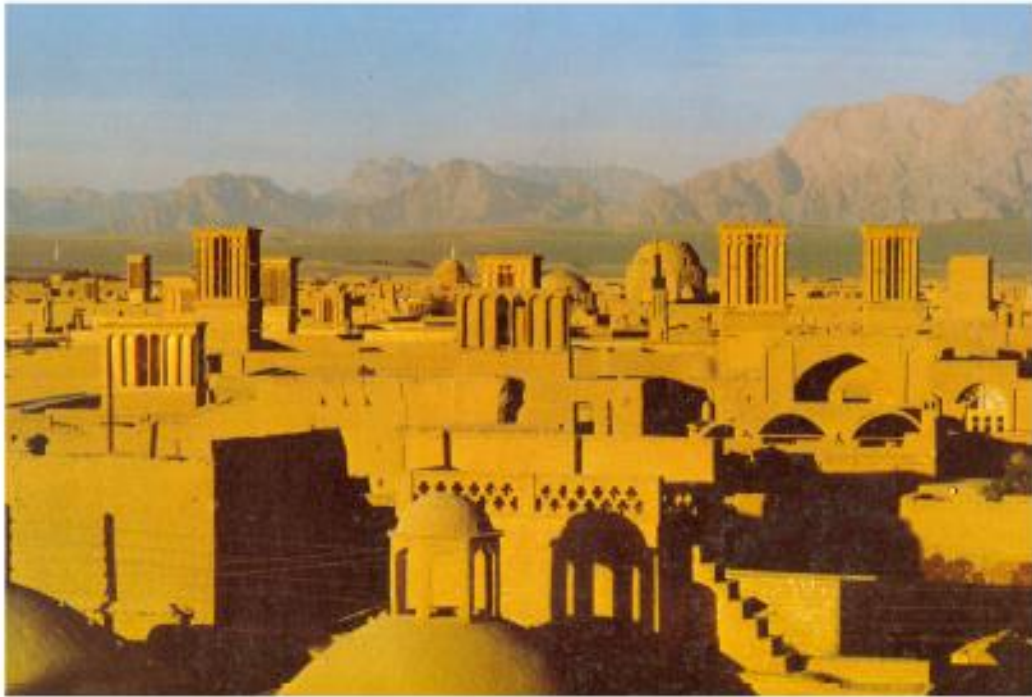
١٥٢) شكل يمثل الطريقة التقليدية لتقريب المياه في المناطق الجافة ببلاد فارس . وعمارة هذا الصرح المصنوع الواقع بين نائين ويزد تبين انه بمساعدة الريح التي تهوي الغضاء الداخل يظل تكثف البخار الى ادنى حد ويظل الماء بارداً سرداً .



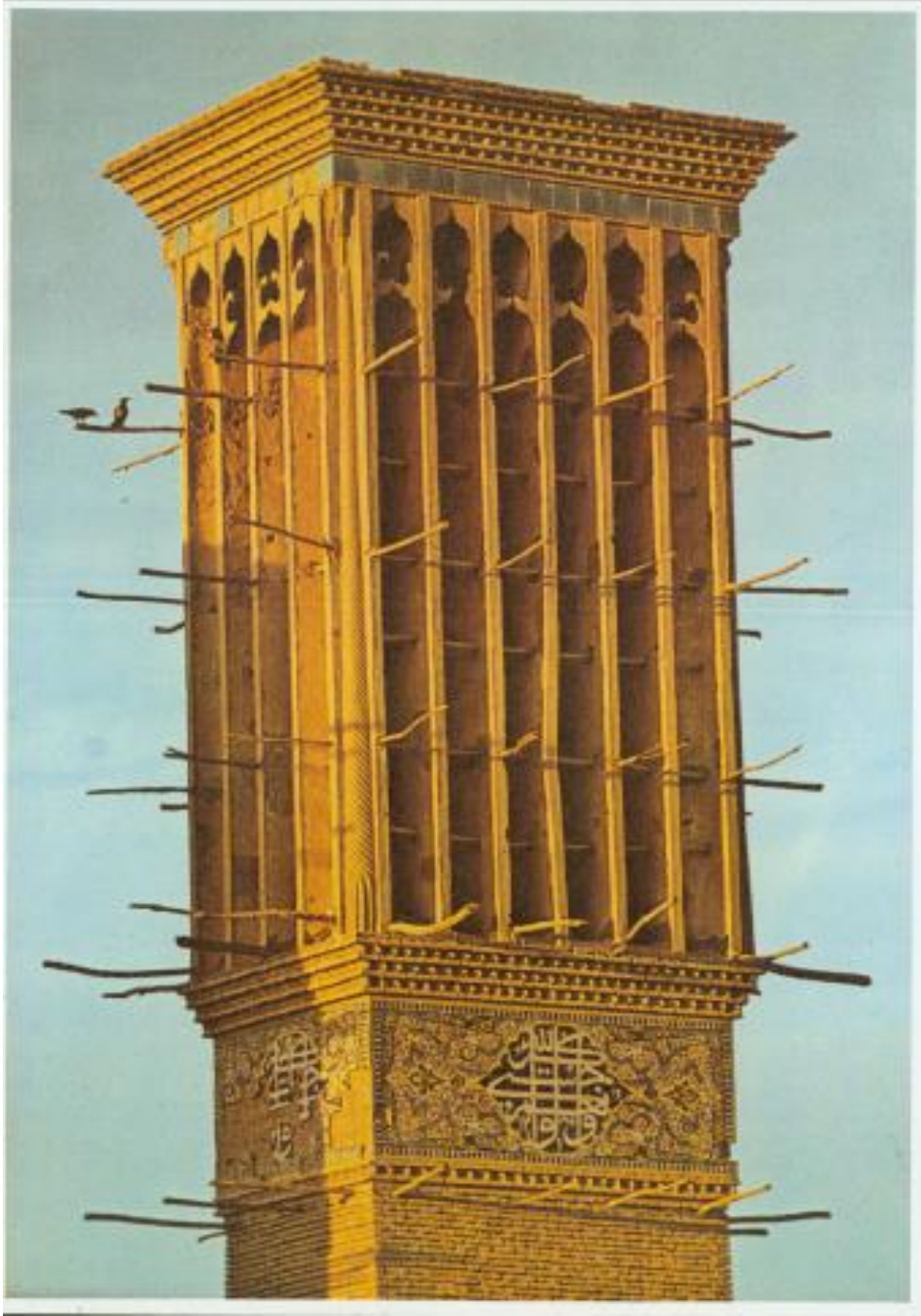
المصدر: سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص 201



