الإســـــلام

ووعثاء الإنسان الغربي الحديث

سيد حسين نصر

- Author : Seyyed Hossein Nasr
- Title: Islam and The Plight of Modern Man
- Translated: Omar Nour El Dein
- First Edition: 2019
- Cover Design by: Amr AlKafrawy
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- General Manager: Mostafa Alsheikh

- المؤلف: سيد حسين نصر
- العنوان: الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي
- المترجم: عمر نور الدين
- الطبعة: الأولى 2019
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:

٢٠١٨ / ١٦٧٥٤

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 174 - 5

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form، or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة– من شارع محمود بسيوني – ميدان طلعت حرب– القاهرة – جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ – ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ – موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

سيد حسين نصر

الإسلام
ووعثاء الإنسان الغربي الحديث

ترجمة

عمر نور الدين

(عمر الفاروق عمر)

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

نصر، سيد حسين.

الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي الحديث - سيد حسين نصر

ترجمة : عمر نور الدين (عمر الفاروق عمر)

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2019

352 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 16754 / 2018

الترقيم الدولي 5 - 174 - 765 - 977 - 978

1 - فكر

أ - العنوان

المحتويات

شكر وتقدير ٧

مقدمة الطبعة الجديدة ١١

الجزء الأول: *I* الحال الراهن للإنسان ١٥

١. الإنسان الغربي المعاصر بين العجلة والمركز ١٧

٢. محنة المسلم اليوم ٤٠

الجزء الثاني: *II* منهاج الدراسة المقارنة

للميراث الفكري الإسلامي في الغرب ٥٣

٣. الميتافيزيقا والفلسفة في الشرق والغرب

ضرورة لازمة للدراسة المقارنة ٥٥

٤. أهمية الدراسة المقارنة

فى دراسة التراث الروحي والفكري في الإسلام ٧١

الجزء الثالث: *III*. التراث الإسلامي

وإشكاليات الإنسان الحديث ٨٥

٥. الاحتياجات الروحيَّة للإنسان الغربي ورسالة التصوف ٨٧

٦. اتساق الفكر والعمل في الإسلام ١١٩

الجزء الرابع: *IV* المسلم المعاصر بين الإسلام والعالم الحديث ١٣٧
٧. الإسلام في العالم الإسلامي اليوم ١٣٩
٨. الإسلام في العالم العربي إبان القرن الرابع عشر من الهجرة ١٤٨
٩. الإسلام في إيران حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري ١٧٠
الجزء الخامس: *V* المسلم المعاصر بين الإسلام والعالم الغربي الحديث ٢٠٩
١٠. معنى الانحطاط والانحراف والنهضة في سياق الإسلام المعاصر ٢١١
١١. تحدي العالم الغربي للإسلام ٢٢٤
الجزء السادس: *VI* ملاحق ٢٦١
١٢. الإسلام في باكورة الألفيَّة الميلاديَّة الثالثة ٢٦٣
١٣. تأملات عن الإسلام والغرب بالأمس واليوم والغد ٣٠٢
الخلفية التاريخية: ٣٠٥
عناصر الصراع اليوم: ٣٠٩
تجاوز عوائق الفهم: ٣١٣
ملحوظات ختامية: ٣٢١
فهرس الأعلام والمصطلحات ٣٢٥

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

أتقدم بجزيل التقدير والشكر إلى شيخي الجليل سيد حسين نصر -الغني عن التعريف- لإصدار هذا الكتاب القيم، الذي أحاط فيه باختصار بليغ بموضوعات وجوانب لم يتطرق إليها، بإحكامها واجتماعها، كاتب إسلامي من قبل. وقد كان ثاني كتاب أُقدم على ترجمته له بعد كتابه القيم «الحاجة إلى علم مقدس». وهذان الكتابان ذخرٌ من فيض ذخائره الفكرية والفلسفية التي اشتملت على طيف واسع من الحكمة الروحية والعملية من منظور الإسلام التراثي، وأعجب من ناحيتي لما جعل أدبياته وترجماتها إلى كثير من اللغات لم تتطرق إلى اللغة العربية.

وأتوجه بالشكر كذلك إلى الأستاذ الجليل الدكتور محمد أبو الفضل بدران، أستاذ الأدب والنقد والعميد الأسبق لكلية الآداب

بجامعة جنوب الوادي؛ لتكرمه بمراجعة النص وإسهامه بملحوظات قيمة في الصياغة والتعبير، والدكتور حمادة أحمد علي لمساهماته المتنوعة، والدكتور صديق محمود حسن لمراجعته المذاهب والأسماء والأماكن من اللغة الفارسية.

والله من وراء القصد وله الشكر والحمد.

عمر نور الدين (عمر الفاروق عمر)

قنا، يناير ٢٠١٧

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ
كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ
وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ
عَلَىٰ نُورٍۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ
لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾.

[النور: ٣٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الجديدة

نُشر هذا الكتاب منذ ربع قرن مضى، ومنذ ذلك الحين تعددت طبعاته وترجماته. وعندما طلب مني الزملاء والأصدقاء إصدار طبعة جديدة بالإنجليزية بعد أن نفدت الطبعات الأسبق منذ بضع سنوات، فقد عزمنا على مراجعة المتن وإضافة مسائل مهمة إليه، وقد تعرضت كل أبواب الكتاب القديمة للمراجعة والتحديث حيث لزم الأمر، كما أن الحواشي قد تجددت وأضيف إليها ما جاد به الزمن، أما البابان الثامن والتاسع اللذان يعالجان الإسلام في العالمَين العربي والفارسي، فقد تغيرا بالكامل في ضوء التحولات التي جرت منذ كتابتهما، وأضيف إليه خاتمة من بابين يعالجان الإسلام اليوم في علاقته بالغرب على نحو تأملي مختصر.

كما جرى في كثير من الأبواب حديثٌ عن تحديات الغرب للإسلام، وقد تغيرت بعض صورها عن الزمن الذي كُتب فيه أول الأمر، وكانت الماركسية أوضح حالة في هذا السياق، لكن الأفكار والمفاهيم العميقة

لم تختف. وقد نوهنا عن هذه التغيرات كلما استدعى الأمر. ونشعر أن ما قيل عن مسألة الإسلام ووعثاء الإنسان الحديث يصدق الآن كما كان في زمن تناولها، خاصة أننا قمنا ببعض التغييرات باعتبار ما لزم من تيارات وتحولات في العقود الأخيرة.

وقد لقي هذا الكتاب قبولا حسنًا في العالم الإسلامي، وصدرت عنه كثير من الطبعات المحلية والترجمات التي ظهرت في باكستان وماليزيا وتركيا وإندونيسيا، وتـُرجم حديثًا إلى الألبانية، كما طُبعت له ترجمة فارسية على وشك الظهور. وقد لفت هذه العمل كذلك نظر دارسين غربيين للإسلام كاستجابة حية للفكر الإسلامي على الحداثة أكثر مما كان دراسة أكاديمية تاريخية أو فلسفية، والحق إن هذين النوعين هما ما دار بخلدي أثناء الكتابة، أي الغربيين والمسلمين الجادين في دراسة الإسلام، وكان هناك بالطبع جماعة ثالثة تنتمي بمعنى ما إلى المجموعة الأولى أو الثانية، وهم المقارنون المهتمون إما بالدين المقارن، وإما بالفلسفة في النطاق الذي يهم الغرب.

ونأمل في أن تستمر الطبعة الجديدة بالوفاء باهتمام هذه الجماعات، وغايتنا الأولى أن نسهم في بلورة تفاهم أفضل بين الإسلام بحقيقته التراثية والغرب دون تضحية بالحقيقة باسم المناسبة. وبالطبع عالجنا مسألة التفاهم المتبادل في كثير من كتاباتنا حيث كانت في قلب اهتمامنا طوال حياتنا الدراسية، وقبل أن يبادر الناس بالحديث عن الحوار المتبادل على أساس المبادئ التراثية التي تكمن في كل الحضارات التراثية التي تمردت عليها الحداثة إبان النهضة الأوروبية.

ورغم أن كثيرًا من كتاباتنا تعلقت بمسألة الحوار بين الحضارات، إلا أنها لم تعالج الموضوع الجوهري في الحوار بين الإسلام والغرب، وقد أسعدنا أن هذه الطبعة المزيدة لكتاب «الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي الحديث» قد نشرت في العام المخصص للحوار الحضاري في العالم، ونأمل أن تعمل هذه الطبعة على مساعدة المفكرين المسلمين عما يدور حول الحوار مع الغرب، وكذلك نقدمه إلى الغربيين المخلصين الذين ظلوا سدنة الإسلام التراثي طوال قرون بعمق معانيه وعرضها، كما نأمل أن يقدم الكتاب خدمة متواضعة في لقاء المسلمين الذين كرسوا نفوسهم للحق مع العالم الغربي، والتقارب المبدئي مع تعاليم الإسلام، وهو بمثابة قلب الأديان الأصلية، والذي اتخذ الغرب حياله موقف التناسي بما جرَّ من كوارث، لا على الإنسان فحسب، بل على نسيج الحياة على الأرض.

باثيسدا، ماريلاند

ربيع الثاني ١٤٢١هـ، أغسطس ٢٠٠٠م.

الجزء الأول

I الحال الراهن للإنسان

١. الإنسان الغربي المعاصر بين العجلة والمركز

هلمي أيتها الذرات الضالة واقتربي من المركز،
وكوني مرآة الأزل التي منها أتيتِ.
وعودي أيتها الأشعة المشتتة في الظلمات،
واسكني إلى شمسك التي منها جئتِ.

فريد الدين العطار ، منطق الطير.

علمني معلمي مفهومًا واحدًا فحسب «ادخلي
من أقصى الظاهر إلى أقصى الباطن مباشرةً»، وقد
أصبح لي ذلك قاعدة ومفهومًا.

لاللا فاكياني، قديسة كشمير.

رغم أن العمل الحالي يتعامل أساسًا مع الإسلام والمسلمين، إلا أنه يهتم مباشرة بالعالم الحديث، والذي كان تأثيره على العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين فوضى واضطرابًا لا سابق له في تاريخ الإسلام منذ بدايته، وكذلك في تشويه رسالة الإسلام ومغزاها بالنسبة إلى العالم

الغربي الحديث، ولذا لزم أن نبدأ بدراسة موقف الإنسان في العالم الغربي ومن اتبعه في قارات العالم. وقد أصبحت هذه الدراسة لازمة وعاجلة نتيجة التدهور السريع الذي حاق بالمجتمع الحديث والبيئة الطبيعية في العقود القليلة الماضية».

إن مواجهة الإنسان لمخترعاته وألاعيبه التكنولوجية واختلاطها بالثقافة الإنسانية والأثر العنيف الذي أحدثته على معارف الإنسان بالطبيعة قد أدت إلى انهيار البيئة، ووصلت إلى حدود جعلت كثيرًا من الغربيين يتساءلون أخيرًا عن جدوى مفاهيم الإنسان الغربي، بدءًا من قيام الحضارة الغربية الحديثة. ولكن لا مناص، رغم هذا الوعي، من تمهيد الأرض من العوائق التي تمنع من مناقشة المسائل العميقة. لقد أحرق الإنسان الحديث يديه بالنار التي أشعلها حين اختار أن ينسى هويته، وباع روحه على غرار فاوست؛ لكي يكسب السيطرة على البيئة الطبيعية، وخلق موقفًا تحولت فيه السيطرة على الطبيعة إلى خنقها، ودفعت في أعقابها، لا إلى تدميرها فحسب، بل إلى انتحاره هو ذاته.

وقد أصبح الخطر جليًّا ولا حاجة إلى تكراره، رغم أن كل الناس كانوا يتحدثون منذ بضعة عقود عن قدرات الإنسان اللامحدودة على التنمية بمفهومها المادي الصرف، وقد أصبح كثيرٌ منهم الآن واعين «بحدود التنمية» وهو اصطلاح تواتر في الغرب اليوم، بل تردد حتى احتمال حدوث «جائحة كونية»، لكن كثيرًا غيرهم ظلوا غافلين عنها، ولكن المفاهيم والعوامل التي أدت إلى الوعثاء الغربية طُرِحت للدراسة والتحليل، وكانت الحلول المطروحة لنتائجها بألوانها وصورها تتجه

جميعًا إلى العناصر التي تسببت في قيام أزمة الإنسان المعاصر، ولا زال النظر إلى الدنيا يجري في حدود العناصر والقوى التي تتحكم فيها خاوية من الأفق الروحي، وليس ذلك لانعدام هذا الأفق، بل من جرَّاء أن الناظر إلى المشهد المعاصر غالبًا ما يعيش على حافة إطار عجلة الوجود، ولذا كان يرى كل شيء من حافة المحيط، ويظل لاهيًا عن البرامق وناسيًا للمحور وتائهًا عن المركز، وكلها طرق لا زالت في متناوله.

إن خراب البيئة على يد الصناعة وأزمة التلوث وغيرهما ناجم عن مرض النسيان الذي يعاني منه إنسان الحداثة، ناهيك عن إنسان ما بعد الحداثة، لقد نسي الإنسان الحديث هويَّته الحقة، وعاش على حافة عجلة وجوده، وعرف قدرًا هائلًا من الكميات وندرةً مُخِلَّة من الكيفيات السطحية عن العالم، فقد أسقط صورته الظاهرية السطحية على الدنيا(١)، وحين اعتقَدَ أنه يعرف الدنيا على هذا المنوال الظاهر

(١) لا بد من تذكر أن الإنسان في الغرب قد تمرد أولًا على السماء بإنسانية النهضة، ولم يكن العلم الحديث قد ظهر بعد، وقد كانت الأنثربولوجيا الإنسانية في عصر النهضة مقدمة ثورة العلم الحديث في القرن السابع عشر، وخلق علمًا جديدًا غير إنساني بمعنى ما ولكنه كان أشد العلوم شبهًا بالإنسان، فقد قام على العقلانية الإنسانية والتجريب على حواس الإنسان، التي اتُّخِذت معيارًا فريدًا لصلاحية المعرفة. راجع:

G. Durand, "Defiguration philosophique et figure traditionneUe de l'homme en Occident," Eranos-Jahrbuch, XXXVIII, 1971, pp. 45-93; Ph. Sherrard, The Rape of Man and Nature, Ipswich (UK), Golgonooza Press, 1987, Chap. 2 and 3, pp. 42-89; and S. H. Nasr, Knowledge and the Sacred, Albany (NY), the State University of New York Press, 1989, Chap. 5, pp. 160-188. For a treatment of this subject from the perspective of a Western seeker who has turned to traditional Islam see J. Herlihy, The Search of the Truth-Contemporary Reflections on Traditional Islamic Themes, Kuala Lumpur, Devan Pustaka Islam, 1990.

فقد انكب على تشكيل ذاته في صورة معارفه الظاهرية، وتوالت عليه «السقطات» التي أرجحته تنازليًّا بين ظاهر مضطرد التعقيد لنفسه، وبين ما يحيط به من أحوال كونية، ويمثل التاريخ الباطني لما يسمى «الإنسان الغربي الحديث» واغترابه عن خلفيته التاريخية نقيض ما يعيش به الإنسان التراثي مع أسلافه في الزمن ومركزه في المكان، أما الإنسان الغربي فيغترب تدريجيًّا عن المركز، وينزلق على البرامق من محور العجلة إلى محيطها حيث يعيش المحدثون حاليًا، ولكن وجود طارة العجلة برهان على وجود البرامق التي تربطها بمحور العجلة، وكذلك الوجود الإنساني يعني وجود المركز، ومن ثم حتمية علاقة كل الناس من كل الأعمار مع الإنسان الأولاني والحقيقة الخالدة، التي سوف تستمر رغم كل تغيرات الظاهر(٢).

وتظهر ميول الإنسان الحديث على أشدها في السعي إلى حلول للمشكلات التي سببها بنفسه في نطاق الإنسانيات والعلوم التي تعالج الإنسان بما هو، والتي يجب أن ترى عمق طبيعة الإنسان الحديث خصوصًا بعد أن تمرد على السماء وصنع علومًا لا تقوم على البصائر،(٣) كما نرى في العلوم الإسلامية، بل على قوى العقل الإنساني التي تفحص مُدخَلات الحواس فحسب، لكن نجاح هذه العلوم كان باهرًا في حدوده

(٢) وإن لم توجد هذه العلاقة لما أمكن للإنسان أن ينتمي إلى حقب أخرى من تاريخه كي يعرِّف ذاته، أو يعرف حتى الجوانب الثابتة في الطبيعة الإنسانية التي تجلت في العالم المعاصر واستمرت حتى اليوم.

(٣) نستخدم كلمة «بصيرة *intellect*» في هذا الكتاب بالمعنى اللاتيني و«*intellectus*» اليونانية، والتي تتعالى على العقل من حيث قدرتها على الفهم الفوري المباشر، وليس العقل إلا انعكاسًا نائيًا لها على مرآة العقل الإنساني.

حتى طفقت باقي العلوم في تقليده، مما أدى إلى موضوعية سقيمة طوال القرن التاسع عشر، وذهب إلى خلط التحليل المنطقي بالفلسفة الخالدة، وتلاعب حتى بنظرية المعلومات والحقول الكلاسيكية للإنسانيات كي يقلبها إلى علوم اجتماعية كمية، والتي جعلت من البصائر الأدبية عن الطبيعة نطاقًا مجهولًا عن الباحثين اليوم، وقد انحط عدد من العلماء النقاد للإنسانيات الزائفة بعد أن تعلموا في الجامعات الغربية في مناخ ساد فيه علم النفس العقلاني الذي أصبح يشعر بالدونية أمام علوم الطبيعة والرياضة، ومن ثم أنتجوا «إنسانيات» تحاول يائسة أن تصبح «علومًا» فانحطت إلى السطحية والتفاهة(٤)، ويرجع هذا التدهور في الإنسانيات إلى فقدان الإنسان معرفته المباشرة بنفسه و«الذات» التي كان يحتكم عليها أصلًا واعتماده على الظواهر والمعرفة غير المباشرة بذاته، التي يحاول أن يبحث بها عن نفسه من خارجها، والتي لا تربو عن معرفة سطحية يستقيها من حواف عجلة وجوده دون الانتباه إلى وجود مركز لها وبرامق تصل بينه وبين المحيط الذي يعيش فيه، وتخلو من الوعي بالدونية، رغم أنها كانت على الدوام ظاهرة أمام الناس، وتصل بين الإنسان ومركزه الحق كما تصل إليه أشعة الشمس.

---

(٤) وهناك أمر يجرى حاليًا أشد بشاعة من هذه الإنسانية الزائفة، وهو محاولة حقنها في تشريع الدول الإسلامية باسم التقدم.

فقد عكف دارسون أمريكيون بعينهم مثل ويليام آروسميث وويليام تومسون على نقد ما نسميه «تلوث الإنسانية»، لكن الأمر في هذا الحقل يضاهي تلوث البيئة من حيث علاج العرض والنتائج دون المرض والأسباب، وقد تفاقم هذا «التلوث» بطرح تعقيب *post-22 Part I: The Present-day Condition of Man modern ideas into the field of the humanities.*

وقد أصبح ذلك الانحطاط أشد جلاءً في السنوات الأخيرة نظرًا لظهور «ما بعد الحداثة» والتفكيكية وغيرها التي راجت في نطاق إنسانيات أمريكا وأوروبا، وعندما تمردت ما بعد الحداثة على الحداثة فقد تناولتها من أسفلها، وهكذا بدأت في دورة أدنى من لولب الانحطاط عن المذاهب التراثية التي تتناول الإنسان وعلومه وفنونه.

ولذا لزم تحليل المسائل وخلفياتها التي طرأت في المواجهة بين المفاهيم التراثية للإنسان وبين المفاهيم «العلمية» وبعد الحداثية، وأول هذه المسائل التي تطفو على عقل الناس «ما هي العلاقة بين البراهين العلمية عن السلوك الإنساني وبين ما يسمى «الطبيعة الإنسانية» في التراث؟» ولكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد أن نتذكر أن حقيقة الحال الإنساني لا يمكن أن تُعرفَ بأي من تجلياتها الظاهرية، وكل سلوك إنساني بعينه مما قد يطرحه العقل ليس إلا حالًا موجودًا على عواهنه، وسوف تؤدي دراسته إلى معرفة الحال كأداة بشرط الوعي بالكل الذي ينتمي إليه ذلك الحال، وتتعلق المعرفة المتشظية للسلوك الإنساني بالطبيعة الإنسانية كما تتعلق الأمواج بالبحر، ولا بد من وجود علاقة بين السلوك والطبيعة الإنسانية، إما سببية وإما جوهرية قابلة، وإن لم نكن على علم بالبحر واتساعه اللامحدود وآفاقه التي لا تفرغ وسلامه الفريد الذي يعكس اللانهائية، فلن نتمكن من دراسة مويجاته، ويجوز أن تتعلق المعرفة المتشظية بالكل لو كان لدينا تصور مفهوم للكلية.

ولا تملك الدراسة «العلمية» المنضبطة للسلوك الإنساني المتشظي أن تكشف عن الجانب الأعمق من الطبيعة الإنسانية؛ نظرًا للمحددات

التي تخنقها في كثير من العلوم السلوكية الزائفة[٥] للحال الإنساني ككل، ولم يحدث سلفًا أن توفرت معرفة عن الإنسان بما هو أقل مما عرفه الأنثروبولوجيون عنه اليوم، فحتى أطباء القبائل البدائية كان لديهم بصائر أعمق بما لا يقاس عن السلوكيين ومن جرَّ جرَّهم، ناهيك عن حكماء المسلمين، ذلك أن الأولين كانوا يهتمون بالجوهري وهرع الآخرون إلى العرضي.

وللحادثات نصيب من الحقيقة، ولكنها لا تكتسب معنى إلا في علاقتها بجوهر يسند وجودها أنطولوجيًّا، وإلا انكب المرء على مراكمة الصُّدَف والظواهر دون أن يصل إلى جوهرٍ ولا إلى ما كان جوهريًّا. والخطل الكلاسيكي للحضارة الحديثة هو مراكمة البيانات الكمية أملًا في الوصول إلى معايير كيفية، ومعرفة المعاني الباطنية لطبيعة الإنسان ثم تطبيقها بلا هوادة على كل حالٍ في كل أين، فحتى دراسة شظايا السلوك لن تؤدي بذاتها إلى أي معرفة بالطبيعة الإنسانية، والأرجح أنها سوف تسير بحذاء حافة العجلة آمادًا طويلة دون أن تفكر في اتباع البرامق، ولن يخطر لها أن تفكر في الاقتراب من المركز، ولكن لو كانت الرؤية حاضرة فإن تحصيل المعرفة يصبح على الدوام مناسبة للذكر والعودة إلى السبب الأول عن طريق مؤثر خارجي.

(٥) وقد ظهر في العالم الحديث ما سُمي «علوم الغيبيات *occult-sciences*» التي اختفت مبادئها الميتافيزيقية، ولكنها على الحقيقة تنطوي على مذاهب ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الإنسان والكون شرط وضوح رمزيتها، في حين أن كثيرًا من العلوم الإنسانية اليوم تحاول تغطية جهلها بطبيعة الإنسان بكساء «علمى»، وهم بذلك يستحقون لقب «علوم زائفة *pseudo-sciences*» بأكثر مما يستحقه الغيبيون.

والميتافيزيقا الإسلامية لها أربع صفات تُعزى إلى الحقيقة المطلقة، وتقوم على الآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وتنطوي هذه الآية الكريمة على عدة معانٍ بما فيها المعنى الذي يتعلق بموضوعنا الحالي، فالله سبحانه هو الحقيقة المطلقة، وهو الباطن في المركز والظاهر على محيطها، والإنسان الديِّن يراه جل جلاله في باطنه، والإنسان الدنيوي يراه في ظاهره فحسب، وذلك لجهله بوجود المركز، ولا يعلم أن الظاهر الدنيوي تجلٍّ للباطن الرباني، ولذا تبقى معرفته المتشظية عاجزة عن احتواء المحيط الكامل، ومن ثم عن إدراك وجود المركز، ولا تبدو شظية من المحيط إلا شكلًا لا مرجعية له ولكن المحيط بكامله يعكس وجود المركز، ويمكن للدنيوي أن يفعل ذلك بوعيه البدهي بالمركز، وقبل أن نرى العالم الظاهري سواءٌ أكان عضويًّا فيما حولنا أم على حافة النفس الإنسانية الباطنة، فلا بد للمرء من التعلق بباطنه بالإيمان والمعرفة[٦]، ويسمح تطبيق هذا المبدأ للحكيم أن يربط المعرفة المتشظية بالمستويات الأعمق من الطبيعة الإنسانية التي تنبثق منها أصلًا، ولكن من لم يصل إلى الوعي بأبعاد باطنه وأبعاد الكون من حوله فستظل معرفته ركامًا، وعلى الأخص حين تعتمد على مضاهاة السلوك الجماعي الذي يعيش أفراده

---

(٦) وقد حلل الشيخ عيسى نور الدين ظاهرة التصوف في كتابه «أبعاد الإسلام *Dimensions of Islam*» في حديثه عن حكيم صوفي وقوله "يعيش المتصوف تحت نظر الأول والآخر والظاهر والباطن، ويستقيم على هذه المحاور الميتافيزيقية باعتباره إنسانًا فانيًا، ويعي بأنه نقطة التقاء هذه الأبعاد الربانية، ويشارك في الدراما الكونية، ولا يعاني من الأوهام للتغلب على استحالة الإفلات، ولا يضع نفسه في زيف الظاهرية التي تتصور قدرتها على الحياة خارج حقيقة الروح، وهي الحقيقة الوحيدة المطلقة".

على الحافة الخارجية لعجلة الوجود الإنساني، ونادرًا ما يعكس هذا الوجود أبعادًا أعمق من كيانهم البراني.

ونلحظ في النقطة الأخيرة مسألة المبادئ التي سلف ذكرها، فالإنسان الغربي يعيش في عالم يقابل فيه ندرة من الذين يعيشون في مرتبة روحية أسمى من الدهماء، ولذلك غالبًا لا يرى إلا ما يقتصر عليه وعيه، وهو ما نراه في أدبيات معظم علماء الاجتماع في الغرب، وخاصة حينما يتناولون الإسلام.

ولو كانت المعرفة المتشظية للسلوك الإنساني قائمة على المشاهدات الظاهرة فحسب فإنها قد تعين الإنسان الحديث على تكوين وعي غير مباشر بأبعاد الطبيعة الإنسانية الأخرى شرط دراسة حال الإنسان التراثي الذي يعيش في المركز، فسلوكه قد يختلف في مجتمعات مختلفة عدا المراتب الأسمى منها التي تشتمل على الحكماء والقديسين والأولياء، وسواءٌ أكانوا هندوسًا أم بوذيين أم مسلمين أم من هنود الشمال الأمريكي أو من أي خلفية تراثية أخرى، وفي سلوكهم حيال المحن الكبرى والموت، ومشاعرهم حيال جمال الطبيعة البكر والفن التراثي، وفي شطحات الحب الرباني أو الإنساني، ويمكن أن يكون هذا للإنسان الحديث موردًا للتعرف على جوانب الطبيعة الإنسانية بملاحظة الثبات والدوام في طبيعة الإنسان المُحيِّرة، ولكنها يمكن حتى أن تكون أداة لتصوير عظَمَة الإنسان، والتي كاد يعفو عليها النسيان في سجن عالم يطفح بالصِّغار من التوافه التي صنعها الإنسان الحديث، وهكذا تتمكن المعرفة المتشظية بالسلوك الإنساني

من اكتساب معرفة أعمق بالطبيعة الإنسانية، أما المعرفة الكاملة بها فلن تتأتى إلا من معرفة المركز أو المحور الذي «يحتوي» على البرامق والإطار الخارجي معًا، وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فقد عَرَفَ رَبَّه»، ذلك أن نفسه تنتمي إلى الذات العلية التي تكمن في مركز كيانه، ولن يقدر المرء على معرفة نفسه تمامًا إلا بنور الرب، فالنسبي لا يُعرف إلا بمرجعية المطلق.

والمسألة الثانية التي كثُر طرحها اليوم، حتى وجب أن نتعرض لها، تتعلق «بالموضوعية» العلمية ونتائجها بمعيار الكلية والصمدية الذي ينطوي عليها اصطلاح «الطبيعة الإنسانية» الذي يصحُّ أصلًا في الأدبيات التراثية، وللإجابة على هذه المسألة لا بد أولًا من تعريفه مرة أخرى وما يعنيه في سياق «الموضوعية العلمية» في دراسة الإنسان، فقد تردد هذا المصطلح وشاع على الأخص بين غير المتخصصين في فلسفة العلم، ووصفُ العلم الحديث بالموضوعية يعني تساوي الحالتين، أي أن كلًّا منهما تعني الأخرى، ولا شك أن العلم الحديث له موضوعية محدودة في دراسة العالم الطبيعي، ولكن حتى هذا النطاق الضيق صادر عن ذاتية جماعة إنسانية مخصوصة في زمن بعينه من تاريخها، تهمشت فيه الروح الرمزية وموهبة رؤية عالم الروح فيما وراء العالم الطبيعي التي كادت تنقضي تمامًا.

ويقينًا يختلف ما يراه المسلم «موضوعيًّا» عما يراه منظور الدنيا في ذهن الإنسان الحديث «موضوعيًّا»، ولكنه بدون بعد متعالٍ، ونعتمد على سير آرثر إدينجتون في قوله إن كل ما يستعصي على

شِبَاك العلم الحديث في العالم العضوي يُعَدُّ مُهمَلًا بلا هوادة بحجة أنه «لاموضوعي»، ويبدو الحال مشاكلًا لجمهور من الصُمِّ يستمعون إلى كونشرتو ويشهدون جميعًا أنهم لم يسمعوا شيئًا واعتمدوا في تصفيقهم على القبول العام برهانًا على الموضوعية.

ولو وجب استخدام المفهوم الذي يسمى «موضوعية» في نطاق العالم العضوي ذاته في العلم الحديث فلا بد أن يُدرَسَ بعناية دون إهمال الجوانب الكيفية والرمزية لمجرد أنها واقعة خارج حدود «الموضوعية» التي حدَّدها العلم الحديث، ولا بد أن يُعاد بناء هذه «الموضوعية» في نطاق دراسة الإنسان، وقد مكَّن التقليد الأعمى لمناهج علم الطبيعة الحديث في دراسة الإنسان عند علماء الغرب من جمع كمٍّ هائلٍ من البيانات عن الإنسان وعصوره وعُمره ومناخه، ولكن قليلًا ما قيل عن الإنسان ذاته، وذلك لأن الخلفية الفلسفية للعلم الحديث ديكارتية قُحَّة لا تملك وسيلة لدراسة الإنسان، وقد أدت ثنوية الديكارتية بين العقل والجسد في القرن السابع عشر إلى انحراف العقل الأوروبي عن الصورة الأعمق لثلاثية الجسد والنفس والروح *corpus، anima، spirit*، والتي طرحتها هرمسيات القرون الوسطى باستفاضة في الغرب، ولا زالت تتردد في أعمال الفلسفة الإسلامية، أضف إلى ذلك وهمًا أوعَرَ قد فشا في القرن التاسع عشر أدى إلى منع جمع معلومات عن الناس من مختلف الأعمار حتى لا يصير طريقًا للوصول إلى بعض المعرفة عن الإنسان بما هو.

ومؤدَّى هذا الوهم أن التطور كما يُفهَم اليوم ليس إلا فرضية علمية تتخايل في القرن العشرين بصفتها حقيقة علمية ثابتة، وانعدام البرهان على صحتها بيولوجيًّا، وعادة ما يقحمون في التعليم أنها حقيقة ثابتة سبق البرهان عليها.

ولا يسمح السياق الحالي بطرح كامل للجدل في التطور البيولوجي، لكن أدبيات بعض البيولوجيين قد بدأت بالفعل في دحضها، وعلى الأخص خلال السنوات القليلة الماضية،(٧) أما فيما تعلق بدراسة الإنسان بما هو فقد استحالت فكرة التطور الأنثروبولوجي إلى عائق يمنع من استخدام البيانات العلمية المتراكمة لتشكيل أي تصور عن الإنسان، وطفق علماء الغرب في مجال الأنثروبولوجيا وعلوم الاجتماع وحتى الإنسانيات يتعلمون دراسة المتغيرات فحسب، واعتبروا أن أي تغير مهما كان طفيفًا هو تغيرٌ له دلالة، أما المعرفة الصمدية فقد أُلحِقَت بالمهملات أو حُكِمَ عليها بالموت، وكما لو

(7) *See. for example. L. Bounoure. Determinisme et finalite. double loi de la vie. Paris. Flammarion. 1957; his Recherche d'une doctrine de la vie. Paris. R. Laffont. 1964; E. = Shute. Flaws in the Theory of Evolution. Nutley (NJ). Craig Press. 1976; and D. Dewar. The Transformist Illusion. Murfreesboro. Dehoff Publications. 1957; 0. Bakar (ed.). Critique of Evolutionary Theory. Kuala Lumpur. The Islamic Academy of Science. 1987; G. Sermonti and R. Fonti. Dopo Darwin: Critica all'evoluzionismo. Milan. Rusconi. 1980; and M. J. Behe. Darwin's Black Box. New York. The Free Press. 1996. See also S. H. Nasr. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago (IL). Kazi Publications. 1997. pp. 124 ff.. where works and views opposed to evolution are discussed.*

كان المرء متدربًا على مراقبة السحب ونسيان السماء على اتساعها ولانهائيتها رغم أنها تشكل خلفية البحث والمشاهدة، ولا عجب من أن الذين يدرسون التفاهات ينتجون غثاثة وفشلًا في كل خطوة يخطونها نحو التنبؤ بالتغيرات الاجتماعية، فكثير من القصص الشعبية تكشف عن حقائق أكثر مما تحويه مجلدات بصفحات إحصائية عما يسمونه «تغيرات حيوية»، والحق أن التغير الحيوي الذي يجري اليوم يتسبب في اغتراب الإنسان عن حقيقته الثابتة أكثر من ذي قبل وفي نسيان طبيعته الحقة، ولكنه نسيان عابر يرتبط دومًا بالكوارث الكبرى التي تحيق بهذا النمط الإنساني، والذي اختارها بكامل حريته، لكن هذا هو التغير الوحيد الذي لا يملك المنهاج العلمي «الموضوعي» تناوله.

ولكن ليس هناك تناقض حتمي من حيث المبدأ بين تراكم الوقائع العلمية وبين المفاهيم الكلية الخالدة للطبيعة الإنسانية، ولو قُدِّر لهذه العاهة التي لا هي موضوعية ولا علمية أن تزول فإن تراكم الوقائع العلمية عن الإنسان الحالي سيبرهن على طبيعته التي تعيش خارج المكان والزمان وإن لم تكن خارج التاريخ، فلا سلطة لها على أحقابه وعصوره وأقاليمه في العالم، وسوف يؤدي هذا البحث إلى تصوير طبيعة الإنسان النبيلة كأمر ثابت، وهو ما عـبَّر القرآن الكريم عنه بالفطرة، والتي جرى انحرافها في فترات بعينها وبين ناس بعينهم، ومن ثم صححتها المآسي والكوارث التي أدت إلى تعديل المعايير، وتروي الكتب المقدسة مثل القرآن تاريخ النفس البشرية ببلاغة جليلة

لا تضاهى[٨]، ولذا كانت الغاية أمام الإنسان في كافة الكتب المقدسة هي العودة إلى المعايير الطبيعية الأصلية للفطرة، فيقول كتاب الطريق والفضيلة: «تبين نفسك البسيطة، وتعلق بطبيعتك الأصلية» لاو تسو١٩، وكذلك قال: «من عرف الآخرين كان شاطرًا، ومن عرف نفسه كان بصيرًا» لاو تسو ٣٣، فغاية حياة الإنسان أن يعرف ذاته وهويته.

أو لنقتبس من تأملات غربية من العصر الوسيط «لو ادعى العقل التسامي إلى قمة العلم فليقم أولًا بدراسة ذاته» ريتشارد أوف سانت فيكتور.

وبناءً على فهم الوحي والرؤى البصيرية التي تواترت عبر العصور عن طبيعة الإنسان فإن سؤال «هل يمكن أن تُدرِكُ المعرفة العلمية شيئًا جوهريًّا عن الإنسان؟» يمكن الإجابة عليه كما يلي: ليس في الإمكان تحصيل معرفة جوهرية عن كيان الإنسان الباطن ما دمنا طرحنا ظاهره كظهور لباطنه، وهو الرجل الذي يقف على حافة عجلة الوجود باعتباره عارفًا، ولو كان «الجوهري» له معنى فلا بد أن ينتمي إلى الجوهر، أي إلى المركز أو المحور الذي تمتد منه البرامق إلى الإطار، فالأعلى فحسب هو من يفهم الأدنى، ويعني الفهم «الإحاطة» التي تعني حرفيًّا من كان في مرتبة أعلى من الوجود ويحيط بكل ما يدنو عنه، ويتكون الإنسان من جسد ونفس وعقل أو بصيرة، والعقل يعلو الإنسان بموجب مركزيته، ولا يمكن أن يفهم الإنسان جوهره إلا بالبصيرة، وهي عين القلب كما يفهمها

---

(٨) وللاستزادة عما اعتبره القرآن الكريم أحداثًا للنفس البشرية و«تاريخها» الباطني راجع الشيخ عيسى نور الدين «فهم الإسلام» ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

التراث، وهي مركز وجود الإنسان، وتحيط في الآن ذاته بكل مستويات وجوده، وبمجرد أن تغمض عين القلب وتُهَمَّش ملكة الاستبصار فلن يمكن للإنسان أن يكتسب معرفة جوهرية، ويستحيل أن يصل ذلك الانعكاس للبصيرة على مستوى النفس إلى أي أمر جوهري عن الإنسان ولا عن أي شيء آخر، وقد أطلق عليه الغرب *reason*، ومهما أجرى من تجارب وتقسيمات وتحليلات ومهما راكَمَ من مشاهدات، ولكنه على أفضل تقدير يكتسب معارف سطحية عن السلوك الظاهر دون الجوهر، فبمجرد انفصال العقل عن نور البصيرة لن يتمكن إلا من إدراك وجود ظواهر الوجود على الأكثر، وكما رأينا في فلسفة كانط الذي حدد البصيرة بالعقل، وقَبِلَ بحقيقية الظواهر وأنكر احتمال معرفة الأشياء بما هي، فالعقل الجدلي وحده لن يستطيع التعرف على جوهر الظواهر، والمعرفة الجوهرية هي ما بُنِي على تماهي العارف والمعروف، وأن العارف ينصهر في لهب المعرفة ذاتها.

والإنسان في موقفٍ مُواتٍ لكي يعرف أمرًا جوهريًّا واحدًا هو نفسه ذاتها لو استطاع التغلب على وهم الظواهر والصور التي يتوهمها عن ذاته الحقة، والذات لا يمكن أن تظهر بموجب أنها طبيعته فحسب، والمعرفة العلمية شأنها كأي معرفة أخرى تقوم على تعريف التمايز بين العارف والمعروف، وعليها أن ترضى بمعرفتها الهامشية بلا جوهر.

ويندفع المرء تلقائيًّا للسؤال عن العلاقة بين البحث العلمي المتخصص بالمعنى الحديث والمساعي الأخرى للمعرفة الإنسانية عمومًا، والعلاقة المشروعة التي وراءها معنى كما وجدت في العلوم

الإسلامية، شرط الحفاظ على تناسب العلاقات الصحيح، وذلك أمر ممكن فقط لو قُبِلَت المعرفة التي تتعالى على العلم بما هو مقبول حاليًا، فمحيط العجلة يمكن أن يصل إلى المركز والمحور لو كان مفهومًا بما هو على وجه سليم، أي بصفته حافة فحسب، وبمجرد نسيان أن المحيط حافة فحسب فإن المركز لن يكون له معنى وبالتالي يستعصى العثور عليه، ولو قُدِّرَ للميتافيزيقا الحقة كعلم مقدس أن تعيش مرة أخرى كحقيقة في الغرب فإن المعرفة التي يكتسبها الإنسان من البحث العلمي يمكن أن تتكامل في نسق يحيط بكل المعارف الأخرى مما يتراوح بين الميتافيزيقي المحض وبين المعرفة التي اشتُقت عن المدارس التراثية لعلم النفس وعلم الكون.

والعقبة الكؤود في مجال علوم الإنسان على شاكلة علم الطبيعة هي أصنام الاحتكار التي سيطرت على علوم الغرب الحديث منذ القرن السابع عشر، ولو صرفنا النظر عن جمهرة العلوم الزائفة والنظريات الخاطئة التي سادت في العلم الحديث مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس والعناصر التي قامت على دقة المشاهدة للسلوك الإنساني أو النفس الإنسانية في ظروف مختلفة يمكن أن تنتسب بدون أي تناقض إلى المدارس التراثية القديمة، مثل التصوف أو اليوجا أو بوذية زِيْنْ، والتي اكتشفت جوانب في النفس الإنسانية لم تكن معلومة من قبل لمعاصرينا،(٩) لكن انتساب هذه العناصر للمدارس التراثية رهن بقبول

(٩) ومن سوء الطالع أن توجد قليل من الدراسات التي قامت على المنظور التراثي، وهي فحسب التي تهمنا، وقد اعتمدت تمامًا على العلوم النفسية التراثية في حضارات شرقية عدة، وهي علوم لن تُفهَم إلا في ضوء المبادئ الميتافيزيقية التي تُمارس في حضرة روحية في التراث الحي،=

مذهب الكلية مثلما كان «الإنسان الكامل» في الجوانية الإسلامية، وكما أسلفنا القول فإن الأعظم يحيط بالأدنى، وادعاء معرفة النفس الإنسانية بدون الروح أي البصيرة والزعم بأنها «الحقيقة لا كذب» منبتة عن أي أشكال أخرى من المعرفة لن تتمخض إلا عن الوعثاء التي يرفل فيها الغرب الحديث، ولا تنتهي إلا إلى «علم إنسان» مبتسر ناقص، ومطلوب منه أن يقوم بدوره بلا كفاءة تؤهله له، وهذا النوع من العلم أشد خطرًا من الجهل، فلا أعتى من الجهل البسيط إلا الجهل الذي يدعي المعرفة والحكمة.

ويستطيع البحث العلمي في طبيعة الإنسان أن يكتسب بنية مثمرة في المعرفة الكلية الخالدة لو أنه عرف حدوده ولم يتجاوزها، ويمكن أن يكون علمًا مشروعًا فحسب لو استطاع تجاوز «العقلانية الشمولية» الكامنة في العلم الحديث[١٠] حتى لو لم يقبل بها جمهرة من العلماء باعتبارها «طريقة مخصوصة لمعرفة الأشياء بمشاهدة جوانبها الظاهرية

=راجع، *A. K. Coomaraswamy. "On the Indian and Traditional Psychology. or rather Pneumatology." in Selected Writings of Ananda R. Coomaraswamy. ed. by R. Lipsey. vol. 2. Princeton (NJ). Princeton University Press. 1977. pp. 333-378. As far as Sufi psychology s concerned. see L. Bakhtiar. God's Will Be Done. 3 vols.. Chicago (IL). Kazi Publications. 1994; R. Frager. Heart. Self and Soul. Wheaton (IL). Quest Books. 1949; L. Wilcox. Sufism and Psychology. Chicago (IL). Abjad Books. 1995; M. Shafii. Freedom from the Self. New York. Human Sciences Press. 1985; and M. Ajmal. "Sufi Science of the Soul." in S. H. Nasr (ed.). Islamic Spirituality 1: Foundations. New York. Crossroad Publications. 1987. pp. 294-307.*

(١٠) الشيخ عيسى نورالدين «نظرة على العوالم القديمة»، ترجمة عمرنورالدين، ترجمات تراث واحد.

وظاهرة وجودها، ومن ثم إلى عقلنة قائمة على تجريبها»، وهي طريقة مقبولة لو أنها اتُّخِذت بما هي، ذلك أن الأشياء لها وجه آخر يتجه إلى الظاهر والبراني، وجواب السؤال عن قيمة البحث العلمي كمصدر للمعرفة الكلية الجوهرية عن الإنسان الذي يُقَلَّدُ بلا تبصر في كل أينٍ من العالم اليوم هو أنها بلا نفع كمصدر ومرجعية، فكيف يتأتى لمعرفة تنكر النظام الكلي للكون أن تفيد كمصدر للكلي والجوهري؟ وقد يستطيع البحث العلمي أن يكون مصدرًا للمعرفة الجوهرية فحسب حين يفهمها بالمعنى التراثي كما يُفهَم «العلم» في الإسلام، أي طريقة تنبع من أصل منظومة المبادئ وتهدي إليها في الآن ذاته.

إلا أن هناك طريقًا واحدًا يمكن للبحث العلمي أن يُكسِب وعيًا بشيء جوهري عن الورطة الحالية للحداثة ولو أنها لا تتعلق بطبيعة الإنسان الخالدة، وهو استخدام الوسائل التجريبية المعمول بها في العلم لدراسة الحضارة العلمية الصناعية الحديثة ذاتها، فالتجربة التي تفشل في العلم ينقطع دابرها مهما تكلفت من جهد، ومن ثم تجري محاولة التعلم من الأخطاء التي تسببت في الفشل.

فالحضارة الغربية التي قامت منذ النهضة تجربة فاشلة،[١١] وقد

---

(١١) "لكن الصناعات الحضرية لا بد أن تعتبر كتجربة، ولو كانت الروح العلمية قد علمتنا شيئًا له قيمة فهو أن التجربة الأمينة قد تفشل، وحين يحدث ذلك لا بد من تعديل الاعتبارات الأصولية، بحيث لا تفزع حتى من هجر التجربة، ولا شك أن التصنيع الحضري قد برهن على أنه تجربة فاشلة منذ منتصف القرن العشرين، وقد جرَّت منذ باكورة قيامها كل الشرور التي قامت لكي تهزمها".
T. Roszak, 'Where the Wasteland Ends', Politics.... and Transcendence in Postindustrial Society, Berkeley (CA), Celestial Arts, 1989, p. :xxiv of introduction.

ضلَّت في متاهة بإلقائها ظلال الشك على إمكانية سعي الإنسان إلى طرق أخرى في المستقبل، وسوف يكون من قبيل عدم العلم اليوم اعتبار هذه الحضارة بكل الادعاءات الممكنة عن طبيعة الإنسان والكون الكلي الذي تأسست فيه، وتعريفها بأي طريق آخر غير «التجربة الفاشلة» والحق إن البحث العلمي يجب أن يكون أسهل الطرق لتمكين الإنسان المعاصر من إدراك فشل الحضارة الحديثة إذا لم تُهَمَّش بفعل العقلانية التجريبية الشمولية كما أشرنا سلفًا، وقد سقطت هذه الحضارة لأنها قامت على منطلقات زائفة لمفهوم الإنسان، ذلك أنها تستبعد ما كان جوهريًّا للحال الإنساني، ومن التناقض الفاضح أن الوعي بقصور الحضارة الحديثة قد أشرق على عامة الغربيين لا على صفوة قليلة من المثقفين الذين حذَّروا من مخاطرها منذ أكثر من نصف قرن،(١٢) ولم يكن ذلك الإدراك الفجائي بفضل تذكُّر الإنسان لطبيعته بل كان نتيجة الانهيارات السريعة للطبيعة البكر التي دمرها الإنسان، وهو عَرَضٌ لعقلية الإنسان الحديث وأزمته الروحية العميقة التي عصفت فجأة لينتبه إلى الأزمة البيئية الطبيعية.

وقد تواترت في السنوات القليلة الماضية أبابيل من الأدبيات التي تناولت الأزمة البيئية والإيكولوجية التي تعفينا هنا عن الخوض

---

(١٢) وهذه الصفوة قد تشكلت من رجال مثل الشيخ عبد الواحد يحيى *R. Guenon*، وكتابه «أزمة العالم الحديث» الذي ظهر بالفرنسية عام ١٩٢٧، وتبعه كُتَّاب تراثيون آخرون مثل الشيخ عيسى نور الدين *F. Schuon* وأناندا كوماراسوامي *A. K Coomaraswamy* اللذين أفاضا في العقود القليلة الماضية في الكتابة عن أزمة العالم الحديث على أساس تطبيق المعايير الميتافيزيقية على الموقف المعاصر، لكن الدوائر الأكاديمية أهملتهم طويلًا حتى الآن، وقد كان على الأزمة أن تتفاقم على المستوى العضوي لتطرح أمام الجميع الميول الخطرة لإنسان الحضارة الحديثة.

في أبعادها، وقد ظهر عدد هائل من هذه الدراسات التي هدفت في أوروبا وأمريكا إلى تطبيق مناهج العلم الحديث ذاتها لدراسة آثار هذه التطبيقات في المستقبل، وقد طرح كُتَّاب هذه الدراسات الجادة وكثير غيرهم ممن يهتمون بالأزمة البيئية تغيير تعريف مفهوم التنمية، والعودة إلى المساعي اللامادية في العلم والفن والرضا بقليل من السلع، وكثير غيرها من مقترحات طيبة الطوية بهدف التغيير، ولم يدرك سوى قلائل أن تلوث البيئة ناتج عن تلوث نفس الإنسان الذي جرى منذ أن قرر أن يقوم بدور الرب على ظهر الأرض، واختار أن يستبعد التعالي عن حياته.[(١٣)]

وتتجلى مأساتان في هذه الساعة المتأخرة من تاريخ الإنسان، إحداهما في الغرب والأخرى في الشرق، فمأساة الغرب هي الوعثاء التي أنتجها بشكل تَعَافُه الحواس، وحيث إنها تتعلق عادة بانهيار اجتماعي وأزمة بيئية فإن الحلول المطروحة تشتمل على العناصر التي أدت إليها في أول الأمر، ويُطالَب الناس بكبت مشاعرهم وإعمال عقلانيتهم واعتبار جيرتهم الإنسانية واللاإنسانية، ولكن قليلًا من يدرك أن هذه التعاليم مستحيلة التنفيذ ما دام لم توجد قوة روحية تكبت الميول الجهنمية العارمة في نفس الإنسان، فالمفاهيم الإنسانية

---

(١٣) لقد تناولنا هذا الموضوع بإسهاب في كتبنا التالية، *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man. "What, after all, is the 24 Part 1.*

وقال روزاك "أليست أحوال الإنسان البيئية الحالية التي تلفت اليوم أنظارًا شتى إلا حتمية برانية لأنفس سقيمة؟ فالباطن على شاكلة الظاهر، وفى الساعة الحادية عشرة يرتفع أمامنا شبح البيئة الطبيعية كمرآة لحالنا الباطن، وكثيرون يعتبرون أن هذه أول الأعراض المفهومة لمرضنا الباطن". *Roszak, op. cit., p. xvii of introduction.*

للإنسان هي التي جرَّته إلى حضيض تحت إنساني نتيجة لجهلها بماهيته وإمكاناته سواءٌ أكانت دفينة في الظلام أم في أسمى مقامات الاستنارة التي يحملها في كيانه، لقد عَلَّمت الأديان الإنسان طوال ألفيات من السنين لكي يجتنب الشر ويسعى إلى الخير، لكن الإنسان الحديث قد انخرط في تدمير قوة الدين على الإنسان أولًا ثم تساءل بعد ذلك عن معنى الشر والخطيئة. ويقترح الكثير الآن العودة إلى الفضائل التراثية لحل مشكلة البيئة رغم أنهم لا يصفون تلك الفضائل عادة، فهم على الأغلب علمانيون يفضلون استمرار الانقطاع عن المقدس.

ويجوز القول إن أزمة البيئة وعدم الاتزان النفسي الذي يعيش به كثير من الرجال والنساء في العالم الحديث راجع إلى قبح البيئة الحضرية وغيرها من نتائج محاولة الإنسان أن يعيش بالخبز وحده و«قتل كل الأرباب» وإعلان الاستقلال عن السماء، لكن الإنسان لن يتمكن من الإفلات من جرائر أعماله، والتي هي ذاتها ثمار حاله في الوجود، ويكمن الأمل الوحيد في نكوصه عن التمرد ومسالمته للسماء والأرض وخضوعه للرب، ويعني هذا أن يكفَّ عن أن يكون حديثًا بالمفهوم السائد للكلمة، ومن ثم ينتقل إلى موت عن الدنيا ثم إلى ميلاد جديد، ولهذا السبب نادرًا ما يطفو هذا البعد في المطارحات العامة لأزمة البيئة، والبعد المفقود للجدل الإيكولوجي هو دور الإنسان ذاته والتحول الروحي الذي ينبغي عليه أن يحققه لحل المشكلة التي أسهم في خلقها.

والمأساة الثانية التي تجري في الشرق عمومًا وفي العالم الإسلامي

خصوصًا هي أن هذا العالم قد طفق على تكرار أغاليط الغرب في إنشاء مجتمع حضري صناعي وتبني الحضارة الحديثة التي أنتجته، في حين كان يجب على الشرق أن يتخذ من الغرب دراسة حالةٍ لا أن يقلد نموذجه تقليدًا أعمى، إن السياسات الاقتصادية والضغوط العسكرية الفادحة التي يفرضها عالم الصناعة على العالم غير الغربي تُجهِضُ كثيرًا من القرارات وتستبعد معظم الاختيارات، ولكن ما من عذر لارتكاب أعمال سلبية صريحة ولا أسباب أفضل من أن هذه المشروعات قد قامت في الغرب من قبل، ولن تحتمل الأرض كثيرًا من هذه الأخطاء الغربية الفاحشة، ومن سوء الطالع اليوم انعدام القوى التي تتمتع برؤية واسعة تشتمل على رفاهية شعبها وشعوب العالم.

وتطغى المأساة الأولى على الثانية بطبيعة الحال، فالأعمال التي تجري في العالم المُحَدَّث المُصنَّع هي التي تؤثر مباشرة على باقي الكوكب، وعلى سبيل المثال لو أن قوة صناعية عظمى قد بادرت باتخاذ حلول للأزمة الإيكولوجية لا الحديث عنها فحسب فإن من شأن ذلك التأثير على القوى الأصغر التي تقلدها في هذه المجالات، فكم يختلف مستقبل العالم لو تذكر الغرب ماهية الإنسان قبل أن ينسى الشرق المعرفة التي حفظها آلاف السنين عن طبيعة الإنسان.

إن ما يحتاجه الإنسان المعاصر في الوعثاء والفوضى التي اجتاحت مناخ العالم العقلي والطبيعي الذي يحيط به لا بد أن يكون أولًا رسالة من المركز لتعريف المحيط، ولا زالت هذه الرسالة متاحة حيَّةً في تراث شرقي مثل الإسلام، والذي يستطيع ضخَّ حياة جديدة في العالم

الغربي، ولكن أيان نجد هذه الرسالة سواءٌ في الشرق أم في الغرب إلا لو كانت صادرة من مركز لا هو شرقي ولا هو غربي، لكن الدعوة موجهة للإنسان الذي يحيا على الحافة لكي يتَّبع البرامق الواصلة إلى المركز، وهكذا يستطيع الترقي نحو المحور القطبي الذي يرمز إلى المتعالي، فالمركز هو أصله وأصل كل شيء آخر في عالم الإنسان، وهو الوسيلة إلى ما وراءه، ونداء للإنسان كي يعرف من هو حقًّا، وأن يعي شرارة الأبدية التي تتوهج في باطنه.

إن في كل إنسان كوكبًا مضيئًا لا يفسد وجوهرًا يتبلور في الخلود، ودائمًا ما يبين منه بصيص على مقربة من الذات، وعلى الإنسان أن يُخلِّصَ ذلك الجوهر من تلافيف الزمنية في اتباع الحق وفي الصلاة وفي الفضيلة فحسب،[١٤] ومن استطاع جلاء هذا الجوهر في ذاته فقد حقق السلام لنفسه وللعالم، فالسعي إلى التعالي عن الدنيا يجعله كوكبًا منيرًا في سماء الإنسان حيث يعيش في تناغم مع الوجود الذي يحيط بحياته على الأرض.

❊ ❊ ❊

(١٤) الشيخ عيسى نور الدين، «نظرة على العوالم القديمة»، ترجمات تراث واحد.

٢. محنة المسلم اليوم

«لا تقوم الساعة حتى تزول الجبال عن أماكنها، وترون الأمور العظام التي لم تكونوا ترونها».

حديث شريف

عندما نستدير نحو المسلم المعاصر كما يجد نفسه في العالم اليوم نكتشف أنه في موقف يواجه فيه عديدًا من المشكلات رغم أنها لا تضاهي مشاكل الإنسان الغربي، فهو حال من يضع إيمانه في أقصى امتحان ممكن، ونرى في العالم الإسلامي طيفًا يتراوح بين العنصر التراثي النقي وبين من وقَعَ بين تناقض التراث والحداثة، وبين الذين أُطلِقَ عليهم «أصوليون أو سلفيون» وبين المحدثين على الغارب الذين لا زالوا يتحركون في الدائرة الإسلامية، ثم هناك

الذين لا يعتبرون أنفسهم من العالم الإسلامي بتاتًا[١٥]. ونحن لا نأبه لهذه الجماعة الأخيرة حيث إنهم لا يمثلون الإنسان المسلم موضوع هذه الدراسة، رغم أن معظمهم يعود إلى حياة الإسلام، لكن إيمان الجماعات الأخرى الذي لا زال موضوعًا للامتحان بدرجة أو أخرى في عالم يبدو فيه الوهم حقيقيًّا ويبدو فيه الحقيقي وهمًا، ويغري المرء على ترك الحقيقة الروحية الوحيدة التي عفا عليها الزمن، والاعتقاد بحقيقية عالم «الوقائع» المُفترض الذي يذوب تحت أنظار الناس كما لو كان رمالًا تتسرب بين أصابعهم.

والاختلاف الرئيسي بين المسلم الشرقي المعاصر ونظيره الغربي هو أن الأول يعيش في مجتمع لا زال مركزه مشهودًا للعيان، ولذا كانت حافة عجلة الحياة تظهر على حقيقتها[١٦]، فعالمه لا زال يحفل بالتعالي، ولا زال السواد الأعظم منه يقوم بشعائره وواجباته الدينية، ولا زالت الشريعة هي القانون الأسمى حتى لو لم تكن عمليًّا هي مناط الحكم في كل أين، ولا زال صوت الحكماء والأولياء يتردد في الحياة،

---

(١٥) والحق إن هذه جماعة صغيرة، إلا أنها بدأت تظهر في بعض المدن الحديثة في العالم الإسلامي، كما أن هناك قليلًا من المسلمين الذين يحاولون إعادة اكتشاف التراث والحنين إليه، ولكنهم سادرون في متاهة الحركات التراثية الزائفة التي تجتاح الغرب حاليًا، وهناك بالطبع صفوة من المفكرين الذين استوعبوا حقيقة ثقافة الغرب وحضارته وعادوا إلى التراث الإسلامي، وهم اليوم قليل ولكنهم يتزايدون.

(١٦) وقد اعتبرت مدارس جوانية إسلامية بعينها أن الشريعة ذاتها تضاهي حافة العجلة وشبهت الطريقة بالبرامق وشبهت الحقيقة بالمركز، ولكننا قد استخدمنا هذه الرمزية بالمعنى الذي ورد بالباب الأول. راجع،

S. H. Nasr 'Ideals and Realities of Islam'. Chicago (IL). Kazi Publications. 2000. p 18.

وربما خفتت أصداؤه حاليًا عن ذي قبل، كما أن هناك اختلافًا رئيسيًّا آخر هو أن المسلم المعاصر يعرف عن الغرب الحديث أقل من الإنسان الغربي، ولذا يتعرض ذكاؤه لاختبارات أقل، كما أنه لم يتعلم نوع التمييز الذي يزيد بين الغربيين الذين اكتشفوا التراث بحيث يعرفون طبيعة العالم الغربي الحديث على حقيقتها، وحال المسلم المعاصر كحاله في البلاد الشرقية الأخرى عمومًا، كما أنه أشد صعوبة من حال الإنسان الغربي نظرًا لأن التغيرات الغربية التي تترى في الشرق أوخم أثرًا وأوعر تخريبًا في وسط مناخ تراثي قائم، وبمعنى ما فإن الغرب لم يعد فيه كثير تراث ليفقده في مذبحة الحداثة إلا القليل الذي عاش في الدين التراثي، ولكن الشرق فيه كثير من الأمور المعرضة للتهديد يوميًّا، وسواءٌ أكان ذلك التهديد على صورة كتبٍ أم راديو أم تليفزيون أم بلدوزرات، ولا يملك المسلم المعاصر إلا استمرار الجهاد، لا في باطنه فحسب حيث يجاهد نفسه ويحفظ عقله من الشتات وروحه من التهافت، وفي ظاهره أيضًا حيث يجاهد لحماية التراث الروحي والفني العظيم الذي ورثه عن أسلافه حتى يقوم بدوره في حمايته ونشره للأجيال اللاحقة، وهم بهذا المعنى مشدودون بين قوة التراث الإسلامي من ناحية وقوة العَلمانية والحداثة من ناحية أخرى.

أما المسلم المعاصر الذي ينتمي إلى الطبقة التي تشربت تمامًا بالعصر الحديث فيمكن أن يُقال إنه يقوم بين الحافة والمحور رغم اختلاف حياته «الوجودية» عن نهج الإنسان الغربي العلماني الذي يعيش في مجتمع ما بعد الصناعة بموجب العناصر التي شكلت

عقله ونفسه، أما المسلم الذي يسكن أركان العالم البعيدة عن نفوذ الحداثة فإنه لا زال يعيش في عالم متجانس لا تزيد توترات الحياة فيه عن ضرورات الوجود الإنساني، وأما المسلم الذي يعيش في المراكز الحضرية من العالم الإسلامي التي اتخذت شكلًا أو آخر من الحداثة فيعيش في توتر صراع مزدوج بين منظور العالم ومنظومة القِيَم، وغالبًا ما ينعكس الصراع على عقله ونفسه، ويصبح مثل بيت منقسم على نفسه وفي حاجة ماسة إلى التكامل، ولو كان له ميول فكرية فسوف يرى ثراء التراث الإسلامي الحي، وهذا التراث رسالة من المركز ليهدي الإنسان في ارتحاله من الحافة إلى المركز، وهو رؤية للعالم قائمة على حقيقة تعالي الرب عز وجل الذي ليس كمثله شيء، ثم على بنية الكون المركبة التي تجلت بأمره، وتشتمل على المقامات الملائكية حتى الوجود المادي،(١٧) وترى الإنسان صورة الرب في الحديث الشريف «خَلَقَ اللهُ آدمَ على صُورَتِه»(١٨) كخليفةٍ وعبدٍ كاملٍ في طاعته سبحانه، وأن كل شيء في الطبيعة رمز يعكس حقائقها ويتحرك بموجب طبيعة روحه ومشيئة خالقه بيده الملك جل جلاله(١٩)، ويقوم هذا على فكرة أن الشريعة هي القانون الرباني الوحيد، ويدين لها الناس بالولاء والإجلال، فهي السبيل الوحيد لسعادتهم بالمعنى الحق.

---

(17) Concerning Islamic cosmology, see S.H. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmo-logical Doctrines, Albany (NY), the State University of New York Press, 1993.

(١٨) ويجب ألا تُفهم «الصورة» في الحديث الشريف بمعنى الهيئة في الأنثروبولوجيا، راجع الشيخ عيسى نورالدين «فهم الإسلام» و*S.H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, p. 18.*

(١٩) ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس: ٨٣].

ومن جانب آخر يرى المسلم المعاصر على العكس من المنظور الدنيوي أن الحضارة الغربية الحديثة تكاد كلها تناقض الإسلام ومبادئه التي يجِلُّها، ويرى أن الفلسفات قد قامت إما على اعتبار الإنسان مخلوقًا متمردًا على السماء أو على مجمل الإنسانية، كما لو كانت الإنسانية تلًّا من النمل لا كرامة لإنسان فيها تجدر بطبيعته الحقة، ويرى أن الكون مُختزَل في حقيقة واحدة هي مُتَّصَلُ الزمان والمكان والمادة والطاقة، أما المقامات الأسمى من الحقيقة فكلها أقاصيص نساء شمطاوات من سديم اللاوعي الجمعي، ويرى أن قوة الإنسان كحاكم على الأرض قد أخلَّت بعبوديته وخلافته لله تعالى في الأرض، ولكنه أصبح خليفة أنويته[٢٠] أو أنوية قوة دنيوية ما أو جماعة عرقية بعينها، ويرى المسلم أن الطبيعة الربانية في الإنسان قد تمزقت وانتفَت من التداول علانية، وعندما يقرأ أطروحات الفلسفة الغربية والعلم الغربي التي تنقض المفهوم الرمزي للطبيعة باعتباره «طوطميَّة» أو «حيوية» أو أي مصطلح آخر من هذا القبيل، وعادة ما تكون محملة بالضغينة. والواقع أنه يؤمن أن التحول من منظور الطبيعة كآيات ربانية إلى منظور الظواهر كوقائع وحشية يعتبر أساسًا

(٢٠) والحق إن الإنسان إن لم يستطع أن يظل خليفة لله سبحانه فسوف ينجذب إلى أن يكون «خليفة الشيطان»، فالإنسانية المنبتة عن الرب تصبح أسفل من الإنسان، ويُفترَض أن تجربة أجراها إنسان «تجريبي» من الغرب منذ النهضة برهان كافٍ على هذا التوكيد الميتافيزيقي، لكن هناك عقليات مُنَوَّمة ببريق العالم الحديث لا تعتبرها كافية، وذلك رغم أنهم أعلى الأصوات التي تنافح عن «العلمي» و«التجريبي» بدون علم بمعناهما الحق، وقد تناولنا هذه المسألة باستفاضة إلى جانب مبادئ أساسية أخرى لتظاهر الإسلام في الغرب الحديث.