٩٥٣ - ١٥٤ سورتان نيشلان منظرًا عامًا لمدينة كاشان ولدينة يزد ، وهما اقدم المدن الفارسية ، تقعان في جهة من أكثر جهات البلاد جفافًا وحرارة وأهلها رضي في تعطيلهما الانتفاع الى أقصى حد بالماء القليل فيها وبالهدوء والرياح المتولدة حتى تمكن الحياة فيهما . ولتحقيق هذا انشئت الأبراج لحصر الريح كما يرى في الصورة .



المصدر: سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص 202



هذا الشكل يمثل برجاً شيد لاستقبال الريح وتهوية المنازل التقليدية في كرمان فارس، وهو أحد القلاع الكثيرة الموجودة فيها من هذا النوع

المصدر: سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص 203



١٥٦ - ١٥٧ صورتان تملآن طواحين الهواء في خراسان ، ويقال ان طواحين الهواء فارسية الاصل وهي لا تزال تستخدم في خراسان المجاورة وقرب هرات في خراسان الافغانية لجعل وسائل الطاقة الطبيعية سهلة التناول لاغراض تقنية بسيطة .



المصدر: سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، مصدر سابق، ص 204



الفهارس



أولا: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية	السورة
178	27	﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ...﴾	البقرة
214	30	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾	
144	32	﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا...﴾	
78	61	﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ...﴾	
75	62	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...﴾	
179	63	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ...﴾	
203	74	﴿ثُمَّ قَسَمْتَ لِقُلُوبِكُمْ...﴾	
204	102	﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ...﴾	
-75	-111	﴿وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ...﴾	
76	112	﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَشَرَّ وَجْهٍ لَللَّهِ...﴾	
257-48	115	﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾	
204	117	﴿قَالَ لَا يِنَالُ عَهْدِي...﴾	
144	129	﴿قَالَ تَعَالَى: رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا...﴾	
76	148	﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا...﴾	
105،272	156	﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾	
103	165	﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا...﴾	
176	185	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...﴾	

217	229	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ...﴾	
-215 216	255	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾	
216	259	﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٥٩﴾﴾	
77	269	﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ...﴾	
102	18	﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾	
76	19	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾	
239	31	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ...﴾	
217	57	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾	
144	62	﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾﴾	
178	81	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ...﴾	
76	85	﴿وَمَن يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا...﴾	
79	-113 114	﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾	
217	108	﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا...﴾	
79-78	118	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا...﴾	
222	132	﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ...﴾	
179	187	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ...﴾	
122	191	﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا...﴾	
79	48	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ...﴾	النساء

78	52	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ...﴾	
223	65	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ...﴾	
181	-89 90	﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ...﴾	
179	154	﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ...﴾	
179	07	﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ...﴾	
179	12	﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ...﴾	
203	13	﴿فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ...﴾	
196	15	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...﴾	
76	44	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ...﴾	
76	46	﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ...﴾	
78	51	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا...﴾	
239	54	﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ...﴾	المائدة
78	59	﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...﴾	
79	66	﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ...﴾	
75	69	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾	
78	72	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا...﴾	
78	73	﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا...﴾	
104	119	﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴿١١٦﴾﴾	
203	43	﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا...﴾	الأنعام

82	27	﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ﴾	الأعراف
217	44	﴿أَنْ لَّعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾	
179	169	﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ...﴾	
،70،178	-172	﴿وَإِذْ أَخَذَرُبُّكَ...﴾	
248	173	﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾	
246	180	﴿فَلَمَّ تَقَاتَلُوهُمْ...﴾	الأنفال
202	17	﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ...﴾	
82	48	﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ...﴾	
180	56	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا...﴾	
180	72	﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ...﴾	التوبة
180	1	﴿قَاتَلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ...﴾	
202	14	﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا...﴾	
104	51	﴿وَقُلِ اعْمَلُوا...﴾	
82	105	﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾	يونس
103	65	﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمَنَ...﴾	
104	100	﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ...﴾	هود
200	49	﴿يَصْطَلِحِي السِّجْنِ...﴾	يوسف
103	39	﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ...﴾	
95	40	﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ...﴾	الرعد
103	16		

101	10	﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ...﴾	إبراهيم
157	33	﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ...﴾	
176	29	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ...﴾	الحجر
242	6	﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ...﴾	النحل
77	125	﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ...﴾	
121	110	﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ...﴾	الإسراء
203	29	﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾	الكهف
216	45	﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿١٥﴾﴾	
103	8	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾	طه
186	46	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾	الحج
246	14	﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ...﴾	المؤمنون
105	115	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ...﴾	
216	58	﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ...﴾	الفرقان
143،151	88	﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾	النمل
211	10	﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا...﴾	القصص
108	88	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾	
236	69	﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا...﴾	العنكبوت
101	30	﴿فَأَقْرَهُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...﴾	الروم
103	54	﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾	
144،150	7	﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...﴾	السجدة

178	7	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ...﴾	الأحزاب
103,107 139	15	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ...﴾	فاطر
216	44	﴿إِنَّهُ وَكَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴿٤٤﴾﴾	
120	83	﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ...﴾	يس
146	82	﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا...﴾	
103	65	﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ...﴾	ص
103	4	﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾	الزمر
103,222	29	﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا...﴾	
144	62	﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴿٥٤﴾﴾	
216	65	﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾	غافر
103,196	3	﴿كُتِبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ...﴾	فصلت
203	46	﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ﴿٥٤﴾﴾	
123,215 162	53	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ...﴾	
157	12	﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ...﴾	الجاثية
157	13	﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ...﴾	
180	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ...﴾	الفتح
222	01	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا...﴾	الحجرات
186	37	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا...﴾	ق
	56	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ...﴾	الذاريات

203	21	﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾	الطور
82	13	﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى..﴾	النجم
64	42	﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ...﴾	
205	39	﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ...﴾	
246	60	﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ...﴾	الرحمان
106	3	﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...﴾	الحديد
176	8	﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ...﴾	
244	2	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ...﴾	الحشر
103	01	﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...﴾	التغابن
120	01	﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ...﴾	الملك
200	-26 27	﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ...﴾	الجن
204	3	﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...﴾	الإنسان
112	24	﴿فَقَالَ أَنَارُبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ...﴾	النازعات
105	6	﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ...﴾	الانشقاق
145،177 246	6-4	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ...﴾	التين
105	8	﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ...﴾	العلق
188	7-5	﴿كَلَّا لَوْ تَعْمُونَ...﴾	التكاثر
101	1	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾	الإخلاص
101	3	﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ...﴾	

101	4	﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ...﴾	
-----	---	--	--

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
79	« والذي نفس محمد بيده ... »
122	« كنت كنزا مخفيا ... »
214	« إن الله خلق آدم ... »
197	« اللهم فقهه في الدين ... »
199	« من كنت مولاه ... »
200	« من سئل عن علم ... »
104,210	« من عرف نفسه ... »
212	« الإحسان أن تعبد ... »
236	« ألا أخبركم من المسلم ... »
236	« ارحموا من في الأرض ... »
236	« الرحمة لا تنزع إلا ... »
237	« بينما رجل يمشي ... »
247	« إن الله جميل ... »
259	« كتب الله الإحسان ... »
231	« يحمل هذا العلم ... »
200	« فليبلغ الشاهد ... »
223	« تركت فيكم أمرين ... »

ثالثا: فهرس الأماكن والمدن

الصفحة	المكان
2	أذربيجان
3	أصفهان
3	شيراز
30	قم
30	قزوین
20	كاشان
3	كرمان
22	النجف
3	يزد

رابعاً: فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
15	أحمد كسروي
171	ألكسندر روزنبرغ
57	أنكتيل دوبرون
11	آية الله شريعتمداري
25	برتراند راسل
59	توما س تايلور
59	توماس كارلايل
28	تيتوس بيركهارت
26	جورجيو دي سانتيانا
171	دالس ألبرت والرد
61	رالف والد أميرسون
4	رضا بهلوي
11	روح الله الخميني
43	السهروردي
12	شابور بختيار
10	شريف إمامي
15	شريعة سنكلجي
60	صموئيل تايلور كوليريدج
38	صن مون
17	الطبائبي
28	العلاوي
58	غوته
15	علي شريعتي
18	علي عميد الزنجاني

56	فريديريك نيتشه
27	فريديوف شوون
20	فضل الله نوري
59	فلوير سايدتهام
18	كاظم الحائري
257	كيث ألبارن
12	كريم سنجابي
8	محمد رضا بهلوي
10	محمد مصدق
14	مارتن هايدغر
11	مهدي بازرگان
57	هامر بورغشتال
17	هنري كوربان
10	هوشنك النهاوندي
60	وولت ويتمان
60	ويليام بليك
57	ويليام جونز

خامسا: فهرس المصادر والمراجع

المصادر:

القرآن الكريم:

*سيد حسين نصر :

1. الإسلام: أهدافه وحقائقه، (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1974)
2. دراسات إسلامية، (بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975)
3. العلوم في الإسلام (تر: مختار الجوهري، تونس، دار الجنوب للنشر، 1978)
4. الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، (تر: عبد الحميد الخريبي، المملكة العربية السعودية، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1984)
5. ثلاثة حكماء مسلمين (تر: صلاح الصاوي، بيروت، دار النهار للنشر، ط2، 1986)
6. مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، (تر: سيف الدين القصير، سوريا، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1991)
7. دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، (تر: فاروق جرار، صادق عودة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2004)
8. قلب الإسلام، قيم خالدة لأجل الإنسانية، (تر: داخل الحمداني، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009)
9. تفسير فاتحة الكتاب، تر: عبد الرحمن أبو ذكري، عن موقع: tawaseen.com
10. تأملات في الإسلام والفكر الحديث، تر: محمد حسن قرينات، عن موقع: tawaseen.com

المراجع:

1. ابن أبي حديد، نهج البلاغة، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1965)
2. إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، (قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1405).
3. الأزهري أبو منصور، تهذيب اللغة، (تح: أحمد البدروني وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة).
4. الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، (تح: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة).
5. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، (تر: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2005).