لازمًا للتقدم، ولكنه مجرد إعداد الطبيعة لاغتصابها وانتهاكها الذي انعقدت عليه نية الإنسان الغربي، وهو ما يدفع فيه اليوم ثمنًا غاليًا. وأخيرًا فإن المسلم المعاصر قد تعلم أن القانون ليس إلا اتفاقًا مناسبًا لجماعة إنسانية، ولذا كان نسبيًّا لا يكفُّ عن التغير، وأنه ليس هناك ما يمكن أن يكون قانونًا ربانيًّا يعمل على المعايير الصمدية لأعمال الإنسان والحكم على قِيَمِه الأخلاقية، وهذه القضايا وكثير غيرها تتحرش بعقل المسلم المعاصر الذي مسَّه غبار الحداثة بدرجة أو أخرى، وبالطبع لا تؤثر تلك المسائل بالقدر نفسه على كل المسلمين المحدثين، إلا أن التوتر الناشئ بين منظور عالمَيْن نقيضين ملحوظ على نطاق واسع، كما أن نوع التوتر وحدَّته يختلف من وسط إلى آخر وبين فرد وآخر.

ويمكن مشاهدة المواجهة ذاتها بين منظورين للعالم في مجالات أخرى مثل التعليم بمعناه الكلي كأهم وسيلة لتداول التراث من جيل إلى آخر، فنجد فيه صراعًا بين نظامين يقع المسلم المعاصر في خضَمِّه، فأحدهما القنوات الكلاسيكية التي بدأت في حِجْرِ الأجداد والآباء ثم مدرسة قرآنية كالكُتَّاب ثم المدارس التراثية ثم الحلقات الصوفية والخانقاوات والزوايا، ناهيك عن مراكز طوائف الحرف والفنون، والآخر برامج الراديو والتليفزيون التي غالبًا ما تكون نُسخًا من لغات أوروبية، كما أن مستويات التعليم الرسمي في بلاد إسلامية متنوعة ليست إلا تقليدًا مشوشًا للمناهج الأوروبية، في حين أن المناهج

الأوروبية ذاتها تواجه أزمة لا سبيل إلى قياس أبعادها(٢١)، فالعلاقة بين الأب والابن وبين المدرس والتلميذ ومحتوى التعليم جميعًا تختلف بشكل يفوق التصور بين المنهاجين، وحتى الأطفال في المجتمعات الموغلة في التقدم يواجهون هذا التوتر، فهم من ناحية يتعلمون قصصًا تراثية متنوعة في لغة شفاهية بسيطة من جدودهم وجداتهم وآبائهم وأمهاتهم ومربياتهم، ومن ناحية أخرى يشاهدون أفلام القتل وما شاكلها على شاشات التليفزيون، ويتفاقم التوتر بين البالغين على نحو أشد، فالأنظمة المتضاربة تخلق من نفس المسلم المعاصر ميدان قتال سواءٌ كفرد يرغب في التعلم أو كأبٍ يلحق ابنه أو ابنته بمدرسة ثم يقف حائرًا(٢٢)، فالانتقال من تعليم تراثي إلى تعليم حديث يتم فجأة باضطراب في معظم الأحوال، وهو أحد الأسباب المثيرة للاضطراب

---

(٢١) من الغريب رغم هذه الأزمة في بلاد إسلامية أن يسارع التعليم القومي إلى استنساخ المناهج الغربية بمعدل متزايد، ولكن أيضا في المدارس الأجنبية التي كان يديرها المبشرون، والتي توسعت تحت ستار «الحيادية» التي تعني على الحقيقة حماس المبشرين لنشر الثقافة الغربية، أو العلمانية في نهاية المطاف، ولو كان هناك استثناءات تستحق الذكر لكي تبرهن على القاعدة فحسب، راجع:

I. Illich, Deschooling Society, New York, Harper & Row, 1971.

(٢٢) وقد كان مؤتمر التعليم الإسلامي الذي انعقد في مكة عام ١٩٧٧ استجابة لهذه الأزمة، وقد تبعته كثير من الدراسات وخاصة من س.أ. أشرف الذي أنشأ أكاديمية الدراسات الإسلامية في كامبريدج التي بدأت في إصدار سلسلة من المطبوعات حول التعليم الإسلامي إضافة إلى دورية التعليم الإسلامي ربع السنوية، وقد كان رائدًا في هذا الحقل، وكتب كثيرًا من المقالات والكتب عن التعليم الإسلامي اليوم وأزمة الإسلام في العالم، راجع

S. Sajjad Husain and S. A. Ashraf, Crisis in Muslim Education, Cambridge, The Islamic Academy, 1979; and the Islamic Education Series by the King Abdulaziz University under his general editorship.

التي يواجهها المسلم المعاصر[٢٣].

وقد يعتقد البعض أن ورطة المسلم المعاصر تحت وطأة الحداثة مقصورة على النطاق الفكري والتعليمي، لكن ذلك ينأى عن الحقيقة ببون شاسع، والواقع أن هذه الأزمة لا تقل حدة عن سابقتها وربما فاقت أثرها بشكل أكثر مباشرة، وهي كامنة في عالم الأشكال التي يتناولها الفن، فالعالم المتجانس والمتنوع في آنٍ والذي عاش ومات فيه يتهدده الخطر من كل جانب، فالعمارة الإسلامية التي ارتقت القمة طوال تاريخها، ويمكن وصفها كمثال أسمى لما سماه جوته «موسيقى صامتة»[٢٤] أما اليوم فقد صارت العمارة في معظم الدول الإسلامية مجرد «ضوضاء صامتة» ونشاز متحجر، والفن الذي كان دعوة مباشرة من المركز والمتعالي ويعكسهما في كل أشكاله[٢٥] يهدده الآن فن

---

(٢٣) وعن التحول من التعليم التراثي إلى التعليم الحديث في العالم العربي راجع:

A. L. Tibawi. Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems. London. Luzac. 1972.

(٢٤) إن فيلسوفًا نبيلاً قد قال عن العمارة إنها «موسيقى صامتة» قد تسبب في ارتفاع كثير من الحواجب، راجع:

Maiximen und Reflexionen. 1207. cited in S. Levarie and E. Levy. "The Pythagorean Table." Main Currents in Modern Thought. New York. Vol. 30. no. 4. March-April 1974. p. 124.

(25) For the metaphysical foundations of Islamic art. see T. Burckhardt. Mirror of the Intellect. trans. W. Stoddart. Albany (NY). State University of New York Press. 1987.= Chap 21-24. pp. 210-247; idem.. Art of Islam: Language and Meaning. London. Festival of the World of Islam. 1976; S. H. Nasr. Islamic Art and Spirituality. Albany (NY). State University of New York Press. 1987; also N. Ardalan and L. Bakhtiar. The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture. Chicago (IL). ABC International Group. 2000.

منحط معتم الطبيعة يستقي إلهامه من القبح الذي يضفيه على البيئة.

ويمكن ملاحظة الصراع ذاته في الفنون السمعية، فالموسيقى الكلاسيكية العربية والتركية والفارسية وموسيقى شمال الهند التي كانت من بين أرقى منجزات الفن الإسلامي عليها اليوم أن تصارع موسيقى منحطة لو اقتصرنا على القليل، ولا يجري ذلك في برنامج بعينه ولكنه يحدث في المقطوعة الواحدة، وقل مثل ذلك عن الشعر الكلاسيكي الذي يناجزه اليوم جيش من الفتية المنقطعين عن جذورهم يقلدون محتوى الشعر الأوروبي والأمريكي وحتى بنيته. كما أن تلاوة القرآن الكريم، وهو الفن الإسلامي المقدس، قد تمزقت في معظم المراكز الحضرية في العالم الإسلامي باستخدام عشوائي لمكبرات الصوت، وكما لو كانوا يحاولون التغلب على ضوضاء الطرق بصوت مرتفع فحسب(٢٦).

ويعتري كل الأمور في عوالم الشكل والفكر توتر ومجابهة بين عالمين متخالفين على المسلم أن يعيش بينهما ويتخذ قراراته اليومية.

أما عن الحياة السياسية والاقتصادية فيلفها توتر وصراع مرير، وقد تكاثرت وطفت بشكل لا نظير له، ولا ضرورة للخوض فيه حاليًا، وقد صدرت دراسات شتى لهذه المسائل في الشرق والغرب، ويتجه التيار العام في هذين المجالين إلى علمنة الاقتصاد والسياسة عند الشعوب

---

(٢٦) إن استخدام مكبرات الصوت بلا تمييز الذي يعكف عليه بعض الناس في العالم الإسلامي من المهد إلى اللحد علامة على نقص التمييز والذوق الفني الذي تفشى بين المسلمين الذين تأثروا بالحداثة.

الإسلامية مع تناقضها الفاضح مع المفاهيم الإسلامية، والتي نظمت الحياة اليومية بما فيها السياسة والاقتصاد والكيانات والمؤسسات، وبالطبع جرت في مواكبها حركات سياسية هدفت إلى احتلال موقع النظام الإسلامي، لكن العناصر والأيديولوجيات الحداثية قد اندمجت مع النظام الإسلامي.

ولنتناول مفهوم الحرية على سبيل المثال لنطرح التناقض الكامن بين المفهومين عند المسلم المعاصر(٢٧)، فالحرية المطلقة تنتمي إلى الله تعالى فحسب، ويمكن للإنسان أن يكون حرًّا بمدى اكتماله الروحي، فكل محددات حياته تصدر عن الشريعة وكل محددات فنونه تصدر عن القواعد التراثية، وليست عنده محددات بل وسائل لا غنى عنها للوصول إلى حرية حقة، ويرجع مفهوم الحرية في الغرب إلى الفكرة التي ظهرت بعد النهضة عن حرية الفرد، والتي تعني الاحتباس في حدود طبيعة الفرد الضيقة، وهي فكرة غريبة على الإسلام، حتى إن هذه الكلمة لم توجد في الأعمال التراثية بالمعنى الذي يشيع حاليًا في العربية الحديثة، فمنظور الإسلام إلى الدنيا يرى أن المنظور الغربي وهمٌ حيث يسمح بعمل الشر أو حتى بالانفصال الكامل عن مصدر الوجود، والحرية الحقيقية هي التي تمكن المرء من السعي إلى الكمال

---

(27) See. F. Rosenthal. The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century. Leiden. 1960. where the meaning of this concept during the various periods of Islamic history is analyzed. On the Islamic concept of freedom see also our "The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civilization." in S. H. Nasr.' Islamic Life and Thought'. Albany (NY). State University of New York Press. 1981. pp. 16-23.

الذي يرتفع به نحو معرفة الواحد سبحانه، فهو واجب الوجود ومطلق الحرية، فكم ينأى هذا المنظور عن الفكرة الغربية عن الحرية في عقل تتجاذبه قوتان؟ وهذه اضطرابات تصيب حياته اليومية وعلاقاته بكل مؤسساتها ما بين الأسرة والدولة، وتنعكس هذه الاضطرابات في الفن والأخلاق وفي مجالات بعيدة مثل الجنس وأساليب الأدب.

وقد كانت هذه غيضًا من فيض الإشكاليات التي يعاني منها المسلم المعاصر في مواجهة العالم الحديث، ويمكن إضافة الكثير إليها في كل مجال من مجالات الحياة، وقد أفلحت هذه العوامل المتضاربة في تحويل حياة المسلمين المحدثين إلى مُرَقَّعَةٍ من الأفكار والأعمال المتناقضة التي تظل خفية عنهم، ويمكن بالطبع أن نتساءل عن غاية وجود هذه الإشكاليات، فلماذا لا يملك المسلمون تقويم الحضارة الحديثة بمبادئ تراثهم ومن ثم يرفضون ما يخالفها؟ ويكمن جواب هذا السؤال في الحال العقلي لمعظم المسلمين المحدثين الذين شاهدوا تفوق قوة الغرب في الاقتصاد والحرب، ووقعوا في سحر الإعجاب بكل ما يأتي من الغرب سواءٌ أكان فلسفةً أم أخلاقًا أم نظرياتٍ في المجتمع أم معاييرَ في الجمال، زد على ذلك أن كثيرًا منهم يعانون من عقدة الدونية التي تثير الدهشة في مواجهة الغرب، ويأخذون بجدية كل ما صدر عن الغرب من أمور زائلة قصيرة الأجل، ويبذلون أقصى طاقة إما لكي يتسقوا معها وإما لكي يشوهوا تعاليم الإسلام حتى تقترب منها، وأسباب القلق والتوتر في نفس المسلمين المحدثين هي الجاذبية الشديدة التي تعرض لها قطاع عريض من الأمة الإسلامية نحو

العالم الحديث، وقد تراخت قبضتهم على تراثهم أثناء عملية التحول التاريخي التي مكَّنت الحداثة من الانتشار في العالم الإسلامي.

ولا بد أن نضيف أن هناك قطاعًا عريضًا آخر من الأمة الإسلامية قد تمسك بجذور دينه رغم عصف الحداثة، والواقع أن الأحداث التي جرت على ظهر الأرض اليوم تؤكد على أهمية الإسلام لا إنكاره، فهذه الأحداث ذاتها كانت متوقعة منذ زمان طويل في المراجع الإسلامية، وقد تحدث الرسول عليه الصلاة والسلام كثيرًا عن أحوال نهاية الزمان التي يتساءل الناس اليوم عنها، والتي سوف تدمر الإسلام التراثي تمامًا فيروح غريبًا، وما إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد ذكر عنها شيئًا، وقد تحدث عن سير الجبال من مواقعها ونوَّه عن خراب البيئة الطبيعية، وتحدث عن المعرفة الربانية لهذه الأحداث التي يشهدها العالم الحديث وما بعد الحديث وكثير غيرها.

ولن تؤثر هذه البراهين على إيمان المسلمين المعاصرين الذين تمسكوا بدينهم وتراثهم، أما الذين تزعزع إيمانهم نتيجة تآكله بالحداثة فهم عُرضَة للتوتر بين الحافة والمركز، وبين العلمانية والحداثة من ناحية والتراث من ناحية أخرى، وهؤلاء الناس أيضًا بحاجة إلى رسالة من المركز، ولا بد أن تكون رسالة أصيلة أعيدت صياغتها بأسلوب جديد حتى تنتشلهم من جمودهم حيال التوتر والشلل الفكري، ورغم أن حالهم يختلف عن حال الإنسان الغربي نفسيًّا وعقليًّا فإن عودتهم إلى المركز أمرٌ مُلِحٌّ، فحالهم كحال الغربيين أول تاريخهم من الانقطاع عن تراثهم الروحي عدم اليقين في الحياة والموت، ويواجهون فراغًا

لن يملأه إلا المقدسات، ولكن المسلمين المعاصرين على النقيض من الغربيين المحدثين من حيث انتمائهم إلى تراث لا زال حيًّا بكل أبعاده ولا يلزمه إلا أن يُعاش فحسب بمبادئه المعصومة بتطبيقها على الحال الحاضر، كي ينقذهم من دوامة الشك وعدم اليقين التي داروا فيها ببراءة الأطفال الذين يقلدون البالغين «الفاهمين» دون براءة، فقد أكَّد القرآن الكريم مرارًا على أن كل امرئ مسئول أمام خالقه عن عمله، وليس المسلمون المعاصرون استثناءً من هذا المبدأ الرباني.

* * *

الجزء الثاني

II منهاج الدراسة المقارنة للميراث الفكري الإسلامي في الغرب

٣. الميتافيزيقا والفلسفة في الشرق والغرب ضرورة لازمة للدراسة المقارنة

إن في اللغة العربية مثلًا سائرًا عن أن فساد السمكة يبدأ من رأسها، ويناظر المثل اللاتيني *corruptio optimi pessima* أي أن فساد الأفضل هو أسوأ أمر ممكن، وما حدث في الغرب أثناء النهضة يجري الآن في كثير من أصقاع العالم الإسلامي، وهو «فساد الأفضل» وفساد رأس السمكة التي لا زال بدنها سليمًا، ولكي نعارض هذه العملية علينا تقديم الاحتياجات الحقيقية للإنسان في الشرق والغرب، ولا بد أن نبدأ «بالرأس» وهي التعاليم التي تنتمي لأذكى شطر في التراث، ويشتمل على أبعاده الروحية والفكرية، وهي أول الأبعاد المحتجبة التي لا تُدرَك وليست الأبعاد الاجتماعية والعملية الظاهرة في التراث. وفساد الأفضل أو أعظم الناس فكرًا وأشدهم أثرًا لا بد أن تواجه بمذاهب عرفانية، وهي الرسالة من المركز الذي كان نسيانه جذر الوعثاء التي يرفل فيها الإنسان الحديث، والتي أصبحت في متناول البصر على نطاق واسع، ولذا كان علينا أن نستعين بالبعد الميتافيزيقي في التراث الذي ينطوي على قلب الدين قبل كل شيء آخر.

وقد تواترت أدبيات شتى في الأحقاب الماضية عن منهاج دراسة الأديان المقارنة بتناولات متنوعة للدارسين الغربيين ما بين مؤرخين

وظواهريين في دراستهم للأديان الشرقية، ولن نلتفت هنا إلى ذلك المجال الذي كثر فيه الحديث(٢٨)، ولكننا سوف نقتصر على مسألة الميتافيزيقا والفلسفة الشرقية وخاصة الإسلامية، والتي سعى إليها كثير في الغرب ولم يدركها إلا قلائل، ولنتذكر أن ما يصحُّ في التراث الإسلامي يصحُّ على المذاهب الشرقية الأخرى.

وعلى النقيض من الدعاوى الطنانة عن الاتصالات الدولية بين الناس من أجناس وثقافات متنوعة فإن برج بابل الذي يقيم فيه الإنسان الحديث وما بعد الحديث بكل ما أوتي من وسائل الاتصال الإليكترونية قد جعلت التواصل حول الأمور الجادة أشد صعوبة في زمن يبدو فيه الاتصال بين الإنسان والآخر أسهل من أي وقت مضى في تاريخ الإنسان، وقد ضاعت لغة الحكمة، ولم يعد هناك أرض مشتركة لاتصال ذي معنى خاصة بين العالم الحديث والعوالم التراثية الشرقية، وكثر الحديث عن إنسانية واحدة وجلوبالية في زمن امتنع فيه أقل اتصال باطني بين أجناس البشر المتنوعة، وقد انقطع الحبل السري الذي كان يصل بين الحكماء على أرض الرب، واختُزِل الناس إلى

---

(٢٨) تناول هذا الموضوع كثير من مؤرخي الأديان مثل *M. Eliade, H., W. C. Smith, C. Adams, R. H. L. Slater and J. Waandenburg*، وهو يحتل الآن قمة الانتباه بين الدارسين لعلم الأديان المقارن، وعن الطريقة التي لا تبارى والتي اتبعها الشيخ عيسى نورالدين *F. Schuon*، والذي كان أعظم سلطة= روحية معاصرة سبَّاقًا في تقديم مفاتيح الفهم للقارئ الغربي عن الأديان الشرقية، راجع *H. Smith, "The Relation between Religions Vol. 30, no. 2, Nov-Dec, 1973, pp. 52-57 Rochester (NY). See also S. H. Nasr (ed.) The Essential Writings of Frithjof Schuon, Rockport (MA), Element Books, 1986, pp. 14-26, and pp. 149 ff.* عن التيارات الرئيسية في الفكر الحديث.

جُزُرٍ تفاصلت بمياه لا عبور لها، ولن ينفع في اجتيازها الحديث عن نظام عالمي موحَّد، وما من حقل حقيقي مثل المذاهب و«الفلسفات» التراثية أو مكنز المعرفة لرسم النسق الأسمى لكل الصيغ المحتملة من المعارف وقِيَمِ العمل.

ونظرًا لنقص التمييز الذي يسمُ شخصية العالم الحديث الذي ربما زاد نقصه عند الشرقيين المتغربين من مسلمين وغيرهم بأكثر من الغربيين ذاتهم، وقد تواترت كل التُرَّهات الوهمية عند الطرفين حتى امتنع التواصل المفيد بينهما وإجراء دراسة مقارنة للفلسفة والميتافيزيقا تستحق اسمها، فقد جرت مقارنة عظماء العارفين بالشكاكين، واضطرب التمايز بين درجات الإلهام المختلفة، فأطلقوا على تولستوي لقب مهاتما، وأسندوا رفض هيوم للسببية إلى المذهب الأشعري، وقارنوا شانكارا بالمثاليين الألمان، وقارنوا نيتشه بالرومي، وطفق دارسو المذاهب الشرقية على اختزالها إلى فلسفات «دنيوية»، ودائمًا تغُصُّ دراساتهم بشعور الدونية كما أشرنا سلفًا، ويحاولون إضفاء احترام عليها لاتساقها مع بعض الفلاسفة الغربيين، والذين عفا عليهم الزمن حاليًا في الغرب ذاته وقت إجراء تلك المقارنات، وعادة ما تختلط العلاقات بين «الفلسفة» المذكورة وبين المعرفة المباشرة للحق، والتي هي أساس تلك «الفلسفة» المنسي، وهكذا تختلط مستويات الحقيقة، وأول خطوة يلزم خطوها لحل هذه الإشكالية هو إخلاء الأرض من الاضطراب المتفشي حتى نعرف ماذا نقارن بماذا، ولا بد أولًا من طرح السؤال عن ماذا نعني «بالفلسفة»، ويمكن معالجة هذه الإشكالية العويصة بإجابة واضحة شرط اليقين الميتافيزيقي، ولكن

هذا اليقين مفقود في معظم الجدليات، ويهيمن أسوأ اضطراب ممكن عند محاولة تعريف المادة موضوع الدراسة، زد على ذلك أن تراث الشرق ينطوي على معان مختلفة للاصطلاحات بحسب سياقاتها، ورغم أن أسمى مرتبة هي « الفلسفة الخالدة *philosophia perennis*» فإن «ساناتانا دارما» الهندوسية و«الحكمة الخالدة» الإسلامية تتفقان أعمق اتفاق في مسائل طبيعة الحكمة، والتي سعى إليها كل الفلاسفة الحقيقيين «محبي» الحكمة، والتي هي الوحيدة التي يمكن أن يلتقي فيها الشرق والغرب(٢٩).

وبداية يجوز القول إننا لو قبلنا معنى «الفلسفة» الدارج في معظم لغات الغرب فإنها ترادف المنطق(٣٠)، ولنتجاوز عن ذكر الحركات التي تقوم على انفعالات مثل القلق أو الخوف، وعادة ما يفهم الغرب الفلسفة في ارتباطها أحيانًا بالوحي أو اللاهوت أو البصيرة الحقة بمعناها الأصلي عند إيرجينا والقديس بونافينتورا(٣١)، واقترنت في

---

(٢٩) "ونرى أن الأرض الوحيدة التي قد يتفق عليها الشرق والغرب هي حكمة البصيرة الفكرية الخالصة، والتي هي هي في كل زمان ومكان، ولا ترتبط بأي عامل بيئي".
A.K. Coomaraswamy. "On the Pertinence of Philosophy." What is Civilization? and Other Essays. Ipswich. Golgonooza Press. 1989. p. 19..

(٣٠) و«الفلسفة» بالمعنى الذي نفهمه أساسها المنطق، والتعريف الذي وضعه الشيخ عبد الواحد يحيى صحيح تماما، فهو يميز بين الفكر الفلسفي وبين «البصيرة» التي هي الإدراك المباشر للحقيقة، وترجم إلى العربية بعنوان «لغة الروح»، تراث واحد *F. Schuon. Language of the Self. trans. by M. Pallis and M. Matheson. Madras. 1959. p. 7.*

(٣١) "قد يستطيع المنطق أن يعمل كشطر من بنية فكرية أو أن يسخر نفسه لخدمة الباطل، كما أن الأغبياء يمكن أن يهونوا من شأن المنطق أو ينقضوه تمامًا، وقد يمكن أن يكون أرسطيًّا يتوشح بقريحة أنطولوجية، والتي ستميل إلى التحلل إلى «وجودية حديثة»، ويصبح المنطق فيها ظلًا أو شبحًا"، وهو عملية عمياء حقا، وتضع الإنسان في المركز الواقعي مثل جوال من الفحم، ويعمل على أسس ذاتية ومفاهيم عرضية مثل الهم أو الغم".المرجع السابق.

أحيان أخرى بعلوم الرياضة أو الطبيعة مثلما جرى في مدارس بعينها في القرن السابع عشر، ثم ظهرت ثانية في القرن العشرين، وفي أحوال أخرى حاولت تحليل وتشريح مدخلات الحواس فقط كما جرى في التجريبية الإنجليزية لتعمل في خدمة التجارب فحسب، وكذلك قامت الميتافيزيقا في التيار الفكري العام الغربي بمعناها الصحيح كمعرفة بصيرية تقوم على الإدراك المباشر ورؤية الحق، وقد اختُزِلت في الترجمات الغربية عن أرسطو إلى فرع من الفلسفة، وكان نتيجة ذلك أن رجالاً مثل بلوتونيوس وبروكليس وديونيزيوس وإيريجينا ونيكولاس الكوسي عوملوا كفلاسفة عاديين على غرار ديكارت أو كانط، وهو أمر محال لو كنا نقبل تعريفها السابق، ولا يجوز مضاهاتهم بالأرسطيين ولا التوماويين الذين احتلوا موقعًا وسيطًا بين المجموعتين، أي بعد فلاسفة أوروبا بعد العصر الوسيط من طرف والغنوصيين والميتافيزيقيين من طرف آخر، ونتيجة نسيان الفوارق بين البصيرة التي تعرف بالوعي المباشر أو الرؤية وبين العقل الذي يعرف بالتحليل والتصنيف، وقد نُسِيَ الفارق الأصولي بين الميتافيزيقا كعلم مقدس أو معرفة ربانية وبين الفلسفة لا بمعناها التراثي بل كنشاط ذهني(٣٢)، وقد وصلت الأمور في العالم إلى حدٍّ أن كل المدارس

---

(٣٢) "والمذهب الميتافيزيقي تجسيد لحقيقة كلية في العقل، والمنظومة الفلسفية محاولة ذهنية نسألها لأنفسنا، والمفهوم «مسألة» في سياق جهل أمر بعينه"، *F. Schuon. Spiritual Perspectives and Human Facts. trans. P. Townsend. Bedfont. Chaper 3: Metaphysics and Philosophy East and West 55 Middlesex. Perennial Books. 1987. pp. 10-11. This distinction has also -been thoroughly discussed by R. Guenon in his many works.*

الفلسفية التي تراوحت بين الميتافيزيقا المحضة وبين أتفه العقليات الهامشية التي احتبست في صنف واحد واختُزِل محتواها إلى أسفل درك، ولا زالت أصداء الفلسفة كجانب مذهبي لطريق روحي متكامل أو كميتافيزيقا وتصوف بالمعنى الأصلي تتردد في الوجود لتجعل الأمور أشد عوصًا، ويمكن واقعيًّا في نطاق اللغة السائدة في الغرب عن إصلاح الفلسفة تميز معنيين على الأقل(٣٣)، أحدهما المعنى الفني الذي أشرنا إليه سلفًا، والآخر هو معنى «الحكمة»، وقد اعترض على المعنى الثاني معظم الفلاسفة المحترفين في أوروبا وأمريكا أشد من ذي قبل، وهكذا كانت تلك الصيغ الفكرية لا تكاد تعني محبة الحكمة بل كراهتها، ويمكن تسميتها منطقيًّا « ميزوصوفيا *miso-sophia*».

أما عن التراث الشرقي مثل الطاوية والبوذية والكونفوشية والهندوسية والإسلام فإن الموقف على النقيض، فيما عدا بعض مدارس كالمشائية أو الرواقية الإسلامية التي تناظر الأرسطية والتوماوية في الغرب(٣٤)، وليس في التراث الشرقي ما يمكن أن يسمى «فلسفة» بالمعنى الحديث سوى شخصيات فردية مثل محمد بن زكريا الرازي وبعض المدارس الرواقية في الهند، ذلك أن تراث الفكر الشرقي

(٣٣) وقد ميز كوماراسوامي كذلك بين نوعين من الفلسفة لا يتوحدا إلا بالحكمة فحسب، "وعلى ذلك فالفلسفة حكمة عن المعرفة، وتصحيح لما يسمى معرفة الفكر *du savoir penser* ... إلا أن وراء ذلك فلسفة تعني الحكمة التي لا تتعلق بفكر بعينه بل على حكمة التفكير، وتحليل ما يعني أن يفكر المرء، وسعيٌ إلى ماهية المرجع النهائي للفكر". المرجع السابق ص ١٤.

(٣٤) "إن في الغرب من يطرح تفسيرًا مختلفًا لأعمال القديس توما الأكويني باعتبارها دفاعًا عن البصيرة الفكرية أكثر منها انفعالية تجريبية" راجع *S. H. Nasr. Three Muslim Sages. Delmar (NY). Caravan Books. 1986. Chap. I., E. I. Watkin. A Philosophy of Form. London. Sheed and Ward. 1950.*

بالمعنى المنضبط دائمًا ما يرافق البصيرة الفكرية، وليس ما يمكن أن يُسمَّى فلسفة شرقية سوى الجانب المذهبي لطريق روحي كُلِّي، ويرتبط بطرق للتحقق لا تنفصل عن الوحي أو الدين الذي قام عليه الطريق المذكور، ولذا كان الحديث عن الفلسفة العقلانية في المذاهب الهندوسية والبوذية تناقضًا اصطلاحيًّا ما لم نستخدم كلمة «الفلسفة» بمعنيين مختلفين للفكر المرتفق بالاستبصار والتجربة الروحية والفكر المنبتُّ تمامًا عن البصيرة والتجربة كليهما، وقد أدى نقص هذا التمييز الأساسي إلى جعل كثير من دراسات الفلسفة المقارنة تضليلًا للذين اقتصرت مراجعهم على الأكاديمية قد عاون في التعمية على المعنى الحقيقي للميتافيزيقا الشرقية.

وقد كانت وظيفة هذه الميتافيزيقا تمكين الإنسان من التعالي على النطاق العقلاني ذاته ولم تكن مجرد ألاعيبَ فكرية، وبعد النظر إلى الاعتبارات المذكورة والدور الأساسي للدين وطرق التحقق الروحي في إحياء ما يمكن أن يسمى «فلسفة شرقية» نقيضًا لما بين أيدينا من فلسفات غربية حديثة سوف يكمِّل الوعي ببنية المراتب الدينية والتراث الميتافيزيقي في الشرق والغرب، ويمكن مقارنة الأديان ذاتها التي تنتمي إلى نطاق الأديان المقَارَنة، وكذلك يمكن مضاهاة التعاليم الجوانية في الشرق والغرب فيما سُمِّي مؤخرًا «بالتصوف المقارَن»[٣٥]، وهو على

(٣٥) وقد اجتذب هذا المجال انتباه دارسين مرموقين أثناء العقود الأخيرة مثل *R. Otto. L. Gardet. D. T. Suzuki and A. Graham*، كما حظي بمعالجة عميقة للشيخ عيسى نور الدين *F. Schuon* الذي سار على الدرب الذي افتتحه الشيخ عبد الواحد يحيى *R. Guenon* وكوراسوامي *A. K. Coomaraswamy* وارتقى به إلى القمة.

الحقيقة شطر من الأديان المقارَنة، وهذه المناهج، بصرف النظر عما أصبح يسمى الآن فلسفة مقارَنة، تسعى إلى دراسة تنوع من الميراث الفكري الشرقي ومقارنته بالتراث الغربي.

وليست الفلسفة المقارنة إذن إلا مقارنة ضحلة بين ما يبدو متماثلًا ولكنه جوهري على الحقيقة، ولو كان جادًّا فسيكون مقارنة بين طرق مختلفة للتفكير والأنساق التي تحدد العلوم المتنوعة التي تشكل مرجعية المعرفة في المنظور الكلي للكون وطبيعة الأمور، وهي رؤية لا تنفصل للأديان والخلفية الروحية التي أنتجت الفلسفة المذكورة، فالمقارنة الظاهرية بين إمرسون وحافظ أو السعدي لن يكون لها معنى ما لم يُطرح ما قاله كلاهما في كلٍّ من البروتستانتية الإنجليزية والإسلام، والفلسفة المقارَنة بدون مرجعية التراث والخلفية الدينية سواءٌ أكان الدين المقصود له نفوذ إيجابي أم سلبي يضاهي العبث في سماع نغمة واحدة دون الإشارة إلى المقطوعة التي هي جزء منها.

ولن يمكن عقد دراسة مقارنة بين الشرق والغرب دون اعتبار الطبيعة البنيوية لملكات الإنسان وصيغ المعرفة التي في متناوله، وقد كان أحد العناصر المأساوية التي منعت الإنسان الغربي الحديث من فهم تعاليم الشرق وكثير من تعاليم الغرب التراثية هي أنهم طمحوا إلى دراسة الإنسان التراثي على غرار نموذج الإنسان الحديث على بعدين وتضييع بعد التعالي، وهو نوع الإنسان الذي يخالطونه على الدوام، فمفهوم هوية الإنسان ومعنى الحال الإنساني الذي شاع في العالم الحديث هو العقبة العظمى لفهم الإنسان التراثي، والذي كان ولا زال واعيًا بالمركز

والمقامات المتعددة للوجود ومراتب المعرفة المتاحة[٣٦]، ولو أن إنسانًا ضريرًا عكف على تدبيج فلسفة قائمة على الحواس الأربع الباقية له فلا بد أن تختلف مع فلسفة إنسان يتمتع بالحواس الخمس.

فكم كانت «الفلسفة» تختلف لو اعتمدت على التحليل الموضوعي لمدخلات الحواس بالعالم بالخبرة التي تتعالى على العقل والعالم المحسوس؟ فعمل «عين القلب» عند الصوفية الذي يناظر وظيفة «العين الثالثة» عند الهندوس، تكفل رؤية تجارب الواقع التي تؤثر على «فلسفة» الإنسان في مواجهة الطبيعة ومادية الوجود، وبدون الوعي الكامل بمراتب المعرفة التي يمكن اختزالها إلى أربع مقامات أساسية هي الفكري والتخيلي بمعناه الإيجابي[٣٧] والمعقول والمحسوس فلن تتيسر دراسة مقارنة لها معنى، فحين يقول الناس إن شانكارا قال كذا وكذا مما أيده بيركلي أو فيلسوف آخر من القرن الثامن عشر لا بد من التساؤل عن وسيلة اكتساب المعرفة المتاحة للطرفين، أو حينما يُقال إن فيلسوفًا وجوديًّا أو آخر قد شهد «تجلي الوجود» يناظر مُلا صدرا أو حكيم مسلم آخر[٣٨] فلا بد من التساؤل عما إذا كان ذلك

---

(36) See S. H. Nasr. *"Who is Man? The Perennial Answer of Islam." Studies in Comparative Religion. Vol. 2. 1968. pp. 45-56; also in J. Needleman (ed.). The Sword of Gnosis. pp. 203-217.*

(37) *See H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth. trans. N. Pearson. Princeton (NJ). Princeton University Press. 1977.*

ومن المفيد ملاحظة أن البنية ذاتها قد وردت عند بوثيوس وانتقلت عنه إلى أوروبا العصر الوسيط.

(38) *See H. Corbin (ed.). Le Livre des penetrations metaphysiques (Kitab al-mashacir of Mulla Sadra). Tehran-Paris. 1964 and Paris. Verdier. 1988; A. Maisonneuve. Introduction.*

الفيلسوف الذي ينكر «الموجود» الأسمى يمكن أن يشهد تجليه، فالواقع أننا يمكن أن نشهد الوجود بعون الموجود سبحانه فحسب، وبالطرق الموضوعية التي حددتها البصيرة الكلية التي تسمى الوحي أو الدين، ولا بد من التساؤل في أي مقارنة عن مصدر «الفلسفة» وما إذا كانت عقلنة وتحليلًا تجريبيًّا أم كانت استبصارًا ورؤية روحية، أي على أي جانب تعتمد على العارف أم المعروف؟ وقد يجوز إجراء مقارنات محدودة في المنطق أو «فلسفة الطبيعة» بشكل مشروع دون رجوع إلى الخلفية الكلية المُشار إليها رغم أن العناصر لا يصح أن تنفصل عن خلفيتها.

ولكن يمكن إجراء مقارنة محدودة بين المنطق الهندوسي أو الإسلامي وبين المدارس المنطقية في الغرب، أو بين الذرية التي بزغت في الهند وبين الأشاعرة المسلمين وبين الذرية كما تطورت في الغرب قبل الحداثة على أقل تقدير، ولكن بمجرد تجاوز هذا الحد تصبح الخلفية الكلية ومصدر المعرفة أمرًا لازمًا يؤدي إهماله إلى الخروج عن المقارنة الحقيقية.

وعلى سبيل المثال يمكن إجراء دراسة مقارنة جادة بين المذاهب الهندوسية والفارسية واليونانية أو بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المدرسية اليونانية قبل العصر الحديث، وسوف يكون لهذه الدراسات معنى على أساس التشابه المورفولوجي للغة والعلاقات التاريخية،

ولكن بمجرد الانتقال إلى العصر الحديث يتغير الموقف تمامًا[٣٩]، فترى الميتافيزيقا الشرقية أن حركة الفلسفة بكاملها بعد نيكولاس الكوسي حتى هيجل قد اتجهت إلى معاداة الميتافيزيقا، ناهيك عن فلسفة القرن العشرين، ومن ثم زاد اغترابها عن كل ما شكَّل أسسها من «الفلسفة الحقة»، أي المصدر المزدوج للحق، والذي ترى الفلسفة التراثية أو الحكمة الخالدة أنه لا يخرج عن الوحي والبصيرة أو الرؤية الروحية، وعلى الدراسات المقارنة التي تجري عن هذه الحقبة أن تتناول إما أوجه الخلاف أو الصراع أو التناقض، أو عن المدارس التي وقفت على الحافة بعيدًا عن التيار العام لتاريخ الفكر الأوروبي، أما الدراسة المقارنة التي تجري بين مذاهب «الفكر» الغربي الحديث فيمكنها تناول شخصيات غربية مثل الأفلاطونيين في جامعة كامبريدج أو جاكوب بويهم أو كلود سان مارتان أو فرانز فون بادر ومن شابههم، والذين تضاءلت شهرتهم في الغرب وتكاد تنتفي في الشرق، وإلا كان من أفدح الأخطاء قول إن عبارة أو أخرى في فلسفة هيجل تناظر أمرًا في الأوبانيشادات أو أن هيوم يناظر ناجارجونا، وهو ما يمنع من أي فهم عميق سواءٌ للغربيين الذين يبتغون فهم الشرق أم العكس.

وفى هذه الفوضى وعدم التمييز في المقارنة دون اعتبار للطبيعة الحقة للأفكار المطروحة ومعناها في السياق العام للأمور كان الدارسون الشرقيون أوغل خطلًا من الغربيين الذين انشغلوا بالدراسات الشرقية،

(٣٩) وفى بعض أعمال فلاسفة من القرن السابع عشر مثل ديكارت وسبينوزا يمكن بالطبع تعقب أثر الفلسفات الإسلامية واليونانية والمدرسية بشكل مشروع، وقد تناولها دارسون مثل *E. Gilson* و*H. A. Wolfson*..

فقد عكف كثير من هذه الدراسات على تجاهل «الفلسفة» المقصودة من حيث منظورها إلى العالم، وهو الوحيد الذي يرتكز عليه المعنى في المقارنة، وغالبًا ما تتملكهم رغبة في التوفيق بين منطلقات تناقضات لا تتوافق مع أسس قيام المجتمعات الشرقية ولا مع أسس الحداثة المناهضة للتراث في الحضارات الغربية، والتي تدفع هؤلاء الكُتَّاب إلى الحديث عن التشابهات الواضحة فيما كان عميق التناقض، ويختزل هذا المسلك في الفلسفة المقارنة إلى عاطفية في حين أنها لا بد أن تكون بحثًا عن الحقيقة وكشفًا للتباين والاختلاف أينما وجد.

ولا بد أن نلفت النظر في سياق الحديث عن الاختلافات إلى مسألة الدراسة المقارنة للمذاهب، ليس بين الشرق والغرب بل بين حضارات تراثية وبعضها البعض، وقد كان أحد نتائج الاستعمار الغربي لآسيا إبان القرنين الماضيين أن أصبح بعضها أكثر وعيًا ببعض في مرآة الغرب حتى لو كانوا جيرانًا، وقد قبلوا «الفلسفة المُقَارنة» على عواهنها بمعنى أنها مقارنة الأفكار بين الشرق والغرب، كما أن الكتاب الشرقيين الذين عكفوا على الدراسات المقارنة عادة ما يأخذون في حسبانهم تراثهم وتراث الغرب ثم لا يفعلون شيئًا آخر، فالمسلم يعتبر في الإسلام والغرب فحسب، والهندوسي في الهندوسية والفكر الغربي فقط، في حين يجب أن يختلف الأمر، ففي مجال العلاقة بين الهندوسية والإسلام لا بد أن يعكف الدارسون الهنود والمسلمون المعاصرون اليوم على المقارنة لتحقيق درجة من الفهم لتراثهما مثل التي قام بها دارا شوكو ومير أبو القاسم منذ ثلاثة قرون، ولكن بدأت مؤخرًا قِلَّة من الدارسين

الشرقيين تعكف على مقارنات جادة في إطار التراث الشرقي ذاته، كما ظهرت أعمال باهرة قليلة في هذا المضمار[٤٠]، لكننا بحاجة إلى كثير منها في هذا المجال المجهول.

ويجد المرء في مجال المقارنة بين المذاهب الشرقية أرضًا مشتركة للمقارنة أكثر بالطبع مما يوجد بينها وبين المذاهب الغربية الحديثة، ذلك أن جميع الحضارات الشرقية متجذرة في المبدأ الرباني الذي يهيمن عليها جميعًا، ومن الضروري أن نلتزم بروح التمييز ونجتنب المقارنات الانفعالية الضحلة، وأن نحدد موضع كل منها في النسق العام للتراث، ولكن حينما نتعرض للشرق في مواجهة الغرب فإننا نحتاج إلى نسق أعرض وأكثر تفصيلًا ليضفي أعماقًا تتناسب مع المقارنات، وتكشف عن تجاور عديد من عناصر الشرق مع الغرب الحديث الذي احتوى تراثه التاريخي القديم على عناصر مقاربة للشرق، وهو اصطلاح لا يشير إلى موضع جغرافي بقدر ما يعني حقيقة روحية في عالم النور والاستنارة[٤١].

---

(٤٠) ويخطر لنا في هذا السياق دراسة ت.إسوزو «دراسة مقارنة بين الصوفية والطاوية» للمفاهيم الفلسفية الرئيسية، *London and Los Angeles. University of California Press. 1983. which contains a profound study of these men and a comparison / 56 Part II:* ، ومنهاج مقارنة الميراث الفكري الإسلامي في الغرب ومذاهبه، راجع أيضًا العمل الفريد الذي تناول المقارنة العميقة بين الفكر الإسلامي والكونفوشية الجديدة في مقدمة *Tu Wei-ming* لكتاب *S. Murata* «اللوامع الصوفية *Chinese Gleams of Sufi Light* »*.Albany State University of New York Press. 2000.* ، وتناول أعمال الفيلسوف الصيني المسلم وانج تاي يو بمصطلح الكونفوشية الجديدة.

(٤١) وهذه الرمزية أساس «حكمة الإشراق» عند السهروردي، وهي استنارة شرقية صرف. *See S.H.Nasr. Three Muslim Sages. pp. 64 ff.*

وقد ينشأ سؤال عما هي فائدة الدراسات المقارنة في الفلسفة والميتافيزيقا؟ فوظيفتها الأولى في الغرب استقطار المعايير اللازمة لنقد أعماق الفلسفة الغربية ذاتها، فهي رغم النقد المبكر لمدارس الفلسفة نادرًا ما توجه الجانب القاطع من نصل النقد إلى أسسها وإلى علم المعرفة، ولا تكاد تكشف عن نقدها ككل وعن منطلقاتها الأساسية، زد على ذلك أن المذاهب الشرقية يمكن أن تنجز المسألة الملحة في تذكير الغرب بالحقائق التي لا زالت تعيش في تراثها، ولكنها نسيتها تمامًا كما لو كانت لم توجد قط، وقد استحال اليوم على الغربي إعادة اكتشاف تراثه دون الاستعانة بالميتافيزيقا الشرقية(٤٢)، وقد كان ذلك من جراء أن المذاهب العرفانية والوسائل الروحية المتوافقة للتحقق صعبة المنال في الغرب، وتعليم الفلاسفة على حاله اليوم قد انفصل تمامًا عن أي تجربة لها طبيعة روحية، أما في الشرق التراثي فإن العكس صحيح، فهو يرى أن الفلسفة كنشاط عقلي أو نظام لا يؤدي إلى ترقية النفس لا نفع منه بله أنه يناهز الخطورة، وتدور كل تعاليم الفلسفة الإسلامية عند السهروردي وملا صدرا وكل ما بنى على الجوانية على شاكلة مدارس الهندوسية والبوذية، وخاصة في الفيدانتا وبوذية زين، ناهيك عن الكونفوشية الجديدة. إن الشرق قد اجتنب انفصال المعرفة

---

(٤٢) ويكتب كوماراسوامي عن تعاليم الشيخ عبد الواحد يحيى "ويطالبنا الشيخ بناءً على أن هذه الميتافيزيقا لا زالت تعيش كقوة حية في المجتمعات الشرقية بمدى ما تحصنت من تأثير الغرب أو بالأحرى الحضارة الحديثة... لا لتحويل الغرب إلى شرق بل لتنبيه الغرب إلى جذور حياته وقيَمه ذاتها"

"Eastern Wisdom and Western Knowledge," The Bugbear of Literacy, Bedfont, Perennial Books, 1979, p. 73.

عن الوجود في الغرب، والذي يكمن في قلب أزمة الإنسان الغربي الحديث، ولا يأبه الشرق إلا للمعرفة التي تحوِّلُ العارف، وأعظم درس يمكن أن يتعلمه الغرب من الشرق هو تحقيق الدور المركزي للمنظومة الروحية في تحصيل معرفة ذات قيمة دائمة.

أما عن الشرقيين المحدثين فنجد أن معظمهم قد تأثر بالحياة الثقافية وانفعل بالروح الحداثية، وأوعر سماتهم هي افتقاد التمييز بين المقدس والدنيوي، فينكبون على طائفة متنوعة من المذاهب المقدسة و«الأفكار» العابرة التي تصير أداة قاتلة لما تبقى في الشرق من الروحانية والبصيرة الحقة، وربما بلغ الضرر من هذا الخطل مبلغًا أشد مما تحدثه الدراسات الغربية، ذلك أن هذه الدراسات تحمل في طياتها دمار الروحانية في الشرق حيث لا زال التراث أفضل حفظًا، وكان أشنع دمار حاق من جرائها إشاعة الفوضى في المجتمعات الشرقية إبان القرن الماضي بسبب سهولة «التركيب» بين الفكرين الشرقي والغربي ومحاولة توحيدهما، فدراسة مقارنة جادة سوف تخدم الدارسين الشرقيين بمعرفة أنساق الفكر المعقدة وطبيعة العالم الحديث بما هو الفكر، وتمكنهم بالتالي من الدفاع عن أصالة تراثهم والسعي في الآن ذاته إلى التعبير عن حقائقه الخالدة دون إخلال بجوهرهم، ويقوم هذا الواجب الأسمى اليوم على عاتق كل شرقي أصيل عمومًا وكل مفكر مسلم خصوصًا، وسوف يجدون قيمة لا تقدر في ثمار الدراسات المقارنة.

وأخيرًا فإن دراسة مقارنة عميقة للمذاهب الشرقية والمدارس

الغربية يمكن أن تُعين على تحقيق تفاهم بين الشرق والغرب لا يقوم على طبيعة الإنسان المتغيرة ولا صورة من صور الإنسانية بل على الحقائق الصمدية التي تصبح ممكنة بالتجربة الروحية للأكفاء سواءٌ أكانوا من الشرق أم الغرب، إن البصيرة الفكرية والتجربة الروحية هما الشجرة التي تثمر مذهبًا ميتافيزيقيًّا، وهو الوحيد الذي يُمَكِّن من خلق تناغم ووحدة تُدرك بتعاليها الشرق والغرب معًا لتحقيق حوار أصيل متحضر، وهو ما كَثُر الحديث عنه اليوم، وقد تعرَّض كثير من الناس للعالم الحديث وحملوا في نفوسهم كلا القطبين، والدراسة المقارنة الجادة سوف تعمل على إزالة ركام الخطل الذي يشكل العالم الحديث، ومن ثم يرى شَجَرَة ... ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾(٤٣)، حيث يتوحد تحتها الشرق والغرب. والسعي إلى هذا الهدف النبيل الذي يعني أيضًا اكتشاف الطبيعة الخالدة للإنسان التي تصحح الأوهام البصرية التي يروح ضحية لها العالم الحديث لا بد أن يكون ديدن كل الدراسات الجادة في مذاهب وفلسفات الشرق والغرب، وهو هدف لا بد أن يجتمع عليه الصفوة المتأملة في الشرق والغرب بما يفرضه حال العالم المعاصر اليوم، ويلزمه دراسة جادة مهما كانت الخلافات والمشاكل التي يواجهها الشرق والغرب.

* * *

(٤٣) كناية عن الآية الكريمة ٣٥ من سورة النور.

٤. أهمية الدراسة المقارنة

فى دراسة التراث الروحي والفكري في الإسلام

بعد أن تناولنا مسائل «منهج الدراسة المقارنة» ومغزاها لا بد أن ننتقل الآن إلى تطبيقها على العالم الإسلامي الذي يعنينا بشكل رئيسي، ويمكن القول إن منهج المقارنة بالمعنى الذي طرحناه في الباب السابق هو الأنسب في تفصيل التراث الروحي والفكري الإسلامي للإنسان الغربي، ورغم عدم ضرورته للمسلم الذي يرغب في دراسة تراثه إلا أنه سيفيد الذين تلقوا تعليمًا غربيًّا حديثًا بدرجة أو أخرى، واستقر نسقهم الفكري على أفكارٍ وسلوكياتٍ مستقاة من عناصر من سياق التاريخ والثقافة الغربية.

ويستلزم تطبيق الدراسة المقارنة على التراث الروحي والفكري في الإسلام العودة إلى تأكيد أن اصطلاح «الفلسفة» أو الحكمة في سياق التراث الإسلامي يجب ألا يختلط ولا أن يترادف مع الاستخدام الحديث للكلمة(٤٤)، ولا بد أن نضع نصب عيوننا أثناء تطبيق منهاج مقارنة الموروث الروحي والفكري للإسلام والتمايزات الأساسية بين

(44) On the meaning of al-Hikmah and al-falsafah in Islam see S. H. Nasr. "The Mleaning and Role of "Philosophy" in Islam." Studia Islamica. Vol. 37. 1973. pp. 57-80.

الميتافيزيقا الشرقية وبين الفلسفة الدنيوية، كما أن «الفلسفة» التراثية في الإسلام التي عادة ما تكون موضوعًا للدراسات المقارنة تملأ فراغًا وسيطًا بين طيف الحياة الفكرية في الإسلام وبين الميتافيزيقا الصرف التي تنتشر بصور متنوعة في الجوانية الإسلامية والصوفية على الخصوص وكذلك في الباطنية الشيعية، أما الفلسفة العقلانية فقد أدى انحطاطها التدريجي في الغرب إلى الفلسفة الدنيوية القحة التي نراها اليوم، ويجب أن نتذكر التطورات التي تبعت فلسفة ما بعد العصر الوسيط التي قامت على المدرسية، والتي تُقارب الفلسفة الإسلامية، إلا أنها انحطت تدريجيًّا في مفهومها للوجود، والذي كان مفهومًا مركزيًّا في فلسفة العصر الوسيط الأوروبية، واغتراب العقل الذي أصبح الأداة الأولى للفلسفة الأوروبية الحديثة عن نور البصيرة(٤٥).

ويمكن بعد اعتبار ما سبق تطبيق منهاج المقارنة على الروحانية والفكر الإسلامي على كلتا الفلسفتين المذكورتين سلفًا للدراسة، وكذلك الغنوص أو «المعرفة» في كل من النظرية والتطبيق، واضعين نصب أعيننا

(٤٥) وعن التمايز بين الميتافيزيقا الشرقية التي اقترنت بمنظومة روحية والفلسفة الدنيوية لا حاجة لذكر أن تناول كتاب التراث المعاصرين مثل الشيخ عبد الواحد يحيى *Guenon* وكوماراسوامي والشيخ إبراهيم عزالدين *T. Burckhardt* وخاصة الشيخ عيسى نورالدين *F. Schuon* يمثل تطبيقا فائقا للمنهج المقارن، وهو إنجاز لقوة فكرية نافذة تمثلت في أعمالهم بفضل ارتباطهم بتراث وتحقيق تعاليمه الميتافيزيقية فحسب، راجع:

On the basic distinction between Oriental metaphysics, which as already mentioned is wedded to a spiritual discipline, and profane philosophy, see R. Guenon, La Metaphysique orientale, Paris, Editions tra~itionnelles, 1951, translated by J. C. Cooper, "Oriental Metaphysics," Tomorrow (London), Vol. 12, 1964, pp. 616; also in The Sword of Gnosis, pp. 40-56

الأفق الكامل لبنية المعرفة في حياة الفكر في التراث الإسلامي، ويجدر بنا كذلك الوعي بثرائه الذي ينطوي على مذاهب الغنوص ومذاهب الشيعة المتنوعة مثل مدرسة الإشراق عند السهروردي ومدرسة الحكمة المتعالية عند ملا صدرا والفلسفة واللاهوت الإسماعيلي والفلسفة المشائية وعلم الكلام وأصول الفقه عند السنة والشيعة ومدارس أخرى يضيق المجال عن ذكرها، وقد يمكن أن تحيا تعاليم كل هذه المدارس بمقارنتها بالمدارس الميتافيزيقية والفلسفية في أنظمة مناظرة لها في أديان أخرى والإنسان الغربي المقصود. وبالطبع تتناول المقارنة مع الأديان والفلسفات التي سيطرت على الغرب مثل مدرسة الإسكندرية اليونانية واليهودية والمسيحية، كما أن أزمة الغرب الفكرية يمكن أن تكون مجالاً للمقارنة لبيان التناقض بين التعاليم العرفانية في المدارس المذكورة وما يجري للفلسفة أو «الفكر» في الغرب اليوم[٤٦]، وأخيرًا يمكن دراسة الجوانب العملية لتحقق المعرفة أو الغنوص، والتي تحتوي عليها تعاليم الصوفية في ضوء احتياج الإنسان المعاصر، والتي سنتناولها في الباب التالي، وكذلك حال المسلمين اليوم.

وسوف يكون تطبيق منهاج المقارنة مثمرًا في دراسة الميتافيزيقا والفلسفة في كل من الشرق والغرب بناءً على دور الإسلام في التاريخ الإنساني، ونظرًا للقوة الموحدة للإسلام وواقع أن انتشاره كان مقدرًا للحزام الأوسط من العالم، ولذا كان يتماس أفقيًّا مع كثير من صيغ الفكر

(46) *See E. Gilson, The Unity of Philosophical Experience, New York, C. Scribner's Sons, 1937.*

بما فيها السكندرية اليونانية والفارسية والهندية حتى الشرق الأقصى، ولذا كانت حياة الإسلام الفكرية عالمية أو كوزموبوليتانية إضافة إلى اتساع منظور الإسلام إلى العالم وطبيعته الكلية لقيامه على مذهب التوحيد(٤٧)، زد على ذلك أنه الوحي الأخير الذي كان جُمَّاعًا للأديان التي سبقته، وقد تطورت في الإسلام أفكار ثرية تضمنت معظم ميراث الإنسانية الذي سبقه، وقد كان ميراثًا متنوعًا تحول بفضل التوحيد إلى بنية جديدة في الفن والعلم والفلسفة الإسلامية، ولو اعتبرنا في الفلسفة الإسلامية في مجملها وليس من منظور المشائية الغربية المعروفة في الغرب لوجدناه ثريًّا وله مدارس تُضاهى بمعظم وجهات النظر الفكرية والفلسفات التراثية في الشرق وفي حوض البحر المتوسط وأوروبا العصر الوسيط.

وفيما تعلق بحوض المتوسط واليونان خاصة فقد طرح الفكر الإسلامي تفسيرات ومفاهيم عن بعض المدارس الفلسفة اليونانية لها قيمة عظمى في إعادة اكتشاف الطبيعة الحقة لفلسفة فيثاغورث وإمبيدوقليس وبارمينيدس في الغرب.

وستكون الدراسات المقارنة نافعة كذلك كإضافة إلى المناهج التاريخية ومناهج البحث، كما ستكون أساسية في بيان البنية التكوينية في المدارس الإسلامية المختلفة بمقارنتها على سبيل المثال مع

(٤٧) إن المقارنة بطرح التباينات هو عكس ما يسعى إليه كثير من المسلمين المحدثين من التهوين من شأنها والمبالغة في قيمة التشابهات في تعاليم مدارس إسلامية بعينها بالفلسفة الدنيوية للبرهنة على أن الإسلام دين «حديث» رغم كل شيء.

مدرسة الذرية في علم الكلام ومقارنتها بنظيرها في البوذية، وهو ما يلقي الضوء على الجذور التاريخية للفكرة[٤٨]، حيث تبين التماثل والاختلاف بين الذرية في علم الكلام وبين المدارس الذرية في البوذية، وهناك كثير من الصفحات والدروب التي اتخذها التاريخ الإسلامي سوف تتضح بهذه الطريقة.

كما أن الفلسفة المقارنة يمكن أن تقوم بدور حاسم للمسلمين أنفسهم لا من حيث زيادة معرفتهم بها فحسب بل كذلك لمعرفة المفكرين الغربيين والانحراف الحديث، ولفت انتباههم إلى التراث اللاغربي، وإعادة الاتزان المفقود في هيمنة الفكر الغربي الأحادي على الشرق طوال القرنين الماضيين، وكما ذكرنا سلفًا أن الدراسات المقارنة في الغرب الحديث تعني مقارنة «فلسفتهم» بفلسفة المسلمين والهندوس والبوذيين وغيرهم، والذين تعني الدراسة المقارنة عندهم مقارنة فلسفاتهم بفلسفة الغرب عمومًا وليس الغرب الحديث فحسب، ولا يوجد كتَّاب خارج الدائرة الصغيرة لكتَّاب التراث الذين لا زالت مجهولة لمعظم العالم الإسلامي، ونادرًا ما نعثر على دراسة مقارنة جادة بين الميتافيزيقا والفلسفة الإسلامية وبين الهندوسية والشرق الأقصى[٤٩]، وسوف يجعل غرس الدراسات المقارنة في نطاق

---

(48) See S. H. Nasr. Science and Civilization in Islam. New York. Barnes & Noble. 1992. Introduction. 6. This has been already attempted by S. Pines in his well-known Beitrage zur islamischen Atomenlehre. New York. Garland Publishings. 1987.

(٤٩) وقد ذكرنا سلفا باب ٣ حاشية ١٣ دراسات *Izutsu* و *Murata* الفريدة في اليابان، أما في الهند فهناك دراسات قليلة لباحثين هنود ودراسة أو اثنين لباحثين فُرْس، ولكن معظمها يعالج=

الميتافيزيقا والفلسفة الإسلامية المسلمين على وعي أفضل بكنوز مذاهب الهند والشرق الأقصى، ويمكن من خلالها تصويب النظر إلى المذاهب الغربية، كما أن الوعي بحقيقة طبيعتها يعين الدارس المسلم على اكتشاف الجوانب الأخرى التي أهمِلت في العالم الإسلامي من التراث الغربي نظرًا للشلل الذي تفرضه الطبقات «المتعلمة» في العالم الإسلامي، وسوف تكون الطبيعة العرفانية العميقة للمذاهب الشرقية ذات نفع جمٍّ كأداةٍ مباشرةٍ لوعي المسلم بالتراث الفكري في الغرب ومدارسه العرفانية، ويمكن بشكل غير مباشر أن تتيح لهم مفاتيحَ لفهم العرفان في الغرب منذ عصر آباء الكنيسة ولاهوت الكنيسة الشرقية ومدرسة شارتر والتيارات الفكرية الغربية في العصر الوسيط والأسرارية المسيحية وخصوصًا إيكهارت وآنجيلوس سيلسيوس والخيمياء للغربية والهرمسية(٥٠).

=التأثيرات التاريخية أكثر مما يبحث في المقارنات المورفولوجية.

As far as the Far East is concerned, the already cited (Chap. 3, note 13) studies of T. Izutsu and Murata et al. are unique. For India there are a few studies made mostly by Indian scholars and one or two by Persians, but most of them deal with historical influences rather than morphological comparisons.

(٥٠) ويبرهن الشلل الذي اجتاح الشرق عمومًا والعالم الإسلامي خصوصا من جراء الفكر الغربي واقع أن مئات الدراسات المقارنة التي كتبها الشرقيون أنفسهم بين حكماء شرقيين وغربيين تجاهلت الممثلين الشرقيين تمامًا في مجلد ٦٨ *Part II: The Comparative Method and the Study of the Islamic Intellectual Heritage in the West, Western metaphysical and spiritual tradition*..، فقد تناولت دراسة واحدة من مئة دراسة مقارنة ابن عربي أو شانكارا وبين ديونيسوس الأريوباجي أو إيريجينا أو إيكهارت أو آنجيلوس سيليوس، بينما طفق الآخرون على مقارنتهما بمثالي هيجلي أو آخر.

وفى كل الأحوال ستكون إضافة الفلسفة المقارنة الجادة في الفلسفة الإسلامية ذات أثر حميد لفهم العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفكر الغربي وطبيعته التي أسرت معظم المتعلمين المسلمين اليوم.

ويتضح مدى أثر التناول المقارن في تعمق الفهم للفلسفة الإسلامية ذاتها واتساع إمكاناتها الذي يدركه كل من له ألفة ببنية الفكر الإسلامي، فرسومات قليلة سوف تعبر عن دور الدراسة المقارنة الذي يمكن أن تقوم به في مجالات مختلفة، ولكي نبدأ مع التراث اليوناني السكندري لا بد من تذكر أن هناك مشاكل تاريخية عويصة تعيث بالجذور اليونانية لكثير من الفلسفة الإسلامية على عدة أوجه، وبقاء عناصر مهمة في التراث اليوناني السكندري، وخصوصًا في فترته المتأخرة في اللغة العربية، وهذا موضوع بحث تاريخي، وقد عكف على بُعديهِ كثير من الباحثين في الشرق والغرب.

وإضافة إلى ذلك يمكن أن تقوم مقارنة التركيب الصرفي بدور مهم في إظهار الاختلافات والتشاكلات بين التراثين اليوناني والإسلامي، والتي تحولت إلى عناصر ذات طبيعة فكرية جديدة تنطوي على معانٍ لا تطولها المناهج التاريخية في تعقب أصول التراث، وسوف تكشف الدراسة المقارنة الجادة عن الفلسفة الهرمسية في الإسكندرية والفلسفة الإسلامية الخيميائية عن الاختلافات والتشاكلات بين الفلسفة العرفانية والتعاليم الغنوصية في الشرق الأوسط، وخصوصًا في الأفلاطونية الجديدة وأفلوطين ذاته وأساتذة العرفان الإسلامي مثل ابن عربي وتعاليم الفيثاغورية اليونانية في التعبير الشكلي مثل نيكوماخوس،

والمسلمين الفيثاغوريين مثل إخوان الصفا، وكثير من الاختلافات والتشاكلات بين مذاهب تتناظر في حضارات مختلفة، وسوف يبين المنهاج التاريخي جذور كثير من الأفكار التي تبنتها الفلسفة الإسلامية عن التراث اليوناني، وسوف تُلقي الدراسة المقارنة ضوءًا على الطبيعة الحية للتراث الإسلامي وتعاليمه في العرفان الجواني في سماتٍ بعينها من تراث اليونان السكندري التي نسيها الغرب، كما ستفيد الدارسين الغربيين في إعادة تقويم أحكامهم السابقة عن التراث اليوناني السكندري التي لا يميزون فيها بين الحكمة المتعالية وبين الفلسفة الإنسانية الصرف، وقد تمكن الدارسون المسلمون بفضل بركة الوحي ونور الرسالة المحمدية من التغلغل في قلب التراث غير الإسلامي(٥١) لو لزم الأمر، وقد ميزوا بشكل شبه آلي الفوارق الأساسية بين المذاهب العرفانية في المدارس الفيثاغورية والأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية الجديدة وبين السفسطائيين والأبيقوريين ومن شاكلهم، وهذه التمايزات بين التعاليم الربانية وبين فلسفات دنيوية كانت طبيعية فيهم حتى إنهم فصلوا بينهما على الفور، وحتى بدون اعتبار للنمط السائد مؤخرًا للفلسفة ككل، ويجب أن نتذكر أن السهروردي قد أكد على أن أرسطو كان آخر فلاسفة اليونان وليس أولهم، وهو ذاته ما أكدته فلسفة ما بعد النهضة في الغرب في سياق تفسيرها الميراث اليوناني، كما أن الفلاسفة المسلمين تمتعوا بدقة النظر إلى الطبيعة الحقة لفلاسفة مثل أمبيدوقليس وبارمينيدس كما وجد البحث في الغرب

---

(٥١) «الحكمةُ ضالةُ المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها»، حديث شريف، المترجم.

الحديث[٥٢]، وقد كان فهم هذه التمايزات الأساسية بين منظومة تراثية صِرفة متوشحة بلغة الفلسفة التي كانت تُعَدُّ الفلسفة بما هي وبين فلسفة دنيوية قحة لم ير المسلمون فيها ما يستحق اسم الفلسفة، والموضوع اللازم لأي مقارنة جدية لإعادة تفسير الميراث اليوناني السكندري عند الإنسان الغربي الذي يسعى إلى معرفة تراثه الميتافيزيقي لو كان الغرب قد فهم اليوم الطبيعة الحقة لمذهب ابن عربي الذي لا زال يعيش في تراث روحي حيّ، وهذه المذاهب بدورها مفاتيح لفهم أفلوطين أو بروكلوس، وهما من الميتافيزيقيين الغنوصيين الذين ينتمون إلى تراث لم تَعُد أسسه الحية متاحة، والذين صُنِّفوا ببراءة بوصفهم فلاسفة أكاديميين محدثين، أما عن المسلمين فسوف يكشف منهج مقارن عن كثير من البنية الحقيقية للحقبة السكندرية اليونانية مما قد تراه الفلسفة السهلة للتأريخ الغربي للفلسفة اليونانية، وهي أعمال غالبًا ما تصطبغ بالتيارات العابرة والصيغ الجارية للفكر، إلا أنها قد بدأت في التأثير على منظور المسلم المعاصر لتراثه القديم الذي يشهده بعيون دارسيه وحكمائه وميتافيزيقييه.

وقد حدث موقف مشابه حيال التراث قبل الإسلامي في فارس، والذي اعترته مؤثرات تاريخية يُعَدُّ فهمها ضروريًّا لإدراك تكوين الفلسفة الإسلامية، لكن الدراسة المقارنة يمكن أن تكشف عن بُعدٍ آخر

(٥٢) وقد طرحت أدبيات *Bergstrasser, Walzer, Badawi, Goerr* وكثير غيرهم مغزى مصادر الفلسفة الإسلامية في اليونانية الأصلية التي فُقدت بما فيها أدبيات مفسري الإسكندرية وأعمال جالين.

يصبح مفتاحًا لفهم المصير الروحي والفكري للشعب الفارسي(٥٣)، وكى نقارن بين علم الملائكة عند السهروردي وبين الزرادشتية أو الرواية الأصلية عن كاي خسرو ومعالجتها بالروايات الصورية عند السهروردي سوف يُعينُ أكثر من أي شيء آخر على النفاذ إلى الطريقة التي تحول بها الشعب الفارسي إلى الإسلام، كما يمكن بالدراسة المقارنة فهم كثير من الأسباب الأعمق لاستمرارية الفلسفة الإسلامية في فارس بعد أن كفَّت عن التطور في الغرب المسلم، ويرجع كثير من تعريف الخصائص العميقة للتراث الإسلامي في فارس لدراسة مقارنة للفلسفة الإسلامية وروح العصر لحقبة ما قبل الإسلام في فارس(٥٤)، ويكاد الموقف في العصر الوسيط حيال الفلسفة الإسلامية أن يتناظر مع مواجهة الفلسفة الإسلامية بالميراث اليوناني، وهناك بالطبع علاقات تاريخية شاسعة. والدراسات التي جرت عنها إبان الأحقاب القليلة الماضية قد طرحت المتون اللاتينية عن أدبيات ابن سينا وابن رشد وغيرهما من الكتاب المسلمين، ودراسة مدى تأثُّر الغرب بها أمر جَلَل، وبدونها لن يملك المرء فهم تكوين المدرسية، لكن هناك إمكانية لدراسات أعمق تقوم على المنهاج المقارن يساعد الغربيين على تفهم الطبيعة الأعمق للفكر الإسلامي والعكس، وقد نوهنا سلفًا إلى أن

---

(53) *See P. Kingsley. Ancient Philosophy. Mystery and Magic. New York. Oxford University Press. 1995.*

(٥٤) راجع على سبيل المثال *H. Corbin; also S. H. Nasr "The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic." in Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. London. Curzon. 1996. pp. 3-9.*

الدراسة المقارنة للخصائص المورفولوجية بين ابن عربي وإيكهارت، وبين الرومي وإيريجينا أو الغربيين المستنيرين الآخَرين وبين القديس أوغسطين والغزالي سوف تكشف عن استبصار أعمق لبنية الفكرين المسيحي والإسلامي من أي محاولة لتتبع خطوط التأثير.

أما عن العالم الآسيوي فهو مضمار لإمكانات لا تحصى للمناهج المقارنة، ففي نطاق الهند يمكن مقارنة الحراك التاريخي بين الهندوسية والبوذية والفلسفات الأخلاقية وربما بين الذرية البوذية وبين الذرية في الفلسفة الإسلامية المبكرة، وبين الصوفية والمدارس البهاكتية في العصر الوسيط في الهند، وقد عملت الترجمات من السنسكريتية إلى الفارسية والأعمال العربية والفارسية إلى السنسكريتية ولغات هندية أخرى إبان العصر المغولي، وكتاب «مجمع البحرين» لـ دارا شيكوه، والتفسير الفارسي لـ مير فيندرسكي للتعبير الخالد عن جنانا أو العقل الصرف ويوجا فاسيشتا كلها قائمة على المقارنة البنيوية(٥٥)، وهناك كثير من الأعمال على هذا المنوال بحاجة إلى الدراسة والاستكشاف، كما أن البنية الفكرية الثرية للهندوسية والبوذية توحي بتشاكلات شتى مع الفكر الإسلامي، ومن الأفضل أن تبرز هذه التشاكلات بالدراسة المقارنة، فمدرسة شانكارا شاريا اللااثنينية سوف تكون مفهومة تمامًا بين المسلمين بمضاهاتها بمذهب ابن عربي وخلفائه في مذهب وحدة

---

(55) A notable example of this kind of study is H. Corbin. En Islam Iranien. 4 Vols.. Paris. Gallimard. 1971-72. where comparative studies have also been made between Islamic schools and Taoism on the one hand and the Grail tradition in the West on the other.

الوجود، والأرجح أن المسلم الذي لا يستطيع فهم وحدة الوجود لن يفهم المذاهب التي سبقتها في عوالم تراثية روحية أخرى، وهناك اختلافات وتعديلات دقيقة لمذهب وحدة الوجود في مذهب وحدة الشهود أو وحدة الوعي الذي تطور عند الصوفيين الهنود، وهو غير معروف بين مسلمي البلاد الأخرى نظرًا لوعيهم بمذهب شانكارا «أدفايتا فيدانتا» أو اللاثنينية الميتافيزيقي، ويمكن اكتشاف الروابط والتناظرات على المستوى الميتافيزيقي كذلك في علوم الكون والفلسفة الطبيعية، ويمكن أن تتمخض الدراسات المقارنة بين التعاليم الهندوسية والمدارس الإسلامية عن نفعٍ عظيم.

أما عن الشرق الأقصى فتمثل مراحله المبكرة مجالًا من منظور الفلسفة الإسلامية المقارنة، وربما استثنينا بعض الأفكار الخيميائية المبكرة التي وصلت إلى الإسلام في شرق آسيا إبان الحقبة المغولية، أما كل العلاقات التي ظهرت قبل القرن السابع عشر فهي لُغوية مورفولوجية أي صرفية أكثر منها تاريخية، وليس من طريق أفضل للمسلم لكي يفهم لاو تسو أو تشوانج تسو من دراسة مقارنة بين الطاوية والصوفية أو بين أي مدرستين تابعتين للتراثين، مثل فكرة «الإنسان الكامل» التي تمثِّل في التراثين تشابهًا مدهشًا، ولم يكد هذا الحقل يُطرَح في دراسة قط، ومن شأنه أن يجعل تراث الشرق الأقصى أقرب تناولًا للمسلمين، وتجعل التراث الفكري والروحي للإسلام أقرب تناولاً لشعوب الشرق الأقصى وخصوصًا في اليابان، فقد بدأ فيها اهتمام جاد بالميتافيزيقا والفلسفة الإسلامية بين باحثين قلائل.

وأما عن القرون المتأخرة من القرن السابع عشر وما تلاه فنلاحظ تخلل التعاليم الإسلامية في الصين وظهور بعض الأدبيات في الكونفوشية الجديدة تتناول الميتافيزيقا الإسلامية كما في أعمال وانج تاي ييي، وقد فتح اكتشاف هذا المتن حقلًا جديدًا لدراسة مقارنة بين الإسلام والفكر الكونفوشي، وهو مجال غير مطروق حتى الآن، ولا شك أنه سينتج أعمالًا ذات قيمة في المستقبل[٥٦].

وختامًا يمكن القول إن المسلمين سوف يستفيدون بالدراسات المقارنة للمدارس الهندية الكبرى مثل دارشانا سانخيا وبين المدارس المناظرة في الحضارات الشرقية الكبرى، وكذلك في فهم التراث الفكري الغربي على حقيقته بحيث يصبح أسهل تناولًا بكشف عدم ثباته وقصوره وتهافته في الفلسفة الحديثة، والتي اتخذها الكثير بجدية غامرة حتى الآن، ويمكن أن تعالِج عقدة الدونية عند المسلمين المتغربين تجاه الغرب، وهي صدمة ضرورية لإيقاظهم من تنويم الغرب الحديث الذي وقعوا فيه، وستكون الدراسة المقارنة لغير المسلمين الذين يهتمون بفهم الميتافيزيقا الإسلامية أداة لإزالة المفاهيم الخاطئة عن الفلسفة الإسلامية التي كانت مجرد مرحلة لنقل الأفكار إلى الغرب، ويمكن أن يُعين هذا المنهج على كشف ثروات التراث الفكري الإسلامي وبيان البنية الحقيقية لهذا التراث كما تجلى بين حضارات الشرق والبحر المتوسط والغرب، وأخيرًا حينما نُطبِّق

---

(٥٦) وقد كان *Sachiko Murata* و *Tu Wei-ming* رائدين في هذا المجال، راجع أعمالهما المذكورة سلفًا.

الجوانب الإجرائية والعملية للروحانية الإسلامية سوف تكون الدراسة المقارنة كما نتصورها كاشفة لكنوز الغرب التي يمكن أن تتعمق في اعتبار الاحتياجات الروحية، ولهذه الأسباب وغيرها نقول إن المنهاج المقارن يستحق التطبيق على جوانب عِدَّةٍ من الميراث الفكري والروحي في الإسلام، والتي ستُثري معرفتنا الراهنة بالتراث الذي ظلت فيه عناصر كُثر لم تُكتشَف بعد، وسيمدنا بمفاتيح يستطيع بها الإنسانُ الحديثُ فتحَ أبواب سجنه الذي حبس فيه نفسه بجهله ونسيانه.

* * *

الجزء الثالث

III. التراث الإسلامي وإشكاليات الإنسان الحديث

٥. الاحتياجات الروحيَّة للإنسان الغربي ورسالة التصوف

إن الاحتياج إلى استعادة رؤية المركز يبدأ بكشف طبيعته الحقة قد أصبح أشد إلحاحًا للإنسان الغربي بعد أن بنى لنفسه عالمًا وهميًّا حتى ينسى افتقاد بعد التعالي في حياته، وفي موقف كهذا لن يكون هناك جواب إلا في التراث المقدس بكل صوَره، ولكن في حدود موضوعنا عن الإسلام وهو آخر هذه الأديان في تاريخ عالم الإنسان، وسوف نقتصر عليه رغم أن معظم ما نطرحه هنا ينطبق كذلك على أديان أخرى، وعندما ننظر إلى جبل عن بعد فإن قمته تسترعي النظر أولًا، ولذلك سوف نعكف على التصوف قمة الإسلام وجوهره الجواني، والذي اجتذب معظم الذين سعوا إليه من الخارج لاحتياجهم إلى استعادة مركزهم بالخضوع لرسالته المركزيَّة في صورتها الإسلامية، وقد كان الإقبال المدهش على دراسة التصوف في الغرب نتيجة تنامي الحاجة الروحيَّة التي يشعر بها كثير من الناس اليوم وبفضل الخصائص

التي تتميز بها الصوفيّة كبعد جواني للتراث الإسلامي، وللأسف انحرف كثير منها إلى تعليم تصوف زائف، وسوف تكشف دراسة مقارنة جادة تضع في اعتبارها بنيَة الإسلام والغرب الفكريَّة عن جُلِّ الجوانب في التراث الإسلامي، بدءًا من إجراءات الأحكام الفقهيَّة في المحاكم الشرعيَّة إلى شعر الجمال الرباني، وستكون ذات نفع عظيم في حل إشكاليات الإنسان الحديث، ولكنها قبل أي شيء آخر سوف تطرح التعاليم الميتافيزيقيَّة والغنوصيَّة في الإسلام التي تنطوي أساسًا في الصوفية(٥٧)، ونجد فيها إجابة على معظم الاحتياجات الروحيَّة والفكريَّة الملِحة لإنسان اليوم، وأن الحضور الروحي في الصوفيّة يمكن أن يرويَ التعطش للسعي إلى الله جل وعلا.

وتدفع الحاجة إلى الاستفادة من تعاليم التراث المقدس بشكل طبيعي إلى السعي إلى أعظم الجوانب كليَّة ومركزيَّة في صور التراث المتنوعة نظرًا للموقف الشاذ للعالم الحديث، حيث انعدمت القنوات المعتادة لنقل التراث، وتحول الناس إلى التعبير الظاهري في بهاجافاد جيتا وكتاب الطريق والفضيلة، وليس الإسلام استثناءً في خضم هذا

---

(٥٧) ونقول"أساسًا في الصوفية" بموجب أن مذاهب المعرفة الجوانية الإسلامية في الغنوص الشيعي في الإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية لها أهمية بالغة، كما أن ثيوزوفية السهروردي وملا صدرا التي تطورت في إيران في حضن الشيعة هي ذات أهمية خاصة لثرائها الميتافيزيقي في حلِّ عوائق الفكر الغربي الراهن، وكذلك لأن لها نسقًا منظوميًّا أكثر وضوحًا من مدرسة ابن عربي التي تنتمي إليها أصلا، وسوف تكون الدراسة المقارنة مثمرة بتطبيقها على قضايا مثل البنيوية والتطور وعلاقة المنطق بالبصيرة وغيرها، والتي انشغل بها الفكر الغربي الحديث في كلا جانبيه الديني واللاديني، وسيكون هذا برنامجًا منفصلًا لا شك أن المفكرين المسلمين الذين يسعون إلى «الحكمة الإلهية» سوف يطرحونه على نحو أفضل.

الميل العام، وكلما ازداد سعي الغربيين خارج حدود دينهم إلى مهرب من المتاهة التي احتبسوا فيها زاد توجههم للإسلام، وتنامى اهتمامهم بالتصوف نظرًا لثراء رسالته التي تشتمل على أفق عريض من المذاهب تتراوح بين الصيغ البسيطة لأبي مدين إلى الميتافيزيقا الشاسعة لابن عربي، وبين الأوراد الغنوصيَّة لأبي الحسن الشاذلي ومحيط الشعر الصوفي للرومي.

وقبل أن نعكف على طرح التصوف لا بد أن نبدأ بملاحظات عامة عن معنى التراث المقدس وعلاقته بالحال الروحي الراهن واحتياج الغربي الفكري والروحي، وحتى نفهم التراث المقدس ونناقش معنى الحقيقة في الميتافيزيقا لا بد أن يكون بمعونة السماء والذكاء المميز بعد الحاجة والاهتمام، ولذا وجب أولًا أن نطرح معنى «التراث المقدس» الذي كان الإسلام فيه مثالًا فائقًا، وكذلك لطبيعة الاحتياجات الروحيَّة الراهنة، وقد تراكم كثير من الخلط على هذه المسائل من تفشي «الروحانيَّة الزائفة» في الغرب حتى لم يعد من سبيل إلى فهم ما يمكن أن تقدمه الصوفيّة لإنقاذ الإنسان من وعثائه بدون تنظيف الأرض من الخطل وسوء الفهم.

ويتحدث كثير من الناس اليوم عن «التراث» بمعانٍ تختلف تمامًا عما نقصد في كتبنا، وأصبح من الضروري أن نوضح معناه مرة أخرى، والذين يعرفون الأعمال الباهرة للتراثيين الغربيين لكتَّاب مثل الشيخ عيسى نور الدين والشيخ عبد الواحد يحيى وأناندا كوماراسومي يعلمون المعنى الحق لهذا الاصطلاح، ونحن نتمسك بهذا المعنى

للتراث في كل كتاباتنا، ولذا لا نعني بالتراث عادات ولا تقاليد ولا نقلًا آليًّا لأفكار أو رسوم من جيل إلى آخر، بل بالأحرى مبادئ منزَّلة من السماء في تجليها الرباني الأصلي في أزمنة مختلفة وجماعات إنسانيَّة متنوعة، والتراث إذن مقدس بذاته، ولا نضيف إليه صفة القداسة إلا إطنابًا على سبيل التوكيد، كما أن التراث مطلق بذاته ومستمر في الحياة ويشتمل على علم الحقيقة المطلقة ووسائل تحقق إدراكها في الواقع في أزمنة وأماكن مختلفة، ويقول الشيخ عيسى نورالدين: «إن التراث ليس أسطورة صبيانيَّة غابرة ولكنه علم حقيقي باهر»(٥٨)، وهو حتمًا علمٌ مقدس" *scientia sacra*"(٥٩) متجذرٌ في طبيعة الحقيقة، وهو الوسيلة المتكاملة الوحيدة لتناول الحقيقة التي تحيط بالإنسان وتتوهج في باطن كيانه، وهو دعوة المركز التي تتيح للإنسان أن ينفذ إليه من محيط عجلة الوجود.

أما عن التصوف فلا يصح أن نتحدث عنه كأحد الأديان المتكاملة على غرار الهندوسيّة أو البوذية، ذلك أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام وليست دينًا مستقلًّا، ويجري حديثنا عنه كدين مثلما نتحدث عن المسيحيَّة والبوذية، أما التصوف فلا بد أن يُفهم كبعد من التراث الإسلامي، وهذه المسألة الواضحة لا تحتاج اصطناعًا رغم أن بعض دوائر الصوفيّة تفصلها عن سياقها الإسلامي لغرض في نفسها ثم تجادل فيها كما لو كانت في زمرة الأديان الشرقيَّة أو الغربيَّة الأخرى.

---

(٥٨) الشيخ عيسى نورالدين «فهم الإسلام»، تراث واحد، ترجمة عمر نورالدين، المقدمة.

(٥٩) وعن تفصيل معنى العلم المقدس راجع س.ح.نصر *Knowledge and the Sacred. Chap. 4. pp. 130 ff.*

والتصوف واقعيًّا هو زهرة دوحة الإسلام، كما أنه بمعنى آخر نُسْغِ حياتها، أو يجوز وصفه بجوهرة تاج التراث الإسلامي، ولكن أيًّا كانت الصور التي تعبر عنه فمما لا شك فيه أنه لن يمكن إدراكه تمامًا إلا في سياق الإسلام، فعلى أقل تقدير لن يمكن ممارسة مناهجه العمليَّة بكفاءة من خارج هذا السياق، كما لن يمكن الحديث عن كليَّة الإسلام وثراء إمكاناته الروحيَّة بإقصاء بعده الباطن(٦٠)، والحديث عن التصوف إذن حديث عن التراث الإسلامي ذاته من منظور بعده الكلي الباطن.

وعن مسألة الاحتياج الروحي الراهن للإنسان الغربي التي تُعَدُّ رسالة التراث المقدس عمومًا والتصوف خصوصًا فمن الضروري تحليل محتواها ومغزاها بالكامل، واعتبار سحائب الوهم التي تخيم على الإنسان الحديث بحيث يستغلق عليه تمييز ما يحيط به من «بيئة حية» ظاهرها وباطنها، وقد ذكرنا في الباب الأول كثرة الحديث طوال القرن الماضي عن التغير والسيرورة والتطور حتى كادت الطبيعة الجوانيَّة الكامنة في الناس واحتياجاتهم العميقة أن تُنسى، والواقع أن العقائد الزائفة عن مفهوم التطور الراهن الذي لا زالت تُخيِّم على آفاق الأنثروبولوجيا والفلسفة قد واكبت تراكمًا من البراهين على أن طبيعة الإنسان الحقة لم تتغير طوال آلاف السنين المنصرمة

(٦٠) وعن العلاقة بين الصوفية وباقي التراث الإسلامي راجع الشيخ عيسى نورالدين «الوحدة المتعالية للأديان»، تراث واحد، ترجمة عمر نورالدين، الباب الخامس، وس.ح.نصر *Ideals and Realities of Islam. Chap. v.*

منذ بداية تاريخه على الأرض لكي نفهم ماهيَّة الإنسان(٦١)، زد على ذلك أن طبيعة الإنسان التالدة قد نُسِيَت واحتياجه الروحي قد اختُزِل إلى تغيرات عرضيَّة لا يتجاوز أثرها قشرة الإنسان الخارجية، وحينما يتحدث الناس اليوم عن احتياجات الإنسان لا يقصدون بها إلا الحواف الخارجيَّة لعَجَلةِ الوجود والانقطاع عن المركز، لكن الإنسان الذي أصبح إنسانًا بشكل عرَضيٍّ ليس إلا مجرد كائن بلا هويَّة، وهو الكائن الذي لا يقوم بالتزامات الميثاق الأولاني لخلافة الرب على الأرض.

والحق إن احتياجات الإنسان بموجب طبيعته الكليَّة تظل هي هي من الأزل إلى الأبد، «فإما كان الإنسان ما يجب أن يكونه وإلا أصبح لا شيء»(٦٢)، ويقف الإنسان بين مجهولَين هما حالُه قبل الحياة وحالُه بعدها في حاجة إلى «ملجأٍ» في متسع الوجود الأرضي، وحاجته العميقة إلى «يقين» ثابت، وعنصر الحاجة إلى يقينٍ أصولي في التصوف الذي وصفَ هذه المرحلة بالسعي الدائب إلى الكمال الروحي حتى يبلغ اليقين(٦٣).

---

(61) See S. H. Nasr. Man and Nature. the Spiritual Crisis of Modern Man. pp. 124-129; S. H. Nasr. "Man in the Universe." in Etemita e storia. I valori permanenti nel divenire storico. Florence. 1970. pp. 182- 193; also in S. H. Nasr. Sufi Essays. Chicago (IL). ABC International Group. 1999. Capt. 6.

(٦٢) الشيخ عيسى نورالدين «المنطق والتعالي»، تراث واحد، ترجمة عمر نورالدين.

(٦٣) وعادة ما تقوم ثلاث مراحل من اليقين على لغة القرآن الحكيم، وهي «علم اليقين» و«عين اليقين» و«حق اليقين»، وقد شاكلت هذه المراحل «رؤية النار» و«السماع عن النار» و«الاحتراق بالنار»، راجع الشيخ أبوبكر سراج الدين في «كتاب اليقين»، ترجمة عمر نورالدين، السلسلة العربية «مبدأ»، ٢٨.

وتنبئ حقيقة اهتمام الغرب الأوروبي والأمريكي حاليًا بالميتافيزيقا والروحانيَّة الشرقيَّة عن إقبال الناس على كتب التعاليم والشعر والموسيقى التي ارتبطت بالتصوف على برهان غير مباشر لحقيقة وجود طبيعة إنسانيَّة أعمق في من لا «يتطور»، وهي طبيعة لا تتغير احتياجتها، وقد تكون قد كُسِفَت مؤقتًا ولكنها لا يُمكن أن تَمَّحي تمامًا، ولم يكن الفلاسفة العقلانيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يتصورون أن جحافل من الناس بعد قرن أو قرنين من زمنهم سيهتمون بالدين والميتافيزيقا وحتى بالعلوم الغيبيَّة التي لم تتلوث، والتي كانت فروعًا لعلم كون تراثي، وسوف يندهشون باكتشاف أن أعمال حكماء الطاويّة وحكماء الهندوس وأساتذة التصوف سوف تكون موضوعًا للقراءة بعد قرن أو قرنين من زمانهم، ولم يتجاوز انتباه الفلاسفة العقلانيين في القرنين الماضيين الوعي بحافة الوجود الإنساني، ورأوا في تركيز أعمالهم وصلابتها وانفصالها التدريجي عن عالم الروح أو المركز «تقدمًا» و«تطورا» توهموا أنه سيكون مُطَّرِدًا، ولم يعلموا أن الحافة سوف تنكسر تلقائيًّا نتيجة تصلب عمليات التقدم، وأن الاحتياجات الجوانيَّة للإنسان سوف تتجلى من تلقاء ذاتها مرة أخرى على نطاق نراه اليوم جليًّا.

وقد سُئِلَ عليٌّ رضى الله عنه: «ماذا كان ما قبل آدم؟» فقال «آدم»، وتكرر السؤال فتكرر الجواب، والحكمة من هذا الرد هو أن الإنسان جوهريًّا لم يتطور وليس هناك ما هو «قبل الإنسان» بالمعنى الزمني إلا نسل تغير على «الزمن»، لقد كان الإنسان يدفن موتاه ويؤمن بعالم

الغيب منذ مليون عام مضت(٦٤)، ومنذ عشرة آلاف عام أنتج الإنسان آيات من الفن ناهيك عن وصف حركة الأفلاك في السماء بأساطير وحكايات بديعة تكشف عن موهبة «التجريد» التي تناهز أرقى أعمال الإنسان في كل العصور المتأخرة من تاريخه(٦٥).

ويتوجه التراث إلى هذا الإنسان الذي جرى محوه بنظريات التقدم والتطور في القرنين الماضيين في الغرب، وهو الإنسان الجوَّاني الذي يسعى التراث إلى تحريره من سجن نفسه والتأثير الخانق للعوامل الظاهريَّة والنسيان في برَّانِيه، كما أن التراث فحسب هو الذي يملك الوسائل لتحريره وليس الأديان الزائفة التي تفشت اليوم، والتي ترى تفاقم الحاجة الباطنيَّة للإنسان، وتحاول إغراء الذين لا يميزون في النظر بمختطفات من تعاليم أديان مقدسة، والذين يضيفون إليها شيئًا من لغو التطور والفلسفات الزائفة كي لا يكتشف أحد هويتهم الحقة، لكن الإنسان الجوَّاني يظل كامنًا في كل الناس ويفرض عليهم فروضًا مهما حاولوا الفرار من مركزهم، ومهما كانت الوسائل التي يتبعونها في محو ما يسمونه «ذاتهم».

وبعد قول ما يكفي عن الحاجة الدائمة للإنسان التي يجب أن تتضح تمامًا بأقوى الطرق الممكنة بموجب نسيانها في العالم الحديث، لا

---

(64) *See J. Servier, L'Homme et l'invisible, Paris, R. Laffont, 1964.*

(٦٥) *See G. Di Santillana and E. von Dechend, Hamlet's Mill, Ipswich, Gambit, 1969.*

وهذه الأمثلة يمكن أن تتضاعف عشر مرات في كثير من الحقول، وليس أشدها إدهاشًا الأبجدية المذهلة التي ابتكرها أحد الإفريقيين الأصليين.

بد من تذكر أنها محور جوهري واحد من كيان الإنسان، أي جوهره، أما المحور الآخر فهو أحوال الإنسان التاريخيَّة والثقافيَّة التي صبغت برانِيه وقشرة كيانه، ويجوز القول إن احتياجات الإنسان قد تغيرت، ولم تتغير جوهريًّا بل صيغتها وشكلها فحسب، وحتى في المجتمعات التراثيَّة التي قامت على مبادئ التعالي فإن صور الاحتياج الروحي عند الياباني تختلف عن صور الاحتياج الروحي عند العربي، كما لم تكن هذه الصور متماثلة قط على مدار القرون، ويصدق هذا على نحوٍ أعظم في العالم الحديث، حيث يعيش الناس في بيئة زندقة بلا مبادئ، حتى لو انفصلت النفس عن الروح التي تعيش بها حيث غيرتها تجربة الزمان والمكان تمامًا، ناهيك عن كل أنواع العلاقات الإنسانية، كما تغير معنى السلطة الروحيَّة واختفى تدريجيًّا، وفي هذه الظروف لا بد أن تظهر صيغ جديدة ترضي أعمق احتياج للإنسان.

إن واقع تقدم عمليَّة إدماج العالم قد تسبب في تشقق عالم الماديَّة المغلق بحيث أدى إلى تسلل قوى الظلام السفلي ومنع النور العلوى عن الدنيا(٦٦)، وقد تسببت هذه العمليَّة في إيقاظ الإنسان ليعرف احتياجاته، والتي تنتهي حتمًا إلى محاولة يائسة لإيجاد وسائل لإرضائها، ولكن الأحوال البرانيَّة متغيرة حتى إن كثيراً من المحدثين لا يفهمون الأحوال أو أنهم لا يرغبون في التضحيَّة كي يستحقوا تلقي رسالة السماء، والتي لا توجد في شكلها النقي إلا في نطاق التراث

(٦٦) راجع الشيخ عيسى نورالدين «هيمنة الكم وعلامات الزمان»، ترجمة الشيخ عبد الباقي مفتاح، تحرير عمر نورالدين، تراث واحد.

المقدس للعالم، وكذلك اعتاد كثير من الفقهاء على العالم التراثي الذي نشأوا فيه فلم يأبهوا للتفرقة بين نفسيَّة الإنسان الغربي وإنسان المجتمع التراثي، ناهيك عن المدَّعين الذين أغرقوا العالم الغربي حاليًا، ولا هم انتبهوا إلى اختلاف احتياجات الإنسان الغربي الروحيَّة نظرًا لهيمنة العالم المخصوص الذي نشأوا فيه.

ولا بد أن نتذكر أن هذين القطبين، أي طبيعة الاحتياجات الدائمة التي تصوغ كل التعاليم الدينيَّة عن الإنسان وآخرته، وكذلك حيويته في الواقع، والصيغ الظاهريَّة المتغيرة لاحتياجاته، وتطبيق هذه التعاليم على الأحوال الراهنة، كما يجب أن نتذكر ضرورة الحفاظ على السلطة التراثيَّة الروحيَّة والأصالة، وأن الحق لا يتطور، أي أن الإنسان هو الذي يجعل نفسه جديرًا بتلقي رسالة السماء وليس العكس، وأن الحق لا يمكن أن يلتوي ليناسب نزوات عابرة ومواضعات حقبة بعينها، وأن هناك حقيقة موضوعيّة تصوغ قِيَم الإنسان وفكره وعمله وتحكم عليها في النهاية وتحدد موقعه في عالم المصائر، كما يجب أن نتذكر في الآن ذاته أنه لا بد من تطبيق التراث المقدس على معضلة الإنسان الحديث باعتبار الأحوال الغريبة التي يعيش فيها دون أن تشوه أصالة التراث، ويشهد العالم الحديث حشدًا من الرجال والنساء والمنظمات التي تحاول إرضاء الاحتياجات الروحيَّة للإنسان الحديث تتراوح بين معلمين أصليين من الشرق غالبًا لا يأبهون لطبيعة مريديهم[٦٧]،

(٦٧) ويخطر لنا كثير من المعلمين الروحيين الذين هاجروا إلى الغرب وأقاموا مؤسساتهم إبان الحقب القليلة الماضية، وقد سعوا إلى تكثير أتباعهم بنشر المناهج والوسائل الغربية كما طُبِّقت في الشرق تمامًا، وكانت النتيجة أن كثيرًا من غير المؤهلين مارسوا مجاهدات لا تثمر أو قد =

والقلائل الذين نجحوا في تطبيق تعاليم التراث على أحوال الإنسان[٦٨]، والعدد الوافر من المعلمين الزائفين والمؤسسات التي تثير الشك، والتي تتراوح بين البراءة والشيطانية، وتذكرنا بقول المسيح عليه السلام عن قيام الأنبياء الزائفين في نهاية الزمان، ولا بد لكي ننهل من التراث حتى نرضي الاحتياجات الراهنة لعالم له احتياجات خالدة إلا أنها متكيفة بخبرة الإنسان الحديث يستلزم التمسك التام بنسق التراث المقدس، ويكمن في قلب الحركة الدينيَّة في الغرب العمليَّة العقليَّة للإنسان الحديث التي اصطبغت بها، ورغم أنها بلا وعي منهم ثنويَّة ديكارتيّة وردٌّ فعل على جلافة الماديَّة في الغرب في سياق تلك الثنويَّة التي قسَّمت الحقيقة على الماديَّة والعقلية، ووضعت الجوهر اللامادي الذي يكتسب معرفة بشكل ما بمستويات الوجود لكي تختزلها في حقيقة كميَّة واحدة، وقد أدى تزيُّد الماديَّة في القرنين الماضيين إلى رفض الماديَّة ذاتها، ولكن الأمر مثلما يكون رد الفعل على فعل في

= تضر بهم في حالات بعينها قد تصل إلى الجنون، كما أن كثيراً من معلمي البهاكتية الهنود قد عكفوا على نشر رسالتهم بين تلامذة الغرب كما لو كانوا يخاطبون هنودًا أقحاحًا، وتمخض عن ذلك ما يظهر للعيان، وعلى كلٍّ فالشجرة تُعرَف بثمارها، ولا بد من تمييز هذه الحالات من الذين نصَّبوا أنفسهم معلمين وهم لا ينتمون لأي خلفية من دين تراثي رشيد ولكنهم وضعوا أنفسهم بصفاقة «فوق» التعاليم التراثية والحقائق الخالدة التي فصَّلها الأولياء والحكماء على مر العصور. .

(٦٨) والمجموعة الكاملة لكتاب التراث في العالم الغربي تتكون من الشيخ عبد الواحد يحيى *R. Guenon* وأناندا ك.كوماراسومى *A. K. Coomaraswamy* وماركو باليس *M. Pallis* والشيخ إبراهيم عزالدين *T. Burckhardt* والشيخ عيسى نور الدين *F. Schuon* الذي يحتل بينهم موقعًا خاصًا، ويقوم هذا المستوى بدور روحي فائق الأهمية في الحياة الروحية والدينية الحديثة حتى لو كانت أعمالهم محدودة التداول في كثير من الدوائر.

الطبيعة يتماهى مع المادة في المستوى ذاته من الطبيعة الحقيقية، وقل مثل ذلك عن رد الفعل الفلسفي والديني الذي وجد أصلًا في الثنويَّة الديكارتية، ويتصور معظم الناس بلا وعي أن جذب القطب النقيض للماديَّة يعنى الاتجاه إلى القطب الديكارتي النقيض في الثنائيَّة ذاتها، أي اللامادي، ودونما تمييز بين النطاق اللامادي في الروح والنفس في التصوف، ولذا صار الناس لاهين عن التمايز الأصولي، واحتل النفسي والعقلي محل الروحي والديني.

وتقول تعاليم الإسلام إن التمرد على الرب يقوم على مستوى النفس لا الجسد، فالجسد أداة لحمل الميول التي تتأصل في النفس، والنفس هي ما يحتاج إلى تدريب ورياضة حتى تتأهل للاقتران بالروح، وتسكن القوى الملائكيَّة والشيطانيَّة في هذا النطاق الوسيط للنفس التي ليست ماديَّة تمامًا ولا روحيَّة تمامًا، وتنوه الحالات الفردوسيَّة والجهنميَّة عن طرفي الكون الأكبر ومستوياته الوسيطة حينما يتشكل الجوهر القابل ويتحول إما بالروح والملائكة وإما بالقوى الشيطانية، ويمتد هذا الجوهر بين المحيط الجسدي والمركز الرباني في قلب الإنسان، ولذا كان تماهي اللامادي مع المقدس أو الروحي خطلًا فادحًا وخطرًا محيقًا، وقد ظهر للوجود كوهم بصري من جراء تحديد الحقيقة في الثنويَّة الديكارتية، ولكنها ظلت خطأً شائعًا في الحركات الدينيَّة الجديدة في الغرب وخاصة في أميريكا اليوم، وهو خطأٌ قد يؤدي في حالات بعينها إلى فتح النفس لأفظع نزوع جهنمي شيطاني، وتلقي بضحاياها الذين حاقت بهم في ركام لا يتوازن، فتماهي اللامادي مع الروحي يعنى عدم

فهم طبيعة الحقيقة وتعقد النفس البشريَّة ومصدر الشر وحقيقته والعمل الروحي اللازم للوصول إلى نبع الحياة الذي يروي عطاشى الروح نسغًا سرمديًّا لا هو وهمي ولا زائل.

وخلط النفسي بالروحي الذي فشا في زمننا في الغرب مدفوع بميل عارم في الإنسان إلى الفرار من حدود عالم الظواهر، وقد نصح الصوفيون دومًا من يسعى إلى اللانهائي أو حتى كدحه الذي لم يكف لنيل الممتلكات الماديَّة وعدم الرضا بما يملك ليست إلا صدى للسعي إلى اللانهائي، والذي لا يروي المحدود التعطش إليه، ولذا اعتبروا مقام الرضا(٦٩) حالًا روحيًّا متعاليًا لا يناله إلا الذين بلغوا مقام «القرب» من اللانهائي وتخلصوا من عبء الوجود المحدود، وتَبِين هذه الحاجة إلى اللانهائي وتجاوز المحدود حتى في خضم الفوضى الدينيَّة التي تعمُّ الغرب اليوم، وقد سأم كثير من المحدثين من محاولة الحلول الجسديَّة والنفسيَّة للحياة اليوميَّة مهما كان رخاؤها، ومن ثم يتجهون إلى حلول جديدة أخرى من أي نوع كان حتى تفتح لهم آفاقًا جديدة حتى لو كانت جهنمية. وأعظم اهتمام للناس الآن قد أصبح الانغماس في «تَوَهانٍ *trips*» و«تجارب» غير معتادة تتعلق كلها بهذا الدافع الباطني للإفلات من عالم الحياة اليوميَّة الخانقة في حضارة لا غاية لها إلا التسارع في اتجاه مثال وهمي لحالة رفاهيَّة ماديَّة مُفترَضة تبدو لهم وراء كل منعطف.

وقد أفلح هذا الميل العارم إضافة إلى مفهوم تماهي اللاجسدي

---

(69) Concerning this spiritual station, see S. H. Nasr, Sufi Essays, Chap. 5.

والروحي في خلق فوضى خطيرة في الحياة الدينيَّة في الغرب وفي أميريكا بشكل خاص، حيث تتجلى الحاجة إلى اكتشاف عالم الروح على أشدها، ويرى التصوف الذي يميز دائمًا بين النفسي والروحي أن الذين يتحدثون باسم الروح يتحدثون باسم النفس فحسب، وينتهزون تعطش الإنسان الحديث إلى أمر يخرج بهم من نطاق الحضارة الصناعيَّة الحديثة لتضليله، وهذا الخلط بالذات هو ما يكمن في قلب تلك الفوضى، ويرى المرء في حقل الدين في الغرب اليوم كيف يسعى النائون عن المقدس إلى امتصاص طاقات ذوي النوايا الحسنة لتفريغهم من العزم لا إلى تكاملهم مع قواهم النفسية.

إن المقدس يتعلق أبدًا بعالم الروح لا بعالم النفس كما ذكرنا سلفًا، فهو كلٌّ واحدٌ يضيء نوره كي يوحِّد الإنسان لا لكي يلقى به في متاهات عالم النفس وعالم العقل المحرومين من نور الروح، إن المقدس يطالبنا أن نكون ما نحن عليه فحسب لأنه صادر عن الله عزَّ وجلّ، ولإضفاء القدسيَّة على الحياة والكدح إلى المقدس لا بد أن نكون مقدسين لكي نكون أنفسنا تمامًا كما لو كنا عملًا فنيًّا دينيًّا، ولا بد لنا من تشذيب جوهر نفوسنا إلى أيقونة تكشف عنا بما نحن عليه في الحضور الرباني، ولكي نعود إلى ما خُلِقنا عليه كصورة ربانيَّة *imago Dei*، فقد قال رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام: "خلق الله الإنسان على صورته» حتى يصبح عملًا فنيًّا ويصير نفسه مرة أخرى، ولا بد من أن يُسلِّم نفسه ويسخرها لأمر الروح والمقدس، فالمقدس فحسب هو ما يمكِّن الإنسان من كشف الحُجُب التي تخفي طبيعته الحقة عن نفسه وتجعله ينسى

فطرته الربانيَّة كما ذُكِرت في الكتاب الحكيم، والمقدس هو ما يأتي من الروح فحسب وليس من النفس، وهو فحسب ما يصلح مصدرًا للأخلاق والجمال وطرق تحققها بالمعنى التراثي، وقد يتراءى النفسي جذابًا أو ساحرًا لكنه دائمًا ما يكون خلطًا بلا شكل يحفِل بالانطباعات الجزئيَّة المؤقتة، وليس من مقدسٍ ولا خالدٍ ولا كليٍّ إلا الروحي فحسب، ذلك أنه ما ينطوي على النفسي والجسدي للإنسان ويحولها وينيرها.

إن تطبيق التراث المقدس سواءٌ أكان عن طريق التصوف أم عن أي طريق آخر للوفاء باحتياج الإنسان الروحي لا يمكن أن يبدأ في وقت أشد حرجًا من هذه الحقبة في تاريخ الإنسان، فهو الذي يطرح وسائل التمييز بين الروحي والنفسي، وبالتالي التمييز بين الذين يطرحون رسالة الطبيعة الروحيَّة الحقة المتجذرة في الإنسان وبين الذين يطرحونها في حدود النفسي ولا تؤيدها إلا ظواهر نفسيَّة زائلة بدون النسق المقدس مما يؤدي إلى أغوار جهنميَّة في الوجود الكوني وإلى حالات أشد خطرًا على نفس الإنسان من أنواع البلاهة المادية.

ولنتوجه الآن إلى تراث التصوف ذاته، ولا بد من قول إن فهمه أو فهم أي تراث آخر قد ازداد استعصاءً في الغرب الحديث نظرًا لتفشي وهم بصري يرى الفهم العقلي باعتباره إدراكًا تامًّا للحقيقة، وقد نتج هذا الوهم عن انفصال النشاط العقلي عن الكيان كله في رجال بعينهم، وهو ما قام أصلًا على نقص الفضائل الروحية، وهو العقبة الكؤود أمام تطبيق التعاليم الروحيَّة في تراث متنوع على الاحتياج الراهن للغربيين، وهناك من وُهِبوا البصيرة التي هي عطيَّة ربانيَّة ويستطيعون فهم مذهب

التصوف أو أي مذهب تراثي آخر من الميتافيزيقا الشرقيَّة ولكنهم يُحجِمون عن الحياة في تعاليم التراث المقدس الذي يستروحون شذاه من بعيد(٧٠)، وهؤلاء الناس يخلطون بين مشهد قمة الجبل أو قل معنى النظريَّة الحق وبين أن يكونوا على القمة، ولذا يهونون من شأن كل التعاليم العمليَّة والأخلاقيَّة في التراث باعتبارها تحت مستوى الانتباه، زد على ذلك خطئهم في فهم الفضائل الصوفيَّة باعتبارها عاطفية، ويخلطون في الإيمان على أنه «دين العامة» الذي لا يربو عن البرانية(٧١)، وينسون حقيقة أن أعظم الأولياء والحكماء قد تحدثوا عن كافة الفضائل الروحيَّة وأهمها «الفقر المحمدي»(٧٢)، وبدونه يصبح

---

(٧٠) والمعرفة الميتافيزيقية أمر وتحققها أمر آخر، فكل المعرفة التي يمكن أن يحتويها المخ لا تساوى شيئًا حيال الحقيقة حتى لو كانت في قمة الثراء من منظور الإنسان، أما المعرفة الميتافيزيقية فهي بذرة ربانية في القلب، وليست الأفكار إلا بصيصًا خافتًا منها". راجع الشيخ عيسى نورالدين «منظور روحي ووقائع إنسانية»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

(٧١) وعن دور الإيمان في تحقيق أعلى مراقي الحقائق الميتافيزيقية راجع *F. Schuon, "The Nature and Arguments of Faith," Chapter 5: The Spiritual Needs of Western Man and Message of Sufism 97 in Stations of Wisdom, Bloomington (IN), World Wisdom Books, 1995, p. 43ff.*

(٧٢) وقد كان الولي الجزائرى العظيم الشيخ أحمد العلوي من القرن العشرين يكرر على الدوام المقولة الصوفية "إن الذي لا تذوب روحه في يد الدين فسوف يذوب الدين في يده كالجليد"، ترجمة الشيخ أبو بكر سراج الدين في كتابه *A Sufi Saint of the Twentieth Century, Berkeley, University of California Press, 1973).*

وهذه المقولة تنويه عن احتياج الإنسان إلى وجود منفصل يذوب في الحقيقة بالفضائل، وهي الطريق الأوحد الذي يتحقق به الحق في كيان الإنسان، ورغم التوكيد على هذه السمة الأساسية لكل الروحانيات الأصيلة لمعلمى الزمان الغابر ومعلمى الحاضر الذين يطرحون التراث مثل الشيخ عيسى نورالدين *F. Schuon* والشيخ إبراهيم عز الدين *T. Burckhardt* اللذين أنشآ جماعة «التراثيون» في الغرب، والذين قبلوا تعاليم التراث عقلانيًّا ولكنهم لا يجدون ضرورة في ارتياد الطريق الأصلي حتى يصيروا بأنفسهم تجسيدًا للحق، وتنطبق على حالهم الجملة الثانية من مقولة الشيخ العلوي، فالدين أو الحقيقة تتسرب من أيديهم بدلًا من أن تتحقق في كيانهم.

كأس وجود الإنسان فارغًا من الرحيق الرباني، ويستحيل بدونه تحقق أي إنجاز روحي مهما كانت حدة الذكاء العقلي.

ويرتبط هذا الخطل الشائع في تماهي الفهم النظري للميتافيزيقا مع التحقق الروحي بالموقف المتناقض لزمننا التي أصبحت فيه أنقى صوره متاحة في الترجمات عن تراث متنوع في مقابل دولارات قليلة، وتتراوح بين أناشيد سليمان عليه السلام وبين أناشيد الطريق والفضيلة، ومن الواضح أن هذا ليس حال الموقف التاريخي الطبيعي، فقد كان معظم الذين ينجذبون إلى الميتافيزيقا والعرفان في تراثهم يتلقون تعاليم تدريجيَّة لإعدادهم لتلقي المذاهب الغنوصيَّة بعد مجاهدة قد تطول، كما أن معرفتهم بتراثهم قد تحصلت بتواصل شخصي، ويعيشون حياتهم البرانيَّة الضروريَّة في حياتهم اليومية، وعادة ما يتوصلون إلى الجوانيَّة من خلال معلم أو مريدٍ أو زيارة ضريح وليٍّ نتيجة رؤية عرضت لهم أو أن يذهبوا إًلى موضع بعينه، وحتى لو كان اتصالهم بالجوانيَّة عن طريق القراءة فهي غالبًا من الأدبيات والأمثال التي تحفز اهتمامهم بالطريق، وبين كل ألف قارئ في العالم الإسلامي يقرأون شعر حافظ والرومي، واحد أو اثنين فحسب يقرأون رسائل مذهبيَّة صرفة عن الصوفية.

والواقع أن الموقف في الغرب غريب حقًّا حيث يجري تواصل السواد الأعظم بدءًا من القمة ومن قنوات الأدب أو الكتب، والتي تقوم بدور قنوات تداول التراث الشفاهيَّة التي انسدت في كثير من أصقاع العالم، والواقع أن الحصول على أرفع التعاليم الميتافيزيقيَّة لمعظم

الأديان المقدسة اليوم ناهيك عن الأطروحات الفذة من كُتَّاب التراث المعاصرين في الغرب كانت رحمة ربانيَّة أتاحت عِوَضًا في هذا الزمن عن الكسوف الروحي كما لو كان الخروج يستحق خروجًا لتعديله، ولكن الخطر الراهن هو محاولة الفهم العقلي للمتون المقدسة في تراث لا زال حيًّا، ولا يتعلق بالعقل فحسب، بل بكيان الإنسان ذاته.

ومع بقاء هذا التحفظ نَصْبَ عيوننا لا بد أن نضيف على مستوى العقل أن وجود أطروحات المذاهب التراثيَّة سواءٌ أكانت ميتافيزيقيةً أم كونيةً يمكن أن تسهم في إرضاء الاحتياج الروحي العميق للإنسان الحديث، فهو كائن يفكر كثيرًا فيما يعلو على رأسه، وحتى الفهم العقلي للمذاهب التراثيَّة يمكن أن يكون غطاءً من الجليد يضفي سلامًا وسكينة على قلق عقله المتسائل الشكاك، وقد يُجلي في الإنسان ما يسمى في التصوف «علم اليقين»(٧٣)، ومن ثم يكتسب درجة من المعرفة ووعيًا بحقيقة غايتها النهائيَّة وليس مجرد تراكم وقائع يسمح له بسبر مجالات خارج «حدود» المعلومات الراهنة، ولكن كي يصل

---

(٧٣) وقد ذكرنا في الحاشية السابعة أن الصوفيين عادة ما يميزون بين مراتب اليقين، وهي الشطر الأعظم من عملية التسليك، أي رؤية الحق والسماع عن الحق وتحقيق الحق في كيان المرء، ويشير ابن عطاء الله السكندري في أحد أقواله الشهيرة باستخدام مصطلحات مختلفة إلى هذه المرحلة الأصولية بتعبير «شعاع البصيرة» الذي يناظر علم اليقين ويجعلك شاهدًا على قربه سبحانه منك و«عين البصيرة» التي تناظر عين اليقين التي تجعلك تشهد بمحو وجودك حيال وجوده جل وعلا، *See V. Danner. Ibn cAtaJillah's Sufi Aphorisms. Leiden. Brill. 1973. p. 30. no. 36. containing the English translation of the aphorism which we have here slightly modified. See also P. Nwyia. Ibn 98 Part III: The Islamic Tradition and the Current Problems of Modem Man cAtaJ Allah et la naissance de la confrerie sadilite. Beirut. Dar-elMachreq. 1972. pp. 102-103. no. 33. where both the Arabic original and the French translation are given*

إلى اكتساب رؤية أعمق أو حتى أن يصير المعرفة ذاتها التي كانت من الأزل وستبقى إلى الأبد، وسكينة العقل القلِق هذه تحدث بالإجابة على تساؤلاته، وهي ثمار الوحي أو الاستنارة أو البصيرة، وهي خلفيَّة لازمة للاستنارة الفعليَّة الكاملة للعقل، والحق إنها تنير الكيان الإنساني بكامله الذي تغذى بالمعرفة التراثيَّة بدلًا من تركه نهبًا لآلياته الذاتية(٧٤).

وباعتبار أهميَّة الأعمال المذهبيَّة في هذه المسألة لتهدئة العقل القلق والإعداد للمنحى التأملي للبصيرة الحقة فمن سوء الطالع أن قليلاً من كنوز الميتافيزيقا الإسلاميَّة قد تُرجِم إلى الإنجليزيَّة في سياق مقارنات لها بالهندوسيَّة والبوذيَّة والطاوية، ولم يُتَرجَم من عيون الميتافيزيقيَّة الإسلاميَّة غير فصوص الحكم لابن عربي والإنسان الكامل للجيلي(٧٥)، ولكن هناك كنوزًا شاسعة لصوفيين وثيوزوفيين مسلمين

(٧٤) ويقول الشيخ عيسى نور الدين في كتابه «منظور روحي وواقع إنساني»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد: "إن العقلنة لا دور لها في المعرفة إلا إذا كانت سببًا عارضًا للاستبصار، وفجأة تصبح البصيرة فعالة بمجرد العملية العقلية التي تكيفت بدورها ببصيرة فكرية، وتتسم بالأسلوب الذي يجعل منها رمزًا صرفًا".

(٧٥) وقد كتب الشيخ إبراهيم عز الدين ملخصات قيمة وحواشي ثمينة لهذين العملين في الفرنسية «حكمة الأنبياء *La Sagesse des prophetes». Paris. Albin Michel. 1955 (trans. into English by A. Culma-Seymour as The Wisdom ofthe Prophets. Gloucestershire. Beshara Publications. 1975) and De l'homme universe! Paris. DervyLivres. 1976 (trans. by A. Culme-Seymour as Universal Man. Gloucestershire. Beshara Publications. 1983).* . كما أنه لخَّص التعاليم المذهبية لمحيي الدين بن عربي في كتابه *An Introduction to Sufism. trans. by D. M. Matheson. Northamptonshire. The Aquarian Press. 1990. In English also there are several partial translations of Sufi doctrinal works. including Studies in Islamic Mysticism. by R. A. Nicholson. Cambridge. The University=*

مثل السهروردي وصدرالدين القونوي وابن طرقة الأصفهاني ومير داماد وملا صدرا قد كتبوا رسالات ميتافيزيقيَّة مذهبيَّة تستعصي على الغربي دون معرفة كافية باللغة العربيَّة أو الفارسية(٧٦)، ولذلك كان تطبيق تعاليم الإسلام الجوانيَّة والميتافيزيقيَّة متعثرًا بنقص الترجمات الجيدة التي تطرح هذا التراث الشاسع للقادرين على قطاف ثماره، كما أن التقدير الحقيقي لكل ما يُقدمه التراث الإسلامي للإنسان المعاصر قد اكتنفته المصاعب، حيث إن أديانًا أخرى قد باتت معروفة نسبيًّا في

=Press. 1978. which contains a translation of parts of alJili's al-Insan al-kamil. and several translations by A. J. Arberry of alKalabadhi. Ibn al-Farid and others. ، وما نحتاجه ترجمة إنجليزية كاملة لهذه الأعمال والأعمال الأخرى لمعلمي التصوف الذين طرحوا مذهب التصوف، وابن عربي حالة خاصة شهدت في السنوات الأخيرة عدة ترجمات قيمة لأعماله بالفرنسية والإنجليزية، راجع أيضًا J. Morris. "Ibn cArabi and His Interpreters." Journal of the American Oriental Society. vol. 106. 1986. pp. 539-51. 733-56; and vol. 107. 1987. pp. 101-19. See also the two major works of W. Chittick containing a great deal of translation of the master's texts: The Sufi Path of Knowledge. Albany (NY). State University of New York Press. 1989; and his The Sel_f-Disclosure of God. Albany (NY). State University of New York Press. 1998

(٧٦) أما فيما تعلق بمدرسة«الحكمة الإلهية» الثيوزوفية التي سبق الإشارة إليها وأهميتها في فهم الميتافيزيقا الإسلامية راجع S. H. Nasr. Three Muslim Sages. Chap. 2; Nasr. "The School of Isfahan" and Sadr"~adr Chapter 5: The Spiritual Needs of Western Man and Message of Sufism of Sadr al-Din Shirazi" in The Islamic Intellectual Tradition in Persia. London. Curzon. 1996. وكثير من أعمال هنري كوربان الذي أمضى عمرًا للمسائل التي لم تُدرَس بما يكفي لجوانب الحياة الفكرية الإسلامية حتى أصبحت معروفة في الغرب، راجع على وجه الخصوص كتابه En Islam iranien. particularly Vols. 2 and 4. He has also translated one of the major treatises of Mulla $adra. the Kitab al-mashacir. into French as Le Livre des penetrations metaphysiques.

اللغات الغربية، ولكنها اقتصرت على الأمور الشرعيَّة والشعائرية، في حين أن جُلَّ جوانبه الكليَّة لم تحظ بالانتباه الكافي الذي تستحقه بموجب أنها صورة لم تُلوَّث على الأقل، أضف إلى ذلك التأثير السلبي لصورة الإسلام في وسائل دعاية الغرب.

والحق إن بعض الذين يريدون اتباع دين في هذه الأيام مخدوعون بهذا الموقف بحيث يتصورون أن الإسلام شريعة وعدالة ربانيَّة وعقاب وثواب رباني...إلى آخره فحسب، في حين أن من السهل اتباع أديان أخرى بمجرد قراءة متونها الغنوصية، وحتى لو اضطر إلى اجتياز بعض إجراءاتها التسليكيَّة لممارستها دون أن يُثقَل باعتبارات أخلاقيَّة ولا ثواب وعقاب رباني.

والواقع إن هذا وهم حديث نتيجة رد الفعل على أخلاقيَّة غير مفهومة نشأت في بعض أشكال المسيحيَّة الحديثة، ويهوِّن كثير من الناس اليوم من أهميَّة الأخلاق نتيجة تمرد العالم الحديث على السماء وافتقاد معنى السلطة الروحيَّة ومن أهميَّة مخافة الله عز وجل في الحياة الدينية، والذي كاد أن يضيع تمامًا في غياهب النسيان لدى معظم الغربيين اليوم، ويقول الحديث النبوي: «رأس الحكمة مخافة الله»، وهي صدى مقولة للقديس بولس، وتصدق في كل الأديان لا في المسيحيَّة والإسلام فحسب. وفي الإسلام شريعة تتعلق بأعمال الإنسان يتبعها الصوفيون وغير الصوفيين على السواء[٧٧]، كما أن فيه توكيدًا على أهميَّة مخافة الله تعالى، وأخرويات تتعلق بالأحكام الربانيَّة

---

(77) See S. H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, Chap. iv

على أعمال الإنسان على الأرض، لكن هذه العناصر موجودة بصور أخرى في الهندوسيّة وكل الأديان الشرقية، فلم تقتصر الهندوسيَّة على بهاجافاد جيتا والفيدانتا، بل تناولت كذلك «برالايا» أي يوم الساعة و«كارما» أي نتائج أعمال الإنسان في الحياة الأخرى، ويصبح تصور أن المرء يمكن أن يمارس اليوجا وينسى كل شيء عن الأخلاق أو تبعات أعمال الإنسان في نظر الرب بمجرد انتقال المرء من دين لآخر، فكل تراث متكامل فيه عناصر المخافة والمحبة والمعرفة كما قال الغزالي: «من شعر بالمخافة أحبه الخالق ومن أحبه عرفه».

وقد كشفت التجليات التاريخيَّة للتصوف عن مراتب المخافة والمحبة والمعرفة، وتتكرر الدورة في نفس كل من يسعى إلى التحقق الروحي، ولو كنا نشكو من عدم ترجمة الأعمال الغنوصيَّة والميتافيزيقيَّة في الإسلام فإننا نشكر من منظور آخر لأن تعاليم الإسلام المتكاملة بما فيها الشريعة قائمة لاختبار مدى جديَّة الساعين إلى مركزهم بفرض أن يكتمل وعيهم بعدالة الله سبحانه وجلاله، ويخلق هذا الوعي في الإنسان عجبًا وخوفًا إيجابيًّا يذيب من النفس كل ما فيها من عداوة للطبيعة الأولانية.

والحق إن اجتناب هذا الاختبار الحصين الذي ادعى المُدَّعون المحدثون إمكان فصل التصوف عن الإسلام وتقديمه على أساس أنه ليس فيه من الإسلام وشريعته شيء، وهو الأمر الذي يطرح النسق الرباني للفعل الإنساني ويحمي من يتَّبعه من الوقوع في طائلة الغضب الرباني، وهذا النحو أشد ضلالًا من مجرد الوهم، فقد وصف القرآن

الحكيم المخافة بشكل جليل ونشرها في الشريعة لإعداد التربة للمحبة، والمحبة بدورها تؤدي إلى العرفان ومعرفة الرب، والتي لا تمد جذورها في الكائن إلا لو كانت أرضه ممهدة لهذا الفسيلة الربانيَّة بالمخافة والمحبة، وتصاحب المحبة في الروحانيَّة الإسلاميَّة المعرفة على الدوام.

وقد تعلق كل ما قيل بكل أشكال التراث، وينبغي الآن أن نتساءل عن جوانب التصوف الفريدة فيما تعلق باحتياجات الإنسان، وهناك مقولة عربيَّة تقول: «إن التوحيد واحد»، ويعنى ذلك أن الحق في أسمى مراتبه واحد، وتتوحد كافة صور التراث بهذه المقولة، فالحق الرباني يتنزَّل من القمة إلى أسفل نحو الإنسان، ولكنه يتخذ في نزوله صورًا لتمييز تراث عن آخر.

والتصوف هو البعد الباطني للإنسان، ويشارك في جوانبه الصوريَّة سمات التراث الذي نشأ فيه، وحيث إن الإسلام مبنيٌّ على التوحيد فإن كل تجلياته تعكس هذه الوحدة بأسلوب أو آخر، ويصدق ذلك على التصوف بشكل خاص، والتي تنعكس عليه المبادئ بشكل مباشر للغاية، ويعني مبدأ الوحدة في التصوف بين معانٍ أخرى أن منهاجه ومجاهداته توحد ما كان متفرقًا ومتمايزًا في أديان أخرى، ولنتخذ من الهندوسيّة التي هي معجزة على مستوى الدين بموجب التمايزات الروحيَّة التي تجلت في مذهب كارما يوجا وبهاكتي يوجا وجنانا يوجا، أي طريق العمل وطريق المحبة وطريق المعرفة، والتي انصهرت في التصوف في طريق واحد، أي يمكن القول إنه «يوجا التكامل»، ويجب

أن نراعي أن جنانا وبهاكتا مختلفين تمامًا(٧٨) فإن الروحانيَّة بالضرورة جنانا أي معرفة لا تنفصل بحال عن عنصر المحبة بهاكتا، وقد يؤكد بعض الصوفيين على أحدهما أكثر من الآخر، وبعضهم مثل محيي الدين بن عربي وابن عطاء الله السكندري والشبستري يتحدثون عن المعرفة، ويتحدث بعضهم مثل العطار وحافظ عن المحبة، ولكن لا وجود في الصوفيّة لمعرفة تنفصل تمامًا عن المحبة ولا طريق للمحبة ينفصل عن العرفان، وهذه هي المحبة التي وجدتها الأسرارية في المسيحيَّة وكذلك في هندوسيَّة القرون الوسطى، كما أن الدمج بين المعرفة والمحبة في الصوفيّة دائمًا ما يعتمد على الشريعة، أو هي بمعنى آخر طريق الفعل والعمل.

كما أن التأمل والفعل لم ينفصلا ظاهرًا ولا باطنًا في التصوف بموجب طبيعة الوحي الإسلامي، وليس في الإسلام رهبنة ظاهرة، وتجري أشد أنواع الحياة التأمليّة تنسكًا في حوض الشريعة وفي مضمار حياة المجتمع، فالصوفي قد مات عن الدنيا باطنيًّا لكنه يشارك ظاهريًّا في مواقف الحياة التي ألقاه فيها مصيره، والواقع أنه يقوم فيها بأكمل عمل، ذلك أن أعماله تصدر عن إرادة مكتملة وذكاء مستنير لا تعتوره تناقضات، فالحياة التأمليَّة والعمليَّة تكمِّل إحداهما الأخرى

(٧٨) وحتى الهندوسية فيها أسلوب المقاربة الغنوصية البهاكتية من الروحانية، ولكنها مفعمة بالعناصر البهاكتية، ولذا كانت الإشارة إلى الفصل الواضح للعناصر البهاكتية في الروحانية الهندوسية، ولكننا لا نستبعدها من مجمل المناخ الهندوسي...

في كافة فروع الروحانيَّة الإسلامية[٧٩]، وهو ما سوف نتناوله ببعض التوسع في الباب التالي، والطرق والوسائل في الحياة التأمليَّة يمكن أن تجرى بتمامها في خضم أي أحوال ظاهريَّة يجد فيها المرء نفسه في حياة العمل الذي يشارك فيه.

وهذه السمة التوحيدية في التصوف من حيث طرقها وعلاقاتها بحياة الإنسان الظاهريَّة في المجتمع ميزة واضحة لإنسان يعيش في العالم الحديث، فإمكان الانسحاب الباطني أسهل منالًا من الانسحاب الظاهري من العالم، وكذلك يوفر التوحيد في طبيعة الصوفية علاجًا ناجعًا لتحلل الحياة التي يعاني منه معظم العالم الحديث، فتكامل الشخصية الذي يحققه التصوف بمجاهداته هو الغاية التي يسعى إليها كثير من المعالجين والمحللين النفسيين، ولكنهم لن يحققوها بموجب أن وسائلهم التي يتبعونها اليوم منقطعة عن بركة الروح التي يمكنها صهر النفس وتوحيدها، ونتيجة ذلك تتحلل النفس ولا تتكامل، فقد أودع الله سبحانه الأديان في العالم لتعين الإنسان على تجاوز عُقَده، ولن يتمخض أي هزلٍ أو حكاية في الدين وخاصة في طرق التسليك الصوفي إلا عن هزلٍ وحكاية عن الدين الذي كان على مر العصور مزيلًا لعقد الإنسان ومتممًا لشخصيته.

ولا بد أن يطرأ السؤال الملحُّ عن أنه بافتراض أن التصوف ينطوي

---

(٧٩) ولا يعني ذلك الإشارة إلى انعدام التنسك المنعزل ولا الدروشة الجوالة بين المسلمين، فلا تزال حية في مناحي العالم الإسلامي اليوم، وتعني في التيار الرئيسي للروحانية الإسلامية مثل الشاذلية ونعمة الله الإصرار على أن يعمل المريد في حرفة ويمارس الحياة التأملية في خضم المجتمع في الآن ذاته، وتفضل «المتسبب» في الحياة الاجتماعية عن «المتجرد» الذي انسحب منها.

على هذه السمات فما هي إمكانيَّة ممارسته؟ ونحن بالطبع لا حيلة لنا في قياس رحمة السماء، فالروح تهب أينما شاءت، لكن فيما تعلق بالتعاليم التراثيَّة للتصوف فإنها تؤكد على استحالة ممارسة التصوف بدون معلم يسمَّى شيخًا أو مرشدًا، والاستثناء الوحيد هو «الأفراد» الذين تتلمذوا على «الخضر» النبي الخفي الخالد عليه السلام(٨٠)، والذين اختارتهم السماء للطريق، ولذا كانت هذه الإمكانية خارج حدود الاختيار الإنساني، وفيما تعلق بالمريد فإن طريقه الوحيد هو أن يسعى إلى معلم أصيل يلقنه ما يجاهد فيه وما هي غايته، وأما عن العالم الغربي وخاصة أمريكا فمن الضروري ذكر خطورة المعلمين الزائفين، والذين يدَّعون أنهم مرشدون دون مؤهلات ضروريَّة لا يمنحها إلا الله جل وعلا، وقد ذكر المسيح عليه السلام خطر «الأنبياء الكذبة» الذي كان أقل خطرًا مما يجري في هذه الساعات الأخيرة من تاريخ الإنسان، وقد واظب المعلمون الأصليون على التحذير من «الشيوخ» غير المؤهلين، ويقول جلال الدين الرومى:

حيث إن كثيرًا من الشياطين لهم وجه آدم فيحسن ألا تسلم يدك لكل

---

(٨٠) ويناظر الخضر النبي إلياس عليهما السلام، ويرمز إلى الوظيفة الجوانية في قصة الخضر وموسى عليهما السلام في القرآن، ويُكنى عنه عادة «بالنبي الأخضر»، راجع *See A. K. Coomaraswamy, "Khwaja Khadir and the Fountain of Life, in the "Tradition of Persian and Mughal Art." Studies in Comparative Religion, Vol. 4, Autumn 1970 pp. 221-230.*، وله وظيفة مناظرة في الشيعة الإمامية الاثنى عشرية الإسلامية وفى عموم التصوف، والعيويسيون طريقة تقول إنهم تلقوا البركة من «النبي الخفي»، راجع كذلك دراسات ماسينيون المتعددة عن معنى الخضر *" Etudes carmelitaines: Elie le prophete, Paris, 1956, Vol. 2, pp. 269-290.*

الأيادي[٨١]، فالشرير يسرق لغة الدرويش حتى يترنم بتميمة يخدع بها البسطاء، وأعمال المقدسين كالنور والحرارة وأعمال الشرير خداع وفجور، فيصنعون مرقعة من خيش الصوف للشحاذة، ويطلقون اسم «أحمد» على أبي مسيلمة، وخمر الرب ختامها مسك وخمر الشرير تؤول إلى عفن وعذاب[٨٢].