6. الألباني محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1992).
 7. الأمدي علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، (تح: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، ط2، 2004).
 8. آية وارهام أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، (لبنان، طبعة منشورات ضفاف الأولى، 2014).
- *بدوي عبد الرحمان:
9. موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984).
 10. موسوعة المستشرقين، (بيروت، دار العلم، ط3، 1993).
 11. البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (بيروت، دمشق، دار بن كثير، ط1، 2002).
 12. البغدادي الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1994).
 13. البغدادي أبو البركات، الكتاب المعبر في الحكمة، (حيدر أباد، جمعية دار المعارف العثمانية، ط1، 1358هـ).
 14. بيل كلايف، الفن، (تر: عدل المصطفى، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي).
 15. التميمي عمار، نظرية الأكمل وإشكالية الشرور، (النجف الأشرف، مطبعة الثقليين، ط1، 2014).
 16. الترمذي محمد بن سورة، جامع الترمذي، (الرياض، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع).
- *ابن تيمية أحمد:
17. منهاج السنة النبوية، (تح: محمد رشاد سالم، السعودية، ط2، 1991).
 18. مجموع الفتاوى، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004).
 19. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، (جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، المغرب، الرباط، مكتبة المعارف).
 20. الجابر علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004).
 21. الجلنيد محمد السيد، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، (عكاظ للنشر والتوزيع، ط3، 1983).
- *الجزوية ابن القيم:
22. تليس إبليس، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001).
 23. مدارج السالكين، (تح: محمد حامد الفقي، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972).
 24. زاد المعاد في هدي خير العباد، (تح: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1406).

25. الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، (تر: محمد محمد تامر وآخرون، القاهرة، دار الحديث، 2009).
26. الجيلي عبد الكريم، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، (تح: عبد الفتاح سعيد، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط1).
27. الجيزاني محمد، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط2، 1988).
28. بن حجاج مسلم، صحيح مسلم، (لبنان، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1991).
29. الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2003).
30. الحلاج، الأعمال الكاملة: نصوص الولاية، (تح: أحمد قاسم عباس، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2002).
31. الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (حسن حسن زادة الأملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407).
- * بن حنبل أحمد:
32. المسند، (دار الفكر)
33. المسند، (شر: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الجيل للطباعة).
34. حنش إذهام محمد، نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية، (بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2013).
35. الخاوند مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، (بيروت، دار رواد النهضة).
36. ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ العلامة ابن خلدون، (بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1968).
37. درنيقة محمد أحمد، الطريقة الشاذلية وأعلامها، (طرابلس، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009).
38. الديناني غلام حسين الإبراهيمي، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، (تر: عبد الرحمان العلوي، بيروت، دار الهادي، ط1، 2005).
39. الرازي، مختار الصحاح، (بيروت، مكتبة لبنان، 1986).
40. راسل برتراند، النظرة العلمية، (تر: عثمان نويه، دمشق، المدى، ط1، 2008).
41. رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، (بيروت، دار الكلمة للنشر).
42. الرضواني محمد عبد الرزاق، أصول العقيدة، (د.م، د.ت)

*الرفاعي عبد الجبار:

43. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2008).
44. المشهد الثقافي في إيران، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2011).
45. أبو ريان محمد علي، الإسلام السياسي في الميزان، (دار المعارف الجامعية).
46. الركابي ساجد أحمد عبل، هديل هاني صيوان الأسدي، الإنسان في بيئة نظيفة من التلوث، (المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2019).
47. الرومي جلال الدين، مثنوي، (تر: إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة لشؤون الطباعة الأميرية، 2016).
48. الزبيدي محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، كريم سيد محمد محمود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2007).
49. الزركشي، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، (تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1986).
50. ابن زكريا أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (تح: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي).
51. سبيلا محمد، الإيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة، (بيروت، مركز الثقافي العربي، القاهرة).
52. ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، (تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي).
53. السجستاني أبو داود سليمان الأشعث، سنن أبي داود، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1998).
54. السرخسي شمس الدين، المبسوط، (دار المعرفة).
55. الشهرستاني، الملل والنحل، (تح: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1404).
56. الشوكاني، فتح القدير، (بيروت، دار الفكر، 1403).
57. شيون فريتجوف، كيف نفهم الإسلام، (تر: عفيف دمشقية، بيروت، دار الآداب، ط1، 1978).
58. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (تر: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1999).
59. نهاية الحكمة، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1404).
60. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1412).
61. الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين، (تح: أحمد الحسيني، طهران، مكتبة المرتضوي، ط2، 1365).
62. الطوسي السراج، اللمع، (تح: عبد الحلیم محمود، طه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960).

63. بن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984).
64. بن عاشور محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).
65. عامري سامي، العلموية ... الأدلجة الإلحادية للعلم في الميزان، (الكويت، رواسخ، 2021).
- *ابن عبد البر:
66. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، (تح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكريم البكري).
67. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، (تح: سعيد أحمد أعراب، المغرب، مطبعة فضالي، 1990).
68. عبد المقصود زين الدين، البيئة والإنسان، دراسة في مشكلات الإنسان مع البيئة، (الإسكندرية، منشأة المعارف، ط1، 1997).
69. العبود علي، الرؤية الكونية الإلهية، (شبكة الفكر، ط2، 2012).
70. العتبي محمد، في الجمال، دعوة إلى جمالية اجتماعية، (الجزائر، المكتبة الفلسفية، ط1، 2014).
71. العلاوي أحمد بن مصطفى، المواد الغيضية، (مستغانم، المطبعة العلاوية، ط2، 1989).
- *العجلوني:
72. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، (القاهرة، مكتبة المقدسي).
73. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، (تح: يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث).
74. ابن عجيبة عبد الله أحمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، (تح: عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء، طبعة مركز التراث الثقافي المغربي).
75. العشماوي محمد زكي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980).
- *عطية محسن محمد:
76. اكتشاف الجمال في الفن والطبيعة، (القاهرة، عالم الكتب، 2005).
77. القيم الجمالية في الفنون، (دار الفكر العربي، 2010).
- *ابن عربي:
78. الفتوحات المكية، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).
79. الفتوحات المكية، (تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية).
80. ترجمان الأشواق، (تح: عبد الرحمان المصطفاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005).
81. فصوص الحكم، (شر: عبد الرزاق القاشاني، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).

82. عمر ناصر بن سليمان، العهد والميثاق في القرآن الكريم، (الرياض، دار العاصمة، ط1، 1413).
83. عيسى عبد القادر، حقائق عن التصوف، (حلب، دار العرفان، ط16، 2007).
- *الغزالي:**
84. إحياء علوم الدين، (بيروت، دمشق، دار قتيبة، ط1، 1992).
85. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، (تح: فضلة شحادة، بيروت، دار المشرق، ط2).
86. أيها الولد المحب، (تح: علي محي الدين علي القرّة راغي، لبنان، شركة البشائر الإسلامية، ط2، 2010).
87. بن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، (تح: عبد السلام محمد هارون، طبعة اتحاد الكتاب العرب، 2002).
88. فقيه شادي، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، (بيروت، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002).
89. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (تح: أنس محمد الشامي، زكريا أحمد جابر، القاهرة، دار الحديث، 2008).
90. القاضي أحمد بن عبد الرحمان بن عثمان، دعوة التقريب بين الأديان، (دار ابن الجوزي).
91. القبانجي صدر الدين، الأسس الفلسفية للحدائث، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي).
92. القرني علي بن عبد الله بن علي، الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، (الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2003).
93. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (تح: أحمد عبد العليم البدروني، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1372).
- *القسيري عبد الكريم:**
94. الرسالة القشيرية في علم التصوف، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1957).
95. اللطائف والإشارات، (تع: عبد اللطيف حسن عبد الرحمان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2).
96. القصاب صلاح مهدي، التعددية الدينية، (عمان، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2024).
97. القصير أحمد عبد بن العزيز، الصوفية وحدة الوجود الخفية، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2003).
98. قطب سيد، في ظلال القرآن، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط7، 1971).
99. القفاري ناصر بن عبد الله، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، (الجيزة، دار الرضا للنشر والتوزيع، ط4، 2010).
100. قريب الله حسن الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997).

101. قينو زنيه، الميتافيزيقيا الشرقية، (تر: عبد الباقي مفتاح، الجزائر، المكتبة الفلسفية الصوفية، ط1، 2019).
102. الكاشاني عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، (تح: عبد العال شاهين، القاهرة، طبعة دار المنار، ط1، 1992).
103. كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، (بيروت، دار الجيل، ط1، 1993).
104. الكتاب المقدس، التكوين، (القاهرة، دار الكتاب المقدس، ط1، 2003).
105. الكحلوي محمد، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، - الحلاج وابن اعري نموذجاً- (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005).
106. كسار جواد علي، التوحيد، (دار فراق)، (دار فراق).
107. كروتشه بندتو، الجمل في فلسفة الفن، (تر: سامي الدروبي، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009).
108. كوربان هنري، عثمان يحيى، سيد حسين نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية، (تر: نصير مروة، حسن قبيسي، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، ط2، 1998).
109. موسوعة لالاند الفلسفية، (تر: خليل أحمد عويدات، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط2، 2001).
110. لاوتسو، كتاب تاوتي تشينغ، إنجيل الحكمة الصينية في الصين، (تر: فراس الحواس، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2000).
111. المجلسي، بحار الأنوار، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1983).
112. مدكور إبراهيم بيومي، الكتاب التذكري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، (القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1965).
113. محمد علي عبد المعطي، محمد علي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، (الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، 1974).
114. محمود عبد الحليم، قضية التصوف، (دار المعارف، ط3).
- *مطهري مرتضى:
115. ختم النبوة، (تر: عبد الكريم محمود، طهران، قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة ط1، 1409).

116. الرؤية الكونية التوحيدية، (تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، إيران، تعاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ط2، 1989)
117. الهدف السامي للحياة الإنسانية، (سوسة، مطبعة براس، ط1، 1989)
118. التوحيد، (تر: إبراهيم الخزرجي، بيروت، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ط1، 1998)
119. محاضرات في الدين والاجتماع، (بيروت، دار الإسلامية، ط1، 2000)
120. المجتمع والتاريخ، (تر: محمد أذر شب، مطبعة الطباعة الحديثة)
121. معلوي سعيد محمد حسين، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2011)
122. مفتاح عبد الباقي، شاهد الحقيقة، رونيه قينو، (الجزائر، المكتبة الفلسفية، ط1، 2019)
123. مكداشي عبد الغازي، وحدة الفنون الإسلامية، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 1995)
124. ابن منظور، لسان العرب، (تح: عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2005)
125. الموسوعة العربية العالمية، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للطباعة والنشر، ط2، 1999)
126. موسى أحمد عطية، القاموس السياسي، (القاهرة، دار النهضة العربية، ط3، 1968)
127. الموصلي أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، (بيروت، ط1، 2004)
- *النايلسي عبد الغاني بن إسماعيل:
128. أسرار الشريعة الفتح الرباني والفيض الرحماني، (تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985)
129. الوجود الحق والخطاب الصدق، تح: بكري علاء الدين، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995)
130. النداف محمد زكريا، مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثنا عشرية في ضوء مصادرهم الحديثة، (القاهرة، الإسكندرية، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2011)

*النجار عبد المجيد:

131. مبدأ الإنسان، (المملكة المغربية، الرباط، دار الزيتونة للنشر، ط1، 1996)
132. الإيمان بالله وأثره في الحياة، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997)
133. فقه التحضر الإسلامي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999)
134. عوامل الشهود الحضاري، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999)
135. النداف محمد زكريا، مسائل العقيدة عند الشيعة الاثنا عشرية في ضوء مصادرهم الحديثة، (القاهرة، الإسكندرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2011)
136. الهاشمي محمد علي، شخصية المسلم، كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، (المملكة العربية السعودية، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، ط1، 1425)
137. الهجويري أبو الحسن، كشف المحجوب، (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007)
138. هويسمان ديني، علم الجمال، (تر: ظافر الحسن، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)
139. ولبر دونالد، إيران ماضيها وحاضرها، (تر: عبد النعيم منعم حسنين، دار كتاب المصري، ط2، 1985)