وهناك سر في الطريقة التي يختار بها كل مريد طريقه الروحي وشيخه وقد أشار إليه الرومي، ولا يمكن حله بالتحليل العقلاني وحده، والمشكلة هي كيف يتأتى لمريد جديد لم يمتلك رؤية روحيَّة أن يميز بين الشيخ الحقيقي والزائف حتى يتحقق المريد بتمييز الحب من العصاف؟ وهنا يكمن سر العلاقة الخفيَّة بين الروح وبين تجسدها الأرضي الذي يفلت من الفهم الجدلي، فالمرء يعتقد أنه يختار الطريق لكن الطريق هو الذي يختاره، وما يتيسر له هو أن يصلي كي يجد معلمًا أصيلًا بالاعتماد في بحثه على الله سبحانه وتعالى، كما أنه يستطيع تطبيق معيار الأصالة والرشد في وقت زاد فيه الزائفون عما ذكر الرومي، والذي قال عنهم المسيح عليه السلام: «كثيرون يُدعون وقليلون يُنتخبون» متى ١٦،٢٠.

إن للحق طرقًا يحمي بها ذاته من الدنيوي، لكن نفس الإنسان يمكن

---

(٨١) وهذه إشارة مباشرة للتسليك الذي يصبح المريد فيه مرتبطًا بمعلم بعينه أو طريقة بعينها.

(٨٢) راجع .أ. نيكلسون «مثنوى جلال الدين الرومي»، وقد جرى تغير طفيف في البيت "إنهم يصنعون رداءً صوفيًّا" أدى إلى ترجمته "إنهم يصنعون أسدًا من الصوف"، . *The Islamic Tradition and the Current Problems of Modem Man original Persian verse. See also S. H. Nasr. Sufi Essays. p. 61 ff.*

تدميرها بيد من ليس له الحق ولا المؤهلات الضرورية، وليس إلا مدَّعيًا، والأفضل أن تظل لا أدريًّا أو ماديًّا من أن تكون تابعًا لحركة روحيَّة زائفة لا تملك إلا الإضرار بأثمن ما في الإنسان، ويشبِّه الصوفيون الإنسان ببيضة لا بد أن ترقد عليها دجاجة لوقت معلوم قبل أن تفقس، ولكنها إن لم تستوف فترتها فسوف تفسد ولا تصلح للطعام(٨٣)، ويصور هذا التشبيه مخاطر ائتمان مدَّعين على النفس، والذين يلقون في المهملات قرونًا من التراث بدعوى ابتكار روحانيَّة «متطورة»، والذين يريدون تحطيم أبواب السماء بأسرارية بدون بركة نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام، وهي التي تُمكِّن المريد من الصعود على سلم الكمال إلى السماء. إننا نعيش في زمان خطر تكثر فيه إمكانات الخطأ، ولكن الطرق على سبيل التعويض مفتوحة نحو الله جل جلاله بصور لم تخطر في أحلامنا من قبل، ولم يبق على المرء إلا المجاهدة والتبصر والتمييز بين الحقيقي والزائف، وبين الطرق إلى الله سبحانه والطرق إلى الشيطان، والذي يكني عنه التراث «بقرد الرب».

ورغم كل المرشدين الزائفين وصور الزيف الروحي إلا أنه لا زال هناك معلمون صوفيون أصلاء، وليست ممارسة التصوف غائبة في الغرب، ولكنى أعتقد أنها لن تضم إلا قليلًا من الذين يطمحون إلى التصوف اليوم، والأرجح أن التصوف في المستقبل القريب سوف يؤثر على الغرب في ثلاثة مستويات، أولها احتمال أن تُمارس بطريق عملي، ولكن هذا الطريق للقلائل فحسب، فهو يستلزم تسليمًا كاملًا

(٨٣) وقد عالجنا هذا الموضوع باستفاضة في كتابنا «مقالات صوفية *Sufi Essays*» ص ٣.

لمجاهدات الطريق، وحتى يتمكن المرء من ارتياده لا بد أن يتحقق بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام «مُت قبل أن تَمُوت»، فيجب أن يموت المرء عن نفسه، بل أن يولد من جديد هنا والآن، وأن يكرس نفسه للتأمل والذكر إلى تنقية الباطن وتمحيص الضمير وغيرها من مجاهدات تشيع بين من بلغوا مقام السالكين، وفي الغرب بالفعل بعض من يمارسون التصوف بجدية، كما أنهم لا يأبهون لحركات التصوف الزائف، كما أن فروعًا بعينها من الأديان الرشيدة قد مدت جذورها فيه، وأقاموا فيه مراكز أصيلة.

والأرجح أن المستوى الثاني من التصوف سوف يؤثر على الغرب في الطريقة التي يطرح بها الإسلام بصورة أفضل لكثير من الذين يطمحون إلى ممارسة شعائر الإسلام العامة سعيًا إلى التصوف، ونظرًا للخلفيَّة التاريخيَّة الممتدة بين الغرب والإسلام حتى وقت قريب فقد عوملت في الغرب بأسوأ الطرق الممكنة، وسوف يجد كثيرون ما يسعون إليه في الصلاة اليوميَّة وصيام رمضان، وهما بمثابة إدماج الدنيوي بالمقدس، ونشرها الوظائف الفقهيَّة بين الناس جميعًا في فنونها وعلومها وسماتها العديدة الأخرى، ولكنهم ينفرون من كل ذلك بسبب الطريقة التي تُقَدم بها، وتستطيع الصوفيّة مد يد العون بطرح الإسلام من حيث سماته الكلية، أي خصائصه المفهومة، وتصبح بذلك أسهل تناولًا للغرباء عن الإسلام، وعادة ما يلجأ الذين يريدون دراسة الهندوسيّة أولا إلى بهاجافاد جيتا قبل قوانين مانو، ولكن جرى تقديم الإسلام بدءًا من الشريعة، ولو ورد ذكر التعاليم الكليَّة أصلًا

فإنها تُطرح مقطعة الأوصال، وحيث أدركنا الآن أن التصوف جزء متكامل من الإسلام كما أنه قلبه وزهرة دوحة الوحي الإسلامي فإن إمكان اعتناق كثير للإسلام ممن انجذبوا إلى التصوف ولا يستطيعون القيام بمهامه فالطريق سيتأكد بنفسه.

وما من ضرورة للدعاية فيما يتعلق بنا لتحويل الناس إلى الإسلام، لكن الواقع أن في الغرب كثيرٌ ممن يطمحون إلى اعتناق دين شرقي يتبعونه في حياتهم اليومية، لكنهم ينحِّون الإسلام جانبًا لأنهم لم يعرفوا جانبه الروحي الذي يمثل التصوف جوهره، وبمجرد طرح هذه الحقيقة بوضوح فسوف تقوم الصوفيّة بدورها في الغرب لنشر الإسلام كما قامت به في الهند وإندونيسيا، وهو ما بدأ بالفعل إلى حد ما في الغرب الأمريكي، وسوف تختلف الطرق بالطبع في الغرب عما كانت عليه في هذه الأحوال المذكورة ولكن وظيفته ستبقى على ما هي، وسوف تفتح إمكانيات في الإسلام لكثير من الغربيين الساعين إلى التصوف اليوم، ويمكن أيضًا أن يكتشفوا المساحة الوسيطة بين الجوانيَّة والبرانية، وهي معروفة لأولئك الذين درسوا بنية الإسلام بتدقيق.

وأخيرًا هناك المستوى الثالث الذي يمكن أن تقوم الصوفيّة فيه بدور مهم في الغرب، وهو دورها كعون للتذكر واليقظة، ذلك أن الصوفيّة تراث حيٌّ يحتكم على كنوز من المذاهب الميتافيزيقيَّة والكونية، وهو بمثابة علم نفس وعلاج نفسي مقدس ندر أن يُدرَس في الغرب، كما أنه مذهب للفن الشعائري والعلوم التراثية، ويمكن أن ينفث الحياة مرة أخرى في أوجه عدة من التراث الغربي المهجور، وقد طفقت

الأعمال التاريخية في اللغات الأوروبيَّة عن الإسلام على الحط من قيمة التصوف مع جوانب عدة من الفكر الإسلامي التي ترجع إلى القرن الثالث عشر، وتعاملوا معه باعتباره دينًا ميتًا منذ زمان طويل، لكن اكتشاف عدد من الغربيين اليوم الإسلام كتراث حي وتواصلوا مع ثرائه سوف يقوم حتمًا بدور حيوي في إيقاظ الغرب على كنوز تراثه المنسيِّ، ورغم أن سياق الأحقاب القليلة الماضية لم يكن يبشر بالأمل، ولكن الإمكانيَّة لا زالت قائمة.

كما أن التصوف يحتوي على تعاليم تتعلق بطبيعة الإنسان والعالم من حوله، والتي تذخر بمفاتيح لحل معظم مشاكل العالم الحديث مثل أزمة البيئة(٨٤)، ولو صيغت بلغة معاصرة فسوف تكون عونًا على حل الأزمات الراهنة التي حلَّت نظرًا لنسيان مبادئها الأولى، فمجرد حضورها سوف يبثُّ نوعًا من «التعاطف» لإحياء نشاط فكري أصيل في تراث الغرب، والذي دفنه تراب العاصفة التي اجتاحت الغرب منذ ما سُمِّي «النهضة» بصورة تناقضية.

ولو عنَّ للتصوف أن يُرضي احتياجات زمننا الراهن في الغرب فلا بد أن يحافظ على نزاهته ونقائه وقدرته على مقاومة قوى الانحراف والتشوه والوهم التي تراها اليوم في كل أين، ولا بد أنه سيكون بلُّورة تجمع النور لتشع فيما حولها، كما لا بد أن يُخاطِب العالم من حوله بلغة يفهمها، فالتصوف لا يألوا جهدًا في تلبية نداء من يعتمد عليه، ولا

---

(84) See S. H. Nasr. Man and Nature. the Spiritual Crisis of Modern Man. Chap iii.

يمكن أن يتآمر بأي شكل كان على مبادئه كي يبدو حديثًا أو لكي ينتشر صوته، ولا لكي يصبح هوسًا يختفي من الوجود بالسرعة التي ظهر بها.

ولكي نطرح التصوف بصورة جادة فيما فوق وما وراء الهوس والوهم لا بد من الالتزام بالتراث والرشد من المنظور التراثي الصوفي، وبتعبير مفهوم للإنسان الغربي الذي اكتسب عادات عقليَّة وردود أفعال حيال ذاته، وكذلك لاستعداد الإنسان الحديث لقبول تعاليم التصوف ومجاهداته الجوانيَّة لا بد أن يدرك أنه بسبيل الغرق، وأن التراث المقدس فحسب هو حبل النجاة الذي ألقته إليه العناية الربانية، وأن المرء يمكن بها أن يصل إلى خلاصه، وفي الأحوال الراهنة يقع على المخضرمين في تراث التصوف عبء مسئوليَّة طرحه على منوال يفهمه الإنسان الحديث ويخاطب احتياجاته الحقيقية، وعليهم حفظ رسالته ونزاهته ونقائه، وفي أحوال تداوله مع أناس تكيفوا بالعوامل التي تسم العالم الحديث، والسعي لتحقيق هذا الواجب إنجاز لأسمى مهامهم في الإحسان، فليس هناك ما هو أجل شأنًا من قول الحق، وهو فحسب الذي يرضي أعمق احتياجات الإنسان.

* * *

٦. اتساق الفكر والعمل في الإسلام

«تفكر ساعة خير من قيام ليلة»

حديث شريف

علم بلا عمل كشجرة بلا ثمر

مثل سائر

بعد أن عالجنا دور التصوُّف في الوفاء باحتياج الإنسان الحديث الروحية في عمومها نتجه الآن إلى جانب من التراث الإسلامي هو علاقة الفكر بالعمل، وهي مسألة تتعلق مباشرة بوعثاء الإنسان الحديث اليوم التي ألمحنا إليها باختصار في الباب السابق، وأحد أرزاء المحدثين الأساسية هو الانفصال بين الفكر والعمل، ناهيك عن تدمير العمل الشامل للفكر حتى في دوائر الدين التي دائمًا ما كانت مخلصة لحياة التأمل، وقد عمل هذا الخلل في التوازن بين صيغتين فطريتين من الوجود الإنساني على فقدان المركز، وتمنع رؤية المركز ورسالة العمل الإنساني من أن يكون لهوًا لا معنى له في محاولة الإنسان الحديث للبقاء راضيًا بالحافة وقانعا بعمله المشتِّت، وهو ما

يمنع التعاليم المذهبية والعبادة من معالجة مشاكل الإنسان الغربى، ومن تحويل رسالة الإسلام في التفكُّر والعمل إلى إمكانيات لمتابعة المسلم لرحلته الأرضية.

ولو أوَّلنا الاقتباسين في صدر هذا الباب في ضوء السؤال المطروح عن العلاقة بين التفكُّر والعمل لنعبر عن علاقتهما المتوازنة التي لا تنفصم في الإسلام وهو الدين الذي لم يُبِح مطلقًا الفصل بينهما ليقوم كل منهما بذاته فحسب(٨٥)، أما الإنسان الحديث فقد انخرط في طريقة للعمل ترتبط بغايات أرضية أفقدته معنى التفكُّر ناهيك عن أولويته على الفعل، وقد يكون من الصعب إدراك أن التفكُّر والعمل قد ارتفقا في الحضارة الإسلامية جنبًا إلى جنب في تكامل واتساق. وقد استعصى في هذه الأيام تصور عالم من الفكر والعمل والوجود يقود فيه الفكر والعمل على المستوى الروحي إلى طريق الروض الباطن للتفكُّر.

---

(٨٥) "ولا يعني ذلك أن الحياة التأملية في صورتها المؤسسية كما وجدت في أديان أخرى تستحق التهوين كما يفعل كثير من المسلمين المتغربين، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يحب الرهبان المسيحيين بشكل خاص، وعلى كلٍّ فالحياة التأملية ضرورة مطلقة في أي دين تراثي متكامل كشطر منه، وتعتمد الصورة التي تتخذها في دين بعينه على مشيئة الرب، والمسلمون اليوم الذين يدَّعون الإيمان بالرب وعنايته لا بد أن يكونوا آخر من ينتقد الحياة التأملية في الأديان الحية الأخرى، والتي تختلف بنيتها الصورية عن بنية الإسلام، وهو سوء فهم شامل للدين عمومًا والإسلام خصوصًا عند المتغربين الذين يدَّعون علوَّ الإسلام عن الأديان الأخرى، بموجب أنه لا يسمح للإنسان بممارسة حياة تأملية بصورة متميزة، ولكن بعضهم يدافع في حماسه لتخفيف الانتقاد الغربي الحديث الضحل ناسين الأحاديث النبوية الشريفة عن تعالي الفكر على العمل، وعن ضرورة الحياة التأملية في التراث الذي يتخذ الشكل الرهباني في العالم الحديث"، وعن كلية الرهبنة وضرورتها للعالم الحديث راجع الشيخ عيسى نورالدين «نظرة على العوالم القديمة»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

ويتعلق التفكُّر في الروحانية الإسلامية كما في كل المذاهب المتكاملة جوهريًّا بالمعرفة التي تربط العارف بالمعروف في مستوى أعلى من الوجود، ويتماهى في تراث الإسلام مع الشهود بالبصر والانتباه بالتفكُّر والنظر، ويأمر القرآن الحكيم الإنسان بالتفكُّر في حقائق الكون ومثالاتها الربانية، وتضفي السمة الغنوصية في الروحانية الإسلامية وجودًا تأمليًّا على كل تجليات الإسلام بما فيها الفن الشعائري[٨٦]، وتحفز نفس المسلم على التأمل مثلما يميل المسيحي إلى الفداء[٨٧]، وهنا يكمن في حنايا النفس التي هذبها القرآن ميلًا إلى انتزاع نفسها من عالم الكثرة والالتحاق بالمركز أو الغيب الذي يرمز إلى الوحدانية الربانية التي تنعكس في الطبيعة البكر والفن الشعائري، وتشتاق نفس المسلم وترضى بالتفكُّر في زهرة أو ورقة قمح أو شجيرة وحيدة في بيداء، وكلها آيات ربانية تنطوي على أكثر مما تراه العين المتأملة، وكلها تهدي إلى باب اللانهائية، ويقول الشاعر الفارسي:

لو أنك شققت أي ذرة لوجدت في قلبها شمسًا.

هاتف أصفهان

زد على ذلك أن التفكُّر في السياق الإسلامي دائمًا ما ارتبط بالعمل بالمعنى التراثي، ولم يحدث مطلقًا أن تناقض مع صحيح العمل، كما

---

(86) See T. Burckhardt, "The Foundations of Islamic Art," in his Sacred Art in East and West, trans. by Lord Northbourne, Bedfont, Middlesex, Perennial Books, 1967; and his "Perennial Values in Islamic Art," in his Mirror of the Intellect, pp. 219-230.

(٨٧) راجع الشيخ عيسى نور الدين «فهم الإسلام»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

تميز دائمًا بدافع باطني قوي لتصحيح العمل، وقد وضع هذا التوحد الباطني الحضارة الإسلامية في قمة الحيوية في تاريخ الإنسان في حين احتضنت في باطنها أعمق حياة تأملية.

وهنا تعبر رسالة القرآن الحكيم عن الرابطة بين التفكُّر أو المعرفة وبين العمل، وبين العلم والكمال، والذي كان عطية ربانية للمجتمع الإسلامي، ونرى في سياقه الحكيم تكرارًا على تعاليم التفكُّر في خلق الله سبحانه وتعالى في الآفاق وفي حقيقة المصير، وتتبعها دومًا أوامر بإحسان العمل بحسب المبادئ المنبثقة عن هذه الحكمة، والأذان في صيغته الشيعية المشتقة من القرآن الحكيم خير مثال على هذا المبدأ، «حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على خير العمل»، وهي تلخيص لبنية التتابع والعلاقة بين حكمة الرب ومعرفة العبد بها والعمل المترتب عليها، والصلاة هي أسمى شكل من الشعائر التأملية التوحيدية التي تهدي إلى خلاص النفس من الروابط والنقائص، ومن ثم إلى صالح العمل، ومن دون الصلاة أو التفكر لا يملك المرء أن يكون في حال البركة أو الخير، ومن لم يكن خيِّرًا فلن يفعل خيرًا، فالعمل الصالح يعتمد على صحة صيغة وجوده، والتي تنبثق بدورها عن العلاقة الصحيحة مع مصدر الوجود، وغالبًا ما تُنسى هذه الحقيقة البسيطة في العالم الحديث حيث يكدح الناس ليفعلوا خيرًا دون أن يكونوا خيِّرين كي يصلحوا العالم دون أن يصلحوا أنفسهم، ويعلون من شأن العمل ويهونون من شأن التأمل ذاهلين عن غياب البنية الفوقية، فلا نجاح لعمل ولا إثمار خاصة فيما تعلق بالرفاه الإنساني

بأعرض معانيه.

وبناءً على العلاقة الباطنية بين الفكر والعمل التي عبرت عنها صيغة الأذان يمكن القول إنه رغم تكامل الفكر والعمل فإنهما مختلفان في المقام، فالتأمل والتفكر أسمى من العمل، وكما قال الحديث الشريف في صدر الباب عن تفكُّر ساعة خير من عبادة ستين عامًا، وفي الآن ذاته فالعمل الصالح ينبع من التفكر السليم، ويرتبط بالشطر المتحقق من المعرفة الذي يجعله التفكر أمرًا ممكنًا، أما المثل العربي السائر عن أن العلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر فيمكن تأويله بما يعني أن المعرفة النظرية ناقصة ما لم تتحقق بالتفكر، ويهدي بدوره إلى تحول يشاكل «الموت والنشور» للمرء الذي يؤدي إلى كمال العمل، وينبثق بلا جهد من الصيغة الجديدة للكائن، كما يعني أن المعرفة النظرية لم تؤد وظيفتها المنتظرة، والتأمل فحسب هو الذي يحول المعرفة النظرية إلى تحقق ملموس يؤدى بدوره إلى عمل صالح، وقد يكون جوانيًّا أو برانيًّا بحسب الأحوال التي بيد المشيئة، ويمكن أن يحول الميتافيزيقا النظرية التي هي مطهر جليدي للعقل إلى نار في مركز القلب، وهي نار لا تذيب القلب فحسب، بل تحيي الجسد بحيوية جديدة.

وهذا مجرد صدًى للعلاقة بين التأمل والفعل في حياة الإنسان، وفي نسق الزمن والمكان، وفي المبادئ وفي الصورة في ترتيب عكسي لفعل خلق الكون ذاته، وقد عبَّر عنه القرآن بآية جليلة: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فالخلق منسوب إلى فعل يضفي الوجود ويعلم كل شيء من حيث المبدأ، وفعلُ

الله سبحانه كان الكلمة وبصيرة العقل، وكذلك كان الجذر الروحي للملكوت في حضرته، وتقول الآية الكريمة التي تتلوها: ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس: ٨٣].

والفعل الرباني إذن لا ينفصم عن التأمل الرباني في جواهر الأشياء أو أعيانها الثابتة، أو «الملكوت» بالاصطلاح القرآني، والذي يعني في الآن ذاته مقامات الوجود الأسمى أو عالم الروح(٨٨).

زد على ذلك أن الميتافيزيقا الصوفية وعلم الكون اللذين قاما على وحي القرآن الحكيم مباشرة يفهمان خلق الكون كتنفس الرحمن سبحانه على الأعيان الثابتة، وهي العلم الإلهي بكل شيء كان، كما أنها الجوهر الروحي، ويجسِّد «نَفَسُ الرحمن» القدرات الربانية في صورة حقائق برانية، فقد خلق الله الكون بالتأمل، والكون ثمرة هذا التأمل، فقد خلق الله تعالى العالم ليتأمل جماله هو(٨٩).

---

(٨٨) يقول علم الكون الإسلامي إن الملكوت أو النطاق الملائكي للحضرة الربانية هو الأعلى، وتحته عالم «الجبروت» أو القوى الربانية، وهو الذي يعلو «الملك» أو العالم الطبيعي، لكن الآية القرآنية الكريمة المذكورة سلفًا تشير إلى أن الجذر الروحي للأشياء، وهو جوهرها وأسمى مراتبها في الوجود "فى يد المشيئة الربانية"، راجع *F. Shoun. Dimensions of Islam. Chap. II; and S. H. Nasr. Science and Civilization in Islam. pp. 92ff. '*

(٨٩) راجع ابن عربى «فصوص الحكم» تحرير أ. عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٦، الباب الأول حيث طرح المذهب بكامله، وكذلك «حكمة الأنبياء» لابن عربي، الباب السادس بعنوان «اتساق التأمل والفعل في مذهب التصوف» وكذلك .. *Burckhardt. An Introduction to Sufi Doctrine. pp. 64-72;; T. Izutsu. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Part One. Chaps. xi. xii and xiii; and S. H. Nasr. Science and Civilization in Islam. Chap. xiii. See also W. Chittick. The SelfDisclosure of God. where Ibn cArabi's cosmology is amply treated. 6. Concerning Ibn Sina's ontology and cosmology. seeS. H.=*

ويقول الفلاسفة المسلمون مثل ابن سينا إن جوهر الكون القابل هو تأمل الله سبحانه لذاته، وهو واجب الوجود الذي أوجد البصيرة أي العقل الأول، وخلق العقل الأول العقل الثاني في سلسلة بلغت نهايتها المنظورة عالم الخلق والفساد الذي يعيش فيه الإنسان(٩٠)، ويتشابك التأمل بالوجود وترتبط المعرفة بالكينونة، والفعل الرباني ومعرفة الذات أمر واحد على المقام الأسمى، وحال التحقق الروحي انعكاس مقلوب لفعل خلق الكون، أي إنه ارتحال على «القوس الصعودي» والنفاذ من كل المراتب التي أوجدها الفعل الرباني في مراحل على «القوس النزولي» حتى نطاق التجلي الكوني، وهنا أيضًا نجد تشابكًا بين التأمل والفعل ندركه في العالم الروحي الباطن وفي الفعل الظاهر، والذي يؤدي بدوره إلى أبواب التفكر والتأمل ويضع النفس في موضعها الصحيح حتى تحقق التحول الخيميائي الباطن، لكن الإنسان لا بد أن يعرف حتى يعمل، ودائمًا ما يسبق الفكر العمل من حيث المبدأ، ولذا كان المجتمع التراثي الإسلامي يضع رَجُلَ الفكر في مقام أعلى من رَجُلِ العمل، ويقول حديث دارج: «إن حِبْرَ العارف

=Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Chaps. 12. 13 and 14. Burckhardt. An Introduction to Sufi Doctrine. pp. 64-72;; T. Izutsu. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Part One. Chaps. xi. xii and xiii; and S. H. Nasr. Science and Civilization in Islam. Chap. xiii. See also W. Chittick. The SelfDisclosure ofGod. where Ibn cArabi's cosmology is amply treated

(90) Concerning Ibn Sina's ontology and cosmology. seeS. H. Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Chaps. 12. 13 and 14.

أثمن من دم الشهيد»، ذلك أنه لا رهبانية في الإسلام، وأن الإسلام مجتمع من «الرهبان المتزوجين»[٩١]، وأن الشريعة في الإسلام هي قانون العمل، وهي الطريق إلى إعداد النفس لتطير متأملة في العالم الروحي، ولأسباب كثيرة أخرى لا ينفصل حِبْرُ العارف عن دم الشهيد، وقد حرص النظام الإسلامي على تناسب حياة الفكر والعمل، وهو توازن لا يُدرَك بالجدل النظري في ظاهر المسألة، وما دام لم يشارك الإنسان في التراث بشكل عملي فلن يستفيد من البركة التي تنبثق من شعائره وتعاليمه المقدسة الأخرى، ويستعصي فهم التكامل بين التأمل والفعل، وغالبًا ما يفكر العالم الغربي فيهما على نحو تجريدي، ويصنفهما على نحو منطقي، ولكن ندر أن يتحققا في الحياة بشكل صحيح، وكانت النتيجة أن تكاملهما الباطن لم يُفهَم ولم يُقدَّر حق قدره، فكم نسمع في العالم الحديث من ناس لديهم معرفة نظرية عن التراث بلا ممارسة عملية، وأن طريقًا ما يناظر طريق الفعل أو أن طريقًا آخر يناظر طريق التأمل، أو أن على المرء أن يفعل كذا وكذا على الطريقة الفلانية ويتأمل في كذا وكذا على الطريقة العِلّانية، وكما لو كان جُلَّ اهتمامهم محصور في جمع أعمال فنية من أنحاء العالم لعرضٍ متحفيّ، ورغم أن كل المصادر الأصلية للتراث تتحدث بسلطة معرفية إلا أن التناول النظري لا مطال له لفهم تعاليمهم ولا أن المسألة انتقاء مختارات من تعاليم الحكماء التي لا يتَّبعونها بأنفسهم، ولا

(٩١) وهذا تعبير للشيخ عيسى نورالدين يتعلق بالأسرة والمجتمع الإسلامي في كتابه «الوحدة المتعالية للإسلام»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد، الباب السابع.

يعلمون أن انتقائيتهم ذاتها تضعهم في مقام الله تنزه وتعالى ليحكموا على التراث المُنَزَّل منه جل وعلا.

وهكذا نجد أن كثيراً من المحدثين الذين يعتمدون على الكتب ويتحدثون ببساطة عن التراث دون أن يتَّبعوه لا يملكون القيام بعمل صالح بالمعنى الروحي، ناهيك عن محاولة الوصول إلى حالات من التأمل التي تؤدى في نقائها الأصلي إلى كفاءة روحية، والتي تنتمي إلى العالم التراثي فحسب، ومن لا يمارس طريقًا روحيًّا لن يذوق يقين الباطن، وهو الارتباط الجواني في كيانه بالربوبية، والتي تجعل أعماله تطبيقات لمبادئ معصومة(٩٢) وأبوابًا إلى عالم التأمل، وتُفْضي إلى التوحُّد الذي لا ينفصم في اقتران التأمل بالفعل(٩٣)، والحق إن الذكر هو الشعيرة المركزية في التصوّف، لكن ما هذا الاقتران بين التأمل والفعل في صورته الأسمى؟ إن هناك اختلافًا لا يقاس بين الذي لا يعيش تراثًا ولا يعيش «وجوديًّا» وبين آخر يعيش في عالم تراثي ويشارك فيه، خاصة لو كان فعَّالا ويعلم أنه مَسوق في كل لحظة من حياته بيد الله سبحانه، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وكما قال الحكيم السكندري ابن عطاء الله: «إن الضال يصحو في الصباح يفكر ماذا يعمل في يومه، والحكيم يصحو ليفكر فيما

---

(92) See Marco Pallis, "The Active Life," in his The Way and the Mountain, London 1960, pp. 36-61.

(٩٣) وقد ذكرنا في الباب السابق أن هناك بالطبع استثناءات نادرة في الصوفية هم «الأفراد»، وهم «موهوبون» ربانيًا بمقام روحي دون أن ينتموا إلى طريقة صوفية منتظمة، لكن هذا استثناء لكي يثبت قاعدة، وليس في نطاق اختيارات الإنسان، كما أنها لا تعفي الذين يعارضون ممارسة تراث ولكنهم يسعون إلى الاستنارة.

يفعل به الله»(٩٤)، وكم كان الفارق الذي لا يُقاس بينهما، وحتى في سياق العالم التراثي في هذا العالم الحديث الذي يعيش فيه الإنسان في حال غيبوبة تامة أو في سديمٍ دماغي نظري في فهم التراث، وهي حالٌ تُخفي عنهم الإمكانات الكامنة في الحياة التراثية بشكل فعَّال، وفتح أبواب عالم التأمل الباطن في خضم الأحوال البرانية التي تبدو نقيضة لتلك الإمكانات ولا تتقابس مع الحياة الروحية(٩٥)، وعندما نلتفت إلى الإمكانات الفعلية لسلوك حياة تأملية في حوض تراث الإسلام يواجهنا أول وهلةٍ موقف يبدو كما لو كان يستبعد إمكانها إلا لو كان يتماهى مع حالٍ رهبانية كما في المسيحية والبوذية، فالرهبانية محرَّمَةٌ في الإسلام بالنص المعروف «لا رهبانية في الإسلام»، لكن هذا التحريم لا يغلق باب حياة التأمل بل على العكس، فالروحانية الإسلامية غنوصية بطبيعتها، وتقوم على التأمل بشكل مباشر كما أسلفنا، ففى النفس المسلمة ميل إلى التفكر الذي يرتبط بالجهاد

---

(94)P. Nwyia. Ibn ᶜAtaillah et la naissance de la confrerie sadilite. no. 106. See also V Danner. Ibn cAta::~illah's Sufi Aphorisms. p. 40. no. 114. where a somewhat different translation is given of the same aphorism.

(٩٥) وقد رفض كثير من المتأملين في العالم الحديث اتباع الإسلام عمومًا والصوفية خصوصًا من منظورهم الظاهرى بحجة أنه لا يتقابس مع حياة العمل التي كيَّفت العالم الحديث، وكذلك ما يبدو هوة لا عبور لها تفصل بين حياة أولياء الصوفية والمتأملين التي وردت في مراجع التراث عن الطريقة التي يعيشون بها في العالم الحديث، ويغفل هؤلاء تأثير البركة التي تنبثق من الصور والمجاهدات التراثية والجوانب الكيفية للعمل بين يدى الله سبحانه، ويصنع اجتماع كل هذه العناصر المتناقضة أشياءَ وأمورًا أكثر مما يصعب على الأحوال المعتادة أن تنتجه، وتفتح أبوابًا إلى عالم من التأملات ببركات لا يمكن حسابها برانيًّا ولا بأي دراسة نظرية للتراث والعلاقة بين الفعل والتأمل كما وردت في مراجعها.

أو الكدح بمعناه الجواني، أي إزاحة الحجب التي تغطي الحقيقة فيستحيل منالها[٩٦]، وكما أسلفنا في الباب السابق إن الصوفية كتجلٍّ رئيسي للجوانية الإسلامية تنطوي على إمكان الحياة التأملية البالغة العمق، لا لأنها انحراف رهباني كما يدعي بعض المستشرقين[٩٧] بل لأن هذا المنظور كامن بطبيعته في الوحي الإسلامي ويشكل جوهره.

ولا يسمح الإسلام لهذه الطريقة أن تتبلور في شكل مؤسسي خارج حياة المجتمع في النسق الذي صاغته تعاليم الشريعة، ولا بد أن تظل بعدًا باطنيًّا للشريعة بلا انفصام[٩٨]، ولذا كان المتأملون من أرقى المراتب يُقرنون بين حياة التأمل وأشق أنواع العمل، وقد شهد التاريخ الإسلامي صوفيين مثاليين عملوا في الدراسة والفن والتعليم وحتى في الإدارة والحكم، والتأمل الباطني في هذه الحالات يُركِّز معنى عملهم ويشحذ كفاءتهم وينسق توافقهم، أما عن النساء فإن الذين عاشوا في خلفية مسيحية يعرفون الفارق بين مريم ومارتا، ويعرفون عن نساء بلغن

---

(٩٦) "إن أصل الدين هو فرض أخلاق جديدة نسبيًّا ونمط روحي، ويتكون هذا النمط في الإسلام من التوازن بين التأمل والجهاد، ويناقض المنظور المسيحي إليهما، والذى يعتنق التوازن بين قداسة فقر الروح ورباط الزواج مقدس، أما العربي والمتعرِّب بالإسلام، فله أقطاب أربعة هي الصحراء والسيف والمرأة والدين، وتصبح الأقطاب الأربعة عند المتأمل المسلم باطنية، فالصحراء والسيف والمرأة تصبح حالات ووظائف للنفس" *F. Schuon. Christianity/Islam-Essays on Esoteric Eumericism. trans. by G. Polit. Bloomington (IN). World Wisdom Books. 1985. p. 181.*

(97) See. for example. R. Brunei. Le Monachisme errant dans l'Islam. Paris. Librairie Larose. 1955.

(٩٨) وعن علاقة الصوفية بالشريعة راجع الشيخ عيسى نورالدين «فهم الإسلام»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد، الباب الخامس، وكذلك «عين القلب»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد و.. *S. H. Nasr. Ideals and Realities of Islam. pp. 121-144.*

مقامًا عاليًا مثل هيلدجارد في بكين وكاثرين في سيناء، وربما وجد واحد من كل عشرة صعوبة في فهم حياة التأمل في الإسلام، وحتى لو نحَّينا الزاهدات على شاكلة رابعة العدوية فإن معظم المتأملات في الإسلام قد وجدن إمكان التأمل في نسق المجتمع المسلم، وقبولهن مصيرهن كزوجات وأمهات وكدح يومي وإخضاع نفوسهن لحال المجتمع وواجباته واعيات بأنهن يخضعن للمشيئة الربانية، وهو ما حدا بكثير من المسلمات إلى العيش في حياة تأملية باطنة في خضم الحياة الفعالة التي فرضها عليهن المصير، وقبول المرأة المسلمة لدورها وواجبها كما حدده الإسلام صدى لحال الفقر الروحي أو حتى الفناء في الله جل جلاله حينما تقترن بالتقوى الحقة والإخلاص والمجاهدة الروحية، والحياة التأملية للرجال والنساء في الإسلام تكمن في المعايير الشرعية لا في خارجها، أما الحالات والظروف الاستثنائية فهي مشيئة ربانية بموجب أنها ممكنة على الدوام، والعلاقة الأساسية بين التفكر والعمل في تصوُّف الإسلام قائمة في الصلاة أو الذكر حيث يتوحد التفكر والعمل في المشاهدة أو الشهود، والتفكر ذكرٌ بمدى ما يتوحد مع المُذَكِّر، «فالذاكر يتوحد مع الذكر والمذكور» في وحدة تتعالى على الاختلاف بين التفكر والفعل وبين المعرفة والوجود وبين العارف والمعروف، حيث تنداح كل الثنائيات في التوحيد الجوهري، وهو التوحد الفطري الأولاني(٩٩)، كما يمكن التمييز بين الذكر كصلاة

(٩٩) ويقول الشاعر الصوفي جامي ما معناه "كم كان طالعك حسنًا لامتلاء قلبك بنور الذكر، والذى أطاح بنفسك الجسدانية، وراح عالم التكاثر، وصار الذاكر ذكرًا وصار الذكر المذكور"، راجع الشيخ عيسى نورالدين «فهم الإسلام»، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

توحيدية وبين الفعل التأملي والتأمل الفعّال.

ويمارَس الإنشاد الصوفي بإرشاد معلم وفي إطار الرشد التراثي، وكله صور وأعمال تأملية سامية تتغيا التوحد مع الله سبحانه وتعالى، وعبور «القوس الصعودي» في طريق العودة إلى المنبع والأصل بمعونة أعمال تأملية تتمخض عن الانتقال من حال معرفة منفصلة عن الوجود إلى حال توحد بينهما، ومن ثم تستطيع أداة الذكر المتأملة أن تتعالى بشكل غامضٍ على حدود وجودها كأداة للعمل التأملي، وسر هذا التناقض كامن في حقيقة أن المرء في الذكر يقوم بفعل، ولكنه فعل مسبوق بالتأمل، وهو حالة من أحوال الوجود، وليس فعله من أعمال الإنسان بل من عمل كلمة الرب، وبنفس الطريقة خلق الله العالم بكلمة، ونقول مرة أخرى إن اسمه سبحانه في الذكر يعمل بشكل غامض عمل الإنسان الذي ينهل من الفعل الرباني الصمدي الخالد في الخلق، ومن ثم يعلو على «القوس الصعودي» ليعود في النهاية إلى مركزه ومنبعه، والصلاة الجوهرية فعل تأملي يقود إلى تأمل محض ويؤدي إلى «التوحيد»، أما عن التأمل الفعال فليس بدوره إلا ذكرٌ من منظور آخر، وليس التصوُّف سلبية أسرارية، ولكنه رحلة «سلوك» سعيًا إلى المعرفة الربانية، ويؤدي التحقق بها إلى اتحاد بالرباني والتغلب على الفواصل التي تنأى بالإنسان الساقط عن الإنسان الكامل، وهو الاتحاد الخالد مع الرباني بموجب أنه مرآة نقية تعكس في الوجود

أسماء الله الحسنى تبارك وتعالى(١٠٠)، وهناك إذن تأمل فعَّال في الحقائق الروحية في منهاج الصوفية أو الذكر، والذي ينطوي على عدة صور من الفكر، والسالكون الذين يرتادون الطريق على خلاف المتبرِّكين الذين رضوا ببركة التسليك، فالعمل الروحي بكامله يندمج أبدًا بعنصر التأمل الفعال للتقدم على الطريق الروحي بكيان السالك بأجمعه، ويفسر كل ذلك لماذا كان في الإسلام رمز «الإنسان الكامل» الذي يجسد التحقق بالحقيقة ويتحول الذكر عنده إلى عملٍ فعَّالٍ كخاتم سليمان عليه السلام، فالمثلث الذي تعلو قاعدته نحو السماء يرمز إلى التأمل ويرمز الآخر إلى الفعل(١٠١)، وهو الاتساق الكامل واقتران الاثنين الذي يجعل الفعل سيفًا يفصل بين الحق والباطل ويُقرُّ العدل والسلام، وفرشاة ترسم على الزمن والمكان جمال عالم الروح، وتفتح أبواب العودة إليه بالتطلع إلى صور الجمال المخلوق.

إن العلاقة بين التأمل والفعل التي طرحنا مبادئها الأساسية كعبادة جوهرية تنعكس على مستوى دراسة الطبيعة وابتكارات الفن، ولا شك أن العلم الإسلامي قد أتاح للناس معرفة الطبيعة والعمل عليها على

---

(١٠٠) ولا يعني «الوصال» في المصطلح الصوفي اتحاد الإنسان على طبيعته الناقصة بالرب، فذلك يكون كفرًا صراحًا، ويقول شاعر صوفي: "كيف يتأتى لهذا المخلوق الترابي أن ينتسب إلى عالم النقاء؟"، لكنه يعني تحقيق لاشيئية المرء لكي يصبح عبدًا صالحًا أمام خالقه، ويصبح مرآة لأسماء الله الحسنى وصفاته سبحانه، راجع ابن عربي «حكمة الأنبياء» و*F. Schuon, "The Servant and Union," Dimensions of Islam, pp. 46- 53.*

(١٠١) ومن الواضح أن المثلثين يرمزان أيضًا للفاعلية والمنفعلية كما يرمزان إلى الرباني والإنساني وتوحدهما في الإنسان، راجع الشيخ أبوبكر سراج الدين «كتاب اليقين» ترجمة عمر نور الدين، السلسلة العربية «مبدأ»، ٢٨، الباب الأول.

شاكلة ما نرى من زراعة وطب ونحوها، لكن الغاية الأسمى للعلم هي تمكين الإنسان من التفكر في الطبيعة وإعانته على إعادة صياغة نفسه بالمعرفة التأملية التي اكتسبها. وقد اهتم العلم الإسلامي بعملية تعني إمكان العمل على نفس المرء كما نتأمل التجلي الرباني في الطبيعة[١٠٢]، ومن هنا أضفى العلم الإسلامي على الطبيعة موضوعية جعلتها «موضوعًا» للدراسة ليحقق معرفة توحيدية تتكامل في النهاية مع مثالها الأولاني، كما أن مثال الطبيعة الأولاني يصبح «أنت»، أي الشاهد على الحضور الرباني، كما أن العمل على الطبيعة ينتظم ويبقى في إطار منظور الإسلام، فالمسلم التراثي يعرف تمامًا أن السعادة لا تتأتى من عمل لا يفرغ في ظاهر مدمر للطبيعة بل من العمل الباطن لتقويم طبيعته السفلية و«أسلمة الشيطان في كيانه»، كما يقول الصوفية، أما العلم الحديث فيناقض هذا المبدأ تمامًا حيث افتقد البعد التأملي، وسعى منذ القرن السابع عشر إلى العزل بين الإنسان والطبيعة باطراد إلى نهاية حدود الموضوعية[١٠٣]، وكانت النتيجة أن «موضوعيته» قد أدت إلى اغتراب كامل عن البيئة الطبيعية، وأصبح منظوره إلى العمل عدوانيًّا كما لو كان استعراضًا للطاقة الإنسانية بغرض انتهاك الطبيعة واغتصابها فألقى العالم في أزمة البيئة المتفاقمة

(102) On this aspect of Islamic science, see S. H. Nasr, Islamic Life and Thought, Chicago, ABC International, 2001, Chap. 19; and Nasr, Science and Civilization in Islam, Introduction and Chap. 13.

(103) To quote C. Gillespie in his well-known study, The Edge of Objectivity, Princeton, Princeton University Press, 1990.

الحالية، وتحتوي العلاقة بين التأمل والفعل التي انبثقت عن المبادئ التي طرحناها على رسالة في غاية الأهمية للإنسان الحديث في بحثه عن وسيلة تنقذه من الكارثة التي ألقى بنفسه فيها بغفلته، كما أن فن الإسلام ينطوي على العلاقة المثلى بين التأمل والعمل، والتي تسخِّر عالم الأشكال للتعبير عن التكامل بين التأمل والفعل في مستوى المبادئ(١٠٤)، والفنان قطعًا يعمل على المادة بشكل أو آخر، ولكنه بفضل اتباع النسق التراثي ومعاييره وعملياته التي هي ذاتها ثمارٌ للتأمل فإن عمله يصبح وعيًا ويقظة للشاهدين، وفي حالة كثير من الفنانين التراثيين الذين ينتمون إلى طرق صوفية فإن تنفيذ عملهم ثمرة لتأملاتهم في ذكر الحضرة، كما أنها كذلك ثمرة تأملات من سبقهم من الفنانين وقد تلقوها خلال القنوات التراثية، وتصبح هذه الأعمال للمشاهدين بدورها عونًا على التأمل، وسواءٌ أكان ساحة مسجد أم تصميم أرابيسك خشبيٍّ أم مقطوعة شعر صوفيٍّ أم لحنًا موسيقيًّا فإنها جميعًا تعمل على حفز أجنحة النفس لكي تُحَلِّق بالتأمل في سموات الملكوت، وجمال أعمالهم يُذكِّر الإنسان بجمال الفردوس حتى على الأرض، وهي جميلة لأنها لا تستظهر النفس بل تستبطنها وتصحبها إلى مركزها، والتأمل والفعل مضفوران بتكامل في الفن وعلم الطبيعة، كما أن تراتبهما محفوظ على الدوام في سبق التأمل للفعل، والعلاقة التي تتجلى في هذه الفنون والعلوم ليست إلا تطبيقًا أساسيًّا للعلاقات

(104) See the numerous works of T. Burckhardt on this question, such as the works already cited in note 2.

المبدئية التي تعيش بينهم في الحياة الروحية الإسلامية.

وأما عن الجوانب العملية والتنفيذية لحياة الإنسان الروحية فالمثال الأسمى لعلاقة التأمل بالفعل هو الرسول المبارك عليه الصلاة والسلام، وهو بالضرورة مثلٌ يُحتذى في الحياة الروحية الإسلامية، ولو كان هناك من يسعى إلى بخس الحياة التأملية في الإسلام بدافع الحداثة فلا يحتاجون إلا إلى دراسة حياة الرسول عليه الصلاة والسلام قبل بعثته بالرسالة ثم طوال ثلاثة وعشرين عامًا رسولًا على الأرض، وقد كان عميق التأمل ويمضي فيه وقتًا طويلا في عزلة، ومن ثم حوَّل تاريخ الإنسان بسلسلة من الأعمال التي كان لها آثار بعيدة المدى لا تقاس بوسائل الإنسان، فقد كانت تفوق شطح الخيال، كما أنه لو كان هناك من يبغي تعظيم العمل البراني ويُنصِّب الفعل المحض كغاية بذاته فلا عليه إلا دراسة أعمال الرسول عليه الصلاة والسلام التي كانت دومًا تطبيقًا لمبادئ متجذرة في التأمل وتنهل من المعرفة الربانية، وبالطبع لا يملك أحد أن يدَّعي أو يأمل في تحقيق كمال النبي عليه الصلاة والسلام، لكن الاتساق بين التأمل والفعل وبين قلبٍ كان دومًا في سلام الحضرة الربانية وبين عقل وجسد يعملان بمنتهى الإصرار والزهد بالمشيئة الربانية كما نرى في سيرته عليه الصلاة والسلام، وهو التجسد الكامل للعلاقة المثالية بين التأمل والفعل عند المسلمين، وهكذا كان «أسوة» تُتَّبَع في كمال الفعل التأملي والتأمل الفعال، وجُمَّاعًا للتعالي على كل الثنائيات والنقائض، إن نهاية حياة الإنسان في الإسلام هي العمل بالمشيئة الربانية كي يصل بتهذيب النفس إلى حال من المعرفة

يرى فيه الله تبارك وتعالى في كل شيء كان، لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعمل بالمشيئة الربانية في كل لحظة من حياته، ويرتكز بصره على الحقائق الربانية، وتأمل الرب فيما وراء التجليات بكل ذرة في كيانه، وهكذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام أسوة حسنة لتكامل التأمل والفعل الذي يكمن في قلب طريقة الحياة الروحية الإسلامية، ويُعَدُّ مثاله للمسلمين أسمى المثالات كما أنه بالغ الأهمية، فالإنسان الحديث الذي يسعى إلى تلاؤم تأمله وفعله في حياته ليتوحد في خضم عالم الكثرة ويستسلم للعمل المشتِّتِ الذي ينضح حياته الروحية ومعناها، فيخلّ باتزان نفسه وجسده اللذين تعتمد عليهما حياته، والتي تلتهمها حيوانيته العرضية.

* * *

الجزء الرابع

IV المسلم المعاصر بين الإسلام والعالم الحديث

٧. الإسلام في العالم الإسلامي اليوم

لقد ملأ الإسلام كل ما يُعرَف بالعالم الإسلامي طوال تاريخه منذ ما يقرب من أربعة عشر قرنًا، ولم يترك فراغًا ليملأه ما يمكن أن يسمى «لاإسلامي»، وكانت التجليات الدنيويَّة للإسلام مرادفة للعالم الإسلامي، وكان كل عمل من حراثة الأرض إلى قرض الشعر لا ينفصل عن روح الإسلام وصورته، ولم يحدث سوى الآن أن دُمِّر التجانس الذي أنتجته الشريعة والفن الإسلامي وغيره في جائحة الحداثة، وأصبح من الممكن الحديث عن اختلاف الإسلام في العالم الإسلامي عن العناصر التي تنتمى إلى نظم غير إسلاميَّة وحتى مناهضة للإسلام والتي تسللت إلى هذا العالم لتدمر وحدته وتجانسه المدهش، ولو كان صحيحًا أن بعض صور انحطاط العالم التراثي الإسلامي قد اعترت العالم الإسلامي وفنه وفكره من النوع الذي ينتمى للنهضة الأوروبيَّة إلا أنها كانت هامشيَّة على حوافه، ولكن الحضور الروحاني للتراث قد تغلب عليها، ولكنها لا تُقارَن بالزخم في انتشار الحداثة في العالم الإسلامي الجاري اليوم[١٠٥]، ومهما بلغ الجهد الذي يبذله

(١٠٥) وجدير بالذكر أن انكباب الاستشراق على بعض الظواهر الهامشية في التراث الإسلامي قد قام بدور كبير في انتشار الحداثة في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر.

بعض المستشرقين في الحديث لإحياء ميول ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي وابن رشد، أو عرض فنون طبيعيَّة وحائطيات ولوحات إلى جوار رسوم أُمويَّة أو عثمانيَّة أو مغوليَّة أو فارسيَّة، فلن يتمكنوا من إخفاء روح التراث الإسلامي وحضوره الذي يمكن أن يمحو كل هذه الظواهر العابرة في العالم الإسلامي.

إن وحدة العالم الإسلامي قد تفككت جزئيًّا بشكل لا سابق له، وليس على المستوى السياسي فحسب الذي بدأ تفككه في العصر العباسي بل حتى على المستوى الديني والثقافى نتيجة التآكل الذي صاحب التغريب، والذي كان عمليَّة حقن عناصر غريبة تمامًا في العالم الإسلامي، ويعكس فيه مباشرة عالمًا غريبًا يعاني من الفُرقة والتناحر، وقد كُتبت في الغرب عدة أعمال متفاوتة القيمة عن نجاح حركات حديثة في العالم الإسلامي(١٠٦)، ولكن قليلًا منها قد تعرَّض للتوتر والتناقض الباطن في الحضارة الغربيَّة ذاتها، وتأثيرها في خلق الاضطراب الذي أصاب العالم الإسلامي بعناصر التحديث، ويكفي النظر إلى فوارق المنظور والتناول الذي يتبعه الفلاسفة وعلماء

(١٠٦) ومن أجدرهم بالذكر *H. A. R. Gibb* و *W. C. Smith*، وقد ذكرنا فيما تقدم بعضًا من أعمالهما المبكرة، راجع *C. Adams. A Reader's Guide to the Great Religions. New York. Free Press. 1977.* لسيرة تفصيلية لأعمالهما، أما عن أعمالهما المتأخرة فراجع *J. 0. Vall. Islam-Continuity and Change in the Modern World. Syracuse University Press. 1994.*. كما كان *J. Esposito. Islam-The Straight Path. New York. Oxford University Press. 1991; J. Esposito (ed.). Voices of Resurgent Islam. New York. Oxford University Press. 1983; S. H. Nasr. Traditional Islam in the Modern World. London. KPI. 1989.*

الاجتماع وخبراء التعليم اليوم في الجامعات الإسلامية، والتي تقلد مراكز التعليم التي نشأوا فيها في أوروبا أو انجلترا أو أميريكا لتحقيق النسق المعقد للتغريب الذي أصبح مرادفًا للحداثة حتى الآن.

وإضافة إلى العوارض التاريخيَّة مثل الاستعمار الغربي هناك كذلك عامل مهم يعكس ميولًا مختلطة بالحضارة الغربيَّة ذاتها، ذلك أن العالم الإسلامي كان متوحدًا على الدوام أو يكاد، ويبدو الآن ككائن يقوم فيه كل عضو بما يتراءى له من أدوار، وقد كان كل شطر من العالم الإسلامي في الحقبة الكلاسيكيَّة للحضارة الإسلاميَّة معروفًا بإحسان فن أو علم بعينه فيما تراوح بين صناعة السيوف والملاحة ومن علم الفلك إلى علم الكلام، وكان كل شعب على المستوى الجواني سواءٌ أكانوا عربًا أم فُرسًا أم بربرًا أم تُركًا أم سودًا أفريقيين قد اعتنق تفسيرًا بعينه لتعاليم الإسلام وحتى تفسيرًا بعينه للشريعة الإسلاميَّة، وكانت فروض الشريعة وميتافيزيقا التصوف وطرق التحقق خيطًا يربط كل هذا التنوع في وحدة واحدة.

ولم يقتصر انتشار الحداثة على زرع بذور الحداثة في عقول الذين تأثروا بها لكي يذيب تمسكهم بالإسلام بل كذلك لفصل أعضاء العالم الإسلامي عن بعضها بعضًا أكثر من ذي قبل، وقد تواتر الحديث اليومَ عن سهولة التواصل بين الأعضاء لكن الواقع أنه اختُزل فكريًّا وثقافيًّا بشكل أكثر حدة مما جرى أيام الخلافة الكلاسيكيَّة وحتى بعد حقبة الغزو المغولي عندما عمل العرَّافون المغاربة مع السوريين بقيادة نصير

الدين الطوسي(١٠٧)، وهكذا نزع كل عضوٍ من العالم الإسلامي إلى خلق كليَّة من جزء واحد من كل أعظم كان يكمِّل بعضه بعضًا طوال قرون ويُثري كل جزء منه الأجزاء الأخرى في اتساق عضوى، أما الآن فقد تُرِك كل لما يهوى(١٠٨).

وكانت النتيجة أنه حينما يعكف المرء على دراسة موقف الإسلام والثقافة الإسلاميَّة في عالم اليوم يرى فيها عناصر محفوظة في بلد وأخرى محفوظة في بلد آخر، وجزء من دار الإسلام يحفظ شطرًا من الشريعة بكمال دون شطر آخر يهمله نسبيًّا(١٠٩)، وتُدرس العلوم الفقهيَّة في موضع والعلوم اللاهوتيَّة أو غيرها من التراث في موضع آخر، وحافظت بعض الشعوب على المظاهر الشرعيَّة وتبنت أخرى محتواها الباطن، كما لا ينتبهون إلى صحة الشكل الظاهر، وقل مثل ذلك عن نطاق الفن الشعائري وتجويد القرآن والخط العربي في حين

(١٠٧) ومن غرائب عجز الاتصالات بين بلاد العالم الإسلامي بعد التطورات الأخيرة للاتصالات الفضائية أن التهاتف بين عاصمة أي بلد إسلامي وبين لندن أو باريس أيسر من الاتصال بين العواصم الإسلامية وبعضها، ولم يكن من السهل الاتصال بين عاصمتين متجاورتين إلا من خلال الاتصال بباريس أو لندن.

(١٠٨) ونتذكر بعد أن قرأنا إحدى رسائل جابر بن حيان الذي قال إن الله سبحانه جعل مفتاحين لباب واحد، وأعطى العرب واحدًا وأعطى الفُرس الآخر، وهما الجماعتان الإثنيتان الأكبر فاعلية في تشكيل الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، ويضيف جابر أنه سيأتي يوم ينفصل فيه الجنسان ولن يستطيع أحدهما أن يفتح الباب وحده، ونعجب ما إذا كان هناك عدة أبواب ستبقى اليوم مغلقة بدورها نظرًا للتفاصل بين العرب والفرس وبين الأتراك والفرس وبين الأتراك والمسلمين في شبه الجزيرة... إلى آخره.

(١٠٩) ولا ينطبق ذلك بالطبع على أركان الإسلام الخمسة التي يراعيها كل المسلمين في كل أين، بل فحسب على الجوانب التي تتعلق بالسمة الشريفة مثل الدعاء والحج والتضحية والإنشاد وما شابهها.

تعكف بعضها على العمارة(١١٠)، وبعضها يحرص على الأزياء التراثيَّة وبعضها ينكب على الموضات الغربيَّة على وهم الحداثة، وهناك أيضًا من أجبروا على ترك أرديتهم التراثيَّة إلا أن نفوسهم وسلوكهم أقل تشبعًا بالحداثة.

وقد تضافرت عوامل تاريخيَّة وسمات إثنيَّة وعناصر اجتماعيَّة وسياسيَّة وما شاكلها لصياغة نسق يطغى على الطبقة الأعمق التي توحد الشعوب الإسلاميَّة لمنع تحقق الوحدة بين جميع المسلمين، ويسهل ملاحظة رقاع الطرق الحديثة في نسيج التفكُّر والفعل في أشتات الدول الإسلاميَّة، وتعكس الاضطراب الذي فشا في العالم الإسلامي. وقد كان المسلم الواعي يستطيع رؤية منظومة الإسلام بالتواصل مع أي من مراكزه الكبرى في الفترة التي كانت الحضارة الإسلاميَّة في ذروتها، حينما كان تجانسها يعكس حقائق الإسلام على كافة مستويات الحياة الإنسانيَّة، لكن لم يعد من السهل اليوم مصادفة مثل هذه الفترة حتى للمسلمين الذين يألفون شطرًا واحدًا فحسب من مجمل دار الإسلام ناهيك عن الغرباء، فعلى سبيل المثال لو كان المرء مؤهلاً بالقدرات الفكريَّة والروحيَّة الضروريَّة ويعيش في القاهرة أو دمشق أو أصفهان في القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي

(١١٠) ويبدو أن الرحمة الربانية سوف تستبعد إمكانية إغلاق قنوات تداول البركة بالصور التي ينتجها الفن الشعائري في وسط إسلامي بعينه، حتى لو كان ذلك الوسط يميل إلى الحداثة، فحتى المدن الإسلامية التي شوهتها العمارة الحديثة يمكن أن يسمع فيها المرء تلاوة القرآن الكريم البديعة ويرى فيها صورًا مذهلة للخط وأشكال من فنون الشعائر، وكلها من قنوات البركة وتجلياتها في الإسلام.

أو حتى بين القرن الحادي عشر إلى السابع عشر يمكنه أن يتعلم في مؤسسات التعليم التراثيَّة أي علم كان بين الإلهيات في التصوف إلى أي مدرسة في الفلسفة والعلوم الطبيعيَّة واللاهوت وأي علوم فقهيَّة، ورغم أن هذا لا يستحيل اليوم فإن تحصيل معرفة يصبح أشد عوصًا على طالب في المدارس التراثيَّة، ناهيك عن التعليم المتغرب الذي يقطع بينه وبين ميراثه الفكري ذاته، والحق إن تفشي الحداثة في العالم الإسلامي كان من جراء الجهل بكليَّة الإسلام عند كثير من المسلمين، إلا أن المعرفة الكليَّة ليست قاصرة على مستوى واحد، بل تنطوي على كل المستويات اللازمة للصفوة الفكريَّة؛ لكي يتمكنوا من الرد على كل تحديات العالم الغربي حتى يقوم الإسلام.

والغريب أن إحدى نتائج الصدمة التي تلقاها مسلمين بعينهم عملت على إيقاظ اهتمامهم بكليَّة الإسلام، وقد تحققت «إعادة اكتشاف الإسلام» وتجديد الرؤية إلى الإيمان في هذه الحالات، حتى أمكن وصفهم بأنهم «جديدو الإسلام» بكل ما ينطوي عليه الاصطلاح من إيجابيات تتعلق تراثيًّا بهذا المعنى، وقد كان تأثير الحداثة على العالم الإسلامي مختلطًا بقدرٍ من الانحطاط في عدة مجالات من الحياة والفكر بدءًا من القرن الثانى عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي انحطاطًا دمَّر تجانس العالم الإسلامي وأخفى كليَّة تراث الإسلام حتى عن المسلمين أنفسهم، ويتطلب فهم طبيعة هذا النفوذ للحداثة في العالم الإسلامي والاستعداد لمقاومة شروره من صفوة المسلمين إعادة اكتشاف الرؤية الكليَّة لتراثهم في كماله، والعبور إلى خارج حدودهم

القوميَّة والمحليَّة لمراجعة المواجهة بين الإسلام والحداثة في أنحاء أخرى من العالم الإسلامي، وسواءٌ أكانوا هم أم من يدرسون الإسلام من ظاهره فإن دراسة الأجزاء تُعين على فهم الكل(١١١).

ونضيف إلى ذلك أن ضرورة دراسة الإسلام في كلٍّ من بلاد المسلمين اليوم في مواجهة الصور المختلفة للتحديث لا يصح أن تؤدي إلى إهمال جوانب الحياة الإسلامية التليدة التي لا تحول، والتي عادة ما يُهمِلها الدارسون الغربيون والمسلمون المحدثون، وقد واتت الفرصة للحديث عنها في كتاباتنا عن الإسلام(١١٢)، وعن الخطر الذي يتهددنا من جرَّاء اتباع تلك المناهج التي تجذرت في علوم زائفة مثل علم الاجتماع الحديث وما جَرَّ جَرَّه، أو التي يشلها التأريخ الذي تخلف عن الفلسفة التي تفاقمت في أوروبا القرن التاسع

(١١١) والحق لو أن الأفكار الجاهزة المتنوعة وسوء الفهم عند كثير من الغربيين المستشرقين قد نُحِّيَت جانبًا فسوف يتضح أن إصرارهم على دراسة الحضارة الإسلامية ككل واحد وقيام دراستهم على العالم الإسلامي بأجمعه لا على تقسيماتهم ضيقة الأفق فإنهم يسدون جميلًا للدراسات الجادة للإسلام، وقد استعاد كثير من الشباب المفكرين رؤيتهم لكلية الإسلام من الدراسات الغربية للإسلام وحضارته، ولكن تناولهم للموضوع من خارجه حدا بهم إلى محاولة النظر في الحضارة الإسلامية في عمومها لا في أجزاء منها فحسب، ولا يتجاهل هذا الاستحقاق الارتجال وسوء التشبيه غير المقصود للإسلام عند كثير من المستشرقين الذين قامت دراساتهم بدور معتبر في تفشي الفوضى بين كثير من المسلمين المحدثين وخصوصًا في البلاد التي تسود فيها لغة أوروبية، *See M. Jameelah, Islam and Orientalism, Lahore, Mohammad Yusuf Khan & Sons, 1981,* حيث انتقد عددًا من مشاهير الأسلمة من منظور الرشد الشرعي.

(112) See, especially, S. H. Nasr, "The Immutable Principles of Islam and Western Education," Muslim World, Jan. 1966, pp. 4-9; and Nasr, Ideals and Realities of Islam.

عشر، إلا أن من الضروري تكرار أن العقلية المدربة على أهمية قياس ما يتغير بصفته الأمر الوحيد الجدير بالاعتبار هي على الحقيقة نوع من الانقلاب على النظام التراثي القائم، فلو كان هناك اثنا عشر تفسيرًا للقرآن الكريم فإنهم يُعِدُّونها مجرد تكرار، ولكن عندما يظهر تفسير يفسق عن الشريعة يحتفلون به أي احتفال بوصفه تغيرًا تلوك فيه الدراسات والمقالات باللغات الأوروبية، وربما صعُب علينا وصف هذه الدعاية الشيطانيَّة التي تدبجها الانحرافات والشذوذ أو العقليات السطحية التي أدت بالقارئ الغربي إلى الزلل عندما يفكر في الحال الراهن للإسلام من ناحية، وأدت بالمسلمين فاترى الإيمان بوهم أن الإسلام التراثي ينتمي إلى زمن بائد من ناحية أخرى، ويشعرون أن تماهيهم مع نظريات الحداثة سوف يعلي من شأنهم في المستقبل.

والواقع أنه ليس أبعد من ذلك عن الحقيقة، ورغم نهش الحداثة الذي تكأكأ على جسد الإسلام والخلل الذي أصاب مسلمين بعينهم يتنازعهم جذب تراثهم من ناحية وشد القيم والفكرانيات الغربية من ناحية أخرى، ويبقى الإسلام تراثًا حيًّا على مستوى البرانيَّة والجوانيَّة، وإن لم يكن الأمر كذلك لما أمكن الحديث عن تطبيق الإسلام كمنهاج لعلاج وعثاء الإنسان الغربي الحديث، ولو كان صحيحًا أن الإسلام لم يبق منه إلا انفعال عاطفي واعتذاريات بتفاسير حديثة فكيف يتأتى له أن يتصور دواءً لأمراض سببتها الحداثة ذاتها، لكن الإسلام وتراثه يبقى حيًّا مطروحًا للدراسة والاكتشاف بكليته بالعكوف على المراجع الشفاهيَّة والمكتوبة التي عاش عليها الناس منذ تنزيل الوحي، وتجلياته

اليوم في نفوس المسلمين في بقاع عالم الإسلام، وفي مناخات تاريخيَّة وسياسيَّة واجتماعية مختلفة فُرِضَت عليه في القرون الأخيرة من التاريخ الإسلامي بعد أن كان متوحدًا في دار الإسلام ، وسوف نتوجه إلى العالَمين العربي والفارسي المألوفين لنا لفهم شيء عن أحوال الإسلام في كليهما في العصر الحديث في مواجهة الحداثة، وهذه البلدان لا تشكل شطرًا من العالم الإسلامي فحسب ولكنها لا زالت على أهميَّة عظمى بموجب دورها الأصلي في قلب دار الإسلام منذ نشأة الحضارة الإسلاميَّة.