*يحيى عبد الواحد:

140. التصوف الإسلامي المقارن، (تر: عبد الباقي مفتاح، الأردن، إربد، ط1، 2013)
141. نظرات في التربية الروحية، (تر: عبد الباقي مفتاح، إربد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، 2014)
142. أزمة العالم الحديث، (تر: عبد الباقي مفتاح، إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2017)
143. اليسوعي لويس معروف، المنجد في اللغة، (بيروت، المكتبة الكاثوليكية، ط19)

المجلات والدوريات:

1. بركات وائل، "السيمبولوجيا بقراءة رولان بارت" مجلة جامعة دمشق، مج18، 2002
2. تامر جورج، "خواطر لاهوتية في الحفاظ على البيئة"، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع0، خريف 2009

3. جورج تشارلز فليب آرثر، "الإسلام والبيئة" تر: محمادي علي محمادي، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع 4، 2012.
4. جوفروا إيريك، "التعددية في الإسلام أو الوعي بالآخريّة"، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع0، خريف 2009
5. حبش محمد، "البلد الحرام، أول محمية بيئية حقيقية في بلاد العرب" مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع4، خريف 2009
6. الدواوي عبد العزيز، "أضواء على الأزمة البيئية المعاصرة"، سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، سبتمبر 2012
7. زيمران مايكل، "الفلسفة البيئية"، تر: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ج1، ع332، أكتوبر 2006
8. السبكي أمال، "تاريخ إيران السياسي بين ثورتين" سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع250، أكتوبر 1999
9. شاخت جوزيف، كليفورد بوزورث، "تراث الإسلام" (تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع11، يناير 1978)
10. شونون فريديوف، "الدين الخالد" تر: مريم إسحاق الخليفة شريف، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع0، خريف 2009
11. بن مبارك علي، "المسؤولية البيئية من منظور الأديان التوحيدية: قراءة في الطرح الإسلامي"، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي، حوار الأديان، ع4، 2012
12. شويف طيب، "الكلية في القرآن: تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية 62.2، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع0، خريف 2009
13. محمودي ذهبية، "فلسفة الفن الإسلامي"، مجلة معارف، مج8، ع14، 2013
14. ملكاوي فتحي حسن، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج11، ع42-43، شتاء 2006

15. ملكاوي فتحي حسن، "مفاهيم في التكامل المعرفي"، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج 15، ع60، أبريل 2010
16. نصر سيد حسين، "الإسلام: صفاته الكلية والجزئية"، مجلة حوار، ع17، أغسطس 1965
17. نصر سيد حسين، "الإسلام آخر الديانات وأولها مميزاتة الخاصة والكونية"، تر: محمد إسماعيل، المحجة، ع2، كانون الثاني
18. نصر سيد حسين، "القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل"، تر: موسى صفوان، المحجة، ع10، يناير 2021
19. عصمان زينب عبد الحميد عبد اللطيف، "خصائص الفن الإسلامي" مجلة كلية الآداب، قنا، مج30، ع52، 2021

مواقع الأنترنت:

1. الرفاعي عبد الجبار، "جدليات التفكير الديني في إيران" عن موقع: www.elhiwartoday.net تاريخ الدخول: 2020-12-15
2. محمد حشفلاوي، "إشكالية التجريد في الفن" عن موقع: info@labopheno.com تاريخ الدخول: 2021/08/15.
3. شريح عادل، "غينون والفلسفة التكاملية" عن موقع: almultaka.org تاريخ الدخول: 28-2023
4. دواق الحاج أوهمنة، "في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة مفهومة المعرفة المؤهلة نظريا" عن موقع: www.mominoun.com تاريخ الدخول: 2023-3-10
5. عبادي أحمد، "القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير و التدبير"، عن موقع: www.arrabita.ma تاريخ الدخول: 2023-3-10
6. العقلة إحسان، "مدينة يزد الإيرانية" عن موقع: mawdoo3.com تاريخ الدخول: 3-14-2023

7. الميلاوي إيناس حمزة مهدي، "الثورة الدستورية " عن موقع: babylon.edu..q تاريخ الدخول: 2023-3-14:
8. نجم السيد، "التكايا: فنادق للتعبد والراحة بلا مقابل"، البيان، عن موقع: albayan.ae تاريخ الدخول: 2023-3-14:
9. رومية معين، " قراءة فلسفية للأزمة البيئية " عن موقع: www.alawan.org تاريخ الدخول: 2023-3-30:
10. صبيح كاظم دويخ، "الشيخ فضل الله نوري ودوره السياسي في إيران 1843-1909" عن موقع: jeahs.com تاريخ الدخول: 2023-4-10:
11. دكار إلياس، " الفيلسوف الصوفي، فريتجوف شيون وإسهاماته في تجديد مواضيع مقارنة الأديان، عن موقع: www.asgp.dz تاريخ الدخول: 2023-9-7:
12. رستناوي حمزة، "التيار الفلسفي في وحدة الوجود: قراءة في كتاب إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي " عن موقع: maaber.org تاريخ الدخول: 2023-9-21:
13. عطا الله الأخضر قويدري، "المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي " عن موقع: maaber.org تاريخ الدخول: 2024-01-15:
14. ar.wikipedia.org
15. ar.m.wikipedia.org
16. ars.m.wikipedia.org
17. ar.wikishia.net
18. wikiwand.com

المحاضرات:

1. سيد حسين نصر، ما هو سبب وجود الشر، تر: حسين القطان، BOOK C-SPAN2 tv
2. سيد حسين نصر، أريد ألا أريد: السعي خلف السعادة، تر: Rzm :translation