❋ ❋ ❋

٨. الإسلام في العالم العربي إبان القرن الرابع عشر من الهجرة

لقد اختار الرب عز وجل العرب ليكونوا أول حملة للوحي الإسلامي، وقد تعلق مصير الحضارة الإسلامية منذ فجر الوحي بالتجليات الأرضية للإسلام في أي موقع كان، وكان الشطر الأكبر هو أمة المسلمين العرب التي ظلت مضفورة بهذه التجليات(١١٣) بشكل لا ينفصم، وحتى القلائل من المسلمين العرب الذين فسقوا عن الإسلام مؤخرًا كانوا متأثرين بمعايير الإسلام وروحه، فقد كانت الأطر النفسية والعقلية التي صاغتهم وأنشأتهم طوال زمن بعيد تمنعهم من محو أثره بين عشية وضحاها، ويبقى الإسلام هو الحقيقة الغامرة في حياة الأغلبية التي عاشت واعية قابلة لفرائض الإسلام وتعاليمه، وحتى القلائل الذين جنحوا عن صيغته المقدسة ظل الإسلام عندهم هو الحقيقة الطاغية، وتسرى حتى الآن عمليًّا في كل جانب من جوانب وجودهم الجماعي.

---

(١١٣) وبالطبع هناك كذلك شطر معتبر من السكان المسيحيين العرب تستحق الدراسة في حد ذاتها، ولكننا سنقتصر في هذا المقال على الإسلام كدين الأغلبية في العالم العربي، والذى أمد تراثه طوال التاريخ باقي الأديان بالنسق الثقافي للأقليات الدينية مثل المسيحيين واليهود.

ورغم الرابطة التي لا تنفصم بين الإسلام والعرب فإن أحداث القرنين الماضيين تمخضت عن تداخل الأفكار الأجنبية في الكون التراثي للعرب، والتي تراوحت بين الاسمية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والليبرالية، والتي أدت بدورها إلى استحداث تعديلات في فهم أنساق التراث والدين في طبقات بعينها، ولا بد بالطبع أن نقوِّم تأثير هذه العوامل على الإسلام في العالم العربي أثناء القرن الماضي، فهي خلفية لازمة للمشهد المعقد المُحيِّر للقرن الرابع عشر الهجري حتى اليوم.

وأول العناصر التي يجب دراستها للحياة الدينية اليوم بين العرب هو الصدمة التي حاقت بحياة كل المسلمين وخاصة بالعرب منهم، فقد أدت سيطرة القوى الأوروبية التي كانت محنة كونية حاقت بالمسلمين، والذين عانوا لأول مرة في تاريخهم من مهانة سياسية، اللهم سوى فترة قصيرة من القهر المغولي وأحداث أسبانيا وشمال القوقاز التي كانت على حواف دار الإسلام ووقعت في يد غير المسلمين، وقد كان عهد القرآن أن يؤتي الله سبحانه المسلمين نصرًا لو بقوا على إخلاصهم للإسلام، والذي يبدو أنه انتفى بحكم التاريخ ذاته، وقد كانت الصدمة على المستوى السياسي والاجتماعي مصدرًا لسلسلة من القلاقل التي تنتمي إلى طبائع مختلفة، والتي تراوحت بين حركات «الإصلاح» التي سعت إلى «تطهير» الإسلام في صور المهدية التي دفعت بصحة نبوءة القرآن الكريم عن فساد أواخر الزمن، والانكباب على حداثة وعلمانية لم تحظ بأي إقبال

حتى القرن العشرين.

وقد كانت طبيعة الإسلام التوحيدية في إبان صدمة سياسية عندما حكم النفوذ الغربي بوجوب أولوية الاعتبارات السياسية في الخطاب والأدب الديني لكثير من الوعاظ والكتاب العرب المعاصرين، ومن غرائب الأمور أن هذا التركيز قد تسلح بهزيمة العرب في فلسطين على يد حركة لا تنفصم بذاتها عن الدين رغم وحشية طبيعتها القومية والعلمانية، وكانت مأساة فلسطين برهانًا ختاميًّا للعرب على لاأخلاقية السياسة الغربية، والتي كانت تؤكد لكثير منهم أولوية السياسة في التعبير عن الانفعال الديني حتى في العالم الحديث ذاته، وأصبحت فلسطين للعرب هي الموضوع السياسي الأعظم، ونقشت على التاريخ صورة علامات القيامة في كل الأديان الكبرى التي تتعلق بمدينة القدس.

وقد اندمجت الاهتمامات السياسية للعرب في القرن التاسع عشر بتفاقم الكبت والشعور بالتهافت الثقافي في مواجهة الغرب، والتي أنتجت في النهاية محاولة تبني أنساق الغرب القومية، وأشعل جماعة من المتعلمين في الغرب حريق «القومية العربية»، وكان معظمهم من المسيحيين الذين اتجهوا إلى عالم السياسة العربي، والتي كانت أول مهامها إسقاط الإمبراطورية العثمانية، ثم استقلال الدول العربية من الاستعمار ومن ثم السعي إلى طريقة لتوحيدها، ولا زالت هذه المرحلة الأخيرة قيد المحاولة والتجريب، ولكن هذا الزخم الذي تأصل في

علمانية غربية أصبح بالتدريج متأسلمًا في تسلله بين الجماهير، حتى إن «العروبة» اليوم أصبحت مرتبطة آليًّا بالإسلام عند الشطر الأكبر من العامة في العالم الإسلامي(١١٤)، ويبدو للعوام في الشارع أن كل من يعرف بعض الآيات القرآنية وكيف يقيم الصلاة «عربيًّا» لأنه يعتقد أن العربي والمسلم نفس الشيء، وحتى في نطاق المتعلمين مثل مصر والجزائر يُماهي معظم الناس بين الجنسية والإسلام، وهكذا تبقى السياسة على ارتباط بالدين، وقد التفَت كثير من المفكرين في العالم العربي إلى جوانب الدين في السياسة إبان القرن الماضي.

وقد كانت هجمة الغرب على العالم العربي هجمة مباشرة على الإسلام كدين، وظل العرب واعين منذ بدء الخضوع السياسي لواقع أن دينهم وحضارتهم عُرضة لهجمات لا تحصى، وتتراوح بين تشهير المبشرين والمستشرقين العجائز وبين طرقهم الخبيثة في تفريغ عقل الشباب المسلم من الإسلام في مؤسسات التعليم التي يملكها الغرب في العالم العربي، وهكذا اتخذ الفكر الإسلامي منحى اعتذاريًّا منذ أواخر القرن التاسع عشر، وظهر تدريجيًّا نوع من المفكرين الدينيين الذين خسروا المعركة الفكرية مع الحداثة والغرب بلا وعي منهم، وحاولوا الدفاع عن بقايا إيمانهم بادعاء أن كل ما يصنعه كان إسلاميًّا

---

(١١٤) ولا يزال صحيحًا حتى اليوم القول إن المسلم يعني العربي، راجع *L.Gardet., Mohammedanism, trans. by W.Burridge, New York, Hawthorne Books, 1961, p. 147. "The synthesis is close: an identification, at times unconscious, of Islam and Arabism." W. C. Smith, Islam in Modern History, p. 99.*

قبل أن يتبناه الغرب(١١٥)، ولم تسلم اكتشافات العلم الحديث الجديدة حتى التي أصبحت بلا نفع بعد هنيهة من تعقبهم لأصولها في القرآن الكريم كما لو كانت كرامته تكمن في التنبؤ باكتشاف علمي أو آخر في الطبيعة أو الأحياء(١١٦)، وأصبح للأسلوب الاعتذاري للفكر الإسلامي الحداثي حضور دائم في مواجهة هجمات الغرب المُلحَّة على الإسلام، ولا زال هذا السلوك حتى اليوم رفيقًا للاهتمامات السياسية المذكورة سلفًا لإعلاء شأن نوع بعينه من الأدبيات الدينية التي تقبل عليها طبقات بعينها من المجتمع.

وقد عملت الهجمات على الإسلام على بزوغ نوع آخر من الميول إبان القرن الثاني عشر الهجري والثامن عشر الميلادي في قلب بلاد العرب في محمد بن عبد الوهاب وغيره «لتطهير» الإسلام بالعودة إلى منابع الدين ونبذ كل التطورات الحديثة للتراث الإسلامي سواءٌ أكانت في الدين أم الفن، ولولا صدمة السيطرة الغربية ربما اتخذ هذا السبيل منحى آخر بخلاف ما آل إليه(١١٧)، وقد أدى الحصر في مواجهة السيطرة الشاملة للغرب إلى أن تصير هذه الحركة مناطًا لما عُرف باسم «الإصلاحيين» الذي ارتبط بأسماء مثل عبد الرحمن الكواكبي ورشيد

---

(١١٥) وربما كان هؤلاء مصدر فكرة شاعت في خمسينيات القرن العشرين عن أن الاسم الأصلي لشكسبير كان «الشيخ زبير». المترجم.

(١١٦) وقد كانت كتابات هؤلاء الرجال مثل فريد وجدي التي كانت تُنشر في مجلة الأزهر شهرة واسعة في العالم العربي والعالم الإسلامي كذلك، وقد عالجنا هذا المشرب في كتاباتنا، راجع *S. H. Nasr, Islamic Life and Thought.*

(117) *This point has been emphasized by H. A. R. Gibb. See especially his well-known Modern Trends in Islam.*

رضا، حتى إن رشيد رضا اتخذ لمدرسته اسم «إصلاح السلفية» التي كانت صورة من الوهابية(١١٨)، أما جمال الدين الأفغاني الاسترابادي وتلميذه محمد عبده فكانا إصلاحيين كذلك، ولكن لا يصح اعتبارهما على شاكلة الوهابيين، رغم أن الاتجاهين اشتركا في التركيز على الشريعة وشجب التصوف والحياة الروحية والفلسفة الإسلامية وكثير من التراث الفكري الإسلامي رغم أن محمد عبده قد تبنى ما أسماه «العقلانية الإسلامية». وعلى كلٍّ فقد أطلّت «العقلانية» من أعمال كثير من المفكرين المسلمين، والتي ارتبطت أحيانًا «بالتطهر» بناءً على منطلقات شرعية أو لاهوتية، وأعمال ابن تيمية وتلامذته التي

(١١٨) وعن «الإصلاحيين» نجد أدبيات عدة في الدراسات الغربية بما فيها الأعمال المعروفة للكاتب *Gibb*والفيلسوف *Smith* وألبرت حوراني *Arabic Thought in the Liberal Age, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; and K. Cragg, Counsels in Contemporary Islam, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1965. Arab authors have also devoted a number of studies to the reformers. See Al:lmad Amin, zucama:J al-i$lti}J fi:Jz_ca$r al-}Jaduh, Cairo, Maktabat al-nal).dat al-mi~riyyah, 1948; and Tawfiq al-'fawil, al-Fikr al-d"in'i al-islam'i fi:Jz_calam al-carab'i in al-Fikr al-carab'i fi mi:Jah sanah, Beirut, The American University Press, 1967.* ، ويكتب توفيق الطويل عن «الإصلاحيين» "يجوز القول عن الحركة الوهابية إنها ترتكز على مذهب التوحيد، وأن الحركة السنوسية قد ربطت الدعوة الدينية بالجهاد والعمل في الحياة الدنيا، وتأرجح الكواكبي بين الصراع ضد القهر السياسي والدعوة إلى القومية العربية من ناحية وإلى الاشتراكية من ناحية أخرى، أما جمال الدين الأفغاني فقد كانت حربه المقدسة ضد الاستعمار الغربي، ووضع محمد عبده العقل معيارًا على الفكر الإسلامي، وتحمس رشيد رضا لنشر دعوة الإسلام" *Op. cit., p. 3* وقد كان هذا التقويم «الوضعي» موضوعا للجزء الخامس من هذا الكتاب "المسلم المعاصر بين الإسلام والعالم الحديث" حالة بعينها لعربي حداثي يرى دور «الإصلاحيين» في ضوء إيجابي تمامًا، ويرى أنهم المنقذون الوحيدون للإسلام في أيامهم، وينسى الخَوَار الكامن في هذه الجماعة عند مواجهة النزوات والميول الغربية، وتجاهلهم لبعض الجوانب التي تتعلق بالتراث الإسلامي المقدس.

حددت أفق الحياة الفكرية الإسلامية إلى شقٍّ ضيقٍ من اتساعها التراثي، ولا زال لهذا النوع من التفكير الديني رائجًا بين المتعلمين في العالم العربي وعلى الخصوص في المغرب والشرق الأدنى(١١٩)، إلا أن المغرب العربي لم يتأثر بها كما تأثرت مصر وسوريا، ناهيك عن وهابية العربية السعودية في القرن الثالث عشر الهجري.

وقد ظهرت بين المفكرين في العالم العربي اتجاهات جديدة تعارض هذا النحو الأصولي التطهري منذ بداية القرن الماضي نادت بدرجات متباينة من العلمانية، وتراوحت بين الدفاع المتحفظ عن الحضارة الغربية في كتابات سلامة موسى وطه حسين الذي نادى بالتبني الكامل للثقافة الغربية والانقطاع الكامل عن المحيط الديني للتراث الإسلامي، ولكن رهطًا آخر قد بدأ في الحقبة ذاتها في دحض أفكار الذين يبشرون بالحضارة الغربية والعلمانية مثل مصطفى صادق الرافعي ومصطفى لطفي المنفلوطي وشكيب أرسلان، إلا أن آراء هؤلاء العلمانيين قد استمرت فعالة مع عدد من أصحاب النفوذ، ولن يُفهَم الوضع الحالي للإسلام بدون فهم هذه الخلفية، ذلك رغم أن التابعين لهذا المنحى قد انتهجوا نهجًا يختلف عن العلمانية الأسبق.

وإضافة إلى هذه الميول والحركات المذكورة ظهر رد فعل مناقض بين العرب بعد الحرب العالمية الثانية، والذي عدَّل من تأثير الحركات

---

(119) See I. Abu Rabic. Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World. Albany (NY). The State University of New York Press. 1996; and G. C. Anawati and M. Boormans. Tendances et courants de l'Islam arabe contemporaine. Munich. Kaiser Verlag.1982.

الأسبق، وقد كان رد الفعل هذا هو التخلي عن الانبهار بالغرب والتسليم بإفلاسه الأخلاقي، والذي برهنت عليه فظاعة الحرب العالمية الثانية التي أعقبتها حرب فلسطين(١٢٠)، وقد تهاوى الإعجاب الأعمى بالغرب الذي سدر فيه كثير من «القادة» في الجيل السابق بين كثير من المفكرين والكتاب الذين شكُّوا في قيمة تلك الحضارة الغربية التي تطالب الناس بهجر دينهم وطريقة حياتهم التراثية، وطفق بعض الكتاب مثل طه حسين على التعبير عن خيبة أملهم في الحضارة الغربية وثمارها، وقد كان لهذا المنحى الذي غير صورة الغرب ولا زال قيد التطور حتى الآن أثرًا عميقًا على دور الدين ووظيفته بين العرب، فلا بد من تذكر أنه منذ القرن التاسع عشر حتى الآن كانت الحجة المستقاة من المصادر الغربية والنجاح المؤزر للغرب وكان القادة العميان يحضون العرب على العمى وترك تراثهم.

وقد كان العالم العربي في القرن الرابع عشر الهجري والعوامل الفكرية المحضة التي عبرت عنها تيارات الفكر قد مسَّت الدين على مستوى التعبير الصريح، كما تضافرت معها عدة عوامل اجتماعية واقتصادية وعناصر تؤثر على الحياة اليومية كان لها نتائج أفدح على الحياة الدينية مثل الفلسفة والأفكار اللاهوتية. والحق إن الإسلام في العالم الإسلامي اليوم والعالم العربي على الخصوص قد تآكل بنفاذ

(120) See H. A. R. Gibb, "The Reaction of the Middle East against Western Culture," in his Studies on the Civilization of Islam, ed. by S. J. Shaw and W. R. Polk, London, 1962, Chap. 14. J. Bercque has also analyzed this tendency in many of his writings.

أساليب الحياة الأجنبية في الحياة اليومية أكثر مما أضرت به الأفكار الفلسفية واللاأدرية التي أثرت على المسيحية منذ عصر النهضة إلى حدٍّ كبير، ومن أفضل الطرق التي يمكن بها قياس الحياة الدينية هي دراسة الشريعة بمعناها الكامل الذي يحيط بكل ما في الحياة وكيف تطبَّق في مناخ بعينه، فالشريعة من حيث جانبها القانوني تُطبَّق بدرجات متفاوتة ما بين العربية السعودية والكويت من طرف وتونس والجزائر من طرف آخر حيث اشْتُقت معظم قوانينهما من القوانين الغربية.

ونرى على مستوى القضاء نسقًا معقدًا تبين فيه محاولات حكومات معظم البلاد العربية لا لتعديل تعاليم الشريعة بل لكي تبقى في حوض تعاليمها ومبادئها بقدر الإمكان(١٢١)، في حين استمرت في كل بلاد العالم العربي صراعات تنادي بتطبيق الشريعة، ولا تهتم كثير من هذه الحركات التي تسمى «أصولية» بأى شيء غير هذا الأمر.

ولكن الإشكالية الأصعب والأعمق هي دراسة صيغ الحياة في الشريعة والحد الذي بلغته من العلمنة الآن، وسوف نندهش لأن مفهوم القانون العلماني في معظم البلاد العربية التي لا تطبق الشريعة يظل عدوانيًّا عند غالبية العرب عدا قلائل من الذين تغربوا تمامًا، لكن الانتهاك الذي تواتر على الحياة الدنيوية وشهواتها قد ميز كثيرًا من مجتمعات الصناعة الحديثة التي نراها في المدن العظمى، وقد استمر هذا النحو في الاستفحال بسرعة متزايدة في العقود الأخيرة، فمخالفة

(121) On the central importance of the Sharlcah. see S. H. Nasr. Ideals and Realities of Islam. Chap. IV; and M. H. Kamali. Principles of Islamic Jurisprudence. Cambridge. The Islamic Texts Society. 1991.

تعاليم الشريعة في السلوك الجنسي وتحريم الخمر(١٢٢) قد أصبح ظاهرة غالبة في المدن الكبرى، حتى على يد من يعتبرون أنفسهم مسلمين، وسوف يغضبون لو وصفهم أحد بغير ذلك، ولكنهم غير واعين عمومًا بالتناقض في طريقة حياتهم، وقد ظهر رد فعل اجتماعي وسياسي على هذا السلوك الذي تفشى مؤخرًا كما حدث في مصر، والعربي الحداثي في العالم العربي كنظيره الفارسي أو التركي مجذوب عن الدين بإغراء تدبير «فردوس» زائف حوله بدلا من أن يقوم بواجبه الرباني مثل الفيلسوف اللاأدري الغربي، فالخطر يأتي الإسلام من الذين انغمسوا في حياة الحواس والدنيوية ونسوا الجانب المقدس من الحياة الذي يعلمه الدين وليس من الفلاسفة العقلانيين الذين دمروا وحدة العالم المسيحي وأضعفوا قبضة الإيمان على الناس، ولكن الشريعة لا زالت تعبيرًا ملموسًا للمشيئة الربانية، إلا أن الإنسان في المدن الكبرى قد تهاون في تخلل صيغ مستحدثة من السلوك والحياة(١٢٣).

وقد كان ظهور حركات تدعو إلى التطبيق الكامل للشريعة في الحياة اليومية من أهم الجوانب في الإسلام المعاصر في العالم العربي، وقد تراوحت هذه الحركات بين حزب الاستقلال في المغرب الذي كان له برنامج سياسي واجتماعي محدد وبين الإخوان المسلمين، وهي أهم

(١٢٢) ويقول الحديث الشريف: "تشربون الخمور وتسمونها بغير أسمائها ويكون عونكم على شربها أمراؤكم" الجامع الصغير، جلال الدين السيوطى، ورد في باب «أحاديث النذر» في «كتاب الأحوال»، عمر الفاروق عمر، ٢٠١٢، القاهرة. المترجم.

(123) On the central importance of the Shari^cah, see S. H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, Chap. IV; and M. H. Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1991.

حركة من هذا النوع ظهرت منذ عقود في العالم العربي، وأفضت إلى حركة إسلامية سياسية أحدث في مصر والسودان والجزائر وغيرها، وقد تناولت كتابات الصفوة الفكرية لهذه الحركة مثل سيد قطب تطبيقًا متجددًا للشريعة على كل جوانب الحياة الإنسانية، وقد كان لإصرارها على النفاذ إلى الصبية والشباب أسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية، ويكشف عن رغبة جامحة عند شطر كبير من الطبقات الحديثة لإحياء الشريعة وتجديدها، ولم تكن الدعوة المستمرة عند رجال مثل حسن البنا وسيد قطب مبنية على جدارة فكرية في تحليل العوامل المختلفة للمشاكل المعاصرة، كما أنهم كانوا لاهين عن الطبيعة الحقة لبعض القوى المؤثرة، ولكنهم كانوا مدفوعين بنموذجهم الشخصي كمثال لالتزام الشريعة، ويكشف وجود حركات على شاكلة الإخوان عن استمرار قبضة الدين على الحياة العامة بجوانبها الاقتصادية والسياسية، ناهيك عن الحياة الباطنة، ورغم سذاجتها حيال المشاكل التي يبذرها العالم الحديث.

أما عن الحياة السياسية في العالم العربي في القرن الهجري الأخير واتجاهها إلى الأسلمة باطراد رغم الميول الثورية التي نصَّبت قوى معادية في السلطة بفكرانية نقيضة للإسلام، ومن المدهش حقًّا أن القادة القوميين قد أجبروا على التصالح شيئًا فشيئًا مع رأي الجماهير التي والت الضغط عليهم(١٢٤)، وقد لجأ كثير من القادة إلى إدماج

(١٢٤) "وبمجرد تسنم القوميين السلطة افتضح تناقض داخلي خفي بين حفنة من القادة ومن لف لفهم والضغط الذي لا يكل لما يحيط بهم، والذى ازداد قوة منذ الإفلاس الأخلاقي للغرب والطبقات المتغربة حتى أصبح مشهوداً للعيان"، *H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, p. 330*.

الميول اليسارية بالمعتقدات الإسلامية الفعالة، ويرى المرء في العالم العربي اليوم زعماء تراثيين ومسلمين مخلصين في خطابهم العام، ولكنهم كذلك من أشد الزعماء ثورية نظرا لدمجهم التطرف اليساري بدرجة من الالتزام بالشريعة والتراث الإسلامي، والذي يبدو بلا تقابس حتى إنه يصيب الغربيين بالدهشة، ذلك أنهم يعتمدون على معايير مقررة سلفًا في خبراتهم الغربية لدراسة العالم العربي(١٢٥)، والنمط الأوروبي في القومية إذن ينافح كلية الإسلام، وقد فعل كثيرًا لتهافت الإسلام في باكورة قيام القومية العربية، والذي انبنت عليه الميول اللاإسلامية في كثير من الدول العربية غير المسلمة، ويبدو بعد عدة عقود أنه يقترب نحو الثقافة الإسلامية في كثير من نواحي العالم العربي رغم أنه فعل كثيرًا لعزل الشعوب الإسلامية عن بعضها البعض، وتقسيم تركة الإسلام التي تملكها كافة الشعوب الإسلامية.

ونلاحظ أن القوى التي عملت في الأحقاب السابقة قد توازت مع القوى العلمانية من كل نوع كان، وقد سعت إلى إقامة الإسلام بشكل أكمل في الحقل الاجتماعي والسياسي، زد على ذلك أن السنوات الأخيرة قد شهدت توجهات ملحوظة نحو السعي إلى الإنجاز الفكري على المستوى ذاته، وشهد نصف القرن الماضي اهتمام الأدباء بالدين والمسائل الدينية، حتى إن أعمالهم كانت أفضل ما ظهر منها، وهم على شاكلة محمود عباس العقاد وطه حسين، والذين لم تشتهر كتبهما

(١٢٥) وبلد مثل سوريا تثير الدهشة في إدماج سياستها «اليسارية» في برامجها السياسية مع درجة عالية من الالتزام بالشريعة.

المبكرة نظرًا لاهتمامها بالدين، وكان من بينها دراسة لسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته رضى الله عنهم، أو الكتابة عن موضوعات دينية بعينها، وحتى الشعراء العلمانيين قد انقلبوا إلى الشعر الصوفي. ويتكامل هذا النحو مع تيار الأدب الديني من المراكز الدينية وخاصة الأزهر وخريجيه[١٢٦]، كما أنه يتكامل مع أعمال مجموعة صغيرة من الرجال والنساء مهتمين بالدين وفي سبيلها إلى النمو في دروب أخرى من الحياة. ومن أعظم هذه الأعمال «قرية ظالمة» التي كتبها الطبيب محمد كامل حسين[١٢٧] الجراح المصري، كما كتب بعض المهنيين في حقول أخرى أعمالًا مهمة عن الإسلام بالعربية.

ولم يحظ إحياء الاهتمام بالفكر الإسلامي برضا «المثقفين» الماركسيين والمتعالين عن القومية عادة، وقد تكامل هذا الإحياء للتراث الإسلامي بأجمعه وخصوصًا في الفلسفة والتصوف، وازدهرت الكتابة في الفلسفة بدءًا من جمال الدين الأفغاني[١٢٨] بعد قرون من إبطال تعليمها في معظم المدارس العربية، ولكنها بقيت تراثًا فكريًّا حيًّا في إيران والبلاد التي جاورتها. وقد ظهرت دراسات جادة في الفلسفة الإسلامية في العالم العربي وخصوصًا في مصر على يد مصطفى عبد

---

(١٢٦) وقد كان هناك نشاط لا يُنكر حتى فيما تعلق بالأدبيات الأشعرية واتساع نطاقها بين عدة طبقات من المجتمع، والتي انتشرت بأعمال محمد البهي والشيخ شلتوت وغيرهما على نطاق لم يسبق له مثيل.

(127) Qariyatun Zalimah, trans. by K. Cragg as The City of Wrong. London, One World Publications, 1959.

(128) See M. Mahdi, "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought," in God and Man in Contemporary Islamic Thought, pp. 99 ff.

الرازق وإبراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوي ومحمد أبو ريدة وفؤاد الأهواني وعثمان أمين وعبد الحليم محمود وغيرهم. ولا ينبغي النظر إلى أعمالهم كمجرد دراسة أكاديمية فحسب، ولكنها كانت كذلك محاولة لإحياء التراث الفكري في الإسلام. ولا جدال في أن أعمالهم كانت ذات مغزى ديني، وتصنف بهذا المعنى كأدبيات المتعلمين والطبقات الأخرى عن المسائل الدينية، وقد كان الاهتمام المتنامي بالفكر الإسلامي التراثي في العالم العربي منتسبًا إلى الرغبة العارمة في الاكتشاف في الطبقة المتعلمة بعد أن أفاقوا من الإعجاب بالغرب، والذي ازدادت حدته مع انهيار مجتمع الغرب وفوضاه وثقافته، لكن لا بد من إضافة أن بعض هذه الأعمال قد جنحت إلى التفاسير العقلانية كما نرى في جماعة «ابن رشد الجديدة» في العالم العربي اليوم.

ولا بد أن نتذكر أن توهج الحياة الدينية بين العرب لا يقاس بدراسة ردود فعل العرب المتباينة حيال العالم الحديث، بل دراسة حال التراث الحي الذي لا يحول في صيغ الفكر والحياة التراثية، ورغم أنها تقوم أساسًا على رد فعل على تيارات متزايدة التواتر، وقد عكف معظم الدارسين الغربيين الذين امتهنوا دراسة «التغير» أكثر من ملاحظة «الدوام» على أحكام مسبقة على إهمال الدوام في عناصر الحياة الدينية للمسلمين عمومًا والعرب خصوصًا، وبالغوا في قيمة ما يسمى حركات «الإصلاح». والواقع أن نفوذ «الإصلاحيين» في العالم العربي اليوم قد تضاءل عن نفوذ السلطة التراثية في الماضي والحاضر. ونحب أن نعرف على سبيل المثال مقارنة لأيٍّ من أعمال الإصلاحيين بأعمال

الغزالي، إن قلب الحياة الدينية كان وسيظل قائمًا في العبادات والصور التراثية، وهي حياة الباطن وفكره للذين آمنوا بأن الإسلام طريق إلى الرباني وإلى قداسة الحياة الإنسانية وليس مجرد تمييز لغايات دنيوية سواءٌ أكانت سياسية أم اقتصادية.

ولكى نفهم الدين في العالم العربي المعاصر لا بد من فهم معنى الصلوات التي تُقام في كل المدن ناهيك عن الحجيج الذي لا يحصى إلى المركز الروحي في مكة والملايين الذين يزورون مقامات الأولياء من مولاي إدريس في المغرب إلى رأس الحسين في القاهرة إلى مقامات الشيعة في النجف وكربلاء، ولا بد من إدراك حيوية التعاليم التراثية واستمرارها بين السنة والشيعة على السواء، والانتباه إلى استمرارية التراث الفكري للإسلام رغم انحرافات بعضه بين علماء الدين والطبقة التراثية المتعلمة، وحياة الإيمان بين غالبية المجتمع الذي لا زالت الصلاة والعبادة فيه تشكل النسق السماوي للحياة الإنسانية المتكاملة. ويمكن فهم كل تغير أو رد فعل نتج عن هيمنة الغرب والمآسي السياسية والثقافية التي تبعتها في ضوء الحضور الدائم لتراث الإسلام. فكل عربى سواءٌ أكان كهلًا أم شابًّا يتحدث عن العلمانية مثل الذين تحدثوا قبلهم عن الماركسية والاشتراكية يواجه كثيرًا من الذين لم يتأثروا بتلك المذاهب التي لا يرون فيها ما يمكن أن يحل محل الإسلام بكليته الغامرة. ولكي نفهم الحياة الدينية عند العرب بكاملها لا بد أن ننتبه إلى «المصلحين» والتكفيريين الذين كانوا ضررًا حاق بالنظام التراثي لا تكفي المبالغة لوصفه، وكذلك العناصر

الشتى للاستمرارية والدوام التي تكمن في كل فكرة وحياة تراثية مطروحة في تجليات الإسلام بين العرب وغيرهم.

ولا يمكن الحديث عن العرب المعاصرين دون ذكر التصوف الذي يكمن في قلب التراث الإسلامي، والذي كان طوال التاريخ الإسلامي مصدرًا روحيًّا وإحياءً دينيًّا، وهو الأصل اللامنظور لكثير من من الحركات الدينية الاجتماعية البرانية(١٢٩). ومن قبيل الغرابة أن معظم الدراسات الغربية الحديثة عن الدين في العالم العربي حتى اليوم قد فشلت في الانتباه إلى هذا العنصر الأساسي، وكانت معظم الدراسات التي تناولت التصوف في الغرب قبل عام ١٩٧٠ تدور حول الطرق التي كان لها دور سياسي مباشر مثل التيجانية والسنوسية، ولم يجر الاهتمام بالطرق الأخرى التي لم تكن سياسية حتى العقود القليلة الماضية، والتي قامت بدور لا يُنكر في المجتمعات العربية المختلفة(١٣٠).

---

(١٢٩) ونذكر على سبيل المثال أن حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين قد كان ينتمي إلى فرع من الشاذلية في شبابه، *Chapter 8: Islam in the Arab World in the 14th Islamic Century 149*

(130) See J. Abu-=>n-Nasr. The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern -World. New York. Oxford University Press. 1965; and N. Z. Ziadeh. Sanilsiyah. Leiden. Brill. 1958. As for other Sufi orders not necessarily active in the political realm. one can cite the scholarly study of J. Spencer Trimingham. The Sufi Orders in Islam. Oxford. Clarendon Press. 1971. pp. 110 ff.. where the traditional revivals within the Sufi orders have been at least listed. For more recent studies concerning Sufi orders in the Arab world see V. Cornell. Realm of the Saint-Power and Authority in Moroccan Sufism.Austin (TX). University of Texas Press. 1998; R. S. O'Fahey. Enigmatic Saint: AhmadIbn ldris and the Idrisi Tradition. Evanston (IL). Northwestern University Press=.

وحقيقة الأمر أن التغلغل التدريجي للحداثة والعلمانية إبان القرن التاسع عشر في العالم العربي وقيام «المصلحين» الذين كانوا موضوعًا للدراسة في اللغات الأوروبية قد تزامنت مع إحياء عدة طرق صوفية عن أولياء « مجددين» بالمعنى التراثي للكلمة، والتي اختلفت عن المعنى الحديث «للمصلحين»(١٣١)، وقد تجددت الحياة في فروع بعينها من الطريقة الشاذلية مثل اليشروطية والبدوية والمدْيَنية في الشرق الأوسط العربي والدرقاوية والعلوية في المغرب(١٣٢) قد بشرت جميعًا بحياة روحية أثرت ولا تزال على ازدهار الحياة الدينية في المجتمع حتى يومنا هذا.

وقد عملت قوى تجديد الوعي بالباطن التي يمكن ملاحظتها إبان القرن العشرين، ويكفي أن نتذكر الشيخ حبيب والشيخة فاطمة اليشروطية والشيخ الهاشمي والشيخ عبد الحليم محمود وكثير غيرهم، ويلزم كذلك أن نتذكر النفوذ الغامر للمعلم الجزائري العظيم الشيخ الدرقاوي والشيخ أحمد العلوي مؤسس فرع الشاذلية الجديد، والذي

=1990; V. Hoffman. Sufism. Mystics and Saints in Modern Egypt. Columbia (SC). University of South Carolina Press. 1995; and J. Johansen. Sufism and Islamic Reform in Egypt. Oxford. Oxford University Press. 1996.

(١٣١) وقد كانت معظم «الإصلاحات» الدينية إفسادًا جرى على يد الذين سعوا إلى إصلاح الدين لا إصلاح أنفسهم، "إن السبيل الوحيد لإصلاح الدين هو إصلاح النفس، الشيخ عيسى نور الدين". *Studies in Comparative Religion. Autumn. 1969. p. 199; also The Sword of Gnosis. p. 34.*

(132) See T. Burckhardt (trans.) Letters of a Sufi Master. Louisville (KY). Fons Vitae. 1998. 19. Thanks to the beautiful book of M. Lings. A Sufi Saint of the '1\ventieth Century. the figure of Shaykh al-cAlawi is now well k:oown in the West.

انتشر فيما وراء حدود المغرب وحتى العالم العربي(١٣٣)، والذي زاد اتساعًا حتى هذه الأيام. ومن قُدر له أن يشهد حضرة للطريقة الدرقاوية في دمشق أو حلب سيشعر بنفوذها فيما وراء وطن شيخها ومدى بركتة الحية في كل فروعها التي أنشأها مريدوه في نواحي العالم العربي في اليمن والمغرب ناهيك عن الجزائر ذاتها.

وكذلك أنشأ الشيخ سلامة الراضي طريقة الحامدية الشاذلية في مصر في زمن حياة الشيخ أحمد العلوي، والتي اجتذبت جمهورًا من المريدين الروحيين(١٣٤)، وقد جعلها التزامها بالشريعة والشعائر الروحية أحد القوى الروحية في مصر المعاصرة، وضمت في صفوفها مريدين من كافة مجالات الحياة بما فيهم شباب الجامعات(١٣٥)، وكان دورها في مصر مثالاً لأهمية الصوفية في الحياة الدينية المعاصرة في كثير من دول العالم العربي.

وقد تسببت أحداث الحقب القليلة الماضية في ضغوط اجتماعية

---

(133) Thanks to the beautiful book of M. Lings. A Sufi Saint of the Twentieth Century. the figure of Shaykh al-cAlawi is now well known in the West

(١٣٤) راجع م.الكوهين الفاسي «الطبقات الشاذلية الكبرى»، القاهرة، المكتبة الفاسية الأميرية، ١٩٢٨ وعبد الحليم محمود «المدرسة الشاذلية الحديثة»، القاهرة، دار الكتاب الحديثة، ١٩٦٨..

(135) "La moderation qui caracterise la Hamidiyyah. laquelle reste attachee ala tradition de la Shadhiliyya. tout en l'adoptant ala vie de l'Egypte moderne. explique pourquoi tent de jeunes gens. parmi lesquels on compte des universitaires. se sentent attires par cette Tariqa. qui est une des expressions les plus remarquables du soufisme." E. Bannerth. "Aspects de la Shadhiliyya." Melanges de l'Institut Dominicain des Etudes Orientales (Cairo). Vol. 11. 1972. pp. 248-49.

وسياسية فادحة في العالم العربي، وبالغت في زرع كثير من الميول التي أشرنا إليها سلفًا، كما تسببت في ظهور غيرها من ميول جديدة، وقد تفاقم الشعور بالحيرة والانفعال اللاعقلاني في عقول بعض الناس من جرَّاء اليأس من الظلم الذي حاق بالعرب منذ مأساة فلسطين وتوابعها، بمن فيهم أشكال الحكومات المتطرفة التي فرضت الأحداث، وكذلك ارتفع معدل تحطيم نوعية الحياة والدين، مما نراه في المدن الكبرى من شباب تعلقوا بتفاهات الحياة الحديثة، أضف إلى ذلك أيديولوجيات سياسة العلمنة وملاحاة الإسلام في منطقة بعينها من العالم العربي، وقد ظهر رد فعل عنيف من حركات عدة يُطلق عليها الآن «أصولية».

ولكن يمكن ملاحظة تزامن اهتمام متجدد بالدين بمعهود معناه التراثي مع نمو القوى والميول المناهضة للتراث وخاصة بين الشباب، ويكفي أن نقارن عدد الشباب الذين يزورون أضرحة مثل ضريح ابن عربي في دمشق ورأس الحسين في القاهرة، وقد أصبح للتدين جاذبية على عدد أكبر من الناس لا من الطبقات التراثية في المدن والريف فحسب، بل كذلك في المجتمعات الحضرية التي كانت منذ عقود قلائل شحيحة الاهتمام بالدين[١٣٦]. وإلى جانب الشباب العربي

(١٣٦) "وأخيرا زاد اهتمام المتعلمين بجوانب كثيرة من الدين، وكان منهم أساتذة جامعات وقضاة وموظفون وضباط من الجيش، وكانوا يلتقون خلسة بشكل تلقائي في المساجد والمنازل لقراءة القرآن معًا، ويناقشون قضايا التصوف، ويقيمون الذكر...وكانت هذه الجماعات تتزايد باضطراد على مدى ما يقرب من حقبتين" *M. Berger, Islam in Egypt Today, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 74. The same holds true for most countries of the Arab Near East and this trend has continued since Berger made his observations a generation ago.*

الذي نشأ في المؤسسات التعليمية الغربية وافتتن بجوانب مختلفة من الفكر الغربي فيما تراوح بين الوضعية والماركسية قبل تجريسها كان هناك شباب يبحثون عن أصولهم في تراثهم وعن وعثاء العالم الغربي الحديث اللاإنسانية التي تتجلى أكثر فأكثر يوميًّا، وقد كان اطراد الاهتمامات الدينية في العالم العربي في الحقب القليلة الماضية ظاهرة ذات أهمية مركزية لا يجوز تنحيتها بحجة أنها انفعالات مؤقتة قبل مذبحة العلمنة الشاملة المحتومة كما يحب المؤرخون العلمانيون أن يعتقدوا.

والواقع أن ما حدث إبان هذه الفترة أن خبا توهج الافتتان بحضارة الغرب وبدأت الأخطاء والوعثاء الحالية تتجلى لمعظم الناس من ناحية، ومن الناحية الأخرى كانت الأرباب الزائفة التي سعى الحداثيون إلى تهميش الإسلام من أجلها قد بدأت في التهاوي بأبشع طريقة ممكنة في هزيمة حرب ١٩٦٧، وكان لا يمكن إلقاء لوم المهانة السابقة واللاحقة على المؤسسات الإسلامية التراثية، وقد كان ذلك فشلًا للفكرانيات الحديثة التي أدى تبنيها في القرن التاسع عشر بعد انكشافها، وأعطت الأحداث الأخيرة زخمًا لأوهامهم ببرنامج يفرض عليهم تقليد الغرب كالقردة، وقد وجدوا ولا زالوا يجدون أن المآسي الأخيرة عقاب رباني لفسوقهم عن الإسلام، واعتقد كثيرون أن الأرزاء التي يعيشونها محَنٌ مقدرة ذكرها القرآن الكريم عن المسلم والمجتمع الإسلامي، وأدركوا أن العودة إلى الإسلام تستلزم إعادة اكتشاف الإسلام في كليته، وليس بالاعتذاريات التي طرحها «الإصلاحيون

الحداثيون» في القرون الأخيرة، ولا تضم هذه المجموعة كل العرب بالطبع لكن دينامية العلاقة بين الدين والحداثة بدأت في التغير بشكل ملحوظ منذ ستينيات القرن العشرين وما تلاها.

وقد بدأ ظهور طبقة جديدة قليلة العدد ولكنها فائقة الأهمية في الدوائر التعليمية، والتي كانت ولا زالت تراثية المشرب، وفي الآن ذاته كان الغرب مألوفًا لديهم دون أن يصبحوا مقلدين له وعبيدًا في ساحته، وكان المستويان الشعبي والفكري واعين بضرورة العودة إلى تيار التراث الحي للإسلام الحق على نطاق الشريعة والتصوف معًا.

ويقف العالم العربي الآن في مرحلة حرجة من تاريخه، وهناك من يبتغي علمنة العالم العربي لفصله عن الإسلام بقدر الإمكان، ولكن بموجب أن الاختيار الرباني للعرب حَمَلَةً للوحي القرآني وداعين إليه فإن قَدَرَ العرب ومصيرهم ظل مرتبطًا بالعالم الإسلامي والتجليات الأرضية للإسلام ذاته، زد على ذلك أن مستقبل رفاه المسلمين العرب يتوقف على مدى قدرتهم على تذكر هويتهم الحقة والإخلاص للإسلام التي ألقاها المشهد التاريخي على كاهلهم، وبقدر استحالة محو الناس للصبغة الربانية في الإنسان فسوف يستمر الإسلام كأقوى دافع في نفس العربي وعقله، وعاملًا حاضرًا في الحياة العربية بكل جوانبها، وهو نبع لا بد أن يعود إليه كل شيء، وحتى لو شردوا عنه بعض الوقت فسوف يظل المعيار والقالب الذي يصوغ الحياة والمثل لغالبية العرب أفرادًا وجماعات، وسيبقى الإسلام هو الحقيقة الوحيدة التي يستحيل بدونها فهم العرب اليوم، والحديث عن العرب حديث عن قوم لغتهم

من لغة القرآن الحكيم، وكانت عناصر الوحي نسيج نفوسهم طوال العصور التي أدت إلى تاريخهم المعاصر، والذي لا ينفصم عن العالم الإسلامي الذي يولد فيه العربي المسلم ويعيش ويموت على ترابه.

* * *

٩. الإسلام في إيران حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري

لقد اختلف موقف الإسلام في الدول العربية عن باقي العالم الإسلامي من حيث إن المسلم العربي حتى لو كان حداثيًّا لا يرى ما قبل الإسلام إلا عصر الجاهلية، والذي لا يملك أن يفخر به حتى في مناخ حداثي أو قومي، ذلك رغم وجود بعض استثناءات لهذا المعيار. كما أن العربي المسلم لا يستطيع الانفصال عن عاداته الاجتماعية واللغوية التي ارتبطت بالمناخ العربي كمستقبِلٍ للوحي القرآني[١٣٧]، والمسلم غير العربي على النقيض منه له ماضٍ متميز فيما قبل الإسلام يختلف تمامًا عن المناخ الذي تنزل فيه الوحي، ولا يشارك في الروابط الإثنية واللغوية للتجليات الإسلامية الأرضية للوحي الإسلامي، وليس بالمدى الذي بلغه العرب على الأقل.

ويصدق هذا التمايز تمامًا على حال الإيرانيين الذين لهم ماضٍ روحي مزدهر وجمال فني فائق قام بدور حيوي في حضارة

---

(١٣٧) والحق إن خطأ المسلمين العرب المحدثين الذين تأثروا إلى حد بعيد بأشكال القومية هو «تأميم» الإسلام برؤيته للرسول عليه الصلاة والسلام كبطل عربي وللإسلام كمنتج للعبقرية العربية، ويتناسون دور جبريل عليه السلام وأصل الإسلام كوحي قرآني، وهذا المنظور للرسول المبارك بأنه ليس إلا "بطلًا عنصريا" عند العرب قد انعكس في سِيَرٍ نبوية حديثة لمسلمين عرب ومسيحيين عرب كذلك.

الإسلام(١٣٨)، وقد أسس العرب والعجم معًا حضارة الإسلام في معظم مراحل تاريخه، ورغم أن الفكر والحضارة الإسلامية قد تحررا من صفتي «العربية» و«الفارسية» إبان الدولتين الأموية والعباسية فقد ترك الشعبان على التاريخ بصمات لا تمَّحي في انتشارهما عبر الحضارة الإسلامية المتأخرة، وقد قام الفُرْس بدور مركزي في بناء الحضارة الإسلامية(١٣٩)، ومن ناحية أخرى تمكنوا من تحقيق التكامل بين المنظور الكلي للإسلام مع كثير من عناصر الماضي قبل الإسلامي التي صارت إسلامية تمامًا، وقد بقيت من أعظم الشعوب الإسلامية بنتاجها الفكري والفني، ولكنهم استطاعوا الحفاظ على هويتهم الفارسية، وخلقوا موقعًا ثقافيًّا ثانيًا في قلب الوحدة الإسلامية، وهي

---

(١٣٨) يتناول هذا الباب الإسلام في إيران قبل الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، ومن الواضح أن كثيرًا من التغيرات المهمة قد جرت نتيجة هذا الحدث مما لا يتناوله الباب بالدراسة، ولكن ما نطرحه هنا هو تفسير خلفية المشهد الحالي الذي لا زال حقيقة بطرق شتى رغم كل التغيرات التي طرأت.

(139) For the contribution of the Persians to the purely religious sciences of Islam. see S. H. Nasr and M. Mutahhari. "The Religious Sciences." Cambridge History of Iran. Vol. IV. Cambridge. The Cambridge University Press. 1975. pp. 464-480. As for Persian contributions to Islamic philosophy and the sciences see S. H. Nasr. "Philosophy and Cosmology." ibid. pp. 419-441 and "Life Sciences. Alchemy and Medicine." ibid.. pp. 396-418; also Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. See also H. Corbin. Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shicite Iran. The most thorough discussion of the mutual influence and interplay of Islam. its civilization. and the Persians is to be found in the Persian work of M. Mutahhari. Khadamat-i mutaqabil-i Islam wa Iran. Qum. Daftar-I intisharat-i islam!. 1984. See also S. H. Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia.

المرحلة الكلاسيكية التي يمكن أن تنقسم ثقافيًّا بين المنطقتين العربية والإيرانية، وكانت الحداثة تهدد الوحدة المتينة بين ماضي إيران القديم والثورة الإسلامية في إيران في العصر الحديث عام ١٩٧٩، والتي لا يمكن فهمها بدون مرجعية الخلفية التاريخية وتحليل العناصر والقوى التي اندمجت لتشكيل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية في إيران(١٤٠).

وعندما ننظر إلى إيران اليوم نرى أنها من أكثر البلاد إسلامًا في العالم(١٤١)، فقد صاغ الإسلام تمامًا حياة الأغلبية الساحقة من الإيرانيين المعاصرين، وتعكس الحياة الدينية والفكرية تاريخ الشعب الفارسي السحيق، ذلك أنهم تشربوا بالإسلام إلا أنهم صنعوا ثقافة إسلامية فارسية ترتبط على مستوى بعينه بماضيهم السابق للإسلام(١٤٢). ولكي نفهم الحياة الدينية اليوم في مذهب الاثنى عشرية الشيعية باعتبارها أوسع المذاهب انتشارًا فلا بد من إلقاء نظرة سريعة

---

(١٤٠) وقد رأينا أن نطرح الإسلام في فارس بتفصيل أوسع مما طرحناه في العالم العربي في الباب السابق، ذلك أن الدراسات الجادة المتاحة عن الإسلام قليلة في اللغات الفارسية والأوروبية عنها في العالم العربي، ولم يكن هناك دراسات جادة قبل ثورة ١٩٧٩ إلا الكتب المعروفة مثل *H. A. R. Gibb. W. S. Smith and K. Cragg.* لم تحتو على باب عن إيران، أما بعد الثورة فقد ظهرت عدة كتب عن الإسلام في إيران، ولكن معظمها يعالج الأحداث الراهنة وليس الجذور التاريخية الباقية من التراث الخالد.

(١٤١) ويبلغ تعداد إيران الحالي ما يقرب من خمسة وستين مليونا، منهم ٩٨٪ من المسلمين والباقي موزع بين مجتمعات من المسيحيين والزرادشتيين واليهود وكذلك فروعًا من البابية والبهائية، وبين المسلمين تسعة أعشار من الشيعة وعشر واحد من السنة.

(142) On the question of the "continuity" of Persian culture. see S. H. Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. chapters 1 and 2. pp. 3-27; as well as Corbin. op. cit.

على التاريخ الديني للشعب الذي عاش على الهضبة الإيرانية طوال الثلاثة آلاف عام الماضية.

لقد كانت بلاد الفُرْس مركزًا للأديان الكبرى في عالم البحر المتوسط وآسيا، وملتقى للتقاطع في الوقت ذاته، وغالبًا ما تمخض ذلك عن تيارات دينية جديدة في تلاقح الحياة الدينية، وقد كانت في الأصل تنتمي إلى المجموعة الآرية التي استوطنت الهند اجتماعيًّا ولغويًّا، وكان الإيرانيون الأوائل الذين استوطنوا الهضبة على دين يقارب دين الفيدات الهندوسي، ثم قام عليها الإصلاح الزرادشتي الفارسي، ورغم أن تاريخ زرادشت[١٤٣] لا زال محلًّا للجدل فلا شك أن تعاليمه أصبحت الدين الرسمي في الإمبراطورية الفارسية في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان «أوستا» أثمن وثيقة دينية مقدسة في التاريخ المبكر لبلاد الفُرْس كما كان مرجعًا لدراسة اللغة الإيرانية، وكانت الزرادشتية تؤمن بعمق بالعالم الملائكي وتركز على البعد الأخلاقي في الوجود الإنساني وتؤمن بحقيقة الحساب واليوم الآخر، وجعلها اهتمامها بطهارة العناصر والطبيعة المقدسة للحياة الإنسانية إلهامًا للحياة الدينية في غرب آسيا عمومًا والفُرْس خصوصًا طوال تاريخهم المتأخر[١٤٤].

---

(١٤٣) ولد زرادشت في النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد وقُتل في النصف الأول من القرن التالي.

(144) On the Iranian religions, see the still valuable work of G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961 where a bibliography of major works on the subject up to 1960 can be found. For more recent accounts see W. Malandra, An Introduction to Ancient Iranian Religion, Minneapolis,=

وقد استمرت الخصائص الإيجابية التي غرسها هذا الدين في نفوس الفُرْس حتى تحولت بالمعايير الإسلامية بعد أن تخثرت الزرادشتية وفقدت روح النضال حيال قوى الإسلام الشابة،... فعلى سبيل المثال كان اهتمام معظم المؤمنين الفُرْس بنظافة الملابس والطعام والبيئة يتخذ معنى شعائريًّا، وأحيانًا ما يبالغون بالقيام بهذا الطقس الديني من الزرادشتية الدارسة بتوكيد الإسلام على أهمية النظافة، وأيًّا كان ما عاش في النفس الفارسية من الزرادشتية فقد تأسلمت بالكامل وفُسِّرت من منظور التوحيد في الإسلام.

وقد نمت عدة حركات دينية من نسق الزرادشتية التي كانت خلفية إيران الدينية الثابتة، وكان لبعضها ترددات عنيفة هزت أساس الزرادشتية ذاتها، ومع انهيار الإمبراطورية الأخمينية انتشر النفوذ الهلليني في الشعب الفارسي، وقد ترافقت هذه الموجة الثقافية مع الديانة الميثرائية التي اعتُبرت حركة دينية وليست عبادة ميثرا التي سبقت الزرادشتية تاريخيًّا، والتي كانت تنطوي على بعض العناصر المشاكلة للهللينية، وقد انتشرت ثقافة ميثرا غربًا حتى بلغت ألمانيا واسكندنافيا، وكانت تركيبًا من عناصر زرادشتية وبابلية وأناضولية إضافة إلى طقوس عاشت قبل الزرادشتية الفارسية. ولو كان العالم

=Minnesota Publications in the Humanities, 1983; S. Shaked, From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Brookfield (VT), Ashgate Publishing Co., 1995; and G. Gnoli, De Zoroastre a Mani, Paris, Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Universite de la Sorbonne Nouvelle, 11, 1985.

بأجمعه يرى في هذه الحركة الدينية انتشارًا لنفوذ عناصر إيرانية فإنها تعني في إيران ذاتها تأسيس سماحيات دينية لمجتمع متعدد الأديان قبل أي شيء آخر، وهو ما يمر به الشعب الفارسي حاليًا كنتيجة لانتصار الإسكندر وتأسيس حكم السلوقيين.

وقد بدأت الزرادشتية والتراث الفارسي الصحيح في الانتعاش في الحقبة البارثية *Parthian period* حتى بداية الإمبراطورية الساسانية، وأصبحت الزرادشتية دين الدولة الرسمي مرة أخرى، وبقيت كذلك حتى نهاية الإمبراطورية الساسانية، ولم تجد مقاومة على المستوى الديني. وقد اكتسح العالم في القرن الثالث الميلادي دين فارسي جديد هو المانوية *Manichaeism*، وقد حاز رضا الحاكم الساساني في أول الأمر ولكن مؤسسه ماني أعدِمَ على يد الكهنوت الزرادشتي، لكن كان له أتباع كثيرون في إيران ذاتها وانتشر دينه من الصين إلى فرنسا، وقد كان دينًا أسراريًّا ثوريًّا مناهضًا لمؤسسة الكهنوت القائمة، وقد وجدت بعض تعاليمه في علم الكون مكانة في فروع بعينها من الفلسفة الإسلامية في القرن السابع الميلادى. وقد عَدَّه الفُرْس في الحقبة الأخيرة للزرادشتية ثورة على سلطة المؤسسات الكهنوتية، ولم يتمتع في الحقبة الإسلامية بنفس المكانة التي حازها في زمن الزرادشية التي كانت الخلفية التي نشأ منها ثم تمرد عليها.

وقد شهدت الدولة الساسانية عدة حركات دينية مثل المزدكية، وقد كانت بمثابة «شيوعية دينية» لم نعرف عنها اليوم إلا ما بقي من كتابات أعدائها من الزرادشتيين والمسيحيين. وقد كانت هذه الحركة

احتجاجًا على النظام الاجتماعي للزرادشتية، وقد تنبأت بانهياره الذي حدث بمقدم الإسلام، وقد ظهر في الزرادشتية مدرسة دينية فلسفية عُرفت باسم الزُّرفانية، والتي احتوت على الفكر الفارسي مع بعض الأفكار الفلسفية اليونانية. ولا بد من تذكر أن المنافسة مع البيزنطيين والساسانيين قد شجعت المسيحية الشرقية وخصوصًا مذهب النساطرة على تخلل كل المدارس والإرساليات في الإمبراطورية الساسانية، وقد تمخض عن ذلك قيام مجتمعات مسيحية بقيت كأقلية دينية مهمة في إيران في العصر الإسلامي. وكذلك اليهود كان لهم عدة مراكز في إيران منذ الحقبة الأخمينية، وعاشوا حياتهم الاجتماعية في ظل الزرادشتية والإسلام. وقد كان تسامح كيروس الأعظم الذي حرر اليهود من الأسر البابلي حيال الأقليات الدينية منوالًا للحكم باستثناءات قليلة في تاريخ إيران.

ولم يكن التحول الروحي الأعظم في إيران نتيجة أحد الأديان التي شكلت أسرة الأديان الفارسية بل من دينٍ إبراهيميٍّ ساميٍّ هو الإسلام، ورغم أن هزيمة الساسانيين في حرب العرب كانت فجائيةً خاطفةً فإن الصراع بين الزرادشتية والإسلام وعملية الأسلمة قد جرت على نحو تدريجي، ولم تنته إلا في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، وهذا وحده برهان على أن الفُرْس لم يقبلوا الإسلام بالقوة كما يدَّعى المستشرقون المحدثون، بل نتيجة احتياج روحي باطن. وعندما استعاد الفُرْس استقلالهم السياسي عن الخلافة الإسلامية كانت تعيش في إيران مجتمعات زرادشتية، وقد أصبح كل الحكام الإيرانيين دعاة للإسلام دون أي رغبة ظاهرة في العودة إلى تراثهم القديم، ولكنهم أصرُّوا

على الاستقلال السياسي والثقافة الفارسية، وقد كانت معظم أراضي المسلمين في آسيا قد تأسلمت بالفعل بوساطة الفُرْس المسلمين، وحينما يتفكر الإيراني حتى اليوم في حدود «الثقافة الفارسية» يكاد يرى كل البلاد الشرقية باستثناء جنوب شرق آسيا إلى حدٍّ ما من الحدود الغربية للهضبة الإيرانية حتى غرب الصين، وكانت العراق مملكة وسيطة تلاقى فيها الفُرْس والعرب، وكذلك الأتراك في الحقب المتأخرة.

وقد كان الاتجاه السني يحكم إيران في باكورة تاريخ الإسلام، وقد حملت خُراسان مسئولية الدفاع اللاهوتي عن العقيدة السُّنِّيَّة في القرن التاسع حتى الحادي عشر الميلادي بمعلمين مثل الجويني والغزالي في حين تبنَّت باقي البلاد الإيرانية العقيدة الشيعية، إلا أن مراكز بعينها مثل قُمْ كانت شيعية أصلاً. وينظر الفُرْس بإجلال لآل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام منذ بدء الإسلام، وكان مثال سلمان الفارسي الذي ارتحل سعيًا إلى معرفة الرسول الحق حتى قابل النبي عليه الصلاة والسلام، والذي قرَّبه إليه حتى إنه قال «سلمان منا آل البيت»، وكان ذلك من أعمق معاني الوعي الإسلامي الفارسي(١٤٥). وهكذا كانت إيران في القرون الأولى

(145) On the significance of Salman for Persian Muslims. see the still valuable study of L. Massignon. Salman Pak et les premises spirituelles de l'Islam iranien. Paris. Societe des Etudes Iraniennes. 1934; English translation by J. M. Unvala. Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam. Bombay. V. G. Moghe. 1955. On the significance of the Ahl al-bayt in Shicism see cA. Tabataba::>i. Shicite Islam. ed. and trans. by S. H. Nasr. Albany (NY). The State University of New York Press. 1975. See also A Brief History of the Fourteen Infallibles. Tehran. World Organization of Islamic Services. 1984 (no author indicated).

للإسلام مركزاً رئيسيًّا للفكر السني الذي ازدهر بعلماء مثل الغزالي والبخاري وفخرالدين الرازي في بلاد سادت فيها مراكز كبرى للفكر الشيعي، والتي أزهرت بدورها أعظم حكماء الشرع واللاهوت الشيعي مثل ابن بابويه والكُلَيني اللذين ولدا فيها وشبَّا عليها.

وكانت قوى الأسلمة عفيَّة على هذه الأرض قبل الغزو المغولي الذي كان جائحة مادية واجتماعية على إيران، ورغم أن مركزهم الأول كان في مصر ثم انتقل إلى اليمن بين القرن الثالث والرابع الهجرى أو التاسع والعاشر الميلادي وما تلاهما، وظهر فلاسفة ولاهوتيون مبرزون في هذه المدرسة الإيرانية مثل أبي حاتم الرازي وحميد الدين الكرماني وناصر خُسرو، والذين تركوا ميراثًا مذهبيًّا عن الأسلمة، زد على ذلك حركة «بعث ألاموت»، واكتسب الإسلام زَخَمًا سياسيًّا فعالاً في شمال إيران، واستمر كعامل ضغط سياسي حتى دمر هولاكو ألاموت عام ٦٥٣هـ.

وقد نزعت إيران تدريجيًّا إلى الشيعية بعد الغزو المغولي في حكم الصفويين *Safavids* نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية ودينية صرفة، وينم عنها قيام طرق صوفية بعينها وظهور عدة لاهوتيين بارزين من الشيعة[١٤٦]، وكان معظم الإيرانيين سُنِّيين إبان الاعتراف بالشيعية

---

(146) On the rapport between Shicism and Sufism and the role playedby Sufism during the post-Mongol period in the spread of Shicism. see M. Mole. "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shicisme aux etneuvieme siecles de l'Hegire." Revue des Etudes Islamiques. XXIX. 1961. pp. 61-142. Also S. H. Nasr. Sufi Essays. Chap. VIII; and M. Mazzaoui. The Origin of the Safavids. Wiesbaden. F. Steiner. 1972.

كعقيدة رسمية للدولة مع قيام حكم الصفويين، لكن التغير كان سريعًا نسبيًّا حتى أصبحت أغلبية البلاد شيعية، رغم أن العناصر السنية عاشت حتى يومنا هذا في خراسان وكردستان وبلوجستان.

وقد كانت إيران إحدى البلاد التي انتشر فيها التصوف حثيثًا منذ بدء الإسلام، وهو البعد الجوّاني الأسراري للإسلام، والذي نتجت عنه أعظم الأدبيات والفنون المذهلة، وكان من أعظم الصوفيين الأوائل البسطامي والحلاج الإيرانيان، واللذان بعثا في الشعر الفارسي بعد ذلك أعظم صور الأدب الكلي، والهام الطرق الصوفية في الموسيقى والعمارة وأشكال الفن الأخرى، وكذلك بالمؤسسات الاجتماعية التي تركت في الحياة الإيرانية أثرًا لا يمَّحي(١٤٧). ولا بد من تذكر أن الصوفية قد حفظت التعاليم الجوانية للمؤهلين لفهمها والقادرين على اتباع الطريق فحسب، ولم يظهر منها إلا الجانب البراني كثقافة وميل اجتماعي فقط، وكانت دروبًا ملحوظة في الحياة والثقافة الإيرانية.

ولا بد أن ندرس دور التصوف في الإسلام اليوم في ضوء هذه الخلفية في إيران، فقد تحدد منظور العالم عند الإيراني بتعاليم الإسلام أكثر من أي عامل آخر نظرًا للفترة الطويلة التي استغرقها الفُرْس في الاقتناع بالإسلام بأعمق فهم ممكن، وغالبيتهم كغيرهم من المسلمين

---

(147) For an example of the influence of Sufism on various facets of Persian culture. see N. Ardalan and L..Bakhtiar. The Sense of Unity The Sufi Tradition in Persian Architecture; and S. H. Nasr. "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music." trans. by W. Chittick. in our Islamic Art and Spirituality. Albany (NY). State University of New York Press. 1987. pp. 163-174.

قد ولدوا وعاشوا وماتوا في أصداء آيات القرآن الكريم في آذانهم، ويرون العالم حولهم في ضوء مفاهيم الرباني وآيات خلقه سبحانه كما رسمها القرآن الكريم. والحق إنه رغم الميول العلمانية التي أطلَّت إبان نصف القرن الماضي فلم يطرأ على الغالبية الساحقة من الإيرانيين أي مفهوم آخر للحياة يصبح الدين فيه عاملًا فريدًا في منظورهم للدنيا بين كل العوامل الأخرى، فالمنظور الأكمل للدنيا ديني، وحتى ما ظهر من إنكار ناس بعينهم للدين كان له مغزًى دينيّ في نهاية المطاف.

إن الكون الكلي الذي يعيش فيه الإيراني مع كافة المسلمين من خلق وتدبير الله القادر العليم عز وجل، وهو سبحانه الأصل والغاية لكل شيء كان، فهو الأول والآخر، ومشيئته جل شأنه تسود عالم الطبيعة كما تتحكم في الرجال والنساء في مجتمعاتهم، فهو العالم بكل شيء، ويذيب جلاله كل شيء عداه إلى لا شيء، إلا أنه أطلق للإنسان الحرية أن يسير في حياته ويختار منها « الطريق المستقيم» حسبما يرى دونما قهر، ويكمن سر حياة الإنسان في الجمع بين هذين الفرضين المتناقضين ظاهريًّا بين القدرة المطلقة لله سبحانه وبين حرية الإنسان ومسئوليته أمام القاضي الأسمى(١٤٨). ويعي كل مسلم بالغاية الأسمى طوال حياته في عالم الخلق والفساد، فالإيراني المسلم على شاكلة إخوانه في الدين قد يعيش أحيانًا حياة دنيوية أو حتى فسوقًا

(148) For a discussion of Divine Omnipotence as related to the possibility of freedom of human action and evil in the world, see F. Schuon, Islam and the Perennial Philosophy, London, World of Islam Festival Publishing Co., 1976, especially chapter nine on theodicy.

مباشرًا عن الأمر الرباني نتيجة تهافته، ولكنه لا يشك مطلقًا في حضور الأمر الرباني ومسئوليته في اتِّباعه، وقد يُقال كما أشرنا سلفًا إن هناك من لا يراعي حضور «الصوت» الرباني سواءٌ أكان فارسيًّا أم مسلمًا في بلاد أخرى، ولكن ليس هناك من يشك في حضوره، ولذا كان الرجل يتحول فجأة من حياة أمضاها في مستنقع الخطيئة إلى مؤمنٍ مخلص لإنه ظل واعيًا ببعد التعالي في الحياة، وبمدى ما تحققت مشيئته سبحانه في شريعة شاملة ملموسة، وسوف يظل المسلم واعيًا أبدًا بالصبغة الدينية لكل أوجه الحياة حيث إن الشريعة لم تترك واردًا ولا شاردًا في حياة الإنسان، ولا زال معظم المسلمين يرون أن كافة القوانين التي يصادفونها وكل الأعمال التي يقومون بها تصطبغ بصبغة ربانية، حتى لو لم تلقَ الشريعة حظًّا في الذيوع في مناطق بعينها، ويشعر معظم الإيرانيين أنهم يقومون بواجبهم الديني حينما يكدحون للقمة العيش حتى لو كان العمل الذي يتعاطونه ليس له طبيعة دينية. أما الطبقات المحدودة التي تعلمت في الغرب وتأثرت بالتفرقة الغربية بين الديني والعلماني فلن ينتبهوا للمغزى الديني لعملهم اليومي، والشريعة عندهم تتماهى مع العبادات التي نادرًا ما يُقيمونها، لكنهم أقلية ضئيلة، أما الإيرانيون المتعلمون والأميون كلاهما فيؤمنون بهيمنة المشيئة الربانية التي تحكم كافة جوانب حياة الإنسان بالشريعة، وهي حقيقةٌ وعاملٌ دائم الأثر في منظورهم إلى العالم.

كما أن المسلمين في إيران وغيرها يرون أن العالم الطبيعي ليس إلا

مظهراً لآيات الله(١٤٩) في القرآن الكريم، ولا وجود لفاصل حاسم بين شريعة الله سبحانه التي تحكم حياة الإنسان وقوانين الطبيعة، ولا بين القوانين الدينية وقوانين الطبيعة كما يراها الغرب الحديث(١٥٠)، فالطبيعة شطر مُكمِّلٌ للحقائق الدينية التي أفصح عنها الوحي، وتحفز في نفس الفارسي التراثي أعمق الأفكار والتأملات، ويحولها إلى مصدر للمتعة وخلفية للحياة الروحية في الآن ذاته. إن قسوة الطبيعة في إيران وجبالها الشامخة وفيافيها الممتدة وأوديتها الخُضر في أحضان الجبال تثير الوعي بالتعالي، فليس المشهود إلا حجابًا على خفاء قوانين عالم الطبيعة التي تشكل شطرًا من قوانين الكون الكلي الذي يحكم كل شيء كان.

ويشعر الفارسي التراثي بوعي جارف بالطبيعة الزائلة للأشياء، وهو أمر يتواتر توكيده في الإسلام، فهو يعيش مع حقيقة الموت وإدراك الفناء فيما حوله، وعنده أن قوام العالم الملائكي وحقيقة الروح حقائق ثابتة تتعالى على عالم المادة والصور، وهي حقيقة دائمة تأكدت في الأديان السابقة عن الإسلام وفي الإسلام ذاته، ولو كان هذا العالم زائلًا فمن ورائه الحقيقة الربانية والعالم الملائكي المتلألئ(١٥١).

---

(١٤٩) ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ .. ﴾ [فُصِّلت: ٥٣].

(150) We have dealt extensively with this doctrine in many of our writings. especially Science and Civilization in Islam. See also our Religion and the Order of Nature. New York. Oxford University Press. 1996. pp. 60 ff.

(١٥١) وهذه العناصر بالطبع جوانب من منظور الإسلام إلى العالم، وتوجد كذلك بدرجات مختلفة من التركيز في شعوب إسلامية أخرى، لكن ما يميز الثقافة الفارسية رهافة تعبيرها عن الجمال كانعكاس للجمال الرباني، وكذلك المعنى الخاص للطبيعة الفانية للدنيا وحاسة مرهفة ببهجة الحياة.

ويرافق هذا الوعي بزوال العالم بهجة غامرة بالحياة والجمال تعكسُ الجمال الأسمى للوجود العلوي. وربما كان ما ندر من شعوب العالم قد تمتع ببهجة الحياة وجمالها مثل الفُرْس، لكن ذلك الميل يتوازن بإدراك أن اللحظة التي تمر لن تعود أبدًا، وأن الزوال العضوي والحسي أمر في طبيعتها، وغالبًا ما ينعكس هذان القطبان في الشعائر الدينية وتلاوة القرآن الكريم والذي يجهش الناس فيه بالبكاء وينتقلون إلى عالم آخر فيما وراء وعثاء الحياة إلى الرياض الأجمل والعطاء الأكمل، حيث يُجوَّد القرآن الحكيم بأرقى المقامات، ونجد في الشعر الصوفي الفارسي أرقى المراتب الروحية بين هذين الميلين، حيث يُذَكَّرُ المرء على الدوام أن اللانهائي يعكس نور جماله في كل لحظة، ولكن التجليات ذاتها لا تتكرر بموجب لا نهائيته سبحانه(١٥٢).

ونجد كذلك عنصرًا مأساويًّا يسمُ حياة الفارسي الذي يُرى بكامله في الشجن الشيعي، وليست تلك مأساة إنسانية على غرار مآسي اليونان المتأخرة التي تعلقت بتمرد الإنسان على الأرباب كما تصورها العقلية البروميثية التي ارتبطت بانهيار الحضارة الإغريقية، وقل مثل ذلك عن أوروبا بعد العصر الوسيط، ولكنها على أساس روحي قائم على التسليم بالله سبحانه وحنين النفس إلى وصاله عز وجل(١٥٣)، فعنصر الحزن المأساوي الذي لا يستبعد الفرح في الحياة له بعد ديني وفيه أساس للتأمل والتفكر، وهو ما ينعكس تمامًا في الموسيقى

---

(١٥٢) ويقول مبدأ عربي معروف "لا تكرار في الاجتهاد".

(١٥٣) وهذا الشعور المأساوي روحي يرتبط بالحنين إلى أصل الإنسان الرباني، فالحزن والفرح كلاهما يتكاملان في تناسق في الشعر الصوفي لأساتذة مثل حافظ والرومي.

الفارسية الكلاسيكية، حيث يتوشح الحزن بالحنين إلى قربى الرب تنزه وتعالى، وهي مأساة تقوم على إدراك أن الحال الإنساني ينطوي على تناقض واضح، فالإنسان بحاجة ماسَّة إلى إدراك الرباني والوعي بطبيعته الروحية، إلا أن ذلك الإدراك بعيد المنال بموجب الآماد التي تفصله عن الرباني، وحاجته إلى انتظار عون الرب سبحانه حتى يبلغ مقصده(١٥٤).

ويرتبط مفهوم الوسيلة أو الواسطة إلى الرب بهذا المنظور عن قرب، وتوقع الفُرْس لمُخَلِّصٍ منتظر أمرٌ فائق الأهمية عند الشيعة، فالإنسان بحاجة في حياته الروحية إلى وسيط بينه وبين الله جل جلاله، فهو يقوم أمامه عز وجل كمسلم فرد في صلاته ودعائه ولا تنقطع صلته به سبحانه، ولا بد أن يستمر دور الوسيط بعد الوحي على المستوى الباطني، فيجب أن يتبع الرسول عليه الصلاة والسلام أئمة يتوسطون بين الأجيال اللاحقة وبين الله تبارك وتعالى، وكذلك لا بد لمُخَلِّصٍ منتظر أن يتجلى في قابل الزمان، وهو المهدي الذي سينقذ العالم من الفساد، وهو في منظور الشيعة الإمام الثاني عشر، ورغم أنه حيٌّ حاضرٌ إلا أنه في غيبة، ولن يتجلى إلا في لحظة من المستقبل لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى، وتوقع انتظاره فضيلة دينية، والمثل التي تتعلق

---

(١٥٤) "إن القداسة شجرة تنمو بين الاستحالة والإعجاز"، الشيخ عيسى نور الدين، منظور روحي وواقع إنساني، ترجمة عمر نور الدين، تراث واحد، والشجرة تنمو على وجه اليقين، ويظهر الأولياء على الدوام ببركة السماء، والواقع أن حضورهم معجزة تكشف عن دور الإنسان المركزي في الوجود الكوني، وهو أبعد ما يكون عن الأصل ولكنه المخلوق الوحيد الذي يتطلع إلى «التوحد» بالرب وتحقيق الولاية..

بالتوسل للأولياء والأئمة بعد أن صبَّروا الأمل على ظهوره ليمحو الظلم والفساد في المستقبل، ومن ثم تنتهي المصاعب والكوارث التي تمخضت عنها الحياة اليوم، كلها عناصر ثابتة في المنظور الديني للفُرْس.

أما فيما تعلق بالمؤسسات الدينية فأهم مراكزها في حياة الفُرْس كما في حياة كل المسلمين هو المسجد، والذي يختلف حجمه بين صرح أكبر مسجد في المدن الكبرى وبين غرفة واحدة في القرى والضواحي، كما يتراوح بناؤه بين المباني المكسوة بالقاشاني وحوائط الطين المطلية بالأبيض. والمسجد في كل أشكاله مركز الحياة الاجتماعية، وأبوابه مفتوحة على الدوام، ويظل بهدوء داخله ملاذًا من حياة الصخب اليومية، حيث يصلي الناس ويلتقي الأصدقاء في المناخ التأملي الذي يوفره المسجد، وقد تعقد فيه العهود والعقود. والواقع أن المسجد في المدن الكبرى يحتل ساحة في الأسواق ولا ينفصل عن الحياة اليومية[١٥٥].

وكذلك يستخدم المسجد في صلاة الجماعة وخصوصًا صلاة الجمعة والمناسبات الدينية الخاصة، إضافة إلى الحداد الديني والجنازات. ولم تكن صلاة الجمعة تحظى قبل ثورة ١٩٧٩ بما حظيت به في باقي الدول التي يسودها الإسلام السنِّيُّ من اهتمام، وكان المناخ الديني حيال صلاة الجماعة أنها يمكن أن تؤدَّى على انفراد

(155) For the relation of the mosque to the bazaar in traditional Persian cities, see Ardalan and Bakhtiar, op. cit.

في المنزل، وكانت تُعَدُّ أهم من الصلاة في المسجد، ورغم أن هذه الفريضة مستمرة مع البعض إلا أن معنى صلاة الجمعة قد اختلف كثيرًا في السنوات الماضية، فأصبحت مضمارًا للسياسة والدين معًا منذ الثورة.

وقد كان دور المسجد قبل الثورة مختلفًا في كل من حياة الناس في البلاد بالمقارنة بحياة الحضريين في المدن وكذلك عند المسلم الفارسي التراثي بالمقارنة بالفارسي المحدث، فقد كان إمام المسجد غالبًا ما يكون معلمًا للتعليم الأولي القديم كما كان محكِّمًا لمعظم النزاعات، وكان الناس يلتفون حوله بعد الصلاة لسؤاله عما يطرأ عليهم من خلاف، وهي أمور تتحول إلى القضاء بدونه، وقد حافظت المدن الصغيرة على هذه العادات إلى حدٍّ كبير، ولكن التعليم الأولي في المدن الأكبر والتحكيم كانا يتمان خارج المسجد، وكان المحكم عادة ما ينتمي إلى سلطة دينية، كما أن المساجد الرئيسية في المدن الكبرى كانت مدارس للتعليم الأعلى بدرجة اتصالها بالسلطة الدينية، وقد استمر معظم هذا النحو منذ الثورة حتى الآن، ولكن حدثت تغيرات ملحوظة في وظيفة المسجد على المستوى الاجتماعي والديني في المدن الكبرى.

وأما عن الطبقة الحديثة المتعلمة وخصوصًا المتعلمين منهم في الخارج فلم يكونوا يذهبون إلى المسجد إلا في المناسبات الخاصة، وأدى كثير منهم الحج أو شارك في حِداد شهر محرَّم أو في تشييع جناز، وكلهم كانوا على صلة بالمسجد ولكنهم نادرًا ما أدُّوا الصلوات

اليومية، ويجوز القول إنه رغم الاستثناءات الباهرة في الحياة الدينية فقد كانوا متميزين عن بقية المجتمع الفارسي.

وتعود جذور نظام المدرسة إلى القرون الأولى للإسلام، وهو ما يعني أن الجانب الفكري في تراث الدين قد ظل حيًّا، وكان يُنفق عليها كما تتصل عادة بمسجد رئيسي، وكان الطلبة الذين أتموا التعليم الديني الأولي يلتحقون بها لاستكمال دراستهم، وكانوا يقيمون في المدرسة ويُجرَى عليهم مع أوجه الإنفاق الأخرى، ولا تُمَارس عليهم ضغوط لإنهاء الدراسة كما يحدث في الجامعات الحديثة، فكان البعض يمضي حياته في المدرسة، ولو كان موهوبًا بملكة التعليم يصبح مدرِّسا، وعادة ما يختار الطالب بين علوم النقل فيدرس الشريعة ومبادئ القضاء وتفسير القرآن الكريم والحديث الشريف إلى آخرها، وعلوم العقل في المنطق والفلسفة واللاهوت إلى آخرها.

وأكبر منظومة مدرسية في يومنا هذا هي مدينة قُمْ، والتي يُعَدُّ فيها الطلبة بعشرات الآلاف، كما أن هناك مدارس رئيسية أخرى في مشهد وطهران وأصفهان وشيراز وعدة مدن أخرى، كما يمكن أن تُعقَد المحاضرات الرسمية إما في المدرسة وإما في منازل المدرسين حتى المراحل المتقدمة من التعليم، وهذه المحاضرات بالغة الأهمية نظرًا لقيامها على تدريس الفلسفة الإسلامية أو الحكمة، إضافة إلى العرفان أو الغنوص، ويحضُر كثير من الذين لا ينتمون إلى المدرسة وخصوصًا من تلقوا تعليمًا أجنبيًّا لا تراثيًّا، ويمكن كذلك القول بأن معظم حلقات العلوم الفكرية للإسلام تُعقَد في حلقات خاصة خارج

المؤسسة الرسمية.

وتقوم أضرحة أئمة الشيعة ومقابرهم ومقابر نسلهم بدور رئيسي في حياة الشيعة الفُرْس من كل الطبقات، وعادة ما تتكون من ضريح ومسجد، وغالبًا ما تُلحَق به مدرسة ومكتبة عامة، ويُنفَق عليها من أوقاف وهِبات، وأهمها ضريح الإمام الثامن عليّ الرضا في مشهد، والذي يزوره مئات الآلاف كل موسم، وبها عدة مساجد وساحات حول الضريح المركزي ومدارس ومتحف وغيرها، كما يُقدم طعام مجاني لألف زائر يوميًّا، ولا يمر عليه يوم طوال العام بلا زوُّار من الفُرْس والعرب وشبه القارة الهندية الباكستانية ووسط آسيا.

وتلي مدينة قُمْ مدينة مشهد في الأهمية، وهي مقر ضريح حضرة السيدة المعصومة شقيقة الإمام علي الرضا، وهي مركز لعلوم المجتهدين الشيعة(١٥٦)، ولا يكف عنها الحجيج طوال العام، ويقع ضريح حضرة عبد العظيم في مدينة الريِّ قرب طهران، وضريح الصوفي الشهير شاه جراغ في شيراز وشاه نعمت الله قرب كِرمان، وكلها منشآت مهمة للغاية، وتقوم أضرحة أخرى غالبًا على قمم الجبال في أماكن وعرة بحسب مواقع محسوبة في علم الجغرافيا المقدس. وليس في إيران مدينة بدون ضريح وليٍّ يحج إليه الناس في الشدائد والشكر، وتقوم كل هذه الأضرحة بدور أصولي في الحياة الدينية اليومية حيث يتوجه الناس إلى الأولياء كواسطة بينهم وبين الله سبحانه، ولا يكاد يوجد في إيران بمن فيهم أشد الناس حداثة من لا

---

(١٥٦) والمجتهد في الشيعية هو من يقول بآراء مستقلة عن الشريعة الإسلامية.

يؤمن بحقيقة بركة هؤلاء الأولياء.

كما أن الخانقاوات الصوفية في إيران مراكز مهمة في الحياة الدينية، ورغم أن الصوفية بطبيعتها تتعالى على البعد البراني في الدين إلا أنها تتعلق بالبعد الجواني في الإسلام، وعادة ما تنشأ الخانقاه ببيت شيخ الطريقة أو جوار مقامه، والتي تتحول إلى مركز للطريقة، وفي الحالين ينشأ حوله مجاورة من المباني لإقامة الفقراء المريدين والدراويش الرحالة، كما تُنشأ فيها خلوات لمن ينشد الخلوة، وتفتح الخانقاوات أبوابها لكل من شاء أن يشارك الحضرة القائمة في الإجازات الدينية مثل مولد الرسول عليه الصلاة والسلام ومولد عليّ رضي الله عنه وفي حدَاد محرم، وتقوم الخانقاوات طوال العام بدور المركز الروحي حتى لوَ كاَن الحضور لا يعلمون شيئًا عما يُدرَّس فيها لأعضاء الطريقة.

وأكبر طريقة صوفية في إيران اليوم هي نعمة الله التي تمتد فروعها في كل البلاد، وقد امتدت الطريقة الجونابادية التي كانت أحد فروعها إلى كردستان وبلوخستان، والطريقة الذهبية التي يقع فرعها الرئيسي في شيراز، والطريقة القادرية التي اكتسبت نفوذًا عظيمًا في كردستان وبلوجستان والمنطقة الفارسية المطلة على الخليج العربي وكاشقر، وشاعت أيضًا بين الحرفيين، والطريقة النقشبندية التي تمركزت في كردستان، وتتواصل كل هذه الطرق مع فروعها في معظم بلاد المسلمين، ولا زالت مؤثرة على البنية الاجتماعية والثقافية عمومًا وخاصة في الأدب والموسيقى والخط. وكذلك يحظى حضور طرق العرفان في الروحانية بدراسات فكرية وعلى الأخص في الفلسفة الإسلامية التراثية، ولذا لم تكن مجرد نوع من المعرفة

الثيوزوفية أو الحكمة بل كذلك وسيلة للتحقق الروحي، ولكنها بالطبع كطريقة صوفية فإن أعمق تعاليمها تظل خافية في حدود الصفوة الروحية.

ومؤسسة الوقف إحدى المؤسسات الحيوية في المنظومة الإسلامية، وهي الوسيلة التي تقوم بها كل الجماعات الدينية المذكورة، كما تعتني بغيرها في حالات عديدة بالإنفاق على الأراضي الزراعية والمراعي والآبار والتشجير وغيرها، والتي يُنفق منه ويُختار لها ناظر كمنفذٍ للغرض الذي حدده الواقف، وكانت قبل الثورة بحاجة إلى تنظيم، ولكنها أسندت إلى وزارة الأوقاف بعد الثورة[١٥٧]، ولكنها كانت قبل الثورة تحت إدارة ناظر الوقف أو من يتولى أمرها من أسرة الواقف.

وقد كانت كافة المؤسسات في المجتمع الفارسي التراثي كما في غيره من المجتمعات التراثية لها صبغة دينية وروحية، أما في الزمن الحالي فقد أدت التدخلات العلمانية إلى نزع صبغتها الدينية، وهناك غيرها من المؤسسات التي ليست دينية مثل طوائف الحرف التي لها أهمية كبرى ولها صلات دينية، وتوجد هذه الطوائف في المدن الكبيرة لتجمع أعضاء مهن كالخبازين والبنائين وصانعي السجاجيد في منظومات اجتماعية لا زالت تحافظ على علاقاتها الأصلية بالصوفية و«إخوان الفتوة»، وتبجل جميع هذه الطوائف الإمام عليّ رضي الله عنه كولي راعٍ لكل الحرف

(١٥٧) ولم تكن محاولة تنظيم الوقف بإقامة إدارة أو حتى وزارة للأوقاف مقصورة على إيران، لكن معظم حكومات البلاد الإسلامية اليوم أقامت إدارات أو وزارات لتنظيم شئون الوقف، كما كانت وزارة الأوقاف في إيران بعد ثورة ١٩٧٩ تتمتع بسلطة واسعة تحت إشراف السلطة الدينية.

الإسلامية، والتي تتسم بشعور عميق بالأخوة، وحتى اتحادات العمال التي نشأت على النهج الغربي لها بعض خصائص الطوائف حتى ليصعب التفرقة بينها.

وفى نواحٍ بعينها لا زال المغزى الاجتماعي لصيقًا بطوائف الأخوة التي تتركز في الساحة التي تسمى زورخانة، ونرى مرة أخرى اتصالها باسم عليّ رضي الله عنه، وقد قامت هذه الأخوة في التراث بمهمة حفز روح الفروسية وبناء الشخصية الأخلاقية الروحية، وتجري في هذه الساحات دقات طبول وإنشاد ديني ورواية سيَر البطولة. والمدن التراثية الفارسية كغيرها من المدن الإسلامية تضم شبابًا أقوياء يحافظون على الأخلاق و«الناموس» في أحيائهم، وعادة ما ارتبطوا في إيران بالزورخانة، ولا زالوا يقومون بهذه الوظيفة في كثير من المدن، وهم نقيض لبعض الشباب الحداثيين الذين فرغوا من فضائل التراث التي تحييها طوائف الأخوة.

ولابد أن نذكر مؤسسات قامت في العصرين القاجاري والبهلوي، وكانت تتصل بالوظائف العامة البيروقراطية، وقد انتمى بعضها إلى الطرق الصوفية، كما كان هناك وكالات ماسونية، والتي اصطبغ بعضها بالإسلام في المناخ الفارسي، كما جرت محاولات لضمهم إلى خانقاوات بعينها(١٥٨)، وقد حذت قليل من الطوائف حذو هذه الوكالات ولكن في صيغة إسلامية مباشرة، وقد جذبت كثيرًا من

(١٥٨) ويخطر لنا تطور بدأ في طريقة صفي عليّ شاه أثناء القرن الماضي، ولا بد أن نضيف أن معظم الطرق الأخرى كانت تستبعد أي اتصال مع الوكالات الماسونية.

الطبقات المتعلمة الحديثة، وساد هذه الجماعات حضور عناصر دينية وأخلاقية في معظم الحالات، رغم أنها كانت تختلف من مؤسسة إلى أخرى وحتى من شخص إلى آخر(١٥٩).

وقد أدت طبيعة الشريعة المحيطة بكل شيء في الحياة الفارسية إلى استحالة الانفصال التام عن جذورها حتى لو تضافرت الحداثة وقوى التاريخ الأسبق على إزاحة حكمها الفوري المباشر، وجوانب الحياة التي لا زالت تطبَّق فيها الشريعة قبل الثورة كانت من قبيل الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق إلى آخرها إلى جانب قدر كبير من القانون المدني، وعن هذا المجال الأخير فقد كانت القوانين المستعارة من أوروبا تُعرض على جماعة من العلماء حتى تتسق بالاجتهاد في نسق الشريعة، كما أن الذين تعاطوا القانون وطبقوه قبل الثورة كانوا من نتاج المدرسة التراثية في الشريعة واللاهوت، وقد تشربوا الفقه الإسلامي في كل مجال من مجالات الحياة، ومنذ ١٩٧٩ تعهدت الحكومة باستعادة تطبيق الشريعة في كل مناحي الحياة، ولكن العملية لم تنجح تمامًا حتى الآن.

ولا يتبدى السلوك غير الشرعي في شيء أكثر مما يظهر في الحياة الاقتصادية، ففي مجال الضرائب كانت النظم غير الإسلامية مفروضة منذ عهد الأمويين إضافة إلى الزكاة الشرعية أو الخُمس عند الشيعة،

---

(١٥٩) ويطرأ في هذه الأحوال خطر الردة أو الانحراف عن المنظور التراثي الأصلي، ونظرًا للنفوذ الذي اكتسبته الماسونية التخرصية في الغرب منذ زمن الإصلاح وشاع حتى الثورة الفرنسية والذى قطعها عن الماسونية التعاونية الحقة وأصولها الحرَفية، ولابد من ذكر تحريم أي شيء ينتمى إلى الماسونية في إيران بعد الثورة.

وكان معظم الناس وخصوصًا تجار السوق يستمرون في دفع الضرائب الدينية طوعًا إضافة إلى ما تكبدوا من مكوس الحكومة، وقد كانت الضريبة الدينية في الواقع مددًا لمراكز التعليم الشيعي في مدينة مثل قُمْ، وقد أصبحت هذه الضريبة إجبارية منذ الثورة.

وتتبدى الروح الدينية في الحياة الاقتصادية لا في معايير بعينها بل كذلك في السلوكيات، فالمنظور الإسلامي للحلال والحرام وتحريم الاستغلال واكتناز الذهب والفضة واغتصاب مال اليتيم وغيرها من التعاليم تسري في الحياة الدينية حتى وإن لم تتبع بتمامها، وكذلك المنظور الفلسفي في عدم اليقين بما يحدث غدًا، وعدم الثقة بالسببية الإنسانية، والشعور بعدم دوام أي شيء كان، وكلها تقوم بدورها في معايير الحياة الاقتصادية في غياب المعايير الدينية.

وأما عن الحياة السياسية فقد كانت الشيعية لا تقبل مشروعية الخلافة الدينية على خلاف السِّنية، وكانت طوال تاريخها تعتقد أن المَلَكِية من أسوأ نظم الحكم في غيبة المهدي، وقد كان للملكية الفارسية في التراث جانب ديني منذ قيام دولة الصفويين الشيعية، وكان المَلِك يُعَدُّ من المنظور الديني حاكمًا شرعيًّا بإجماع العلماء، وكان واجبه إقامة الشريعة ونشر الإسلام، وقد ذُكِر ذلك صراحة في دستور إيران عام ١٩٠٦، وكانت الصلة بين الملكية والبنية الدينية للشيعة عنصرًا ثابتًا في تاريخ إيران طوال القرون الأربعة الماضية مما أضفى على الحياة السياسية صبغة دينية حتى بعد تأسيس الحكومة البرلمانية التي لا أصل لها في الدين الإسلامي، ولكنها اكتسبت مشروعية بموافقة كثير من

العلماء، ولا حاجة للقول إن هذا الوضع قد تغير بالكلية عندما أعلن آية الله الخميني مبدأ «ولاية الفقيه» في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩.

ويتجلى الصراع بين المعايير الدينية والمعايير العلمانية الحديثة على أشده في النظام التعليمي الحديث في إيران، والواقع أن في إيران نظامين للتعليم بعد الثورة الإسلامية، أحدهما «المدارس» الدينية التي تربي الفقهاء والمحامين وأئمة المساجد ...إلى آخرهم، والآخر هو النظام التعليمي الحديث الذي يُفضي إلى درجات جامعية في شتى المناحي، والذي يُدرَّسُ فيه الدين كموضوع بين موضوعات أخرى في المدارس الابتدائية والثانوية ومناهج الجامعات، ولكن المرء لا يجد في هذا النظام الصبغة الدينية المهيمنة التي كانت في تعليم «المدارس» التراثية. ونجد في الجامعات كذلك إلى جانب كليات اللاهوت موضوعات تتعلق بفلسفة الدين والشريعة وغيرها تُدَرَّس في كليات الآداب والحقوق، ولكننا نجد أن كثيرًا من الموضوعات الدينية متروكة خارج الدراسة، ولم تكن المواجهة المباشرة بين النظم الدينية والعلمانية في التعليم لها وجود في المنظور التراثي الإسلامي للدنيا حيث كان كل علمٍ سواءٌ أكان علم الطبيعة أم الرياضة أم الفلسفة له صبغة مقدسة ولا ينفصل عن كلية الدين والحياة الفكرية للإسلام، ويجرى اليوم محاولة لدمج النظامين ولكن العملية لم تنجح تمامًا حتى الآن.

أما عن الفلسفة فيمكن القول إن الفلسفة التراثية الإسلامية لا زالت

تحيا حتى الآن في إيران(١٦٠)، وتُدرَّس الفلسفة الأوروبية العلمانية في الجامعات ولكن أثرها قليل في الحياة الفكرية للبلاد، والواقع أن الحضور الطاغي لتراث فكري إسلامي قد عمل على منع التفاسير الحديثة الضحلة من التغلغل في إيران، مثلما نجد في أعمال معظم من يُسمون «الإصلاحيين» في كثير من البلاد الإسلامية، زد على ذلك أن الحوارات الفلسفية حتى الحديث منها لا بد أن تُسلِّم بحضور التراث الفلسفي الإسلامي.

وأما في الأدب والعمارة والفنون الشكلية والموسيقى والمسرح وغيرها من الأشكال التراثية فإنها تصطبغ تمامًا بالأسس الدينية والروحية التي لا زالت قائمة فعَّالة، أما الصور الحديثة فقد ظهرت بقدر متفاوت من «النجاح» بين طبقات بعينها، ففي المسرح على سبيل المثال لا وجود إلا للمسرحيات الدينية، أما صور المسرح الغربي الحديث، فليس لها إلا قليل من القبول بين الغالبية العظمى للجمهور عدا قلائل من المتعلمين في الغرب يعيش معظمهم في طهران، كما ظهرت بعض المحاولات في السنوات الأخيرة لتطعيمها بموضوعات وصور إسلامية، وقد لاقت نجاحًا محدودًا، أما في الفنون الأخرى فقد ظهرت الأشكال التراثية في إطار حديث، وتلاقي بعض القبول أحيانًا

---

(160) Concerning Islamic philosophy in Persia, see S. H. Nasr, "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World," in The Islamic Intellectual Tradition in Persia, chapter 3, pp. 28 ff.; and H. Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today," Studies in Comparative Religion, Winter, 1968, pp. 12- 26. Interest in Islamic philosophy has continued and in fact grown extensively since the 1979 Revolution.

ولكنها غالبًا ما لا تطول الأشكال التراثية للفن، ولكن الصور الأصلية لأشكال التراث لا زالت تعيش وتتفوق ببون شاسع على الحداثة، لكن الأقلية المحدثة عاكفة على إحاطة ذاتها بكثير من جوانب التعبير الغربي وأشكاله(١٦١).

وأكثر جوانب الدين أهمية في الحياة الفارسية كما في حياة الشعوب الإسلامية الأخرى هي شعائر الصلاة اليومية والصيام والحج والأضاحي، ولا زالت تحفظ صبغتها الإسلامية الكلية لكنها اكتسبت نكهة فارسية من الثقافة الإيرانية، ويعكف معظم الشيعة على الصلوات اليومية ثلاث مرات في اليوم، وذلك بجمع وقصر صلاة الظهر والعصر وكذلك صلاة المغرب والعشاء، وهذه الفترات الثلاثة توقيت لإيقاع الحياة اليومية، ولن يكون من قبيل المبالغة القول إن هذا المفهوم للزمن وسيرورة الحياة اليومية وإيقاعها يتحدد بفترات الصلاة التي تُعَدُّ عماد الإسلام، أضف إلى ذلك أن الأتقياء يصلون النوافل، كما أن هناك صلوات مخصوصة للرجاء والخوف والتوقع .. إلى آخرها، والصلوات الشيعية الطويلة مثل «دعاء الكُمَيْل».

والصيام شعيرة دينية تتعلق أساسًا بصيام رمضان، كما أن كثيرًا من الأتقياء يصومون في المناسبات الخاصة في سياق العام، وخصوصًا في بداية الشهر القمري وفي منتصفه، ويتغير إيقاع الحياة اليومية

(١٦١) وتظهر بين الفارسيين المحدثين ميول عكسية، في العودة إلى الفن التراثي الذي أصبح سطحيًّا نتيجة الجهل بالمبادئ الروحية التي أنتجته أصلًا إلا أنه لا زال مستمرًّا، وقد ازدهرت كثير من الفنون التراثية مثل الخط والتذهيب قبل ثورة ١٩٧٩ وفى أعقابها.

ومظاهرها تمامًا في شهر الصيام، ولا يصوم معظم الإيرانيين المحدثون لكن الصيام يُراعى في البلاد بكاملها، وتتسم الحياة اليومية بالسكون كما تتسم أمسياتها بالبهجة أثناء شهر الصيام، فيكثر تزاور الأقارب في المساء وعلى موائد الإفطار، وتصبح حياة الصيام وحياة المجتمع ضفيرة واحدة.

وتقع ذروة الشهر المبارك في اليوم التاسع عشر والواحد وعشرين، وهي ذكرى ضرب الإمام عليّ رضي الله عنه بالأحجار على رأسه حينما كان يصلي في مسجد الكوفة، وانتقل بعد يومين إلى الرفيق الأعلى، وتتوقف في هاتين الليلتين كافة حفلات الترفيه أو الفرح من كل نوع، ويراعى الحداد في المنازل والمساجد، وتنتهي أحداث ليلتي ١٩ و٢١ اللتين تُسميان «ليلتي الأحياء» التي تزدحم فيها المساجد حتى ساعات الصباح، وغالبًا ما يُصَلُّون مئة ركعة مع الأدعية والإنشاد والتضرع التي اشتهر بها الشيعة حتى مطلع الشمس.

وقد أشرنا سلفًا إلى أن الحج يقوم بدور رئيسي في الحياة الدينية في إيران، والحج المفروض بالطبع هو ما يتوج به المسلم حياته الدينية في مكة، وحيث إن الحج يستلزم نفقات وقدرة على إعالة الأسرة في فترة الحج فإنه يسمى في النطق الفارسي حاجي لا حاجًّا تنويهًا عن مكانته ورفاهيته، ويتمتع باحترام خاص عند المؤمنين، وحيث إن تعاملات كل حاجي من تجار السوق ليست فوق الشبهات فقد سرت بعض الانتقادات بين العامة، وقد تزايد معدل الحج في السنوات الأخيرة بين الطبقة المتعلمة من المجتمع الفارسي، وبدأت قوافل الحج تجمع بين

كثير من الناس من مختلف الطبقات، وزاد عدد الحجاج بعد الثورة بشكل ملحوظ.

ومراكز الحجيج الأخرى في العراق هي سامرَّاء والنجف وكربلاء والكاظمية، وفي إيران مشهد وقُمْ وكثير من الأولياء المحليين. والحج إليها أيضًا يحظى باحترام في الحياة الدينية العامة، وهذه المراكز إضافة إلى المواقع الأصغر لمختلف الأولياء تحمل بركة مركز الإسلام والرسول عليه الصلاة والسلام إلى المناطق البعيدة، فكلها أصداء للمركز الأسمى الذي تلتقي فيه السماء والأرض، وما من فارسي لا يقوم في حياته ببعض زيارات للأولياء على أمل أن يتاح له حجٌّ في المستقبل إلى مواقع أكثر «مركزية»، ورغم أن كثيرًا من هذه المواقع يتكلف مشقة لاحتلالها قمم الجبال أو مناطق متطرفة المناخ فإن معظم الحجاج يقرنون بين الزهد والمتعة في معاينة النعم الربانية في الطبيعة والفن، ويعتبر معظم الناس هذه الرحلات أعظم بهجة في العام رغم أنها مطهر مكثف للصلاة والاستغفار التي يستمر أثرها طويلًا بعد الحج.

وينتهى موسم الحج بعد عيد الأضحى وذبح قربان الأضحية، وهي ذكرى فداء إبراهيم عليه السلام، وتُذبح الخراف وغيرها من الحيوانات في صباح يوم العيد في العالم الإسلامي بالكامل، وتوسم القطعان بألوان مخصوصة وتقاد إلى أسواق المدن حيث تُذبح صباح العيد وتُفرَّق على الفقراء والجيران، إلا أن التضحية تستمر طوال العام، وأول أمر هو الذبح الشرعي في العيد، والأمر الثاني في المناسبات البهيجة مثل عودة مسافر أو حلول ضيف عزيز أو مولد طفل أو بناء

منزل، وعادة ما تكون الأضحية خرافًا إلا أن كل الحيوانات التي أحِلَّت صالحة للفداء حتى الجِمال أحيانًا.

ويختص الشيعة في إيران بشعيرة دينية مهمة لديهم هي « قراءة الروضة»، وقد بدأت في صورتها الحالية في عهد الصفويين، واسمها مقتبس من «روضة الشهداء»، وهي مجلس تُلقى فيه الخطب الدينية وتُنشَد آيات القرآن الحكيم والشعر الديني بتركيز خاص بما تعلق بمأساة كربلاء، وتُعقد هذه المجالس إبان شهري المحرَّم وصفر، وتدور حول مقتل الحسين رضى الله عنه وما تلاه من الأحداث، وتلقَى كثير من الخُطب والمواعظ للعامة في هذه المناسبات، فيُعقَد مجلس الروضة في المساجد والمنازل، حتى إن الحكومة تعقدها في التاسع والعاشر من المحرم تاريخ مأساة كربلاء في كثير من المدن، ويكثر فيها بكاء النسوة وعويلهن، كما يدور الخطاب حول اغتيال آل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام.

وتُعقد المجالس الدينية كذلك في مناسبات الميلاد والزواج والوفاة كما في العالم الإسلامي عمومًا، كما تعقد غالبًا في عدة أديان أخرى، وتُقرأ الشهادة في أذن الوليد، ويجرى طقس الطهور للأطفال الذكور عند المولد، أما الزواج رغم أنه تحول إلى تعاقد مدني ولم يعد طقسًا دينيًّا إلا أنه يتقدس بالتزامه الشريعة، ولا شك أنه يرتبط واقعيًّا بالدين، ويقرأ أحد العلماء الآيات الكريمة التي تتعلق بالزواج وشروط التعاقد وقد يقوم بذلك أي مسلم في هذه المناسبة كما يمكنه القيام بكافة الوظائف الفقهية.

وتحظى الطقوس الدينية وتُرَاعى بتفانٍ ولها أهمية كبرى في ساعات الموت في إيران والعالم كله، والشعائر التي تجرى هي الغُسل والدفن وصلاة الميت بحسب تعاليم الشريعة، وتقام بعد ذلك تجهيزات العزاء إما في قاعة من المسجد أو منزل المتوفى يحضرها الرجال وأخرى للنساء، والعزاء طقس اجتماعي وواجب ديني في الآن ذاته، وحضور صلاة الميت في المسجد ملتقى لأقارب المتوفى وأصدقائه حدث يتكرر في حياة الإنسان، وتتلو الخطبة قراءة القرآن الكريم، وعادة ما تكون هذه مناسبة لا تفوت السلطات الدينية لتوثيق علاقتها بالطبقة العليا للمجتمع، وعلى الأخص الذين يعملون في الحكومة أو لهم شهرة خاصة في الحياة الدينية السياسية في إيران. والواقع إن كثيرًا من من محاولات الاغتيال السياسي تجري في هذه المناسبة في تاريخها الحديث، ولكنها فقدت كثيرًا من أهميتها بعد ثورة ١٩٧٩ في سياق التغير الجذري عن سابق مغزاها.

كما أن هناك طقوسًا تمارسها النساء تُسَمَّى «السفرة»، وهو مفرش مائدة يُفرَش على الأرض وتوضع عليه كل أنواع الأطعمة، وتُدعى إليه الجارات والصديقات، كما يحضره مُقرئ قرآن يسمى «قارئ الروضة» ليتلو القرآن وينشد الشعر الديني ويلقي مواعظ دينية، ومن ثم تتناولن الطعام في حال من الورع، ثم يوزعن ما بقي من الطعام على الفقراء وتأخذن منه إلى بيوتهن وترسلن منه إلى من كان مريضًا كوسيلة للتبرُّك. وعادة ما ترتبط سفرة النساء بأحداث الحياة المهمة عند نساء بيت الرسول عليه الصلاة والسلام مثل السيدة زينب والسيدة

فاطمة رضي الله عنهن، ويُعدُّ إعداد السفرة عملًا دينيًّا لا بد أن يتم بأعظم عناية وأشهى مذاق، ويُنظر إليها من باب إنكار الدنيويات مع الاستمتاع بنعم الله عز وجل.

وعادة ما تكون السفرة أو الحج وفاءً لنذرٍ يقطعه المسلم على نفسه عند استجابة الله جل جلاله لدعائه، ويشيع قطع النذور في كل طبقات المجتمع الفارسي وخصوصًا بين النساء، فتنذر المرأة مالا للفقراء أو سفرة لو رزقت طفلًا أو لو تزوجت ابنتها من رجل طيب، كما أن طلبة المدارس ينذرون الحج لو نجحوا في الامتحان، وينذر التجار في الأسواق أضاحي لو ربحت صفقاتهم، وهناك «مقايضة دينية» على الدوام يسأل فيها الفارسي وغيره من الشعوب التراثية من الله جل وعلى أمرًا في مقابل عمل يرضيه سبحانه، ومن الصعب فهم نفسية الفارسي وتوتره بين الخوف والرجاء دون فهم مسلكه حيال النذر والمقايضة مع الخالق تبارك وتعالى، ولا يعيش إلا الولي حياته بالمشيئة الربانية دون سؤال شيء في مقابلها، لكن هذا السلوك الروحي النموذجي لا يجُبُّ بأي درجة جواز ممارسة الصور البرانية للدين.

وإلى جانب العبادات التي يحميها العلماء والتي تشكل جانب الوعي الفكري في التراث الإسلامي هناك كذلك عبادات ترتبط بالحمية الدينية والحماسة، كما تسير مواكب طويلة من الرجال الذين يرتدون السواد لإقامة ذكرى مأساة كربلاء، وينشدون الأشعار الدينية ويضربون أنفسهم بالحجارة حتى يسقطون، ويضرب بعضهم نفسه بسلاسل حديدية أو خناجر وكثيرًا ما يُغمى عليهم نتيجة النزيف،

وقد ظهرت بعض الانتقادات من السلطة الدينية لهذه المسألة. وتسير معظم هذه المواكب في الشوارع على إيقاع الطبول الحزين وألحان الأصوات التي تختنق بالأسى، وفي المدن الكبرى يسير آلاف من الرجال والصبية وراء شعارات ورموز لآل البيت النبوي، وهو مشهد بالغ الأثر في الحياة الدينية.

وهناك كذلك طقس «التعزية»، في عاشوراء الذي نشأ في أرستقراطية الصفويين والقاجار إلا أنه تجلٍّ شعبي للمشاعر الدينية، وعادة لا يعترض عليه العلماء حيث إنه وسيلة للتعبير عن الوجدان الديني، ويتراوح بين الشكل الريفي البسيط وبين أشكال بالغة الأناقة في المدن الكبرى، وتصور أحداث شهادة الحسين رضي الله عنه في كربلاء، والتي تبلغ ذروتها في العاشر من محرم يوم مقتله وقطع رأسه، ويمكن مشاهدة أشد التجليات الدينية عمقا في حياة الفارسيين في مدينة قُمْ حيث يشارك عشرات الآلاف من قاطنيها في تمثيل مأساة كربلاء، إضافة إلى الآلاف التي تأتي من الريف للمشاركة فيها.

وأخيرًا نأتي إلى ظاهرة دينية شعبية لا يصح التجاوز عنها، ألا وهي الإيمان بالفأل والسحر وفنون التخرص بالغيب(١٦٢)، وهي تناقض الشريعة فيما يتعلق بالسحر، ولكن ذلك لا يمنع الناس من اللجوء إليه رغم التزامهم بالواجبات الإسلامية وخاصة النساء، وهناك علم تراثي كامل يشبه السحر في استخدام آيات من القرآن الكريم في مناسبات

(١٦٢) عن أبي الدرداء – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة عاق، ولا مؤمن بسحر، ولا مُدمن خمر، ولا مُكذِّب بقدر» (المترجم).

بعينها، ورغم عدم شيوع هذا العلم فقد امتد تطبيقه إلى نطاق الحياة اليومية، كما أن هناك أدعية بأسماء الأئمة وأولياء الصوفية التي يحملها الناس لقرائتها في مناسبة أو أخرى، وقد اقترن هذا الجانب الديني المحض بنوع من السحر، ويكاد أن يكون «كاتب الدعوات» وضارب الرمل من الهواجس المسيطرة على حياة الفارسيات في القرى والمدن على السواء، وهو يدمج العناصر الدينية بأشكال من الطالع والعلوم الغيبية الزائفة.

وتحكم إيقاع الحياة في إيران عدد من الإجازات يرجع معظمها إلى تراث فارس القديم ويعود أقلها إلى الأحداث القومية الحديثة، وتصطبغ التواريخ القديمة والجديدة بجانب ديني مقدس بما فيها رأس السنة الزرادشتية حتى اليوم، والتي اكتسبت لونًا إسلاميًّا تمامًا، ففى الاعتدال الربيعي يضع الناس المصحف على ملاءة خاصة ومعه سبعة أشياء تبدأ بحرف السين، وهي عادة استمرت منذ أيام الزرادشتية، كما يتلون مدائح للرسول عليه الصلاة والسلام وآل بيته.

أما المناسبات الإسلامية المبهجة فهي عيد الأضحى وعيد الفطر بعد شهر رمضان وعيد مولد الرسول عليه الصلاة والسلام وعيد مولد على كرَّم الله وجهه وعيد الغدير ذكرى اختيار الرسول عليه الصلاة والسلام لعليّ رضي الله عنه خليفة له، وكذلك ذكرى مولد المهدي الذي تضاء فيه كل المدن بأنوار باهرة.

ويشوب التقويم نقاط أحداث حزينة أهمها العاشر من المحرم ذكرى شهادة الإمام الحسين رضي الله عنه والواحد وعشرين من رمضان ذكرى شهادة علي كرَّم الله وجهه والثامن والعشرين من صفر

ذكرى انتقال الرسول عليه الصلاة والسلام، وفاطمة رضى الله عنها وكذلك ذكرى وفاة كثير من الأئمة. وتنم هذه التواريخ عن توهج الحياة الدينية في تحولات كثير من جوانب الحياة اليومية، وتتبدى العناصر المأساوية في النفس الفارسية بأشد تركيز ممكن في هذه المناسبات التي يتطهر فيها الفرد والمجتمع من خَبَث التكاسل في الدين.

وقد ظهر في إيران حاليًا عدة مدارس تميزت بالمبالغة في بعض الأمور على حساب بعضها الآخر من منظور الشيعة الاثنى عشرية وما ترتب على ذلك من الانفصال عن المجتمع، والإسماعيلية هي أقدم هذه الطرق منذ القرون الوسطى، وهي أقرب إلى الشيعة الاثنى عشرية فيما عدا حول ماهية الأئمة بعد جعفر الصادق، وقد كان الشيخ أحمد الأحسائي منذ قرنين مؤسس مذهب الشيخيين الذين يتركزون في كرمان، والذين يبجلون الأئمة ويؤكدون على ضرورة التأويل الهرمسي، وكان أتباع الشيخين عليّ الله وعليّ الحقِّ كثيرين في كردستان ومازانداران وفي بعض الأقاليم الجنوبية، ويتزيد بعض هذه الطوائف في إضفاء الربوبية على عليٍّ كرم الله وجهه ويؤمنون كذلك بالبعث والتجسد.

وقد كانت دلالة هذه الطوائف من المنظور الديني العام للسنة والشيعة على السواء في الحياة الدينية للفُرْس التهوين من شأن أوامر الشريعة، حتى إن بعضهم يؤدى الصلاة اليومية بطريقة مختلفة، وتبدو في معظم الأحوال كما لو كانت طرقًا صوفية أصاب الفساد تعاليمها

الأصلية فأصبحت سياسية أو متزيدة في مظاهرها الاجتماعية مما أدى إلى تحطيم التوازن الذي تتغياه الطرق الرشيدة في الإسلام من السنة والشيعة، إلا أنهم لا زالوا مسلمين في إطار النسق التراثي للإسلام، ولكن ذلك لا ينطبق على مذهبي البابية والبهائية، والثانية على وجه أخص، والتي انشقت تمامًا عن البنية الإسلامية، ولا يجوز اعتبارهما حركات إسلامية بحال، وكان دور البهائية في إيران تحطيم الوحدة الدينية للإسلام في البلاد، زد على ذلك أنه لا بد من تقويم حضور جماعات السنيين التي بلغ تعداد أتباعها عدة ملايين في كردستان وبلوخستان لفهم الإطار الكامل للحياة الروحية في إيران.

ونختم بالتنويه عن أن النفسية الإيرانية تتسم بمرونة تجعل من الصعب دراسة الدين في ايران من مظاهره البرانية، ويمكن أن يستنبط المرء من الظواهر قبل الثورة وتسيُّد الطبقة الحديثة المتغربة التي انشقت على الفروض الدينية للمجتمع الفارسي الذي تحكم حياته الروح الدينية، فحتى المعايير قبل الإسلامية قد تأسلمت بكاملها في نسق العالم التراثي الفارسي، ولكنا نجد بين الحداثيين الذين يبدو أنهم تعلمنوا تمامًا كثيرًا من الميول التراثية الدينية التي لا تفسير لها بدون الوعي بهذه المرونة العقلية، وقد كان المرء يصادف قبل الثورة نساءً ترتدين آخر الموضات الغربية وتقلدن النساء الغربيات ولكنهن في الآن ذاته تتمسكن بالسلوك الإسلامي في لحظات الحزن والمناسبات الدينية، وحيث إن الثورة قد فرضت الزي الإسلامي

في البلاد إلا أن هذا النمط لا يزال موجودًا، وكذلك الرجال الذين يتظاهرون بالعقلانية ولا يأبهون للدين يتغيرون تمامًا في الأماكن المقدسة وفي الشعائر الدينية الجماعية.

ويجوز القول إن معظم حياة الفارسيين لا زالت محكومة بالمبادئ الكلية للوحي الإسلامي حتى من قبل الثورة، وكذلك في أعمالهم اليومية التي اصطبغت بروح الإسلام، والتي تكاملت مع عناصر الأديان الأقدم التي تتسق معها في المنظور الإسلامي(١٦٣)، ورغم أن مجالات بعينها قد نشزت عن الحياة الروحية بفعل الحداثة فقد استمرت العناصر الدينية واضحة في سلوكها، وقد كان في إيران والعالم العربي دائمًا قلة من الذين جنحوا عن الإسلام تمامًا وظاهريًّا على الأقل يعتنقون منظورًا للعالم يقوم على تقليد الأيديولوجيات الغربية المتنوعة، وانغمسوا في التوترات التي نشأت بين الشرق والغرب كما ذكرنا سلفًا عن المسلمين عمومًا، ولكنها أفدح أثرًا عند معظم الفُرْس، فالحقائق الدينية التي عاشوا عليها طوال قرون لا زالت تهيمن على أفق حياتهم حتى لو اختلطت عليهم مؤقتًا، فلا دوام لتلك السحب الزائلة، ولا يكاد يوجد من لم يكتسب رؤية لهذا الأفق في حياته، والذي اتسق

(١٦٣) يكمن الاختلاف الرئيسي بين الفُرْس والعرب المحدثين في أن قوى الحداثة في زخم القومية المتطرفة تجعل العربي الفخور بعروبته وبكل ما هو عربي بما فيه الإسلام "ظاهرة" عربية، وسوف يبخس حق المسلمين من غير العرب وخصوصًا الفُرْس والأتراك، وتؤثر القوى ذاتها على الفارسي الذي لا يملك إلا الشعور تجاههم بالتوتر بين إسلامه وبين الماضى اللامسلم، وحينما تتراخى قوى الإسلام يبدأ في كراهة العرب، وقد ذهب البعض إلى الرغبة في «تطهير» اللغة الفارسية من النفوذ العربي، وهو الذي أثراها حتى أصبحت لغة الحضارة الإسلامية في آسيا طوال ما يقرب من ألف عام.

وتناغم على مر العصور في حياة الفُرْس كما في حياة شعوب البلاد الإسلامية الأخرى.

ورغم التغيرات التي توالت بعد الثورة الإسلامية فإن حقائق الإسلام لا زالت حية، وقد جاء الموقف الجديد بديناميات جديدة في كل من الدعوة إلى الإسلام وردود الفعل تجاهه بما فيها من شباب يخضعون لتعاليم حكومة تحكم باسم الإسلام، لكن الحدود الأعمق للعلاقة بين نفس الإيراني وبين الإسلام لا بد أن تستمر مهما كانت الأحوال التي تحكم المجتمع حاليًا في هذه المرحلة من تاريخه.

* * *

الجزء الخامس

V المسلم المعاصر بين الإسلام والعالم الغربي الحديث

١٠. معنى الانحطاط والانحراف والنهضة في سياق الإسلام المعاصر

بعد أن عالجنا الحال الراهن للإسلام في شطرٍ من العالم الإسلامي على الأقل لا بد الآن من الالتفات إلى مشاكلٍ نجمت عن احتلال الحداثة عقل المسلمين الحداثيين الذين عكفوا على دراسة الإسلام وتاريخه، والذين ظهروا إبان القرن الماضي في كثير من البلاد الإسلامية، وكانوا على عكس الدارسين في كل العلوم التراثية الذين عرَّفوا معاني اصطلاحاتهم واستخدموها بمعانيها الصحيحة في تراثهم، بل انخرطوا في الغموض والإهمال في استعمال المصطلحات مما يعكس اضطرابًا عقليًّا وعجزًا عن التفكير السليم على أقل تقدير. وقد لجأ معظمهم إلى كلمات وتعابير تدل على حال الصدمة الثقافية التي تنتابهم وإحساسهم بالدونية في مواجهة الغرب الذي يعانون على يديه، وتنم كتاباتهم عن العبودية العقلية لمعايير المحدثين وأحكامهم حتى إنهم انزلقوا إلى ما بعد الحداثة في الحضارة الغربية، والأدهى من ذلك أنهم يلوكون تلك المعايير والأحكام تحت ستار من «الإسلام»

الذي لم يبق منه إلا رسمه(١٦٤) وشيء من الارتباط الانفعالي، ليقيموا إسلامًا خاويًا من الحقائق الفكرية والروحية في قلب الوحي. ونتناول في هذا الباب تحليل ثلاثة مصطلحات شاع استخدامها في أدبياتهم هي «الانحطاط» و«الانحراف» و«النهضة»، والتي تُستخدَم على عواهنها حتى في مجال التاريخ الإسلامي والعالم الإسلامي اليوم، والتي تفضح عُمقَ ميول بعض المسلمين المحدثين حيال الإسلام كدين وكحقيقة تاريخية.

ولنبدأ بمعالجة اصطلاح « الانحطاط» الذي عادة ما يصف به الدارسون أحوال الإسلام قبل بزوغ الحضارة الحديثة على الشرق، ويؤدي هذا الحكم القيمي إلى طرح السؤال التالي «منحط بالقياس إلى ماذا؟ وما هو المعيار الذي يُقاسُ عليه الانحطاط؟»، فلا بد من وجود معيار يعاير به، وفي حين يلجأ البعض إلى المدد في قرون الإسلام الأولى إلا أنهم يتبنون المعيار القيمي من طرف خفي بوعي أو بلا وعي منهم بالمعنى الغربي الحديث. ويمكن تصوير ذلك في مسألة العلم بالمعنى الغربي الحديث، فقد طفق كثير من المسلمين الحداثيين وكذلك معظم الشرقيين على مساواة العلم بالحضارة، وحكموا على قيمة أي مجتمع إنساني وثقافته بمدى ما أنتجه من «العلم» وعلى تجاهل دروس التاريخ والعلم ذاته(١٦٥)، وقد اعتبروا

---

(١٦٤) ويقول الحديث الشريف: "يوشك أن يأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا يبقى من القرآن إلا رسمه..."، المترجم.

(165) See S. H. Nasr. 'Science and Civilization in Islam'. where we have dealt extensively with this question. especially in the Introduction. pp. 21 ff.

أن الحضارة الإسلامية قد بدأت في التحلل منذ أن كفَّت عن إنتاج علماء جهابذة كما يفهم الغرب وظيفة العالِم اليوم، وحتى منذ تاريخ توقف النشاط الفكري عند الكتَّاب المسلمين واعتمادهم على المراجع الغربية. وقد كان الاهتمام بكل جوانب الحضارة الإسلامية قاصرًا على الحقبة التي أثر فيها الفكر الإسلامي على الغرب، ومن ثم بدأ كل شيء في الإسلام «ينحط» بشكل غامض في القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي حينما كانت الصلات الفكرية والعملية بين الإسلام والغرب تنتهي(١٦٦)، ولم يأبه الكتَّاب المسلمون الذين اعتنقوا هذا الاتجاه للبحث في تراثهم، ولم ينتبهوا حتى للدراسات العميقة التي قام بها بعض المفكرين في الغرب في دراسة الكيفية التي انتفع بها الغرب من علم الفلك الإسلامي في القرن التاسع/ الخامس عشر، أو كيف كان الطب الإسلامي الذي ساد في إيران والهند منذ القرن الثاني عشر/ الثامن عشر في أوروبا حتى اليوم(١٦٧).

وقد أدَّى مفهوم «الانحطاط» الذي قام على معيار الغرب «للتمدين»

---

(١٦٦) وبالطبع جرت بعض الاتصالات العرضية بين العثمانيين وأوروبا، لكنها كانت ذات طبيعة مختلفة عن التلاقح الفكري الذي غير تاريخ أوروبا في العصر الوسيط.

(١٦٧) كما أن موقف الفلسفة الإسلامية كان أشد إدهاشًا، حيث إن الفلسفة والميتافيزيقا الإسلامية لم يصبهما فساد مطلقًا، راجع *See S. H. Nasr, Islamic Life and Thought, pp. 145 ff.; Nasr, "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World", in our The Islamic Intellectual Tradition in Persia, pp. 28-46; also Nasr, "Persia and the Destiny of Islamic Philosophy," Studies in Comparative Religion, Winter, 1972, pp. 31-42*.

من جانبه الدنيوي(١٦٨) لا إلى المنظور التراثي الإسلامي الذي كان ينظر إلى مجتمع المدينة كأكمل مجتمع إسلامي تُعايَر به «المجتمعات» الإسلامية إلى أن يذوي من عقول شباب المسلمين، ومن ثم يفقدون الثقة في أنفسهم وثقافتهم، وليس تفهم أن الانحطاط الذي حاق بالعالم الإسلامي نتيجة طبيعية لتنائي الزمن بها عن مصدرها الرباني الأول في الوحي، وبدون التفكر في الطبيعة الراهنة لهذا الانحطاط. وقد اعتنق هؤلاء الكتاب الفكرة الوهمية المنفِّرة عن أن انحطاط العالم الإسلامي قد بدأ في القرن السابع/ الثالث عشر، وظلوا ذاهلين عن حقيقة أنه لو كان ذلك صحيحًا لاستحال على العالم الإسلامي أن يبقى حتى اليوم كحقيقة حية تغذي حضارة شاسعة، ويهملون روائع الفن مثل مسجد شاه في إصفهان والجامع الأزرق في اسطنبول وتاج محل في الهند، وكذلك روائع الأدب عند جامي والتبريزي، أو الرسائل الميتافيزيقية واللاهوتية عند مُلا صدرا والشيخ أحمد السرهندي، ناهيك عن التراث الروحي الحي أبدًا في التصوف، والذي لم يتوقف عن الازدهار بأولياء عظماء حتى الآن، ولا جدال في أنه لم يكن للحضارة الإسلامية أن توجد لو صح توهم هؤلاء الكُتَّاب المحدثين بأن انحطاط العالم الإسلامي قد بدأ في تلك الفترة المبكرة حسب المعيار والمنظور الغربي لما كان هناك حضارة إسلامية تسمح بإنجاز مثل هذه الروائع

---

(١٦٨) وقد أصبحت «الحضارة» عند الغربي بعد القرن السابع عشر مرادفًا «للإنساني» المحض، كما أصبحت واقعيًا شعوره بالعظمة التي بلغت قمتها في عصر لويس الرابع عشر. *See F. Schuon. "Remarks on Some Kings of France." Studies in Comparative Religion. Winter. 1972. pp. 2 ff.*

في قرننا الحالي، ولأصبحت مجرد موضوع لعلم الآثار كما يهوى كثير من المستشرقين.

أما عن مسألة «الانحراف» التي ندرت بين المحدثين عدا من اتبع منهم الرشد الإسلامي ولا زالوا واعين بحضور المعايير الروحية والدينية التي يمكن الحكم بها على أي مجتمع إنساني بما فيه مجتمعهم ذاته، فالحديث عن «التراث» بمعنى الدين لا بد أن يتناول الانحراف كذلك، والحق إن هذا الاصطلاح جدير بالالتصاق بالحضارة الغربية الحديثة، فهي في مجملها انحراف وأمر ناشز عن الطبيعة إن لم نقل «وحشيًّا» بتعبير الشيخ عبد الواحد يحيى *R.Guenon*(١٦٩)، ويخجل الكتاب المحدثون من استخدام هذه الصفة، إذ إنهم يفتقدون معيارًا موضوعيًّا يحكمون به على التيار الزمني الذي يتحكم في أحوال الزمن والمكان في أي «عالم» كان، والذي لا بد أن يتعالوا عليه بالضرورة، ويثير هذا الأمر دهشة أعظم حيث إن المراجع الإسلامية قد أمدتنا بكل ما يلزم لاكتشاف هذا المعيار، وطرحه بلغة مفهومة للإنسان المعاصر.

وحين نأتي إلى اصطلاح «النهضة» نجد قدرًا هائلًا من أشنع الاستخدامات لهذه الكلمة في كافة السياقات المختلفة، والتي تتراوح بين الفن والأدب والسياسة، ولا يكفُّ المحدثون عن التلفظ بها حتى شاعت في كل مجالات الأدب في حياة العالم الإسلامي بمعنى

(١٦٩) راجع الكتابين الأصوليين للشيخ عبد الواحد يحيى «أزمة العالم الحديث» ترجمة عمرنور الدين، تراث واحد، و«هيمنة الكم وعلامات الزمان»، ترجمة الشيخ عبد الباقي مفتاح وتحرير عمر نورالدين، تراث واحد، وكذلك كتاب الشيخ عيسى نورالدين «نَظْرَةٌ عَلَىَ العَوَالِمِ القَديمَة» ترجمة عمرنور الدين، تراث واحد.

الحداثة، ويكمن وراء هذا الاستخدام الجزافي للكلمة أمر بشع، فهي تذكرنا بالنهضة الغربية حينما خرجت إلى الحياة عناصر مميتة بعينها من الوثنية اليونانية والرومانية، والتي لم تأبه للعناصر الإيجابية الروحية التي تكاملت مع مسيحية آباء الكنيسة في تلك الحضارات الغابرة وعلى الأخص القديس أوغسطين الذي أصاب الحضارة المسيحية بضربة شديدة منعتها من الاكتمال كحضارة تراثية، ولا نتمالك من تذكر أن الصلة بالنهضة هي بعث الحياة مرة أخرى في الروح البروميثية والتيتانية، وهو أمر على النقيض من الإسلام(١٧٠)، وما يفهم كثير من المسلمين من كلمة «النهضة» أنها مولد جديد للقوى التي قام الإسلام لمحوها، والتي يُعرِّفها الإسلام بالجاهلية، وليس ذلك بغرض قول إن شكلًا من أشكال «النهضة» لا يمكن أن يقوم في مجال أو آخر، فظهور وليٍّ عظيم يصبح نهضة روحية في منقطة بعينها من العالم الإسلامي(١٧١)، وقد يعكف أستاذ في الحرف على ابتكار صور فنية تعمل على تنشيط الحياة الفكرية شرط أن يكون هو ذاته متجذرًا في

---

(١٧٠) ويأنف أي مسلم لم تفسد ذائقته للفن تمامًا من الطبيعة الدنيوية لفن النهضة والفن القوطي بما فيهما معمارهما الديني، والذى يبدو لعينه دنيويًّا ونائيًا عن الروح، وليس إلا انعكاسًا للتمرد على السماء الذي اصطبغت به إنسانية النهضة، والتي نجحت في تدمير المفهوم التراثي في الغرب عن الإنسان كصورة للرب، وعن بروميثية النهضة راجع *Nasr. Knowledge and the Sacred. chapter five. "Man. Pontifical and Promethean." pp. 160 ff.; and our Religion and the Order of Nature. chapter 5. "The Tragic Consequences of Humanism in the West." pp. 163 ff.*

(١٧١) ونذكر عن هذا النوع من «النهضة» ظهور المعلم الجزائري العظيم الشيخ أحمد العلوي الصوفي في بدايات القرن العشرين، راجع الشيخ أبو بكر سراج الدين *A Sufi Saint of the Twentieth Century.*

الحياة التراثية(١٧٢)، ولكن كل ما يُعرَض اليوم باسم «النهضة» ليس نهضة بحال، فكم لاقت أنواع من الفكر المناقض للإسلام تقريظًا من كُتَّاب مسلمين باعتبارها «نهضة فكرية»، وكم وردت أعمال مخالفة للشريعة كنهضة اجتماعية إسلامية! ومن قبيل الأمانة الفكرية ألا نضفي صفة الإسلام على اصطلاح «النهضة» مهما كانت الأسباب، وهناك أيضًا عجز الرؤية الموضوعية عن إدراك معايير الإسلام، وهو ما يصيب الذين افتُتِنوا بأغاليط العالم الغربي الحديث فيساوون أي تغيرات في العالم الإسلامي بالنهضة الإسلامية كما يجري في العالم العلماني مساواة التغير «بالتقدم» و«التنمية» حتى لو كانت تلك التغيرات انحطاطًا في نوعية الحياة الإنسانية.

وتَنتُج كل هذه الحالات عن افتقاد الرؤية الموضوعية والتعالي والمبادئ الإسلامية التالدة، وهي وحدها التي تقدم وسيلة للحكم من منظور الإسلام سواءٌ أكانت عن نشاطٍ بعينه أم على حقبة حياة مجتمع إنساني وما إذا منحطة أم منحرفة أم ناهضة بالمعنى الحق، ولكن بدون مطلق لا يملك النسبي أن يُفْهَم تمامًا، وبدون خلود لا يمكن قياس اتجاه تيار ما يتغير، لكن «قِصَر النظر الميتافيزيقي» والخضوع الأعمى لِحُمْق الغرب الحديث الذي فقد رؤيته للخلود فإن جماعة المسلمين المحدثين التي نتحدث عنها غَفْلٌ من الرؤية الفكرية اللازمة لإدراك الجوهر الخالد في «ملكوتهم» بالتعبير القرآني، ولا هم أدركوا

(172) See H. Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Chapter 10: Decadence, Deviation and Renaissance 197 Today."