***Nasr Seyyed Hossein :**

1. Knowldge And The Sacred, (State University Of New York Press,1989)
2. Science And Civilization In Islam, (Abc International Group, 2001)
3. The Need For A Sacred Science, (United Kingdom Curzon Press, First Print, 2005)
4. The Garden Of Truth, (USA, New York, Harpers Collins Publishers, 2007)
5. Hahn Lewis Edwin And All, The Philosophy Of Seyyed Hossein Nasr, (USA, The Library Of Living Philosophers, First Print, 2001)
6. Rosenberg Alexander, The Atheists Guide To Reality Enjoying Life Without Illusions , (USA ,2012)
7. The Seyyed Hossein Nasr Foundation : عن موقع history of islam

سادسا: فهرس الموضوعات

مقدمة:

الفصل الأول: عصر سيد حسين نصر سيرته ومدرسته الفكرية

- المبحث 1: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية خلال القرن العشرين في إيران 2
- 1-1: الأوضاع الاجتماعية..... 2
- 2-1: الأوضاع الاقتصادية 6
- 3-1: وضع الفكر الديني 9
- 4-1: الأوضاع السياسية 12
- المبحث 2: سيرة سيد حسين نصر 20
- 1-2: النسب والنشأة 20
- 2-2: سفره إلى أمريكا وأثره في تكوينه العلمي 24
- 3-2: العودة إلى إيران 29
- 4-2: المنفى الغربي 32
- المبحث 3: الفلسفة التقليدية وارتباطاتها بمفاهيم أخرى 35
- 1-3: الفلسفة التقليدية والمقدس 35
- 2-3: الفلسفة التقليدية بين التلفيق والتوليف 38
- 3-3: نماذج توليفية في الفكر الإسلامي 41
- 4-3: الفلسفة التقليدية والتعددية الدينية 47
- 5-3: معايير الأصالة الدينية في الفلسفة التقليدية 54
- المبحث 4: الجهود الإحيائية للفلسفة التقليدية 55
- 1-4: دور الجهود الاستشراقية المبكرة في إحياء الفلسفة التقليدية 55
- 2-4: جهود رونه غينون في إحياء الفلسفة التقليدية 61

- 3-4: جهود فريديوف شون في إحياء الفلسفة التقليدية.....65
- 4-4: جهود أنونداك كوموراسوامي في إحياء الفلسفة التقليدية.....67
- المبحث 5: الإسلام من خلال رؤية الفلسفة التقليدية.....70
- 1-5: الإسلام دين الفطرة.....70
- 2-5: الإسلام خاتم الأديان.....72
- 3-5: الاعتراف بالغيرية الدينية في الإسلام.....75

الفصل الثاني: الجانب الإلهي والكوني في الرؤية الكونية

- المبحث 1: مفاهيم مدخلية حول الرؤية الكونية.....81
- 1-1: أصل مصطلح الرؤية الكونية.....81
- 2-1: مدلول الرؤية الكونية.....82
- 3-1: الرؤية الكونية والإيديولوجيا.....86
- 4-1: المعايير التقييمية للرؤية الكونية.....89
- المبحث 2: ذات الله وأسمائه وصفاته.....101
- 1-2: الذات الإلهية.....101
- 2-2: الصفات الإلهية.....117
- 3-2: الفرق بين الصفة والاسم.....120
- المبحث 3: الخلق والنظام الظاهر.....122
- 1-3: الغاية من خلق الكون.....122
- 2-3: مراتب الموجودات الكونية.....129
- 3-3: نظرية خلق الكون.....135
- 4-3: التجديد في الخلق.....139
- المبحث 4: النظام الأحسن وإشكالية الشرور الكونية.....141

141	1-4: مدلول النظام الأحسن
143	2-4: الاستدلال العقلي والنقلي على النظام الأحسن
147	3-4: ماهية الشرور الكونية.....
156	المبحث 5: الإنسان والكون
156	1-5: منزلة الإنسان في الكون
157	2-5: تسخير الكون المادي للإنسان
162	3-5: تسخير الكون الروحي للإنسان
163	المبحث 6: الوضع البيئي الراهن
163	1-6: توصيف الوضع البيئي
165	2-6: المشكلات البيئية وخصائصها
168	3-6: الوضع البيئي الراهن: الأسباب وآليات العلاج
الفصل الثالث: الجانب البشري في الرؤية الكونية: ماهية الإنسان ووظيفته الوجودية	
176	المبحث 1: ماهية الإنسان والميثاق
176	1-1: ماهية الإنسان.....
177	2-1: مدلول الميثاق.....
182	3-1: مقتضيات الميثاق
184	المبحث 2: الإمكانيات الملازمة للماهية
184	1-2: العقل.....
184	1-1-2: تعريفه
190	2-1-2: وظيفته.....
192	3-1-2: الغفلة والحاجة إلى الوحي.....
201	2-2: حرية الإرادة.....

205	3-2: النطق
210	المبحث 3: الوظيفة الوجودية للإنسان
210	1-3: العبادة
214	2-3: الخلافة
216	3-3: العدل والوظيفة الوجودية
219	المبحث 4: منهاج الوظيفة الوجودية
219	1-4: معنى الشريعة
221	2-4: غايتها
222	3-4: مصادر التشريع
225	4-4: الشريعة والطريقة
228	5-4: الشريعة ومستجدات العصر
الفصل الرابع: الجانب البشري في الرؤية الكونية: الهدف السامي للحياة الإنسانية	
233	المبحث 1: الحرية المعنوية
233	1-1: ماهية الحرية المعنوية
235	2-1: طريق الحرية المعنوية
236	3-1: دور الرحمة في الحرية المعنوية
238	4-1: دور الحب في الحرية المعنوية
242	المبحث 2: الجمال ودوره في الحرية المعنوية
242	1-2: تعريف الجمال
242	2-2: دور الجمال في الحرية المعنوية
247	3-2: الجمال والزهد
248	المبحث 3: تجليات الجمال