بإيمانهم الأعمى المعايير التي أرساها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولكنهم ينحُّون القرآن جانبًا وهو أول طريق لمبادئ الإسلام بحجة أنه طبقة فكرية وروحية لا يتناولها المحدثون المذكورون بلا كثير اعتراض من العامة، وكرسوا جُلَّ طاقتهم للردة عن الإيمان الطبيعي وبنيته التراثية المعصومة، وهو فهم قمين بأن يثير اعتراضًا عارمًا من المسلمين المؤمنين بسبب صبغته الدينية، ولكن الدافع في الحالين واحد، وهو إزالة المعايير الموضوعية الإسلامية التي يستطيع المرء بها أن يحكم على المجتمع الإسلامي اليوم وعلى العالم بأكمله.

وقد ركزت الرغبة في إزالة هذه المعايير الموضوعية المُنزَّلة في محاولة بخسها والتهوين من شأنها في عين المسلمين المخلصين بتعريض حقائق الإسلام اللاتاريخية وخصوصًا السنة والحديث الشريف لما يسمى منهاج «النقد التاريخي» الذي يساوي بين غياب أمر وانعدام وجوده، فقد ترك الرسول عليه الصلاة والسلام للمسلمين أفرادًا وجماعات أسوة حسنة في القرآن الكريم والسنة والحديث الشريف، وطالما اتبع المسلمون سنته وحفظوها مع القرآن الكريم فإن الأسس التي تحكم السلوك الإنساني للمجتمع الإنساني تبقى مع الحياة الدينية الباطنة لأعضائه(١٧٣)، وقد أصبح التشكيك في نزاهة أدب الحديث

---

(١٧٣) وعن مغزى الحديث النبوي الشريف كجواب على النقاد المحدثين راجع *S. H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, Chap. 3, pp. 57 ff.; and F. Schuon, Understanding Islam, Chap. 3, pp. 95 ff. See also S. M. Yusuf, An Essay on the Sunnah, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1966; and M. Z. Siddiqi, lfad'ith Literature, Calcutta, Calcutta University Press, 1961.*

الشريف والنفوذ التراثي للقرآن الكريم هو الغاية القصوى للمسلمين المحدثين إضافة إلى تسفيه تراث التفسير القرآني سواءٌ بوعي أم بدون وعي، حتى يُزيح المعايير الربانية عن الحكم على المسلمين، ومن ثم يتركون الباب مفتوحًا قبل الاجتياح الأخير للحداثة، حينما يستسلم الناس لأهوائهم ويتبعون أساليب الموضات العارضة كل يوم مهما كانت شيطانية، وقد قاموا بكل ذلك باسم «النهضة الإسلامية»، وانتقاد الرجعيين أو المتخلفين ورفض كل جماعة ترفض الانصياع الأعمى لأحطِّ ما تفرزه الحضارة الغربية، ولا تنفصل أحكامهم المريضة حيال الإسلام عن محاولتهم التضليل عن مُثُلِه الجلية في ماضيه وحاضره في القرآن الكريم والسنة الشريفة. ومن الطرف الآخر وجد كثير من المسلمين الراشدين ضرورة الدفاع عن نزاهة الإسلام وعن معاني المعايير النبوية مرارًا وتكرارًا، والتي تعيش مراجعها في السنة والحديث الشريف والتفاسير التراثية، والتي لا يمكن بدونها استجلاء رسالة القرآن الحكيم التي تستغلق على الفهم.

ويمكن الآن أن نتساءل: «ماذا تعني هذه الانتقادات التي شاعت باستخدام اصطلاحات «النهضة والانحراف والانحطاط» وماذا تعني على الحقيقة لو قبلنا التسليم بالمعنى الكامل للقرآن والسنة، كما نتحسب للتفتح التدريجي للتراث عبر السنين حتى اليوم؟»، ويمكن الرد على السؤال بإيجاز نظرًا لاختلاف المنطلقات التي ينبثق منها عن تلك التي يعتنقها المحدثون.

إن «النهضة» لا تعني في الإسلام إلا معنى واحدًا هو «إعادة الميلاد»

حرفيًّا *re-naissance* للمبادئ والمعايير الإسلامية لا أي نهضة لأي شيء كان، فليست أي علامة عشوائية في الحياة آية على حياة روحية، وليست كل أعمال الشعوب الإسلامية إسلامية بالضرورية، وخصوصًا في زمان كسوف كثير من جوانب الحق، وتناظر النهضة «التجديد» في الإسلام الذي يتماهى مع وظيفة «المجدد»، وقد شهد التاريخ الإسلامي تجديدات كثيرة بالمعنى الحق للكلمة في صورة أعمال المجددين في بلد أو آخر من العالم الإسلامي، وقد كان المجددون دائمًا تجسيدًا فائقًا لمبادئ الإسلام التي سعى إلى إقامتها في مواقف بعينها، ولذا اختلفوا تمامًا عمن يُسمون «إصلاحيين» في المصطلح الحديث[١٧٤]، وهم على الحقيقة مفسدون يرومون التضحية بالتراث الإسلامي الخالد من أجل عوامل عَرَضية زائلة، وغالبًا ما يزينونها بمنطق «إنها أمور محتومة لأحوال هذا الزمان»، ونعجب ماذا كان يمكن أن يحدث في أعقاب الغزو المغولي لو كان هؤلاء الإصلاحيون قد ظهروا وحاولوا أن يصوغوا الإسلام على نهج «الأمور المحتومة لأحوال ذلك الزمان» التي تعنى المغول المنتصرين وطرائقهم في الحياة. والنهضة الإسلامية الحقة إذن ليست مجرد إعادة ميلاد أي عارض صار موضة في لحظة من التاريخ الإنساني، ولكنه إعادة تطبيق الطبيعة الإسلامية الحقة.

ويتضح الآن الشرط الأول لقيام نهضة إسلامية، وهو التخلص من نفوذ الغرب الحديث ومن كل ما يُشَخِّص العالم الحديث، فالمسلم

---

(١٧٤) وعادة ما يسمى «مصلح» بمعناها الحديث لا التراثي، وتعنى حرفيًّا من يتغيا «الإصلاح» على خلاف من يجدد التراث من داخله، راجع الباب الثامن.

الذي عاش بعيداً عن نفوذ الحداثة يمكن أن يتجدد روحيًّا دون أن يأبه لكل ما يجري في العالم الحديث، لكن المسلم المفكر الذي يبغي تجديد الفكر والحياة الدينية للعالم الإسلامي واقع تحت ثقل الغرب والحداثة، ولا يستطيع أن يأمل في نهضة إسلامية في الفكر والمجتمع إلا بنقد عميق للحداثة والعالم الحديث، والكلام في النهضة الإسلامية مع دوام القبول بلا تمييز بكل ما يدفع به العالم الحديث ليس إلا أضغاث أحلام وأشباح أوهام لا بد أن يتحول إلى كابوس، والمسعى الحق للعمل الإسلامي في النطاق الفكري اليوم لن يصلح إلا بمسلك نقدي عميق حيال العالم الحديث مع فهم ثاقب لطبيعته، ولن يتيسر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلا لعقل تحول بمذهب الحداثة، وإن لم يتحقق شيء من هذا في حديث المسلمين عن النهضة الإسلامية إبان القرن الماضي فذلك بموجب افتقادهم الحاسة النقدية التي نبعت من تراثهم، ناهيك عن افتقاد المعرفة العميقة بالعالم الحديث والوسائل التي تتبع في تقويم القيم العرضية في ضوء مبادئ الإسلام التالدة، ولا جدال في أن الوقت قد حان للذين يريدون الحديث باسم الصفوة الفكرية الإسلامية كي يتوقفوا عن الكلام من موقع الشعور بالدونية تجاه الغرب، ولكى يبدأوا في استخدام سيف التمييز الميتافيزيقي الذي تجلى بنقائه في شهادة الإسلام على العالم الحديث ذاته.

ويتضح من هذا المنظور معنى الانحطاط والانحراف والنهضة، فالانحطاط ليس إلا سقوطًا من معيار الكمال رغم أنه لا زال ينتسب إليه، زد على ذلك أن هناك صورتين للانحطاط، أولهما سلبي والثاني

إيجابي، فالأول حضارة الشرق التراثية إبان القرون القلائل المنصرمة والثاني الذي تبعها هو الغرب الحديث ذاته في الفترة ذاتها(١٧٥)، ذلك أن دينامية الغرب وحَرَاكِه قد أصبح انحرافًا بمعنى الكلمة، وقد أخطأ كثير من الشرقيين والمسلمين في تفسير هذه الحركية بأنها الحياة لا كذب، وقد عاينوها في مقارنة بين حركية الغرب الحديث وانعدامها في الشرق التراثي، ومن عجبٍ أنها قد أصبحت اليوم انحطاطًا بيِّنًا أمام أبصار كثير من الشرقيين المحدثين وأمام الغربيين أنفسهم. ويمكن القول إن منحنى حضارة الغرب الحديث قد بدأ في الهبوط منذ أن فقد روحانيته الطبيعية في القرون الوسطى، وأنه قد تدرَّج بعد «النهضة» إلى انحراف وانحطاط في مسار لولب الهبوط، وقد أصبح الانحراف أكثر جلاءً في العقود الأخيرة، وأما عن تفسير الإسلام عند مجموعة الحداثيين المذكورة فإن لولبهم قد تدرَّج من الانحطاط إلى النهضة إلى الانحراف، وهو انحراف سيتبعه بالضرورة مرحلة انحطاط، ولكنه من نوع يختلف عما سعوا إليه من علاج، ومن حسن الطالع أن التراث الإسلامي بجملته يبقى متعاليًا عن عملية التدرج هذه.

وليس من طريق للإفلات من سلسلة الانحراف المؤدي إلى انحطاط إلا الإخلاص للمبادئ الخالدة المعصومة للإسلام التي تتعالى على كل أحوال السيرورة، ومن ثم نطبقها على أي موقف يواجهه المسلمين

(١٧٥) "لقد تحللت كل الحضارات بطرق مختلفة، فيجري تحلل الشرق بالسلبية وتحلل الغرب بالفاعلية"، فلم يعد الشرق يفكر أما الغرب فيمعن في التفكير المغلوط، ويقول الشيخ عيسى نور الدين "إن الشرق ينام على الحقائق ويعيش الغرب على الأغاليط"، «منظور روحي وواقع إنساني، ترجمة عمر نورالدين، تراث واحد.

وعلى أي «عالم» يُقدم نفسه إليهم، فاتخاذ أي أحوال زائلة في الزمان والمكان باعتبارها «عالمًا» معياريًّا لقياس صحة الإسلام بمثابة انقلاب لترتيب الأمور مثل وضع العربة أمام الحصان، واتخاذ العارض حكمًا على الخالد، ولن تتمخض إلا عن المسار المدمر الذي اتخذه الغرب، ونهايته المحتومة طريق مسدود تحتبس فيه الحضارة الغربية حاليا، ويتهدد وجود جنس الإنسان برمته من على وجه الأرض.

وليس أمام «الصفوة» الفكرية المسلمة إلا الاستفادة من الدروس الأعمق عن مراحل تاريخ الغرب الحديث التي أدت به إلى طريق مسدود في أزمته الحالية، ولا بد أن يتذكروا المسئولية الجسيمة التي حملوها إذا أرادوا التحدث باسم الإسلام وتجديد حياته، ولا بد أن يتذكروا أن تجديد حياة المجتمع الإسلامي لا بد أن يكون تجديدًا لحياة عميقة الجذور في الرباني، وليس هناك طريق لاجتناب الانحطاط والانحراف إلا النهوض بتطبيق المبادئ والحقائق التي نزل بها الوحي الإسلامي، وهو الأمر الوحيد الذي سيبقى صالحًا على الدوام، ولو كنا نبغي تطبيق هذه المبادئ على العالم كله فلابد من تطبيقها على أنفسنا أولا، وعلى الإنسان أن يحيا روحيًّا قبل أن يستطيع إحياء العالم من حوله، وأعظم الدروس فائدة للمصلحين اليوم هي التعلم من السقطات الشتى التي يقع فيها المصلحون طيبو النوايا في العالم الحديث من أن الإصلاح الحقيقي للعالم يبدأ من النفس، ومن ينتصر على نفسه سوف ينتصر على العالم، ومن يفلح في تجديد مبادئ الإسلام بكمالها فقد خطا الخطوة الأصولية اللازمة لبعث الحق وإحياء «العالم» مهما اتسعت آفاقه بمشيئة الله جل وعلا.

١١. تحدي العالم الغربي للإسلام

ويلزم الآن أن نعكف على تحدٍّ بعينه من مرتبة فكرية وروحية أشهره الغرب الحديث في وجه المسلمين المعاصرين، والدور الذي قام به التراث الإسلامي في الرد عليه. وكما أسلفنا فإن طبيعة الأمور الراهنة لمن رغب في مناقشة تحديات الغرب للإسلام وواقع أن الحضارة الغربية برمتها أن يبدأ بسيف التمييز ليوضح «الأيقونية الفكرية» في الغرب حتى ننظف الأرض من «الأصنام» التي احتشدت في المشهد المعاصر. وتفتخر الحضارة الغربية سواءٌ أكانت في الغرب أم ما فاض منها على الشرق بما أحرزته من العقل النقدي وقوة النقد الموضوعي، في حين كانت بالمعنى الأصولي أقل الحضارات موضوعية وأبعدها عن التمييز، فلم تحتكم إلى معيار موضوعي لنقد ذاتها ولا الحكم على أعمالها، وهي حضارة فشلت في كافة أنواع الإصلاح الأساسي بموجب فشلها في إصلاح ذاتها.

ويُقال في التراث الإسلامي إن الشيطان يكره النقاط الواضحة والفواصل الحادة، وينطوي هذا المبدأ القديم على حق عميق ينطبق مباشرة على الموقف الراهن حينما عكف الشيطان على كسر النقاط الحادة وثلم الحدود الفاصلة التي يستطيع الإنسان تناولها، وهكذا

تختفي التمايزات في وسط المجالات التي يسيطر عليها، حيث تصدأ حدود المذاهب حتى تتلاشى وتختلط الحقائق بالأباطيل. وحتى الشعائر المقدسة والمبادئ المذهبية التي وهبها الرب للإنسان تصبح ضبابية مشوشة نتيجة ذلك النفوذ الذي يبدو فيه كل شيء غامضًا بلا تحديد. ولكي نطرح تحديات العالم الغربي الحديث للإسلام لا بد من تشتيت ذلك الضباب بتطبيق حاسم للتمييز الفكري المبني على الشهادة الأولى «لا إله إلا الله»، التي تعمل كسيف يبتر الأصنام الزائفة للجاهلية الحديثة، والتي يقبل بها المسلمون دون تمحيص لطبيعتها الحقة، فلا بد أن تعمل لإزالة الأفكار والمذاهب التي يحفلُ بها عقل المسلمين المحدثين، ولا بد أن تجلو ما ترسب على عقل المسلم المعاصر حتى يعود كالبلُّور الذي يشعُّ بنور الله تبارك وتعالى، فالبلُّور يتلالأ ويشع كلما احتدت حوافُّه.

ويجب ألا يغيب عنا أن أي صورة للنقد في الموقف الراهن للعالم الحديث قائمة في الأصل على المبادئ الميتافيزيقية والدينية، وأنها بالمعنى العميق من قبيل الإحسان في اتفاقها مع الفضائل المركزية للإسلام، كما لا يجب أن ننسى اعتبار أن سلوكيات بعينها تسود بين المسلمين الذين يتحاشون إساءة الأدب ويتحرون الاستقامة في الأدبيات واللغات الإسلامية، وأن رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام كان «مؤدبًا[١٧٦]» إلى أقصى الحدود كما أكَّد على الحقائق بطريقة واضحة مستقيمة، وقد مرت بحياته لحظات كان فيها محددًا للغاية ولم

(١٧٦) وقد جاء في الحديث الشريف «أدَّبَني ربي فأحسَنَ تأديبي»، المترجم.

يُضَحِّ بالحق من أجل الأدب. إن تعاليم الإسلام لم تذهب مطلقًا إلى الدفع بأن اثنين واثنين يساويان خمسة على سبيل البلاغة، والحق إن الأدب كان مرادفًا على الدوام للدقة في توكيد الحق في كل موقف وحال. وقد قال أحد المعلمين الروحيين الأفارقة: «هل تعلم ما هو الأدب؟ إنه أن تشحذ سيفك حتى لا يؤلم حين يقطع طرفًا»، وهذا من الناحية الرمزية هو السلوك الذي يحتاجه المسلمون في حجاجهم مع الغرب وتحدياته للإسلام، وليس للحق مطلبٌ على حياتنا وكياننا فحسب بل كذلك على التعبير عنها بما يفهمه الآخرون لطرحه أينما وحينما يمكن، ونحن اليوم بحاجة إلى أن ننتقد بحسم بالمعنى الإسلامي وليس الكانطي ، بموجب أن هذا المسلك قد ندر وليس عليه طلب يُذكر.

وما نحتاج في عالمنا الإسلامي المعاصر هو النقد المدقق لكل ما يحدث في العالم الحديث، ولن نتمكن بدون هذا التدقيق من إنجاز أي شيء جاد يصلح لمواجهتنا مع الغرب، فإن كل الخطابات التي يسعى بها المحدثون المسلمون تبدأ بعبارة «لكي يتسق الإسلام مع ...» أي شيء كان وتنتهي حتمًا بالسقوط ما لم يتبعها منظور رباني آخر موحًى به أو إلهامًا إلى العالم، وإلا استحالت محاولة اتساق الإسلام مع الاشتراكية الغربية أو الماركسية أو الوجودية أو أي مذهب آخر من هذا القبيل، ومحكوم عليها منذ البداية بواقع أنها لم تبدأ بوضع هذه المذاهب موضع النقد الدقيق في ضوء معايير الإسلام، وكذلك واقع أنها اعتبرت الإسلام مذهبًا جزئيًّا يصح استكماله بفكرانية

حديثة، وليس الإسلام عندهم منظومة متكاملة بذاتها، وأن شمولها وكليتها تنفي احتمال اتخاذها كصفة يصطبغ بها اسمٌ أو آخر يتوهمون إمكان احتلاله المركز بدلًا من الإسلام. وقد كان التغير السريع في ميول هذا الزمن التي روجت لفكرة اشتراكية الإسلام يومًا وإلى ليبرالية الغرب أو مذاهبه يومًا آخر، والتي تدل بذاتها على عبث هذه التناولات وضحالتها. ومن فهم بنية الإسلام في كليتها يعلم أنه لن يسمح لنفسه أن يُختزل إلى مجرد عَرَضٍ طارئ حيال منظومة فكرية تظل مستقلة عنه أو حتى عدوانية تجاهه(١٧٧).

وقد تواتر موقف الدفاع والاعتذار الذي اعتنقه كثير من المسلمين الحداثيين اليوم حيال صِيَغٍ جديدة من الفكر الذي ينبثق عن الغرب بسرعة التحولات التي تحدث لأزياء المواسم، ويمثل افتقادهم إلى معنى النقد وروح التمييز، وعادة ما يسهل نقد هذه التوجهات، لكن القليل منهم تحلى بالشجاعة لنقد الخطل الأساسي لزماننا، ويكفي إشارتهم إلى أن حياة تلامذة التراث ومدارسه حياة غير صحية، ولكن من الصعب اتخاذ موقف حازم لتوكيد أن ما تعلمه المدارس الحديثة أوغل خطلًا وأبعد خطرًا على نفس الطالب من البيئة العضوية المتردية

(١٧٧) ومن أفدح الأعمال الحداثية في «حركة توحيد الأديان» التي تتغيا وضع كل الأديان في سلة واحدة تمهيدًا لإلقائها في قمامة السياسة، ويمثل هذا الاتجاه كتاب *Reductionism, Globalization and Faith, The Chalenge and Opportunity,* لكاتبيه د. صادق المالكي أستاذ الفلسفة السعودي و*Robert Stucky, M.Div*. القس البروتستانتي الأمريكي، *Publisher: New Impact, Vienna, 2012*. ويُغني عنوانه «الاختزالية والعولمة والدين» عن محتواه الذي لا يربو عن التزييف والتخليط في أربعين صفحة بالإنجليزية مترجمة إلى أربع لغات. المترجم.

التي تعيش فيها بعض المدارس التراثية. وهناك قليل ممن تصدى في العالم الإسلامي لمواجهة الغرب بسيف الفكر والروح لكشف أسس التغير وتحدياته التي تواجه الإسلام، وهذا حالنا اليوم ولكنه ليس محتومًا، فما من سبب منطقي يمنع قيام صفوة فكرية في العالم الإسلامي تستطيع طرح نقد موضوعي للعالم الحديث من منظور الحقائق التالدة في رسالة الوحي الإسلامي، وتطبيق كنوز العطاء الرباني في الإسلام على الموقف التعس للإنسان الحديث والوعثاء التي تواجهه، وقد بدأت نواة هذه الصفوة في التشكل وسوف تنمو حتمًا في مستقبل قريب.

وقد ذكرنا سلفًا في الباب السابق أن هناك اليوم بحكم الضرورة طبقتين من المهتمين بالدين في العالم الإسلامي فكريًّا وفلسفيًّا، فالعلماء والمرجعيات التراثية الأخرى بما فيها الصوفيون من ناحية والحداثيون الذين لا زالوا مهتمين بالدين من ناحية أخرى. وقد ظهرت طبقة ثالثة تتكون حثيثًا من التراثيين كالعلماء ولكنهم كذلك على وعي كامل بالعالم الحديث، فأما العلماء والمرجعيات التراثية والروحية فقد ذكرنا سلفًا أنهم لا يعرفون العالم الحديث وإشكالياته وتعقيداته بدرجة عميقة، ولكنهم سدنة التراث الإسلامي وحُماته، ولولاهم لكان التراث عُرضة للضياع، ولا يسلمون من انتقاد الحداثيين لجهلهم بالفلسفة والعلوم الأوروبية ودقائق الاقتصاد وما شاكلها، ولكن هذا النقد سهل الدحض بموجب توجهه، فالذين تحكموا في قوة المال والسياسة في العالم الإسلامي خلال القرن الماضي لم يسمحوا للمدارس التراثية أن

تتطور في الاتجاه الصحيح حتى يكتسب العلماء معرفة أفضل بالعالم الحديث دون أن تفسدهم هذه المعرفة، أما في الأماكن القليلة التي عدَّلوا فيها مناهج التعليم في المدارس التراثية فإن الغرض الخفيَّ كان يطيح بالمنهج التراثي بتشويهه وراء كل أمل في التجديد لا تنبيه تلامذتها إلى العالم الحديث من منظور تعاليم الإسلام، زد على ذلك أن المحاولات القليلة التي جرت في إنشاء مؤسسات تكون بمثابة معبر بين المدارس التراثية ومناهج التعليم الحديثة فإنها نادرًا ما آلت إلى نجاح إلا في وحدات تعليمية في دوائر خاصة قليلة العدد من الأساتذة والتلاميذ، وعلى كلٍّ فإن المحدثين لا حق لهم في نقد العلماء لنقص معرفتهم بالأمور التي لم يتعلموها قط إلى درجة الإجادة.

وأما الطبقة الثانية التي عرضنا لمسلكها في الأبواب السابقة فكان أساتذتها إما متعلمين في الجامعات الغربية وإما في الجامعات المحلية التي تقلد الجامعات الغربية تقليدًا أعمى، والجامعات التي نشأت في العالم الإسلامي بدورها في حال من الأزمة التي نبعت من مسألة الهوية، فالمنظومة التعليمية ترتبط عضويًّا بالثقافة التي يعمل المجتمع على نسقها، فالطائرة النفاثة التي تهبط في أي أرض في آسيا أو أفريقيا يمكن أن تكون من هذه البلد، لكن نظام التعليم لا يمكن أن يُستورد، وواقع أن الجامعات الحديثة في العالم الإسلامي تواجه أزمة ذات طبيعة مختلفة عن جامعات الغرب برهان على هذا التوكيد، وكان لا بد للجامعات في العالم الإسلامي من معاناة الأزمة نظرًا لأن الثقافة الإسلامية لا زالت حية في مجتمعاتها، كما أن الأزمة تؤثر بشكل أعمق

في الذين تعلموا في هذه الجامعات ممن يسمون «المتعلمين»، وشأن هذا الاصطلاح شأن شقيقه «المثقفين أو المستبصرين» سيئ الحظ من حيث تشخيصهم البعيد عن البصيرة بمعناها الحق، ولكن أيًّا كانت التسميات فإن الذين تخرجوا من جامعات شبه غربية تجمعهم سمة مشتركة هي الانحياز لكل ما يأتي من الغرب والنكوص عن كل ما يأتي من الإسلام، ويشترك معهم العالم الشرقي بمن فيه الحداثيون من الهندوس والبوذيين وغيرهم في هذا الشعور بالدونية حيال الغرب، وقد أصابهم مرض الوثنية الغربية، وهو أخطر مرض يعاني منه العالم الإسلامي حيث أصاب الجماعة التي كان المرء يأمل أن تواجه تحديات الغرب(١٧٨)، وهي حال عقلية سادت إبان القرن الماضي وأنتجت معظم كُتَّاب الاعتذاريات الإسلامية في المواجهة بين الإسلام والغرب(١٧٩).

---

(١٧٨) ولا بد من القول إن المجتمع الغربي في العقود القليلة الماضية قد عاش فترة تدهور سريعة، وقد فقد الشباب الذين عاينوا العالم الغربي على مستوى «فكري» كثيرًا من افتتانهم به عن ذي قبل، وقد بدأوا في انتقاده بالفعل، ولكن الذين يفكرون منهم على النسق الإسلامي قليلون ربما سوى في إيران، فمنذ عام ١٩٧٩ طفا موضوع النقد الإسلامي على السطح في كثير من جامعاتها، أما في البلاد الأخرى مثل مصر وباكستان وتركيا وماليزيا وإندونيسيا فقد ظهر بنسبة أقل، وقد قامت الجامعات الإسلامية في عدة بلاد إسلامية ولكنها لا زالت في طور النمو، ولم يخرج منها شيء بعد مما يهز أرجاء الدراسات الفكرية والنقدية على مستوى الفلسفة رغم أنهم أنتجوا بعض الدراسات الجادة في الشريعة وعلم الاجتماع والاقتصاد، وكان معظم رد الفعل على الحداثة عاطفيًّا وسياسيًّا لا فكريًّا، وقد وجدنا في أعمال مريم جميلة صفحات من الفكر الناضج عن مشكلة مواجهة الإسلام مع الغرب والحضارة الغربية، راجع خصوصًا كتابها *Islam Versus the West. Lahore. Mohammad Yusuf Khan. 1968.*

(١٧٩) ولا بد من إضافة قلة من العلماء المحدثين إلى هذه الطبقة، راجع *W. C. Smith. Islam in Modern History.* حيث حلل أسلوب تناول الاعتذاريات وخاصة في مصر.

وقد كان هذا التناول الحديث لأزمة مواجهة الإسلام للغرب يحاول الإجابة بالتطلع إلى الوراء ليقول إن أمرًا أو آخر في الإسلام يناظر عنصرًا أو آخر من مكونات الثقافة السائدة اليوم في الغرب الحديث، في حين أن العناصر التي لا وجود لنظائرها في الغرب حتى بشطح الخيال فيها فقد أزيحت باعتبارها غير مهمة، أو أنها «إضافات»[(١٨٠)] متأخرة، وعكفوا على جدل لا ينتهي حول المميزات الصحية للشعائر الإسلامية أو «المساواة» في الإسلام، وليس ذلك أن هذه الأمور مهمة بذاتها من السياق العريض لرسالة الإسلام، لكن بموجب أن المستوى الصحي والمساواة هي الأفكار المقبولة حاليًا في الغرب رغم ملاحاة بعض الحركات الهامشية، وقد تجنب الاعتذاريون تمامًا مواجهة الغرب بتوكيد أمور سهلة الدحض، وهو ما يهدد قلب الإسلام ولن يجدي فيه أمر لصد العدوان، ولو كانت الجراحة ضرورة فلا بد من مبضع لاستئصال الجزء المُصاب، وكذلك حينما يتهدد الحقائق الدينية فلا مناص من استلال سيف التمييز النقدي، فلا يملك المرء إزالة التأثير السلبي بالمهادنة والسلام وادعاء الصداقة.

ويثير السلوك الاعتذاري الشفقة حينما يتناول مسائل فلسفية أو فكرية، فحين نقرأ بعض أدبياتهم في مصر والهند في بداية القرن العشرين التي حاولت مضاهاة الحوارات الميتة بين اللاهوت والعلم في إنجلترا الفيكتورية وفرنسا في الحقبة ذاتها، فإن تهافت هذه الدراسات

(١٨٠) ومن هنا جاءت الحركات «الأصولية» من المتطهرين مثل السلفية حيث يلتقون بالاتجاهات الحداثية.

التي يُفترَض أنها تجيب على تحديات الغرب تصبح سافرة على خلفية من ماض غابر، وبالطبع كان يُسمَع في ذلك الزمن أيضًا أصوات تراثية قوية تأسست على مبادئ الوحي المعصوم، والتي حاولت الرد على التحديات الغربية على المستوى الديني حتى لو لم يكونوا على وعي كافٍ بالأمور الغامضة والخفية في الفلسفة والأفكار العلمية المتعلقة بالقضية، لكن هذه الأصوات خفتت تدريجيًّا وإن لم تنته تمامًا، في حين تعالت أصوات الحداثيين حتى الستينيات والسبعينيات عندما بدأت ردود الفعل التراثية في العمل تتعالى بشكل ملحوظ.

وقد أدت ظاهرة تهافت الحداثيين في الشرق في الرد على تحديات الغرب اليوم إلى موقف غريب، فقد كانت الطبقات المتعلمة المتغربة من أشد المدافعين حماسًا عن الحضارة الغربية الحديثة، رغم أن صفوة الأذكياء في جامعتي أكسفورد وهارفارد كانوا أقل ثقة في مستقبل الغرب من هؤلاء المتغربين المحدثين الذين ضحوا بكل شيء على مذبح صنم الحداثة، ووجدوا أنفسهم فجأة أمام احتمال التحلل الكامل لمعبودهم، ومن ثم تعلقوا به بشكل أشد حماسًا ويأسًا، وقد كان «الإسلام الحق» عندهم ما أملاه عليهم الغرب عن الإسلام، وحيث إن التطور كان موضة هذا الزمن فقد أصبح «الإسلام الحق» متطورًا، وحيث إن الاشتراكية كانت من زخارف العصر فقد دفعوا بأن «التعاليم الحقة» للإسلام تقوم على الاشتراكية، وكان الذين أَلِفوا هذه العقلية وأعمالها واعين بعبودية طبيعتها وخنوعها، وقد ظهر في أدبياتها عن الشريعة مبادئ لا إسلامية وحتى مناهضة للإسلام ما بين

بدايتهم بالبسملة وختامهم «وبه نستعين»، بينما كانت المادة بينهما مقتبسة بالكامل عن قوانين غربية من نوع أو آخر.

وفجأة رأى الذين تدافعوا على بيع أرواحهم حتى يقلدوا الغرب تصدع الأساس الروحي والأخلاقي للحضارة الغربية ذاتها، فأي مشهد مؤلم كانوا يشهدون؟ وحينئذ حاولوا الدفاع عن «منظومة القيَم» الغربية فهاجموا الغربيين الذين عكفوا على نقد العالم الحديث بشراسة. وربما كان التحلل الواضح للحضارة الغربية الذي نما بعد الحرب العالمية الثانية بعد أن بدأ في الظهور في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وقد كانت الحضارات التراثية في آسيا أشد تماسكًا وكان يمكن إنقاذ كثير من تراثها، لكن القدر قد شاء لجنس الإنسان طريقًا آخر، إلا أنه يمكن إنجاز الكثير حتى في الوضع الراهن، ويقول المثل الفارسي «ما دامت الجذور تطول الماء فلا يزال هناك أمل»، ولا زال في الإمكان على المستوى العملي القيام بأمر إيجابي حسب تعاليم التراث بما فيها أوضح الأمور في التعبير عن الحقيقة والعمل على منوالها(١٨١)، وليس لليأس معنى مع الإيمان، ولو كان في العالم الإسلامي اليوم بلُّورة لصفوة حقيقية تنتمي بالكامل إلى التراث الإسلامي كما أنها قادرة على الحوار الفصيح مع العالم الحديث فإن التحدي الغربي للإسلام يمكن أن يجد إجابة مع الحفاظ على جوهر التراث الإسلامي من الشلل الذي بدأ ينتاب جسده وأطرافه.

---

(181) See F. Schuon, "No Activity without Truth," Studies in Comparative Religion, Autumn, 1969, pp. 194-203; also The Sword of Gnosis, pp. 27 ff..

ويكفي أن نتذكر أن الإسلام لا زال تراثًا حيًّا تعيش فيه وتموت الغالبية العظمى من العالم الإسلامي لندرك ماذا يمكن إنقاذه، فلا زالت الثقافة الإسلامية مرجعية حاضرة فعالة من إندونيسيا شرقًا حتى المغرب العربي غربًا وليست مجرد بقايا من الماضي، والذين يشيرون إليها كأمر مضى ينتمون للطغمة النحيلة جهورية الصوت التي كفَّت عن الحياة في بيئتها التراثية وفقدت مركزها في سبيل تفتيت المجتمع في العالم الإسلامي بكامله.

إلا أن مأساة الموقف كامنة في واقع أن الرأي القائل بأن الإسلام من مخلفات الماضي قد تبناه معظم المتحكمين في وسائل الإعلام في معظم البلاد الإسلامية، والذين يحقنون أفكارهم في نفوس الجماهير بزخم لا يتناسب مع قلة عددهم،.وتعيش في كثير من البلاد وسائل اتصال كالإذاعة والتليفزيون والصحافة في عالم تحكمه الثقافة الإسلامية حتى إن لم يكن الدين الإسلامي ذاته، ولكن الإسلام يبدو لهم من بقايا الماضي نظرًا لافتتانهم بالغرب حتى لم يخطر ببالهم طريق آخر غير واقع الغرب رغم أن التراث يعيش على عتبات أبوابهم.

ومن الغريب أن هذه الأقلية المتغرِّبة في العالم الإسلامي ترتفع في المقام رغم افتقاد الغرب التام لمرسًى يحتمى فيه، ولا هو يعلم أيان يذهب في الأنواء التي أطلقها بنفسه، ولو صَحبت فلاحًا عربيًّا أو إيرانيًّا ساذجًا إلى أحد المطارات الكبرى في الشرق الأوسط ليشاهد الأوروبيين يدخلون إلى بلاده في ملابسهم التي تتراوح بين درجات من العري تكفي لكي يفهم عقله البسيط افتقاد التجانس والاتساق في

الحضارة الغربية، ولكن حتى هذه الملحوظة الأولية تفلت عادة من المسلم المتغرِّب الذي انكبَّ بحميَّة القرود على تقليد الغرب، والذي لم يعد يدرك التناقض الداخلي في تلك الحضارة.

ورغم تفشي هذا الميل في كثير من الدوائر فقد تغير الموقف بعض الشيء في الأحقاب القليلة الماضية، والمسلمون الذين سافروا إلى أوروبا في فترة ما بين الحربين كانوا ينظرون إلى الأشجار التي تحفُّ بنهر التيمز أو نهر السين باعتبارها شجرات النعيم وإلى الأنهار باعتبارها أنهار الفردوس، وأيًّا كان وعي تلك الأجيال من المسلمين المحدثين أو عدمه فقد اكتست صورة الفردوس عندهم بالحضارة الغربية، وقد خفُت الآن صدى التجانس والقبول الأعمى للغرب كصنم يُعبَد، فالتناقض الداخلي للغرب الذي أصبح أكثر جلاءً في الأحقاب القليلة الماضية لم يعد يسمح باستمرار التعبير عن هذا الميل، أما جيل اليوم من المسلمين المحدثين فقد تهافتت ثقته في القيمة المطلقة للحضارة الغربية أكثر من آبائهم وأعمامهم الذين ذهبوا قبلهم إلى الغرب، وهذا تغير إيجابي لو أدى إلى تقويم موضوعي للحداثة، ولكنه الآن قد أوقع في صفوف المسلمين المحدثين اضطرابًا، ولكنه أنتج عددًا قليلًا من الدارسين المسلمين الذين صحوا على واقع الموقف وكفوا عن التقليد الأعمى للغرب، كما أن عددًا من الدارسين قد ظهر في صفوف المتعلمين على الطراز الغربي من الطبقات الأعلى، وأدانوا الغرب وإن كان من موقف انفعالي وليس من الموقف الفكري، ولكن بقيت للأسف المشكلة الرئيسية وهي نقص المعرفة المدققة للطبيعة

الحقة للعالم الحديث من الثقافة والمنظور الإسلامي، ولا زال هناك قلائل من «المستغربين» في العالم الإسلامي الذين يمكن أن يقوموا بالجانب الإيجابي للوظيفة التي كانت تشغل «المستشرقين» منذ القرن الثامن عشر(١٨٢).

ورغم الثقة في الغرب التي تهافتت في نفوس المسلمين المحدثين إلا أن المسلمين لا زالوا اليد السفلى في نطاق الأفكار والصور والأشياء المادية، وفقدوا الثقة في تراثهم الفكري، وصار معظمهم لوحًا أبيض ينتظر حزمة مختلفة من أفكارٍ غربية من نوع ما، زد على ذلك أن كل شطر من العالم العالم الإسلامي يتلقى حزمة مختلفة أصبحت لصيقة بهم، ونجد في شبه القارة الهندية على سبيل المثال في علم الاجتماع والفلسفة كما سبق القول من اتبعوا المدارس الإنجليزية منذ القرن الماضي في حين اتبع الإيرانيون المدارس الفرنسية(١٨٣)، لكن دوائر الحداثيين قد قعدت في انتظار ما يأتي، فتتخايل لهم الوضعية يومًا والبنيوية يومًا آخر ثم التفكيكية وهكذا دواليك، ونادرًا ما اعتنق أحد منهم الطريق الفكري الإسلامي الذي يعمل كمركزٍ تليدٍ بشكل

---

(182) See F. Schuon, "No Activity without Truth," Studies in Comparative Religion, Autumn, 1969, pp. 194-203; also The Sword of Gnosis, pp. 27 ff.

(١٨٣) ونحن لا نقصد أن المسلمين «المستغربين» لا بد أن يقلدوا انحيازات المستشرقين، ولكن نعني أنهم لا بد أن يعرفوا عن الغرب أقصى ما يمكن معرفته من المنظور الإسلامي، فقد سعى المستشرقون إلى معرفة الشرق بمرجعية الغرب، وبالطبع كان لا بد أن يفتقدوا الكفاءة في تناول التعاليم الدينية والميتافيزيقية للتراث الشرقي نتيجة طبيعته المناهضة للتراث، لكن هذه مسألة أخرى لا محل لها في المقارنة الحالية، راجع الباب الحادي عشر «العالم الغربي وتحدياته للإسلام».

إيجابي، ويستطيع تمييز من أين تأتي الريح، ولا يربو الموقف الفكري عن مجال أزياء النساء، حيث تنتظرن في استسلام تام كمستهلكات مطيعات لمنتجات بيوت الأزياء الغربية كي تقرر لهن ماذا ترتدين، وقل مثل ذلك عن الفلسفات والفنون، وما من دور يقوم به المسلمون الحداثيون في مصدر اتخاذ القرار.

ومن الصحيح بالطبع أن الغربيين أنفسهم لا يكادون يعون أي جذور عميقة للحركات التي تجتاح الغرب وتقفو بعضها إثر بعض عقب الحرب العالمية الثانية، ولم يتوقع أحد أن حركة واسعة الانتشار مثل الهيبيين سوف تتسع إلى الحد التي بلغته في الغرب، ولم يتصور أحدٌ مَقْدِمَ حركة ما بعد الحداثة قبل أن تظهر في المشهد، لكن المسلمين الحداثيين كانوا أبعد شُقةً من جذور تيارات التغير أو حتى مراحل حضانتها ونموها، وقعدوا ينتظرون حتى يحتلوا في بلادهم مقدمة المسرح كي يعبروا عن دهشتهم في حال من الاستسلام الأعمى.

وتصلح أزمة البيئة مثالًا صارخًا لهذه الأحوال، فالمسلمون قد انتظروا حتى تصبح الأزمة محط أنظار عدد هائل من الغربيين قبل أن يشعروا بوقعها على رؤوسهم، فكم من المسلمين في العالم الإسلامي قد فكر حتى الآن في النظر إلى أزمة البيئة في ضوء ما تعلق بها في تراثهم الثري؟ وكم منهم قد فكر في حلول لهذه الأزمة الطاحنة؟[١٨٤]، ولكي ندرس تحدي الغرب للإسلام بشكل ملموس فلا مناص من اتخاذ مثل

(184) See S. H. Nasr, Islamic Life and Thought, Chap. 12.

من المذاهب التي تترى في موضات العالم الحديث اليوم، والتي تؤثر على الحياة الثقافية والدينية للعالم الإسلامي، ولنبدأ بالماركسية أو الاشتراكية بالمعنى الأوسع، والتي اكتسبت جماهير حتى الحقبة الماضية وتتخذ الآن صورًا مختلفة(١٨٥)، وقد شاع الجدل حولها في كثير من بلاد العالم الإسلامي رغم أنها لا تتحدى الإسلام بشكل سافر في العالم العربي على الأقل، وكان لها أثر غير مباشر على أهميته في الحياة الدينية ناهيك عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وقد تحدث كثير منهم عن الماركسية أو الاشتراكية في العالم الإسلامي وقد علق بذهنهم مشاكل بعينها في مجتمعهم يبتغون لها حلولًا، ولكن قليلًا منهم كان واعيًا بالأسس الفلسفية للماركسية أو الاشتراكية، ورغم كل شيء فقد طفق تلاميذ الجامعات المسلمين يتحدثون عنها في دوائر جامعية، ونعجب ما إذا كان أحد منهم قد قرأ «رأس المال» أو حتى عرْضًا ثانويًّا له حتى يستطيعون الدفع على أساس عقلاني. وقد أصبح هاجس الماركسية عذرًا لكثير من شباب المسلمين الذين امتنعوا عن التفكير الجاد في مشاكل المجتمع الإسلامي واقعيًّا من منظور الإسلام وفي إطار موقفهم الاجتماعي وعلى نسقه، واكتفوا بقبول الشعار المطبوع على هذا الصندوق الأسود بما فيه مما لا يُدرَك، وانتفخوا بوهم أنهم قد أصبحوا «مثقفين» أو أعضاء في «الصفوة» الفكرية، لكن

---

(١٨٥) أما عن الاشتراكية من وجهها اللاماركسي التي لا زالت تتمتع ببعض الشعبية تحت لافتة «اشتراكية الإسلام» وغيرها بعد سقوط الشيوعية، والتي تبنتها دوائر عدة دون تحليل لمعناها الحقيقي نظرًا لأولوية السياسة أو ربما لكي يظهروا بمظهر تقدمي حديث، راجع *A. K. Brohi. Islam in the Modern World. Lahore. United Publishers. 1975.*

الصفوة التي تطبق حلولًا ماركسية على كل المشاكل قد تفكرت بطريقة تختلف تمامًا عن السياق الاجتماعي الثقافي في بلاد أخرى، وتنصلت تمامًا من مسئوليتها في التفكير بطرق جديدة في مشاكل المجتمع الإسلامي على نحو إسلامي، وقد كان ذلك اتباعًا أعمى للماركسية كحزمة لم يعبأ أحد بتحليل محتواها، أو حتى باعتبارها أسبرينًا ملطفًا لكل الآلام، والتي مهدت الأرض لأسوأ نوع من الغوغائية الفكرية، وقد انكب الذين سقطوا في وهدة ما يسمى عرَضًا بالماركسية في حمأة طاعة بلهاء أفرزت قضايا لا معنى لها، وأدت إلى تصلب عقلي تمخض عن نتائج وخيمة على شباب المسلمين بدلًا من مناقشة المشاكل بطريقة مقبولة، ناهيك عن ضررها الواضح لحياة الدين.

ولسوء الطالع أن استجابة السلطات الإسلامية لتحديات المادية الجدلية لم تحتو على ما يدحضها من العلوم النقلية ولا الدينية في تراث الإسلام الزاخر وفي العلوم العقلية(١٨٦).

ولا تصلح الدفوع الدينية إلا لمن يؤمن بالدين، فما جدوى قراءة سورة من القرآن الكريم لدحض الأفكار التي يدفع بها من لم يقبل سلطة القرآن؟ وكثير من أعمال العلماء في هذا الموضوع وغيره

(١٨٦) والاستثناء المهم في هذا الأمر هو المجلدات الخمسة لكتاب «أصول الفلسفة» للعلامة سيد محمد حسين الطباطبائي، وهو من أعظم أساتذة الفلسفة الإسلامية التراثية في إيران حاليا، وتفسير مرتضى مُطهَّري من مدينة قُمْ في كتابه «انتصارات الإسلام» ١٩٨١، وفى حدود ما نعلم فإن هذا الكتاب هو الوحيد الذي له شخصية إسلامية، وحاول الرد فيه على المادية الجدلية من المنظور الفلسفي معتمداً على الفلسفة الإسلامية التراثية وخصوصاً من مدرسة ملا صدرا، وكذلك العالم العراقي والفيلسوف التراثي باقر الصدر الذي كتب في هذا الموضوع ولكن بتدقيق أقل.

تُنتَقد بموجب أنهم يخاطبون آذانًا صمًّاء ويطرحون دفوعًا لا تصلح في السياق المقصود، وعادة ما يعظون الذين تزندقوا بالفعل، ومما يدعو للأسى اعتبار واقع أن التراث الإسلامي ثريٌّ عميقٌ قادرٌ تمامًا على إجابة التساؤلات الفكرية التي تنشأ في الفلسفة الأوروبية الحديثة، والواقع أن مجمل الفلسفة الحديثة قياسًا إلى الحكمة التراثية ليست إلا ضوضاء يتغيا الانتصار على صوت السماء! فكثير مما يسمى اليوم «إشكاليات فلسفية» ليس إلا أسئلة مغلوطة وجهل بالحقائق لا يملك حلها إلا حكمة التراث، وقد وُجدَت الحكمة التراثية منذ العصر البابلي القديم والصيني منذ القرون الوسطى وفي شكل من أعظم وأشمل المذاهب وأكثرها تنوعًا في الإسلام وذخائره الفكرية الشاسعة التي أنجزها الفكر الإسلامي طوال أربعة عشر قرنًا من الزمان.

وتكمن خطورة الماركسية على الإسلام في بعض البلاد الإسلامية وخاصة في العالم العربي وإيران في ماركسيةٍ مطليةٍ بغشاءٍ إسلامي مما يجعلها فخًا لإغراء النفوس البسيطة، وعادة ما جرى هذا الاستخدام الخبيث للدين لأغراض سياسية، والواقع أنه أشد خبثًا من الماركسية «الأمينة»، ويناظر ما سماه القرآن الحكيم «المنافقون»، ولن يمكن في هذه الحالة الرد على هذا التركيب الفكري الزائف ولا البرهان البيِّن على أن الإسلام ليس البسملة في البداية فحسب ولكنه رؤية كلية للواقع لا يمكن ملاحاتها بأنصاف الحقائق أيًّا كانت.

والمذهب الآخر الذي يشكل خطرًا على الإسلام هو الداروينية أو التطورية بشكل عام، والتي سبقت الماركسية في تخلل العالم

الإسلامي، وقد بانت آثارها بين المسلمين في شبه القارة الهندية ربما بوازع من النفوذ البريطاني في التعليم، وقد تناولنا أعمالًا باهرة لعلماء أحياء أوروبيين مرموقين تدحض نظرية التطور(١٨٧)، وأشرنا إلى البراهين التي طرحها بعض علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين التي أثبتت أن أيًّا ما كان حدث للإنسان منذ بدأ حياته الأرضية فإنه لم يتطور حتى الآن قيد أُنمُلَة(١٨٨)، ومن أسفٍ أن قليلًا من المفكرين المسلمين قد لاحظوا هذه المراجع، واستخدموها في دفوعهم من منظور التراث الإسلامي للإنسان، وقد بقي التطور عند طائفة كبيرة من المسلمين المحدثين أمرًا شبيها بالدين واقعيًّا، وفشلوا بسبب تناقضهم في فهم تعاليم القرآن الكريم.

والحق إن نظرية التطور الداروينية استحالة ميتافيزيقية وعبث عقلي، وقد جرى نسجها في بعض الجهات بخبث في بعض جوانب الفكر الإسلامي التي تعالج تاريخ الإنسان وحياته في خليط خطير، ولا نعني

---

(١٨٧) راجع الباب الأول، حاشية ٧.

(١٨٨) *See. for example. A. Leroi-Gourhan. Gesture and Speech. ttans. A. B. Berger. Cambridge. M. I. T. Press. 1993; J. Servier. L'Homme et L'invisible; E. Zolla. (ed.). Eternita e storia. I valori permanenti nel divenire storico; and G. Durand "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident."* حتى إن سلطة أكاديمية معتبرة مثل ليفي شتراوس مؤسس البنيوية قد قال *"les hommes ont toujours pense aussi bien."*

أما سرفييه *Servier* الذي دفع ببراهين شاسعة عن ضلال فكرة تطور الإنسان فقد قال *"II vaudrait mieux admettre que l'evolutionnisme materialiste est une religion demandant beaucoup a la foi et peu a la raison. Darwin a parle des 'lunettes obscures du theologian' et le mot a fait fortune. Mais quelles lunettes de tenebres chaussent le nez des evolutionnistes!" Servier. op. cit.. p. 9.*

المفسرين السطحيين لآيات القرآن الكريم ولكننا نقصد حتى الذين في قامة إقبال، والذي كان فيكتوريًّا تطوريًّا ومعجبًا بأفكار نيتشه وإنسانه الفائق، وقد كان صاحب نفوذ إسلامي في عصره ولكن رغم تسليمنا بعظمة شعره فإن أفكاره لا بد أن تُدرَس بمنظور الاجتهاد الذي امتدحه كثيرا، ولا بد أن يقام له نُصْب تذكاري، ولو حللنا فكره بتدقيق فسوف نرى أنه قد تبنى موقفًا مترددًا حيال بعض الأمور، بما فيها الإعجاب والكراهة للصوفية، وقد أكبَر الرومي! إلا أنه عبَّر عن احتقاره لشاعر مثل حافظ، وكان ذلك راجعًا لواقع أنه كان مجذوبًا إلى التصوف وتحدث عن الإنسان الكامل من ناحية، ومن ناحية أخرى تحدث عن فكرة نيتشه وعن إنسانه الفائق، وهما فكرتان نقيضتان لإحداهما الأخرى تمام التناقض، وقد ارتكب خطأً فادحًا في محاولة التماهي بين الفكرتين، وقد ارتكب هذا الخطأ الفادح رغم فهمه العميق لبعض جوانب الإسلام، ولكنه انزلق إلى الفكرة الشائعة في زمنه نتيجة فهمه العميق لفكرة التطور بجدية بالغة ولبعض جوانب الإسلام دون البعض الآخر، ويطرح بأدب بليغ صريح مستوى الميول التي ظهرت بين كُتَّاب مسلمين لم ينكبوا على الإجابة عن تساؤلات التطور والأغاليط الفلسفية بل تراجعوا بطريقة اعتذارية للعقلية التطورية وذهبوا إلى حد تفسير تعاليم الإسلام في ضوئها(١٨٩).

---

(١٨٩) ولا بد من أن نشكر حسن الطالع، فلم تظهر في الإسلام نزعة تمثل «الدين التطوري»، ولها نفس النفوذ الذي يُرى في الهندوسية والمسيحية حيث جمع شري أوروبيدو وتيلار دي شاردان حولهما عدة مؤيدين، فالتعاليم الميتافيزقية للإسلام التي تقوم على صمدية المبدأ الرباني لا زالت قوية بما يكفي لمنع مثل هذه الانحرافات..

وقد كان التوجه العام للمسلمين الذين أصابتهم عدوى التطورية هو نسيان كافة المفاهيم الإسلامية عن سيرورة الزمن(١٩٠).

وقد نسوا جميعًا سور القرآن الأخيرة عن الأحداث الأخروية للإنسان أو مروا عليها سراعًا بلا كلمة، وأهملوا كل الأحاديث النبوية التي تتحدث عن آخر الأيام وظهور المهدي أو فسروها بطرق ملتوية، كما تجاهلوا كل الأحاديث النبوية عن أواخر الزمان باستثناء حديث وحيد، وهو «خَيرُ القرونُ قرنِي فالذى يليهِ فالذى يليهِ حتى آخر الزمانِ»، ويكفي من المنظور الإسلامي رفض فكرة التقدم الخطي للإنسان وتاريخه، والذين يعتقدون أنهم يسدون إلى الإسلام صنيعًا بحقن أفكار التطور في الفكر الإسلامي يقعون في هوة خطرة، ويسلمون الإسلام كله إلى مذهب زائف لشخص حديث واحد، وقد ظهر ذلك المذهب بين القرنين التاسع عشر والعشرين حتى ينسى الإنسان ربه.

زد على ذلك أن قبول المذهب التطوري يتمخض عنه تناقضات بيِّنة في الحياة اليومية لا يمكن حلها بسهولة، فلو كان مقدرًا للأمور أن تتطور تلقائيًّا إلى الأفضل فلماذا نبذل جهدًا لتحسينها؟ فسوف تؤول إلى الأفضل على كل حال، وحتى الدينامية التي يروج لها المحدثون نقيضة لفكرة التطور كما تُفهَم عادة، أو أن تبدو من منظور آخر لو كان الجهد في العمل والحركة وغيرها مما يعتقد العالم الحديث أن لها

---

(190) See Abu Bakr Siraj edDin. "The Islamic and Christian Conceptions of the March of Time." Islamic Quarterly. 1954. Vol. I. pp. 229-235. We have dealt extensively with the metaphysical impossibility of evolution in our Knowledge and the Sacred. chapter 7. pp. 221 ff.

تأثيرًا لاستطاع المرء إذن أن يصنع مستقبله ومصيره، وإذا كان يملك التأثير على مستقبله فإنه قد يؤدي به إلى الأسوأ، وليس هناك ضمان لتقدمٍ وتطورٍ آلي لو اقتصرنا على أقل الأمور، وقد أزيحت كل هذه التناقضات وغيرها من دوائر بعينها نتيجة تهافت المسلك الفكري، والذي بقي عليه أن ينتج بعض الدراسات الجادة في الميتافيزيقا والفكر كرد فعل إسلامي ينتشر في العالم الإسلامي لدحض فرضية التطور، ولم يعد الرد على الفكر التطوري في الإسلام المعاصر إلا كما واجه الماركسية. وقد تواترت بعض دراسات دينية قائمة على الكتاب الكريم ولكن نادرًا ما ظهر رد فكري يمكن أن يُقنع الشباب المسلم الذين اهتز إيمانه بالقرآن بمدرسة التطور.

كما أن الكتاب التطوريين من القرن التاسع عشر الذين انتهى ذكرهم كفلاسفة في أوطانهم ذاتها مثل هربرت سبنسر لا زلوا موضوعًا للدراسة في بعض الجامعات في أنحاء العالم الإسلامي وخصوصًا في الهند، وكما لو كانوا يمثلون آخر الاكتشافات في عالم الفلسفة الغربي، وقليل من يأبه لدراسة التطورات المناهضة للثورية في الأحياء ذاتها أو لتوكيد مفاهيم ما قبل التطورية لمنظور الإنسان، والتي اكتسبت اليوم زخمًا في كثير من دوائر الغرب ذاته، وأسوأ من ذلك ندرة الجهود المبذولة في الصفوة الفكرية الإسلامية لبلورة مذهب أصيل لتكوُّن صور الحياة والإنسان بخاصة وعلاقتها بالكون الكلي، والتي تصلح معيارًا للحكم على النظريات الافتراضية للإنسان والكون، وسواءٌ أكانت تطوريةً أم لم تكن، كما تلقي ضوءًا لتمييز الحقائق العلمية

عن الفرضيات والبراهين العلمية في ركام فلسفات مادية تتزيا بأردية الحقائق العلمية أو حتى العقائد الدينية(١٩١).

وهناك كذلك تحدٍّ «فلسفي» آخر أمام العالم الإسلامي يتمثل في الفرويدية واليونجية وتفسيرهما للنفس، فعلم النفس الحديث والتحليل النفسي يحاولان اختزال كل العناصر المتعالية من كيان الإنسان إلى مستوى النفس، زد على ذلك اختزال النفس ذاتها إلى شيء يمكن دراسته بعلم النفس الحديث والتحليل النفسي، ولم تستطع هذه الطريقة في التفكير بمظهرها العلمي التأثير على العالم الإسلامي مباشرة كما فعلت التطورية، ولا علم لنا بأي كاتب إسلامي صار فرويديًّا أو يونجيًّا، لكن آثارهما في سبيل التزايد، ولا بد من تذكر أن الفرويدية وكل مدارس الغرب في علم النفس نتاج جانبي لمجتمع يختلف تمامًا عن المجتمع الإسلامي، كما يجب تذكر أن فرويد كان يهوديًّا من فيينا وفسق عن اليهودية الرشيدة، وقليل من يعلم أنه كان على صلة بجماعة ماشيحانية تناهض الدين اليهودي الرشيد ذاته في وسط أوروبا، ومن ثم أعلن فسوقه عن حقيقة الرب وانفصل عن التيار العام للحياة اليهودية، ناهيك عن المسيحية، وقد كثُر دارسو الفرويدية إلا أن قليلًا منهم من غاص في أصولها التي تبين طبيعتها الحقة(١٩٢).

---

(191) See Lord Northbourne, Looking Back on Progress, London, Perennial Books, 1970; M. Lings Ancient Beliefs and Modern Superstitions, Cambridge, Quinta Essentia, 1991; and F. Schuon, Light on the Ancient Worlds.

(192) See W. N. Perry, "The Revolt against Moses," Studies in Comparative Religion, Spring, 1966, pp. 103-119; F. Schuon, "The Psychological Imposture," ibid., pp. 98-102; and Rene Guenon, The Reign of Quantity and =

وقد كتب أحد مشاهير الصوفية في الشرق سلسلة من المقالات بالفرنسية يضاهي فيها بين التصوف والتحليل النفسي، ومع احترامنا له لا بد من قول إنه كان بالغ التساهل والأدب حيال التحليل النفسي، والذي ليس إلا كاريكاتيرا لطرق التسليك الصوفية، ومن حسن الطالع أن التحليل النفسي لم يتغلغل بعمق بين المسلمين ولا هم ألقوا إليه بالًا ولا شعروا بالحاجة إليه، ويرجع ذلك لاستمرار شعائر الصلاة اليومية والحج إضافة إلى ممارسة التصوف والدعاء و«التضرع» وصور الحياة الصوفية التي يشترك فيها الرجال والنساء والأطفال، والتي تتفتح النفس فيها للمدد الرباني والبركة، وهي وسائل فعالة لمداواة النفس من أمراضها وحل عُقدها، وهذه الشعائر تحقق أهداف التحليل النفسي الذي لم يتوصل إلى تحقيقها، كما أنها قد تحقق نتائج وخيمة لافتقاد القوة الروحية التي يحققها التصوف في النفس.

لكن الفكر التحليلي النفسي لاأدريّ بطبيعته أو هو حتى شيطانيّ في معظم الأحوال، ولا مناص من تغلغله في العالم الإسلامي عن طريق الترجمات عن الأدبيات الأوروبية إلى العربية والفارسية والتركية والأوردو وغيرها من لغات العالم الإسلامي، وكذلك من ممارسات

=the Signs of the Times. Chap.. XXIV et seq. As far as Jung is concerned. his influence can be even more dangerous than that of Freud. precisely because he deals more with traditional symbols but from a psychological rather than spiritual point of view. See T. Burckhardt. Mirror of the Intellect. trans. W. Stoddart. Albany (NY). State University of New York Press. 1987. chapter 2. pp. 45 ff.

العاملين في مجال التحليل النفسي، وقد خلَّفت هذه الترجمات بالفعل ما يسمى «أدبيات علم النفس»، والتي تناقض طبيعة الإسلام وعبقريته، فالإسلام يرفض الذاتية الفردية، والمسجد هو الرمز المعماري المركزي للإسلام حيث تذوب فيه كل عناصر الذاتية والفردية، وهو شهادة موضوعية على الحقيقة، وبلورة تشع بنور الروح، ومثل الإسلام الأسمى هو تحويل نفس المؤمن إلى بلورة تعكس النور الرباني.

ويختلف الأدب الإسلامي اختلافًا بيِّنًا عن الأدب الذاتي الذي نجده عند فرانز كافكا أو حتى دوستويفسكي، وهذا النوع من الأدبيات بالطبع من أهم سمات الأدب الغربي، ولكنه وكل ما جرَّ جرّه في الغرب الحديث يعتمد على منظور شديد الاختلاف عن الإسلام وعادة ما يلاحيه، ومن بين الكتاب الغربيين الذين يقتربون من الإسلام نذكر أولًا دانتي وشكسبير، وكلاهما كان مسيحيًّا مخلصًا وأشبه بالكُتَّاب المسلمين من عدة جوانب، كما نذكر من العصر الحديث ت.س. إليوت، والذي كان مسيحيًّا مخلصًا على خلاف من عاصره من الكتاب، ولذا كان يطرح صورة للعالم لا تنبُو كثيرًا عن الإسلام.

وقد كانت الرواية النفسية على النقيض من رجال كهؤلاء، إلا أنها من حيث الشكل ومحاولتها التغلغل في النفس الإنسانية بلا معيار تميز به الحق كواقع وغاية موضوعية هي عنصر غريب عن الإسلام، وبالطبع كان مارسيل بروست أستاذًا في اللغة الفرنسية، وروايته «بحث في الزمن الماضي» مهمة لهواة الأدب الفرنسي الحديث، ولكن هذا النمط بعيد عن أن يصلح «مصدر إلهام» للكتاب في العالمين العربي

والفارسي، إلا أنه كاد أن يصير كذلك عند عدد من الكتاب العرب والفُرْس. ومن المهم أن نعلم أن صادق هداية أهم الكتاب المحدثين في إيران قد كان بالغ التأثر بكافكا وقد انتحر من جراء يأس نفسي، وأنه رغم موهبته الأدبية العظيمة كان منفصلًا عن التيار العام لحياة الإسلام، والواقع أن أفكاره صارت قيد النقد عند عناصر إسلامية في المجتمع الإيراني، وعلى كلٍّ فإن الكتاب الذين يتعاملون مع المشكلات والاضطرابات النفسية التي تختص بها المجتمعات الغربية ولم يجربها المسلمون على المنوال ذاته حتى الآن قد بدأت في الشيوع بين الشباب المسلمين الذين ألفوها عند الغرب حتى إنهم أصيبوا بها في رؤيتهم للعالم من خلال طيف اللاأدرية النفسية.

ومن عظائم مصائب اليوم في العالم الإسلامي ظهور نوع جديد من الأشخاص يحاولون أن يتلبسوا بأمراض الغرب وليسوا مرضى على الحقيقة، ولكنهم يحاولون أن يتقمصوا المرض حتى يبدوا محدثين، ويقرضون أشعارًا من المفترض أنها تصدر عن نفس معذبة محبطة في حين أنهم على الحقيقة لا يعذبهم شيء ولا يحبطهم شيء، وليس من شيء أرذل من العدمية إلا الذين يقلدونها بغرض إنتاج فن يضاهي انحطاط الفن الغربي. إن نفوذ علم النفس والتحليل النفسي على ملحدين وعدميين ينتشر في العالم الإسلامي بالأدب والفن، ويشكل تحديًا آخر للإسلام في مواجهة الغرب، ولن يمكن الرد عليه سوى بالتدقيق في علم النفس التراثي والعلاج النفسي التي يتركز معظمه في التصوف، وكذلك بمحاولة بلورة نقد إسلامي أصيل يمدنا بمعيار

نقيس به كثيرًا مما يتزيا اليوم بالأدب.

ويمكن أن تُقاس درجة تخلل الأدب والفلسفة الغربية المناهضة للإسلام في العالم الإسلامي بالسير في الشوارع القريبة من الجامعات في مدن مختلفة من الشرق الأوسط، ولا زال المرء يرى على الأرصفة والحوامل كتبًا دينية وخاصة القرآن الكريم، ولكنه سيشهد كذلك عددًا كبيرًا من الأعمال بلغات البلاد الإسلامية تتناول الاشتراكية والوجودية وحتى ثقافة «البوب» التي تُطرح باعتبارها «أدبيات»، وكذلك نجد ردودًا وإنكارات، فلا زالت الروحانية الإسلامية تحيا، لكن وجود هذا القدر من الكتابات بذاته يعبر عن جسامة التحدي.

أما عن العدمية فإنها تلاقي نقدًا إسلاميًّا قويًّا، ولو نحَّينا المدَّعين جانبًا فإن المسلمين بمن فيهم المحدثون لم يجربوا العدمية بالطريقة التي جربها الغربيون الذين صارت عندهم تجربة مركزية الأهمية، والسبب الرئيسي لذلك أولًا أن المسيحية دائمًا ما طرحت الروح بمعنى إيجابي كتوكيد على الدين كما يشهد فنها الشعائري، أما العدم فلم يحظ بعناية روحية في اللاهوت ولا في الفن المسيحي كما هو الحال في إسلام الشرق الأقصى(١٩٣)، وثانيًا كنتيجة للتمرد على المسيحية، فالإنسان الحداثي قد واجه العدمية فقط من جانبها السلبي المخيف، في حين انجذب البعض إلى دراسة المذاهب الشرقية التي

(193) On the significance of the void in Islamic art, see, T. Burckhardt, "The Void in Islamic Art," in his Mirror of the Intellect, chapter 22, pp. 231 ff.; and S. H. Nasr "The Significance of the Void in the Art," in Islamic Art and Spirituality, chapter XII, pp. 185 ff.