248	1-3: تعريف الفن
252	2-3: خصائص الفن الإسلامي
261	3-3: تجليات الروحانية في الأدب
263	4-3: تجليات الروحانية في الفنون البصرية
267	5-3: تجليات الروحانية في الموسيقى
271	الخاتمة
275	الملاحق

الفهارس:

280	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
287	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
288	ثالثاً: فهرس الأماكن والمدن
289	رابعاً: فهرس الأعلام
290	خامساً: فهرس المصادر والمراجع
305	سادساً: فهرس الموضوعات

الملخص:

الرؤية الكونية التوحيدية عند سيد حسين نصر هو عنوان بحث يهدف إلى عرض وتبيان الطريقة التي تعاطى بها سيد حسين نصر مع إشكالية خلو الحياة من المعنى في العالم الإسلامي إذ شخّص مكنم الداء في تعرض هذا الأخير لإرث من القيم الغربية التي تبدو في ظاهرها أنها غير ذات صلة بالعلوم والتكنولوجيا، ولكنها في جوهرها متشابهة معها بصورة وثيقة، ثم يبين أن هذه العلوم هي ثمرة لرؤية عن العالم تختلف عن رؤيته بشكل جذري، هذه الأخيرة نبذت السلطة الروحية، وأنكرت أي مبدأ أعلى من الفرد فأحلت الإنسان موقع الإله، وقد تمخض عنها السعي الحثيث لتلبية الرغبات الملازمة للجانب المادي من طبيعة الإنسان دونما إلتفات إلى أصل خلقته الروحية.

كما طرح سيد حسين نصر للرؤية الكونية في الإسلام باعتبارها معيارا نحكم في ضوءه على ما ينسجم مع المنظور الإسلامي، وبالتالي ضمه واستيعابه وما يتعارض معه مما يقتضي لفظه وإبعاده، وقد أفرزت هذه الرؤية أن المعرفة سبيل وجود يحول وجود الإنسان على نحو يتلاءم مع أصل خلقته. إن العلم الغربي لم يحقق كينونة المعرفة التي هي الغاية من الخلق ما يجعله عنصرا غريبا يشكل هضمه تهديدا للعالم الإسلامي وبالتالي ضمه ودجه إلى الرؤية الإسلامية نوع من التلفيق وهو بعيد عن أن يكون توليفا.

Abstract :

The Unified Cosmic Vision According to Seyyed Hossein Nasr refers to a research paper aimed at presenting and elucidating the approach Seyyed Hossein Nasr took towards the problem of the perceived lack of meaning in life within the Islamic world. He identified the root of this problem as stemming from the Islamic world's exposure to a legacy of Western values, which superficially appear unrelated to science and technology but are deeply intertwined with them. Nasr argued that these sciences are the product of a worldview fundamentally different from Islam's, one that rejects spiritual authority, denies any principle higher than the individual, and places humans in the position of gods. This worldview has led to a relentless pursuit of material desires inherent in human nature, without recourse to its spiritual origin.

Furthermore, Nasr proposed the cosmic vision in Islam as a criterion by which to judge what aligns with the Islamic perspective, thereby incorporating and accommodating it, while rejecting what contradicts it. This vision asserts that knowledge is a means of existence that transforms human existence to align with its true nature.

Western science, according to Nasr, has not achieved the epistemological profundity intended by creation, rendering it a foreign element that threatens the Islamic world. Therefore, the integration of Western knowledge into the Islamic vision is not a synthesis but rather a form of forced amalgamation, far from being a true integration.

Résumé

La “vision cosmique unitaire” chez Seyyed Hossein Nasr est le titre d’une étude visant à présenter et clarifier la manière dont Nasr a abordé la question du sens de la vie dans le monde islamique. Il a diagnostiqué l’influence des valeurs occidentales, apparemment sans lien avec les sciences et la technologie, mais en réalité étroitement associées. Nasr a démontré que ces sciences résultent d’une vision du monde radicalement différente de la science, rejetant l’autorité spirituelle et niant tout principe supérieur à l’individu, élevant ainsi l’homme au rang de divinité. Cela a conduit à une quête incessante de satisfaction des désirs inhérents à la nature humaine, sans considération pour l’origine spirituelle de sa création.

Nasr a également présenté la vision islamique du monde comme un critère permettant de juger de la conformité avec la perspective islamique, englobant et absorbant ce qui est en accord, et rejetant ce qui est en contradiction. Cette vision a révélé que la connaissance est un chemin d’existence transformant l’être humain d’une manière alignée avec son origine spirituelle.

Selon Nasr, la science occidentale n’a pas atteint l’essence de la connaissance, qui est l’objectif de la création, ce qui en fait un élément étranger, potentiellement menaçant pour le monde islamique. Ainsi, tenter de l’intégrer au vision islamique relève d’une sorte de bricolage, loin d’une véritable synthèse.

Democratic Popular Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences
Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn
Department Of Akida



The Unified Cosmic vision according to Seyyed Hossein Nasr

Thesis submitted for academic doctoral sciences
Specialty : AKIDA

Elaborated by the student
Oulmi Rachida

Supervised by the Pr
Ahcene Barama

The discussion jury members

Name and First Name	Scientific Rang	Original University	Function
Zohra lahlah	Professor	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences	Chairman
Ahcene barama	Professor	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences	Supervisor and Reporter
Saliha boubardaa	MCA	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences	Membre
Djamel achraf	Professor	EL Oued University	Membre
Abderrezak belagrouz	Professor	Mohamed Lamine Debaghine University Setif -2-	Membre
Abdelhalim mahour bacha	MCA	Mohamed Lamine Debaghine University Setif -2-	Membre

University year: 1445 -1446h / 2024-2025