تتناول الفراغ أو العدم(١٩٤).

وفى حين لجأت المسيحية للتعبير عن تجلي الروح بشكل إيجابي فإن الفن الإسلامي قد استخدم كذلك التعبير السلبي أو الفراغ بمعنى إيجابي، وبنفس الطريقة التي عبر بها المقطع الأول من الشهادة بالنفي للتعبير عن فراغ الأشياء وعدمها أمام وجه الله سبحانه وتعالى، كما أن الفراغ في المعمار الإسلامي وتخطيط المدن «فراغ سلبي» بالضرورة، وليس فراغًا يتحدد بما يحيطه من أشياء، بل فراغٌ مُقتطعٌ من الأشكال المادية كما هو حال الأسواق التراثية القديمة، فحينما يمشي المرء في السوق فإنه يسير في فراغ مستمر تحده الأسطح الداخلية للحوائط المحيطة به وليس بشيء في وسطه، ولذا يحدث عمرانيًّا في كثير من مدن الشرق الأوسط أن نرى صرحًا يقلد المعمار الغربي يُقام وسط ميدان، وليس إلا نفيًا لمبادئ العمارة الإسلامية وعدم الوعي بالدور الإيجابي للفراغ السلبي(١٩٥).

ولنعد إلى مسألة علم النفس والتحليل النفسي، فنضيف أن تواجد هذا المنظور في كثير من أعمال النقد الفني في الغرب قد سمح لهذا النوع من التفكير أن يتخلل عقول جماعة صغيرة ولكنها مؤثرة في مجتمعات العالم الإسلامي من خلال الفن والأدب، ذلك أنهم يتقلدون المناصب ويتحكمون في اتجاهات الأمور، وعادة ما يفلحون

---

(١٩٤) راجع مدخل «شونياتا» الذي يعني الفراغ والعدم والغيب «موسوعة الأديان والفلسفات الشرقية» تحرير عمرنورالدين، تراث واحد. المترجم.

(١٩٥) وقد عبر المعماري المصور الهولندي إيشر عن حياة الشكل والفراغ بعبقرية نادرة في فن الغرب بعد أن بهرته العمارة الإسلامية والنقش في أسبانيا. المترجم.

في تشكيل ميل عام في ذائقة الجماهير السلبية من المسلمين، ومن هنا يتأثر الذوق الأدبي الإسلامي بما تبثه الدوائر الفرويدية واليونجية من أفكار يرفضها الإسلام تمامًا، فهي تهدد أهم قناة مركزية للمعايير والقيم الإسلامية، كما أن علم النفس اليونجي أشد خطرًا من الفرويدي في هذا الشأن حيث إنه يتعامل مع المقدسات والعالم الأسمى بينما يشوه صورة المقدسات بخلط الروحي بالنفسي، ومن ثم يلقي بهما في نفسية جمعية لا تربو عن صندوق قمامة تعيش فيه مختلف النفسيات والثقافات، وشأن الميتافيزيقا الإسلامية شأن كل الميتافيزيقا الحقة تعارض هذا الإلحاد وطُرُقه الدنيوية في التحليل النفسي، والتي لا تعدو تقليدًا شائها لوسائل التصوف، ولكن كيف يُقبِلُ كثيرٌ من المسلمين المعاصرين على تأييد هذا الاختلاف الأساسي بدلًا من تخطيه حتى يمنعوا تُرَّهات العالم الحديث وما يتفاقم عنها من شرور؟

وقد ظهر تحدٍّ جديد للإسلام بعد الحرب العالمية الثانية في شكل حركات فكرية وميول تجتمع عشوائيًّا تحت مظلة الوجودية، والتي كانت أحد الموجات الأخيرة التي تولدت من الوضعية لكي تنفذ إلى المسلمين، وهناك بالطبع عدة فروع للوجودية تتراوح بين الفلسفة الوجودية الألمانية وبين الفلسفة المسيحية عند جابرييل مارسيل حتى اللاأدرية الأخيرة عند سارتر ومن اتبعه، ولا زال ذلك النوع من الفلسفة التي ظهرت في أوروبا في مطلع القرن العشرين مُهِمًّا في القارة الأوروبية، ورغم أن الوجودية وكثير من الفلسفات بعد الحداثية التي تبعتها ليس لها حتى الآن أثر يُذكر على العالم الإسلامي فقد ظهرت ثانية في الأدب والفن والفلسفة بشكل مباشر، والتي كان لها نفوذ على

بعض المسلمين المهتمين بالفلسفة والحياة الفكرية، ونظرًا للطبيعة المناهضة للميتافيزيقا في كثير مما يُدرَس في هذه المدرسة وواقع نسيان الوجود بالمعني التراثي الكامن في قلب الفلسفة الإسلامية فإن انتشار الوجودية في إهاب اللاأدرية خطر شديد على الحياة الفكرية الإسلامية.

وقد ظهر كذلك اتجاه لتفسير الفلسفة الإسلامية ذاتها في ضوء صيغ الفكر الغربية في بعض الدوائر، وهي المدارس الظواهرية والوجودية، ويقع اللوم مباشرة على «المثقفين» المسلمين لاحتمالهم هذه البدعة التي كان أصلها تقليدًا أعمى بلا ذكاء، ولو استمر هذا النمط من التأويل فسوف يكلف الأجيال القادمة إصرًا جسيمًا، ونرى اليوم في البلاد الإسلامية من ينكب على دراسة الماضي الفكري والفلسفي لبلاده من مصادر غربية، وقد ينطوي كثير منها على معلومات مفيدة، وقد يكون قيمًا للدراسة الجامعية، ولكنها جميعًا مكتوبة من منظور لا إسلامي، ففي نطاق الفكر والفلسفة بمعناها الأوسع في جامعات العالم الإسلامي التي اعتمدت على اللغة الانجليزية أو الفرنسية في الدراسة كما جرى في باكستان والقطاع الإسلامي من الهند وماليزيا ونيجيريا والمغرب وتونس، وكان ضررها عظيمًا. ولا جدال في أن الزمن قد طال بالمسلمين بعد حديثهم عن مكافحة الاستعمار أن ينتبهوا لما هو أخطر منه في استعمار العقل، وأن يبحثوا في تراثهم عن ثقافتهم وخصوصًا في قلبها الفكري والروحي عن منظورهم الحق، وحاشا الله أن يكون هناك من المسلمين من يبغي جحود جانب أو آخر من ميراثه الفكري، فعليه أولًا أن يعرفه، فكل من القبول والرفض لأى

شيء كان لا بد أن يعتمد على معرفة(١٩٦)، وما من عُذرٍ يبرر الجهل أيًّا كان الاتجاه الذي يبغي اتباعه، ولا يملك المرء أن ينكر ما يجهل ولا أن يقبل ما لا يعلم على الحقيقة، كما لا يملك أن يُلقي بما لا يملك، ورغم بساطة هذه الحقيقة فإنها غالبًا ما تُنسى في أيامنا هذه.

فعندما زار معلم عظيم لبوذية زين جامعة أمريكية كبرى منذ عدة سنوات وألقى فيها محاضرة عن بوذية زين سأله تلميذ بعد المحاضرة: «ألا يؤمن معلمو زين أن على المرء أن يحرق لفافات المتون ويرمي صور بودها؟»، فأجابه مبتسمًا: «بلى! ولكن على أن تكون اللفائف والصور ملكك أنت»، وكان ذلك ردًّا عميقًا يعني به المعلم أنك يمكن أن تتعالى على المظاهر البرانية للدين فحسب حينما تتغلغل في دراسة معانيه وصوره الجوانية، ومن لا يجيد دراسة البرانية فلا أمل له في تخطي حدودها، فهو يسقط إلى أسفلها ويتوهم أنه قد تعالى على صورها، وينطبق الأمر نفسه في مستوى آخر على ميراث المرء الفكري، فلا سبيل إلى الذهاب إلى أبعد مما ذهب إليه حكماء الزمان القديم دون أن يفقه مقالهم أولًا، ومن حاول ذلك فسوف يُخطئ فهم جهله بالشعور باتساع «أفقه» و«تحرره» من قيود المعايير التراثية للفكر، ويبقى حبيس جهل هو أسوأ السجون جميعًا حيث يحبس ذاته في حدود طبيعته الغفل، فالحرية الحقة هي التي تتأتى من الآفاق التي لا تُحَدُّ لعالم الروح، والتي لا يصل إليها المرء إلا بالوسائل التي أقرها الدين ومذاهبه الروحية.

---

(١٩٦) وفى الحديث الشريف «خذ ما تعرف ودع ما تنكر». المترجم.

ويجب أن يكون المسلمون المعاصرون واقعيين بما يكفي لفهم ضرورة ارتحالهم إلى أي اتجاه يطلبون من حيث همُ الآن، ويقول مثل صيني سائر: «إن رحلة ألف ميل تبدأ بخطوة واحدة»، ولا مناص لهذه الخطوة من أن تكون من حيث يقف المرء، ويصدق ذلك على المسعى الثقافي والروحي كما يصدق على المسعى العضوي، فأينما أراد العالم الإسلامي أن «يذهب» فسبيله أن يبدأ من واقع تراثه الإسلامي لا من مواقف وهمية أو من أفكار مغلوطة، والذين يتعامون عن هذه الحقيقة لا يرتحلون عمليًّا إلى أي مكان كان، ولكنهم يتوهمون أنهم يسافرون، و«المثقف» الباكستاني أو الفارسي أو العربي الذي يرغب في قيادة الفكر للشعوب الإسلامية لا بد أن يتذكر من هو أولا إن أراد ألا ينقطع عن باقي المجتمعات الإسلامية، فلا سبيل مهما حاول أن يُحوِّل ركنًا من لاهور أو طهران أو القاهرة إلى جزء لا يتجزأ من كامبريدج أو السوربون، ومن يسمى مفكرًا إسلاميًّا على الطراز الحداثي المغترب ويشكو من أنه غير مفهوم ولا يلقى التقدير الجدير به في المجتمع الإسلامي وينسى أنه هو الذي نسي تراثه ورفض تقدير ثقافته ومجتمعه، ولذا رفضه مجتمعه، وهذا الرفض واقعيًا علامة على الحياة وبرهان على أن الثقافة الإسلامية لا زالت حية.

أما عن الفلسفة فإن البلاد التي تُدرِّس جامعاتها بلغة المسلمين فهي في موقف أفضل وفي إيران على الأخص، حيث تعيش الفلسفة الإسلامية تراثًا حيًّا، وليس من السهل قول أي شيء باسم الفلسفة إلا وجد من يتصدى له من الصفوة الفكرية، ولكن بالطبع لم يسلم

هذا الشطر من العالم الإسلامي تمامًا من التنازلات والاعتذاريات عن الفكر الإسلامي من منظور الفلسفة الغربية، ولكن يبقى نسبيًّا أثرٌ من نفوذ الفلسفة الغربية لوجود سببين تناولناهما فيما سبق، وهما حواجز اللغة ومدى حياة تراث الفلسفة في المجتمع. وسيكون من المفيد في هذا السياق أن نقارن بين أثر المنشورات في باكستان عن إقبال في دراستين لنا بالإنجليزية هما «تطور الميتافيزيقا في إيران *Development of Metaphysics in Persia*» و«إعادة بنية الفكر الديني في الإسلام *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*»، ومن ثم نُشرت لهما في إيران ترجمات فارسية.

وقد ظهرت في إيران بالفارسية والعربية على الأخص أعمال عن الفلسفة من منظور مُعَادٍ لمنظور الإسلام بعناوين على شاكلة «فلسفاتنا»، وكما لو كانت الفلسفة كرؤية للحقيقة أو سعيًا إلى الحكمة يمكن أن تكون «لنا» فحسب[197]، فلم يتطرق فيلسوف عربي ولا إيراني في أي زمن إلى استخدام تعبير كهذا، فقد كانت عند المسلمين الذين غرسوا الفلسفة في الإسلام هي «الفلسفة» أو

(197) See S. H. Nasr, Islamic Life and Thought, chapters 11 and 12, pp. 124 ff. It is somewhat paradoxical that Our Philosophy is the title of one of the most famous philosopical works of the Iraqi thinker Baqir al-Sadr, who belongs to the tradition of Islamic philosophy and is one of the most important Islamic thinkers of the past few decades. This fact itself proves to what extent alien modes of thought have penetrated even into more or less traditional circles of Islamic philosophy. See Our Philosophy, trans. by Sh. Inati, London and New York, KPI, 1987

«الحكمة» على الدوام، وهي منظور للحق يتعالى على النزعات الشخصية ومشتقٌّ من الحق ذاته، ويكشف ظهور مفاهيم مثل «فلسفاتنا» أو «أفكاري» عن درجة تنائي هذه الأعمال عن المعايير الإسلامية، ولا بد من استخدام سلاح المذاهب التراثية لمعارضة مثل هذه الأخطاء والإجابة من هذه المراجع قبل أن تتآكل الحياة الفكرية للإسلام.

ولنعد إلى مسألة الوجودية والفلسفة الإسلامية التراثية في إيران، فنذكر أولاً أن هذا النوع من الفلسفة التراثية الذي لا زال حيًّا في إيران قائم على «أصالة الوجود» ويسمى «فلسفة الوجود»، وقد ترجمها البعض خطأً إلى «الوجودية»، لكن وجودية الأوروبيين قد واجهت مقاومة عنيفة في الدوائر التراثية للإسلام. والواقع أن من اطَّلع على الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا والسهروردي والمفسر العظيم للميتافيزيقا صدر الدين الشيرازي وهو ملا صادرا، فسوف يدرك على الفور عمق الهوة التي تفصل بين «فلسفة الوجود» والوجودية، والتي لا تعدو أعمق جوانبها شظية من تعاليم أولية ضمن كلية التراث الميتافيزيقي، وقد كان هنري كوربان الفيلسوف الغربي الوحيد الذي فسر الحقبة الأخيرة من الفلسفة الإسلامية، وقد بيَّن فُرقَة الآراء بين فلسفة الوجود الإسلامية والوجودية، كما طرح التصحيحات التي تقدمها الأولى للثانية كما ذكر في المقدمة المسهبة لترجمته كتاب صدر الدين الشيرازي «كتاب المشاعر» إلى الفرنسية بعنوان *Le Livre*

ومن المفيد أن نعلم أن *des penetrations metaphysiques*[(١٩٨)]، ترجمة كوربان لكتاب هيدجر *Sein und Zeit* كانت أول ما لفت نظر سارتر إلى الوجودية، في حين استدار كوربان ذاته من ذلك النسق الفكري إلى محيط «الإشراق» للسهروردي وإلى تألق فلسفة صدر الدين الشيرازي.

ونتناول إشكالية أخيرة لازمة هي أزمة البيئة التي تمخضت عن حضارة الغرب، ولكنها الآن تتهدد حياة الإنسان في كل أين بمن فيهم المسلمين بالطبع، والواعون بالموقف البيئي اليوم في العالم الحديث يعلمون أن حل هذه الأزمة أشد الأمور إلحاحًا في النطاق المادي على الأقل حيال تدمير التوازن بين الإنسان وبيئته الطبيعية. إن الإسلام وعلومه لديهم رسالة عاجلة كما سبق القول يمكن أن تساعد بقدر الإمكان في حلِّ هذه الإشكالية التي تتحدى العالم بأسره، إلا أن الرسالة لسوء الطالع لم تجذب إلا انتباهًا عارضًا عند المسلمين المحدثين ذاتهم حتى وقت قريب.

ونحن نعلم أن المسلمين قد طوروا علوم الطبيعة بحماسة بالغة من

---

(198) See Mulla Sadra. Kitab al-mashacir (Le Livre des penetrations metaphysiques). chapter IV of the Introduction. See also T. lzutsu. The Concept and Reality of Existence. Tokyo. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. 1971. where a profound analysis of Islamic ontology is to be found. even if in Chapter II certain comparisons are made with Western existentialism which appear to us as difficult to accept. We have also dealt with this subject in our $adr al-D"in Shirazi and his Transcendent Theosophy. Tehran. Institute for Humanities and Cultural Studies. 1997.

الفلك إلى الطبيعة والطب، وأنجزوا فيها بسهم وافر دون أن يفقدوا توازنهم مع الطبيعة، ودائمًا ما زرعوا علوم الطبيعة في قلب نسق «فلسفة الطبيعة»، والتي كانت متسقة في البنية الكاملة للكون الكلي كما يراه المنظور الإسلامي، ويكمن في خلفية علوم الإسلام فلسفة حقة للطبيعة، والتي لو طُرِحت بلغة معاصرة لأمكن أن تكون بديلًا لفلسفة الطبيعة الحديثة الزائفة، والتي جمعت نقص الفهم الميتافيزيقي للمبادئ الأولى لتصبح مسئولة عن الأزمة الراهنة في علاقة الإنسان بالطبيعة(١٩٩).

ولسوء الحظ نادرًا ما كان المسلمون يدرُسون ميراث العلوم الإسلامية بأنفسهم، ولو هم فعلوا فغالبًا ما ينتابهم شعور بالدونية يجبرهم على محاولة البرهنة على أن المسلمين قد سبقوا الغرب في الاكتشافات العلمية، وهم بالتالي ليسوا متخلفين عن الغرب في إنجازهم الثقافي، ونادرًا ما كان هذا التراث القيِّم يُطرح كطريق بديل، فهو علم الطبيعة الذي لم يدخل في مسار كارثي مثلما سار فيه علم الغرب الحديث وتطبيقاته التكنولوجية ليُلقي الإنسان الحديث في وعثاء الأزمة، ولا بد أن يسعد المسلمون الرائون لأنهم لم يسهموا في صناعة الثورة العلمية في القرن السابع عشر التي نشهد نتائجها اليوم، وعلى المسلمين المفكرين والكتاب أن يتدربوا على دراسة إحياء فلسفة الطبيعة التي تنطوي عليه العلوم الإسلامية ويدرسوها بأنفسهم.

---

(199) See S. H. Nasr, Science and Civilization in Islam, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, and Man and Nature, chapter 2

والغاية المقترحة إذن لا تختلف كثيرًا عن غاية كثيرٍ من المسلمين الحداثيين الذين يغبطون أنفسهم لأن الإسلام مهَّد الطريق إلى النهضة، ويحسبون أن النهضة كانت حدثًا رائعًا في التاريخ حيث إن الإسلام أسهم في بزوغها، ولا بد إذن أن الثقافة الإسلامية لها قيمة ما، وهذه طريقة عبثية في الاعتبار تتجاهل تمامًا ما يعاني منه العالم الحديث اليوم، وهي نتيجة الخطوات التي اتخذها الغرب أثناء النهضة على الغالب حينما ثار الإنسان الغربي على دين السماء المنزل.

ويجب أن يكون المسلمون شاكرين لأنهم لم يتمردوا على السماء ولم يكن لهم يد في الإنسانية المناهضة للروحية التي انتهت إلى عالم أسفل من الإنسانية، فما صنع الإسلام إلا منع التمرد الفردي على السماء ومنع ظهور الروح البروميثية والتيتانية التي وسمت معظم أعمال الفن في النهضة، والتي تقف على طرف نقيض من روح الإسلام الذي قام على التسليم للرب، ومن الصحيح أن العلم والثقافة الإسلامية كانت من عوامل قيام النهضة في الغرب، لكن العوامل الإسلامية فيها استُخدِمت باستبعاد طبيعتها الإسلامية وانتزاعها من النسق الكلي الذي ينطوي وحده على المعنى والمغزى.

وعلى المسلمين إحياء دراسة علوم الإسلام حتى يبرهنوا لصغارهم الذين تركوا الصلاة عندما تعلموا أول معادلة في الجبر على حقيقة أن العلوم الإسلامية بما فيها معظم الرياضيات التي يدرسها تلامذة الثانوي قد غَرَسَها طوال قرون مسلمون مخلصون، وثانيًا أن يستنتجوا اتساق العلوم الإسلامية مع السماء والطبيعة والإنسان، فالفلسفة الإسلامية

وعلم الإلهيات والميتافيزيقا يشكلون معًا اتساقًا يتعلق بفلسفة الطبيعة كما أسلفنا القول، وروائع العلوم الإسلامية التي أبدعها ابن سينا والبيروني والخيام ونصير الدين الطوسي قابلة للتطبيق لكلتا الغايتين المذكورتين. وختامًا لا بد من التوكيد القاطع مرة أخرى أن حفظ الإسلام والحضارة الإسلامية بحاجة إلى الدفاع عن التراث الإسلامي في عالم حديث بكل مثالبه، ولا يأملَنَّ المسلمون في اتباع الغرب نعلًا بنعلٍ دون أن يقعوا في الحمأة ذاتها التي سقط فيها الغرب وربما وقعوا في أسوأ منها بسبب سرعة التغير وإيقاعه اليوم، ولابد أن تواجه الصفوة الفكرية كافة التحديات التي ذكرناها وكثير غيرها بثقة تامة في أنفسهم، ولا يصح أن يعيشوا في حال من الدونية الثقافية والنفسية، ولا بد أن يتراصّو صفوفًا ويتضامنوا مع الحضارات التراثية الأخرى في آسيا، ويجب أن يكفُّوا عن الدفاع بل يبادروا بالهجوم بطرح كنوز الرسالة الربانية من الحكمة التي تداوي أدواء العالم الحديث ووعثائه لو أقبل المريض على العلاج، وحتى لو اتخذنا أشد المواقف تشاؤمًا فيما تعلق بحال اليوم واعتقدنا أنه لا شيء يجدى فإن تأييد الحق ذاته بالغ القيمة، وتمتد آثاره إلى ما وراء كل ما يمكن توقعه، فالحق لا بد أن يتأيد بالدفاع الفكري عن الإسلام في كل جبهات التحدي، والنتائج بيد الله جل جلاله، وكما يقول القرآن الكريم: ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: ٨١].

* * *

الجزء السادس

VI ملاحق

١٢. الإسلام في باكورة الألفيّة الميلاديّة الثالثة

لنذكر أولًا في بدايَة هذا الباب أن عام ٢٠٠٠ ليس له مغزى أخروي ولا ألفي في الإسلام كما له في المسيحية، أو عند كثير من المسيحيين على الأقل، ولا يعني بدايةَ آليةٍ لعهدٍ جديدٍ للمسلمين كما يتوهم كثيرٌ من العلمانيين في الغرب من الذين تخلوا عن إيمانهم بأفكار الألفيَّة المسيحية، أما عن التوقعات الأخرويَّة عند المسلمين فإنهم في انتظار المهدي الذي سوف يمهد للمجيء الثاني للمسيح وليس عودة المسيح عليه السلام مباشرة كما يتوقع المسيحيون التراثيون. ويشير بعض المسلمين إلى حديث شريف «ستعيش أمتي يومًا ونصف يوم» بمعنى ألف ونصف ألف عام اعتمادًا على الآية الكريمة ﴿...يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]، كما لا بد أن ننوه في بداية هذه الأطروحة إلى أن مذهب المهديَّة وتوقع ظهور المهدي عقيدة واسعة الانتشار في العالم الإسلامي اليوم، ولها أهمية عظمى ولكننا لن نتناولها هنا عدا فيما تعلق بوجودها فحسب، ولكننا سنعكف على الرقم ٢٠٠٠ لارتباطه بمولد المسيح عليه السلام، وبشكل رمزي فيما تعلق بالعالم الإسلامي؛ كي نطرح الجوانب المختلفة للدين وشعائره وتعاليمه وحياته الفكرية وحضارته ونحن على أبواب بابٍ جديدٍ وألفيةٍ جديدةٍ عند المسيحيين والغرب العلماني.

وقبل أن نعكف على طرحنا لا بد من قول إنه رغم تغلغل العلمانية في قطاعات بعينها من المجتمع الإسلامي فإن الإيمان الإسلامي ومذاهبه وشعائره ووصاياه لا زالت على قوتها بين الغالبية العظمى من المسلمين، وإن كان هناك أمر قد اكتسب قوة ولم يصب بضعف في العقود الأخيرة من القرن العشرين بين الطبقات الحداثية، وكذلك الفلسطينيين والبوسنويين والشيشانيين وأهل كوسوفا الذين قاسوا جميعًا من ويلات الغرب في تلك الأحقاب فهو الإسلام، وعادة ما نَعُدُّ أتباع الأديان المختلفة كميًّا مثل أن نقول في فرنسا خمسون مليون مسيحي وفي مصر خمسة وخمسون مليون مسلم، ولكن هذا التعداد يحجب درجة الارتباط بالدين، ويكفي أن نزور مسجدًا رئيسيًّا في القاهرة مثل مسجد سيدنا الحسين وكنيسة رئيسية في باريس مثل كنيسة سان سولبيس كي نلاحظ الاختلاف في هذه النقطة من التاريخ، وليس ذلك لقول إنه ليس هناك كثيرٌ من المسيحيين المخلصين في أوروبا وكثيرٌ منهم في أوروبا ذاتها، بل نقدم هذا الاختلاف للذين تعودوا على أحوال المسيحية واليهودية في المجتمعات العلمانية حتى لا يحكموا على وضع الإسلام والعالم الإسلامي على الوتيرة ذاتها، فحضور الدين واتباع أوامره وإقامة عباداته تضاهي المسيحية الغربية فيما قبل العصر الحديث وليس اليوم، ولا بد من أن يستمر، فليس هناك ما يدل على ما يمكن أن يغير إيمان المسلمين من قوى العلمانية في المستقبل القريب مثلما أثرت على المسيحية الغربية وشعائرها في القرون الماضية

وفي العصر الراهن بوجهٍ أخَصّ. ويلزم بعد هذا المقال تقرير أن نوعية الإيمان وعمقه ومنظوره بين المسلمين قد صار أكثر نُدرة عن ذي قبل وأن الطرق التي تؤدي إليه لم تعد متاحة بالدرجة التي كانت عليها فيما سلف كما تنبأ القرآن الكريم عن آخر الزمان، في حين بقي الإيمان على فتوته وسوف يستمر إلى المستقبل المنظور بين معظم المسلمين، لكن الحضارة الإسلاميَة التي قامت على الوحي القرآني لتتكامل مع العناصر السابقة في إطار المنظور الإسلامي قد أسهمت في خلق مناخ إسلامي كامل على المستوى المادي والفكري، وهو ما تعرَّض لتهديدٍ سافرٍ في القرن التاسع عشر وما تلاه مما تزامن مع تفشي الاستعمار والحداثة في العالم الإسلامي، وحيث إن الإسلام طريقة حياة كلية فإن التدمير الجزئي لحضارته كما جرى في التعليم والثقافة والفن والعمارة وغيرها كان له أثر على طبيعة الدين الكلية ودرجة تعلق المسلمين بمذاهبه، ولا بد من النظر إلى أي انطباعٍ عن الإسلام كدينٍ بالمعنى الضيق في القرن الآتي. ومن اللافت للنظر أنه رغم تزايد النفوذ العلماني والحداثة على العالم الإسلامي خلال نصف القرن الماضي والتقسيم الاسمِيّ لعالم الإسلام إلى بلاد مستقلة، ورغم زيادة اجتياح فضاء حياة المسلمين فهناك الآن محاولات ملحوظة لإحياء الحضارة الإسلامية ذاتها، وقد تبنت الأمم المتحدة عام ٢٠٠١ دعوة حوار الحضارات التي طرحتها إيران، وهي برهان على رغبة المسلمين في الحفاظ على حضارتهم المتميزة رغم التحديات التي تلاحي هذا التوجه من قوى دنيويةٍ

عاتية، وعندما نتفكر في مستقبل الإسلام لا بد من التعامل مع الدين أساسًا وكذلك أن نتعمق في العوامل الحضارية التي تتعلق مباشرة بالدين والتحديات التي يواجهها الإسلام الذي ينتشر بين المحيطين الهادئ والأطلنطي إضافة إلى انتشاره في أوروبا وأمريكا.

ولكي نفهم الإسلام في وضعه الراهن ومن ثم نتوقع مستقبله القريب لا بد من تذكُّر أن الإسلام لا يعمل في الإطار السياسي الاجتماعي الذي تعمل فيه المسيحية في الغرب، فقد اضطرد تهميش المسيحية منذ القرون الوسطى وما تلاها في مجال الحياة الاجتماعية وكذلك في الساحة الفكرية بفعل قوى وِلدت وترعرعت في أحضان المجتمع المسيحي الأوروبي لا بفعل سيطرة قوى خارجية، وكانت البلاد الإسلامية على النقيض واقعة تحت سيطرة استعمار خارجي بشكل مباشر وغير مباشر، وتركت وراءها طبقة من السياسيين المحليين الذين يتمتعون بمنظورٍ يشاكل منظور الغرب إلى العالم، ويعتزلون العقائد السائدة في الغالبية العظمى من مواطنيهم باسم الاستقلال والقومية، ولم يتغير هذا الموقف حتى اليوم. ويواجه الإسلام الآن تحديات لا من خارجه فحسب بل كذلك من داخله بسلطة «صفوة حاكمة» تعتمد على الغرب ولا تستطيع الحياة طويلًا من دون تأييده، ومن الواضح أن الموقف يشكِّل تحديًا رئيسيًّا أمام الإسلام الذي لا يقبل الخصخصة ولا الخضوع الديني، ويفتقد الحرية في الإجابة على أساس طبيعته وعبقريته على المشكلات التي راكمها العالم الحديث أمامه.

ومما له مغزى عميق هو الشريعة على وجه الخصوص، وقد ذكرنا

فيما سلف كيف أن الإسلام له قانون مقدس هو الشريعة، وهي أمر مركزي فيه يناهز اللاهوت في المسيحية، ويتجذر هذا القانون في القرآن الكريم والسنة الشريفة لرسوله عليه الصلاة والسلام، وهو قانون صمديٌّ من حيث المبدأ إلا أنه يتنامى واقعيًّا كدوحة عميقة الجذور في الأرض وتمتد فروعها في السماء مع الفصول. والشريعة عند المسلم التراثي بمثابة تجسيد ملموس للمشيئة الربانية، وكونه مسلمًا يعني التزامه بالشريعة، وقد جرى في القرن التاسع عشر تنحية الشريعة وتسييد قوانين غربية بسلطة القوى الاستعمارية أو على يد المسلمين الحداثيين الذين وقعوا تحت طائلة الأفكار الغربية عن القانون العلماني، والذي ينطلق من أساس يختلف تمامًا عما انطلق منه الإسلام، والذي يرى الله جل جلاله شارعًا للشريعة، ويؤيده في ذلك الشريعة اليهودية وكذلك القوانين الأخلاقية المسيحية، ولكن الشريعة عند المسلم ليست أخلاقًا فحسب بل ضوابط تحكم الحياة اليومية ذاتها.

وقد أوحى الاستقلال الظاهري للبلاد الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية إلى الجماهير بتوقع تطبيق الشريعة، وعندما لم يحدث ذلك وسقطت محاولات الحداثيين بعدة طرق بدأت معركة في قلب العالم الإسلامي ذاته، فنرى التوتر يقوم بين «الصفوة الحاكمة» التي تدعو إلى فهم علماني يؤيد المؤسسات الاقتصادية والسياسية المبنيَّة على نماذج أوروبية وبين غالبية المسلمين الذين يرون أن القانون والمؤسسات الشرعيَّة تعني في الأصل الشريعة ومكملها «حكم

الشورى» كقانون كان فعالًا على مر قرون، وقامت عليه المشروعيَّة الشرعية، وأحيانًا ما يتحول هذا التوتر إلى هياج وكبتٍ وحتى إلى ثورةٍ في بعض الحالات كما جرى في مصر والجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين.

وقد انتشر هذا التوتر الملموس للمواجهة الأعمّ بين الإسلام التراثي والحداثة، وأدى إلى حركات عنيفة غالبًا ما تبنت فكرانيَّة سياسيَّة غربيَّة وضِعت تحت مسمى «السلفية»، وهو اصطلاح منحوس الطالع رغم شيوعه، وتأتَّى عن ذلك في العالم الإسلامي الآن قيام جبهات لم تقتصر على التراثيين والحداثيين، بل أضيف إليها السلفيون الذين يصعب التفريق بينهم وبين الحداثيين، وما دام ضغط الحداثة وما بعد الحداثة مستمرًّا حاليًا على العالم الإسلامي ولم ينفثئ التوتر في المجتمعات الإسلامية فالمواجهة التي شهدها العالم مؤخرًا لن تنتهِي. ومن المهم أن نذكر كذلك عدم التناسب الكمي ولا الكيفي بين أتباع التراث وبين أتباع الجماعتين المذكورتين اللتين تتصارعان على السلطة، وسوف يستمر الموقف على ما هو عليه في المستقبل. وما يلفت النظر من الناحية السياسية أن كافة حكومات العالم الإسلامي اليوم بما فيها التي تميزت ببنية تراثية يحكمها إما حداثيون وإما سلفيون، ولكن ليس بينها ما يحكمه الإسلام التراثي، والذي ظل قويًّا يتجلى نفوذه في البنى التي تحكم الجماعات الأخرى، والأكثر احتمالًا أن يستمر على ذلك في المستقبل القريب مع ازدياد قوته ونفوذه وخاصة بين الطبقات الحديثة المتعلمة.

ولا يقتصر تحدي العالم الإسلامي على القوانين العلمانية التي أقحمتها عليه الحقبة الاستعمارية بل كذلك المنظور العلماني الى الدنيا وصور المعرفة ذاتها، والتي حلَّت في الإسلام عن طريق الغرب العلماني وانتشر نفوذها بعد الحقبة الاستعمارية. وقد عمل هذا المنظور على قطع الصلة بين المعرفة والعالم الطبيعي، والذي نما بعد النهضة من عباءة اللاهوت واستفحل في القرن السابع عشر، وقد استمرت هذه العملية تدريجيًّا في مجالات دراسية عدة مثل العلوم الاجتماعية التي سميت «العلوم الإنسانية»، ثم أطلق عليها العلوم الاجتماعية مرة أخرى، والتي حملت عدوى الوضعية منذ بدايتها في باكورة القرن التاسع عشر حتى أنها أُدركت عن طريق هذه الفلسفة، وقد كان أثرها على الفكر الغربي وبالتالي على شطر من المجتمع الإسلامي المتغرب سيادة المفاهيم الكميَّة والعقلانيَّة للعالم باعتباره مادة ميتة في حركة عشوائيَّة يتحول فيها الوعي والمعرفة إلى مصادفات، ولا تعمل فيه مشيئة الرب. هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى فإن النظام التعليمى بكامله قائم على المنظور العلماني للمعرفة الذي روج له المبشرون المسيحيون في العالم الإسلامي، والذين كانوا يفضلون المسلم العلماني على المسلم التراثي كموضوع لتحويله عن دينه.

إن التراث الإسلامي يرى الكون انعكاسًا للأسماء الحسنى وتفاعلاتها، فالكون الكلي على سبيل المثال يعكس اسم «الحي» وهكذا عاش، وقل مثل ذلك عن باقي الأسماء الحسنى، وليست الحياة والوعي مصادفة حادثة في كون ميت ولكنها تجليات لحقائق

هي أجزاء ضمنية من خلق الله سبحانه، وليس الرب خالق الكون فحسب، بل كذلك حاكمُه ومُقيتُه، فالإسلام لا يمكنه تحت أي ظروف كانت اختزال الرب إلى صانع ساعات، وهي الصورة التي يروج لها كثير من مؤيدي العلم الكلاسيكي الحديث،. أما في التعليم فقد رفض الإسلام على مر التاريخ أن يفصل بين المعرفة والمقدسات، وكانت «المعرفة العلمانية» غريبة تمامًا عن منظوره التوحيدي، وقد عكست المدارس التراثية هذا المنظور في مناهجها وفلسفاتها ومحتوى دراساتها وغيرها.

ولا حاجة إلى القول إن التحدي الرئيسي أمام منظور الإسلام التراثي للعالم والمعرفة عمومًا قد أثار ردود أفعال معقدة متنوعة في العالم الإسلامي لن نعالجها هنا، لكن من المؤكد أن هذه المسائل سوف تُطِلُّ باستمرار على الأفق الشاسع للحياة الفكرية الإسلامية، وقد استمر دعم وامتداح العلم الغربي الحديث في العالم الإسلامي اليوم على لسان حكومات من كل القناعات السياسية التي تراوحت بين اليسار واليمين وبين العلمانية وما يسمى «إسلامية»، كما انضم إليهم كثير من الكتاب الدينيين الذين غفلوا عن الطبيعة الحقة للعلم الغربي حتى إنهم رادفوه بمفهوم العلم الإسلامي القرآني الذي يحتل مقامًا عاليًا في المتون المقدسة. وقد كانت هيمنة الغرب هي السبب الرئيسي الذي جعلهم يتوهمون قوة يضفيها العلم الحديث على حمَلَته وشعورهم بأن الإسلام بدونه لن يستطيع الفكاك من القوى السياسية والاقتصادية ناهيك عن العسكرية في العالم.

إلا أن أصواتًا قد تعالت في العالم الإسلامي تدفع بخطورة العلم العلماني على منظور العالم في الإسلام ذاته، خاصة أنه قائم على معرفة طبيعة الواقع التي تنبثق عن الحقيقة، أو الله جل جلاله، وأحد أسمائه الحسنى هو «الحق» تبارك وتعالى، وقد تنوع الرد على هذه المسألة واستمر الجدل عن ماهيَّة «العلم الإسلامي»، وما إذا كان على العالم الإسلامي أن يطوِّر علمه المخصوص أم يركَنَ إلى العلم العلماني الحديث، ولم يطرأ في الجدل جواب على هذا السؤال يحوز قبول غالبية العلماء، ولكن حيث إننا قد بدأنا الرد على هذا السؤال منذ أربعين عامًا وتحدَّينا الآراء السائدة عند كثير من المفكرين المسلمين محدثين كانوا أم تراثيين، والذين دفعوا بالقبول الأعمى للعلم الغربي الحديث، وقد تغير المشهد الفكري بشكل واضح، فظهرت الآن أصوات تهتم بالمسائل اللاهوتية والروحية العميقة التي ترتبت على المواجهة بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، وعندما ندلف إلى الألفية المسيحية الجديدة يتعين أن يظل هذا الموضوع مركزيًّا في الفكر الديني واللاهوتي الإسلامي، كما أن الحوار بين الأديان الذي استمر لعدة حقب بين الإسلام والمسيحية قد يتطرق إلى أبعد ليتناول العلاقة بين الدين والعلم.

أما عن التعليم ونظم المعرفة المختلفة في المدارس فقد تركت التجربة الاستعمارية الدول الإسلامية بنظامين تعليميين أحدهما إسلامي والآخر غربي، وكلاهما من الأجانب ومعظمهم من المبشرين، أو من قرائح «صفوة» المسلمين المتغربين على نهج المؤسسات

التعليمية الغربية، ويعتمد كل منهما على فلسفة تعليم تختلف تمامًا عن الأخرى، ونتج عن ذلك في معظم بلاد الإسلام وخصوصًا من سبق منها إلى مواجهة الحداثة والتي كانت أيضًا مراكز إسلامية مثل مصر وتركيا وإيران ومسلمي الهند، وبدأت تتكون هوة عميقة في المجتمع بين طبقتين من المتعلمين من الخلفية ذاتها في الدين واللغة وغيرهما، ولم تفلح إحداهما في فهم الأخرى، فكل منهما ينظر من منشور بللوري مختلف. ومن الغريب أن يتفاقم الخلاف بينهما بعد الاستقلال السياسي، وانتشر الخلاف ذاته جغرافيًّا إلى بلاد مثل العربية السعودية واليمن وعُمان وأفغانستان والسودان وغيرها من الدول الأخرى التي لم تعمل إلا على أساس نظمها التعليمية التراثيَّة القديمة.

وقد بدأت في خمسينيات القرن الماضي وستينياته مسألة تكامل طرق التعليم الغربية في المنظور الإسلامي لتشكيل نظام تعليمي واحد في شغل عقل كثير من المسلمين ليكون منهاجًا إسلاميًّا لكنه قادر على التوسع ليشتمل على نُظُم حديثة في الآن ذاته، وأدت إلى المؤتمر الدولي الأول للتعليم الإسلامي في مكة عام ١٩٧٧، وقد أدى هذا المجهود كذلك إلى تأسيس عدة جامعات إسلاميَّة وإعداد منهاج تعليم متكامل وغيرها، وقد عُرفت هذه الحركة باسم «أسلمة المعرفة» ورغم أن نتائجها لم تكن مرضية تمامًا إلا أنها ظلت المناط الرئيسي للفكر الإسلامي، أما عن كيف يمكن جعل المؤسسات التعليمية المستوردة من الغرب أكثر إسلامية أو توسيع نطاق المدارس التراثية لتشتمل على أنظمة حديثة فقد كانت موضوعات للحوار في العالم

الإسلام واقتُرِحت لها الحلول المختلفة وجُرِّبت، وتراوحت بين جامعة القرويين أقدم الجامعات الإسلامية في المغرب وأحدثها كلية أصول الدين في جامعة الرباط وتوسعة أعظم مركز للتعليم السني وهو جامعة الأزهر في القاهرة ليضم كليات للطب والهندسة، وإنشاء مركز للحوار بين المدارس التراثية في قُمْ ومشهد ...إلى آخرها، ولم يُقدر لأيٍّ من هذه المحاولات نجاح يستحق الذكر حتى الآن، لكن الجهود مستمرة ولا شك أنها ستستمر في المستقبل المنظور كاهتمام مركزي في الفكر الإسلامي، ولا يكاد الأمر يتطلب مبالغة لتقدير الأثر الجسيم لهذه المحاولات على المجتمع الإسلامي.

وقد كان موضوع التقاني الحديثة مقارب لمسائل العلم والتعليم ولا زال يتخللها بدرجات متزايدة في العالم الإسلامي كما في البلاد كلها، وكانت الحكومات تقوم بدعمه لأسباب داخلية وخارجية لا ننتوي الخوض فيها في هذا الباب، وقد كان العالم الإسلامي في فترات سالفة له مخربوه(٢٠٠)، ولكن الفترات الأخيرة لم تشهد إلا عوائق بسيطة أمام الانتشار السريع للتقاني الحديثة في العالم الإسلامي، وقليلًا ما تعرض المفكرون المسلمون للخوض في جرائر استخدام التقاني الحديثة على نطاق واسع على الأمور الدينية والروحية، وقد عمد كثير من القادة الدينيين الذين يدافعون عن التراث لاهوتيًّا إلى الدفع بضرورة تبني التقاني الحديثة بأسرع ما يمكن، ويصدق ذلك

(٢٠٠) جماعة من العمال في إنجلترا *Luddites* كانت تقوم بتخريب ماكينات المصانع خوفا من البطالة بين ١٨١١-١٨١٦م. المترجم.

على بلاد مَلَكِية مثل العربية السعودية وعلى حكومات إسلامية ثوريَّة كما في إيران، وقد كان العلماء في مدينة دينية مركزية مثل قُمْ يأنفون حتى وقت قريب من طرق الحياة الحديثة التي تترى باضطراد وزخم، لكن الموقف تغير الآن حتى إن معظم تلامذة قُمْ يجيدون استخدام الحاسبات، وقد لاحظ بعض الزوار أن مكتبات قُمْ أكثر «تقدمًا» من مكتبة الفاتيكان من حيث الكفاءة في إتاحة مراجعها للدارسين.

وقد بدأت اللامبالاة بالآثار الدينية والأخلاقية والروحية للتقاني الحديثة على المجتمع الإسلامي في التغير لسببين، أولهما النتائج التي تمخضت عن الهندسة الوراثية وما ارتبط بها من أعمال والأزمة البيئية، وقد نتج كلاهما عن استخدام التقاني الحديثة، وكان تدخل الطب الحديث في نسيج الحياة الإنسانية وتغلغل الهندسة الوراثية في التركيب الداخلي للأحياء قد أثار المسيحيين والبوذيين والهندوس، وقد أثار كذلك كثيرًا من الدوائر الإسلامية باعتبار النتائج الأخلاقية لزرع الأعضاء، ناهيك عن الاستنساخ. وأما عن البيئة فإن التدهور السريع للبيئة الطبيعية حول العالم قد دفعت كثيرًا من المسلمين إلى الظن بأنها مشكلة غربية فحسب، ومن ثم استداروا على مضض إلى مراجعة تعاليم الإسلام عن البيئة، ولا جدال في أن هذين الموضوعين المترابطين على عدة مستويات سوف يحظيان بانتباه مركزي عند المسلمين على المستوى النظري والعملي كما حدث مع المسيحيين الغربيين، وعلى الإسلام أن يعيد صياغة فلسفته ولاهوته وميتافيزيقاه التي تتناولها كثير من آيات القرآن الحكيم عن الطبيعة بوضوح

يسمح للجيل الحالي بفهمها، كما ينبغي كذلك طرح مغزى التعاليم الأخلاقية في الشريعة على الأساس الذي تنطوي عليه الشريعة بالفعل، وأن يحيطوا بكل الأخلاقيات البيئية القائمة على الدين وليس الفلسفة العقلانية فحسب، والتي لن يكون لها كفاءة بين معظم المسلمين، وسوف يكون لهذه الجهود فائدة عظيمة في مستقبل الحياة الفكرية للمجتمع الإسلامي.

لقد جرَّت التقاني الغربية الحديثة في أعقابها لا مجرد أنواع جديدة من الإنتاج الذي يحرم الإنسان من عمله ويضفي سيطرة على مالكه لكي يتحكم في من لا يمتلكها فحسب بل كذلك إمكان إنتاج طوفان من المعلومات الجماهيرية وإمكانات يصعب تصور نتائجها للاتصالات تتراوح ما بين الطباعة والهواتف والإذاعات والسينما والتليفزيون والإنترنت، ويظل اتجاه الإرسال في ناحية واحدة. وهذه الوسائل ذاتها تمنع التراسل بين بلاد العالم الإسلامي والحضارات غير الغربية ببعضها البعض، ونتج عن ذلك إمكان إغراق هذه المجتمعات بأفكار وصور غريبة لأنماط حياة فاسدة، وقد كان أثر هذه الظاهرة جسيمًا ولا زال على العالم الإسلامي بشكل يغني عن الوصف، وفي مستويات عدة وفي مجالات شتى ضررًا محققًا على ممارسة الإسلام وإمكان تواصله مع العالم في المستقبل.

وعلى المستوى الواضح للأمور نرى قصف المجتمع الإسلامي بكثافة واضطراد وخاصة الشباب والصبيَة بمنتجات الغرب الثقافية، والأمريكية خصوصًا، بما فيها ثقافة البوب وطرق الحياة الغربية

الداعرة. ولا يحفل الإعلام بتقديم ليونارد برنشتاين وفيرجيل تومسون، ولا بالموسيقى الكلاسيكية الأمريكية في عروض الباليه بقدر ما يحفل بموسيقى « روك آند رول» والرقص الذي يشاكل الجماع في بيئة فاسقة لا تصلح لاستقامة الدين، ولا الصحو الذي يعتمده الإسلام مركزًا للحياة الدينية، ولو تحدثنا كيفيًّا، فليس ماركس ولا هايديجر ولا راسل ولا سارتر هم من يشكلون التحدي الأكبر للإسلام ولكنهم مايكل جاكسون ومادونا ومن جرَّ جرّهم، وهم مصدر جاذبية شيطانية للشباب في المدن الكبرى خاصةً، وقد كانت فكرة ثورة الصبية وحتى فكرة *teen-ager* بمعنى المراهق التي لا وجود لها إلا في الإنجليزية الأمريكية وعادات شرب الخمر[٢٠١] وتعاطي المخدرات والإباحية الجنسية ...إلى آخرها محرمات في الإسلام وتنهى عنها الشريعة الربانية، كما أن معنى الأسرة واحترام الأكبر سنًّا والامتناع عن تعاطي الخمر والامتناع عن معاقرة الجنس إلا في الزواج ...إلى آخرها من أوامر الشرع، والإسلام في ذلك مثل اليهودية والمسيحية في الغرب اللتين تجاهدان في مواجهة هذه المشكلات، إلا أنها كانت في الإسلام مشكلات هينة بموجب بدهيتها، لكن الإسلام ذهب إلى بذل جهود مماثلة في المستقبل لعلاج الأمراض المبثوثة لا من فلسفات الغرب وفكرانياته في العالم الإسلامي فحسب بل كذلك من نمط الحياة التي ينزلق فيها الصبية والشباب على نحو أوسع، ونريد أن نؤكد على أهمية

(٢٠١) وقد جاء في الحديث الشريف «تشربون الخمور وتسمونها بغير أسمائها ويكون عونكم على شربها أمراؤكم». السيوطي، الجامع الصغير، المترجم.

طريقة الحياة دون أن نغمط أهمية العناصر الفلسفية والفكرية، فقد كان تقليد الغرب في الأزياء والعادات الذي انتهجته كثير من الأجيال السابقة من المسلمين المحدثين قد أدى إلى توتر وصراع في داخل العالم الإسلامي، ولا مناص من تفاقم التوتر في المستقبل مع زيادة ضغط تقنيات الاتصال الجماهيري الحداثية وما بعد الحداثية ليطرد معها عنف رد الفعل الإسلامي تجاهها.

وهناك سؤال أساسي آخر يتعلق بمسألة طريقة الحياة، وهو شطر من المسألة وأكبر منها حجما في الآن ذاته، وهو العلاقة بين الرجل والمرأة، فقد قام الإسلام على مذهب الطبيعة الحقيقية وعلى أن الله تبارك وتعالى هو الحق الأسمى وبيده الكمال الروحي بحسب شريعته سبحانه في الأمة. إن قوانين الشريعة ملازمة لمفهوم الأمة التي تنزلت لها، أما الموجة الجديدة من القوانين التي تتعلق بدور المرأة والتي شاعت في الغرب منذ عدة أحقاب باسم «النسويَّة *feminism*» فتتحدى كثيرًا من جوانب المفاهيم الإسلامية عن دور الرجل والمرأة والأسرة والمجتمع بكامله، ورغم اختلاف مشارب النسويَّة في الغرب فإن السواد الأعظم منهن علمانيات، وتسعين إلى التغيير في كل شيء بما فيها اللغات حتى لغة الإنجيل ذاتها، وتقوم الحركة النسوية في الغرب على التساوي الكمي بين المرأة والرجل في كل الأمور. والإسلام على النقيض من ذلك، ففى حين يتساوى الرجل والمرأة أمام الله سبحانه كمخلوقات خالدة إلا أنهما مخلوقان لأداء وظائف متكاملة مثل يين ويانج في مذاهب الشرق الأقصى، أما العمل خارج المنزل في أمور

الاقتصاد والسياسة ...إلى آخرها فكلها أمور ثانوية بالقياس إلى المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية.

ولا يقتصر اهتمام النسويَّة الغربيَّة على حال المرأة في الغرب ولكنها تعتبر نفسها بمثابة حركة تبشيرية عالمية على غرار المبشرين المسيحيين والداعيات إلى فكرانيات أخرى مما طرأ في الغرب ما بين الماركسية إلى الديمقراطية الليبرالية. وقد باضت محاولات النسوية الغربية في العالم الإسلامي عدة حركات تتراوح بين تقليد أوعر نزعاتها التي تناقض الإسلام صراحة لعدة أسباب معقدة فيما يسمى الآن «النسوية الإسلامية»، ويواجه العالم الإسلامي في ذلك كما في كثير غيره أفكارًا ومخططات تُفرَض من الخارج فرضًا حتى بالتناقض مع الغرب ذاته، وهذه المسألة في كل الأحوال من أهم ما يواجه العالم الإسلامي اليوم على النطاق الاجتماعي. وقد طُرِحت عدة حلول وجرى تنفيذها فيما نراه الآن من تغير دور المرأة في بلاد مثل نيجيريا وتركيا ومصر والعربية السعودية وإيران وباكستان وإندونيسيا لو اقتصرنا على ذكر البلاد الإسلاميَّة الأكبر. وما من شك في أن الإسلام كدين سيعكف في الحقب التالية على حلِّ مسائل دور المرأة في المجتمع وحقوقها وواجباتها في إطار مملكتها، كما سيدرسها لا كموضوع للتقليد كما يجري في الغرب وفي أمريكا على الأخص التي انخرطت في تجريب الاحتمالات المختلفة، والتي أخفق معظمها في إنتاج أي أمر إيجابي حتى الآن في مجال الزواج والطلاق وتربية الأطفال ناهيك عن «الإنجاز» الذي قيل عنه الكثير.

وهناك كثير من النطاقات التي تعرضت لحقن أفكار الغرب أو قامت كعامل مساعد لها في العالم الإسلامي لتحصيل استجابات منه، وحيث إن الإسلام ليس دينًا مخصوصًا، بل إنه اهتمَّ بشئون المجتمع من كل جوانبه فقد كانت السياسة من أكبر الأمور التي طالها اضطراب جسيم في هذا المفصل من تاريخ الإسلام، وقد قامت عوامل معقدة تتعلق بفترة الاستعمار وفرض أفكار غريبة عن الحكومة والقومية التي نبعت من مُثُل الثورة الفرنسية، وتوكيد القيم الإسلامية والتوتر بين الطبقات التراثية والحداثية في المجتمع الإسلامي، إضافة بالطبع إلى السياسة الجلوبالية الواقعية واستمرار هيمنة الغرب، مما جعل من الصعب على عدة مناطق في العالم الإسلامي أن تجد صيغة سياسية مرضيَة للتعايش. وقد أصيبت المسألة برمتها بتعقيد بالغ نظرًا لأن الإسلام دائمًا ما كان مثالًا لوحدة الأمة الإسلامية، والذي كان دائمًا غايَة مرجوة رغم الصور الراهنة للقومية. ويمكن القول بالطبع إن المسألة سياسية لا دينية لكن التأويل غربي وليس إسلاميًّا، فلم ينفصل الإسلام مطلقًا عن السياسة بمعنى «أعط ما لقيصر لقيصر»، ولن يكون الأمر كذلك في المستقبل، وليست المسألة إذن تقليد الأفكار الأمريكية عن فصل الدولة عن الكنيسة ولكن كيف ولماذا تعكس الدولة الإسلام والقيم الإسلامية، وكان ذلك هو الموقف الذي تبنته معظم الدول الإسلامية باستثناء تركيا، لكن تاريخها سوف ينبئ عما إذا كانت الفكرة التي قامت في باكورة القرن العشرين على التعريف الأوروبي للعلمانية الذي أصبح سائدًا بين الطبقات الحاكمة في هذا البلد سوف يستمر في هذا القرن

على نحو أكبر في زمن بدأ فيه الدين حتى في أمريكا يلاحي احتكار العلمانية للشأن العام، وبينما تحطمت مؤسسات الخلافة والسلطنة التي درستها المراجع التراثية في معظم بلاد العالم الإسلامي فإن مسألة شكل الحكومة ومصدر شرعيتها كما فسرها العلماء التراثيون، وظلت العلاقة بين الشريعة وموقع صوت الشعب والعلماء تطل على آفاق المسألة، ولا يكاد الشك ينتاب أحدًا في أن القرن المسيحي الجديد يتطلب إنفاق طاقة جسيمة وتحقيق يقظة تامة من المفكرين الإسلاميين في هذه المسألة لبحث وسائل تحقيق الغايَة الأعظم في التوحيد السياسي لشعوب الأمة الإسلامية، وقد جرت محاولات متنوعة في هذا القرن لتعريف ماهية الدولة الإسلامية من النظم التراثيَّة للمغرب والعربيَّة السعودية، والتي اتخذت ثلاثة مفاهيم مختلفة من الدول الإسلامية من إيران وأفغانستان وباكستان موضوعًا للدراسة، وسوف تستمر هذه المحاولات على وجه اليقين، فلا مناص من أن يتشكل فهم مرن لتسهيل المواقف في كثير من البلاد التي تضع السلفيَّة درعًا أمام الحداثة المتغربة التي يدعمها الغرب، وفي بعض الحالات يناهض الحداثيون المؤسسات التراثية القائمة على منوال العربية السعودية.

وتهتم كثير من البلاد الإسلامية بالفكر السياسي ومسألة الحرية ومعناها في سياق إسلامي في وجود ديمقراطية ومشاركة أهلية في العملية السياسية، إضافة إلى مسائل أخرى كان الغرب فيها عاملًا مساعدًا، إلا أن الغرب لم يكن متحمسًا لأسباب اقتصادية وسياسيَّة للذين يتحدثون عن ديمقراطيَّة الإسلام في العالم الإسلامي، على

الأقل من جهة مصالحه الخاصة في البلاد التي تمالئ حكوماتها الغرب. وقد كانت هذه المسائل تشتمل على حقوق الإنسان التي يدافع الغرب عنها على أساس علماني، ونجد في العالم الإسلامي من يدفع بأن هذه المسألة لا تعدو أن تكون شطرًا من ترسانة السياسة الغربية يمكن استخدامها عند الحاجة، كما أن هناك من يحاول تعريف حقوق الإنسان من منظور الإسلام بمسئوليَّة الإنسان أمام الله تنزه وتعالى، وهي الدعوى التي دائمًا ما تسبق الحديث عن حقوق الإنسان في الفكر الكلاسيكي الإسلامي، والذي يدفع بأن الله سبحانه وهب الإنسان حقوقًا على الطبيعة ومن ثم أصبح مسئولًا أمامه عز وجل عن المجتمع الإنساني وخلق الله سبحانه، ومن المرجح أن الفكر الديني على هذا المنوال سيستمر في المستقبل كما سيكون هناك تعاون بين مفكرين مسلمين ومن تحدث في الغرب وغيره عن ضرورة جلوباليَّة المسؤوليَّة الإنسانيَّة قبل أن تؤدي المبالغة في تطبيق حقوق الإنسان إلى وضع نهاية للحياة على الأرض.

أما عن السياسة والاقتصاد فقد انشغل الفكر الإسلامي بمسائل دفع بها النظام الاقتصادي الحديث المبني على فلسفات تناقض جوهر الإسلام، وقد عالج المفكرون الإسلاميون نظريات وعمليات الرأسمالية والاشتراكية باستفاضة في العقود الماضية فيما عُرِف باقتصاديات الإسلام، وقد كان هذا النوع من النشاط الفكري وتطبيقاته على مواقف ملموسة يهم الاقتصاديات والإسلام ذاته كما يراه المسلمون، والحق إن الإسلام لم ينفصل مطلقًا عن الأخلاقيات الاقتصادية اليوم، والذي

كان من حيث تطبيقه في العالم الإسلامي قائمًا على الشريعة، زد على ذلك أن الفكر الإسلامي لن يتمكن من الصمود أمام كثير من النظريات الاقتصادية على شاكلة الربا ونمط الاستهلاك مع الضغوط المتزايدة لخلق اقتصاد جلوبالي كان على العالم الإسلامي أن يعاني من ضغوط خارجية وداخلية حتى يتسق أكثر من ذي قبل مع الأفكار والعمليات الأجنبية، ولكن بناءً على الواقع ذاته فإن الجهد المبذول في مجال اقتصاديات الإسلام عليه أن يستمر بجهد أشد، وعليه أن يدرس مسائل العدالة الاقتصادية وتطبيق الأفكار الإسلامية على حالات أشد عوصًا مما نراه اليوم.

وبعد أن عرضنا لمجالات اهتمام الفكر الإسلامي علينا أن نعود إلى قلب الدين ذاته في مواجهة المستقبل، وفيما تعلق بما قد تسميه المسيحية لاهوتًا عقديًّا فإن الإسلام متجذر في يقينه التراثي ونظرته إلى العالم، ومهما حاول المستشرقون الغربيون إلقاء الشكوك على أصالة القرآن السماوي فإن المتن المقدس يبقى كلمة الله تعالى إلى كل المسلمين، ولا قيمة لصوت أو اثنين مهما حاول الغرب تعظيمهما. أما الأحاديث الشريفة فتواجه تحديات تاريخية معلومة تمامًا وقد فنَّدها الإسلام رغم أن الحوار لا زال قائمًا حول هذه المسألة على أساس معايير الإسلام التراثي نادرًا ما جرى في إطار التأريخية الغربية. أما عن إشكاليات طبيعة الرب والنبوة والوحي والعالم الملائكي والعالم الأخروي فلم يواجه الإسلام الأزمة التي واجهت المسيحية في الزمن الراهن، وليس هناك احتمال لتغير الموقف حيالها في المستقبل

القريب، فقد عكف اللاهوتيون الغربيون على جدل حول الرب وما إذا كان باقيًا أم متغيرًا كما يتوهم اللاهوتيون، ولا يأبه الإسلام لهذا الجدل، كما أن الميتافيزيقا الإسلامية لا زالت حقيقة حية، والأكثر احتمالاً أن يستمر الإسلام في الرد الفكري على تحديات الحداثة ربما على شكل تأريخيَّة أو عقلانيَّة أو تجريبيَّة وما جرَّ جرّها، ولن يفرِّط في قطرة من لاهوته ومنظوره للعالم للحداثة كما فعلت كنائس مسيحية عدة. وحينما يتحدث الناس عن التراث والتفاسير المعاصرة للإسلام لا بد أن يتفهموا أن الجدل لا يتعلق بطبيعة الرب ولا الأخرويات ولا الشعائر الدينية كما نرى في الغرب بين مفسرين تراثيين وحداثيين، ولكن معظم الجدل سيدور حول التطبيقات الإسلامية على النطاق الاجتماعي والإنساني.

وبعد هذا المقال لا بد من إضافة أن كثيرًا من المفكرين الإسلاميين حاولوا في المواجهة مع الحداثة وسائل مختلفة لإضافة باب إلى علم الكلام أي اللاهوت، ولم يقدَّر لهذه المحاولات نجاح، وترجع بداية المحاولة إلى محمد عبده في القرن ١٣هـ/ ١٩م، وقد كانت محدودة للغاية وفاشلة على العموم، ومن المنتظر أن يستمر هذا النوع من الجهود في المستقبل مع زيادة هذا النوع من المسلمين الذين تعلموا في مدرسة تراثية ثم تغلغلوا في الفكر الغربي السائد. والحق إن صدَّ الإسلام للفكر الحديث وما بعد الحديث قد تعمقت في الحقب القليلة الماضية، ومن المتوقع أن تستمر في السنوات القادمة، وقد بدأت بعض البلاد الإسلامية في تدريس ما يسمى في إيران «الكلام الجديد»، ومن

المتوقع أن يستمر ويتوسع، وليس هذا الكلام الجديد قطيعة مع تراث اللاهوت كما حدث في كثير من الكنائس في الغرب، ولكنه تطبيق لمبادئ الإسلام على تحديات جديدة دفع بها الحداثيون من الداروينية إلى الفرويدية إلى الكومتية إلى الوضعية المنطقية، وظهرت التفكيكيَّة وما شابهها مؤخرًا.

وهناك سؤال لاهوتي آخر على درجة من الأهمية لا بد أن نذكره، وهو يمثل بابًا جديدًا في الفكر الديني الإسلامي، وهو إعادة تقويم للعلاقة بين السنة والشيعة، ويحتكم هذان الفرعان على أطروحات تراكمت على مر القرون وأصبحت أشد تركيزًا في عصر الصفويين في القرن ١٦م في مواجهة الدولة العثمانية السنية القوية، وتمخض ذلك الاختلاف اللاهوتي عن حزازات وصراعات سياسية بين الإمبراطوريتين، كما أن الفترة الاستعمارية قد استغلت الخلاف السني الشيعي على نطاق واسع تحت الاستعمار البريطاني وغيره من القوى الاستعمارية حتى «يفرِّق ويسود».

ثم ظهرت الوهابية في القرن ١٩م وتصدرت للشيعية بنتائج وخيمة في العراق والجزيرة العربية، ولكن قامت في مصر عام ١٩٥٠ حركة قوية بالتعاون مع إيران لإحلال السلام وحسن التفاهم بين السنة والشيعة، وكان المركز الذي أنشئ في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت ومساعدين من علماء الشيعة، وسميت دار التقريب، وكانت مهمتها مشاكِلة لما قامت به الكنائس في منظمة لخلق تفاهم بين الكنائس المسيحية المتخالفة، ومنذ ذلك التاريخ وما

تلاه كان علماء السنة والشيعة في صف التفاهم والاحترام المتبادل باستثناء الشيوخ الوهابيين والسلفيين، وتقارب الفريقان بدرجة فاقت أعظم سنوات العلاقة بينهما في التاريخ الإسلامي.

واشتعلت فتنة الكراهية مرة أخرى بين الفرعين الرئيسيين للإسلام إبان العقود القليلة الماضية في كثير من الدول الإسلامية بسبب اختلافات سياسية وفكرانيَّة كما رأينا في العراق والبحرين ومجهاستان وخاصة باكستان والهند حيث بلغت الصراعات ضراوة غير مسبوقة، وقد استلزم الأمر تجديد جهود دار التقريب. ويعمل كثير من العلماء حاليًا لإعادة التفكير في كثير من الاختلافات اللاهوتية والدينية بين السنة والشيعة، وتأسيس تفاهم داخلي أعرض في العالم الإسلامي، وسوف يستمر العمل في اتجاه تحقيق الحوار بين المشارب الإسلامية ويشغل كثيرًا من المفكرين تمهيدًا لاستكماله بالحوار مع الأديان الأخرى.

ولا بد من تذكر أن الإسلام لا ينطوي على قانون لتنظيم المجتمع والإحاطة بكل جوانب الدين إضافة إلى ثروة من الفكر اللاهوتي فحسب بل كذلك على رسالة باطنية جوانيَّة عادة ما تتبلور في الصوفية، والتي تختص بتطهير باطن الإنسان وتحقيق التوحيد، وقد عملت قوتان في العالم الإسلامي على مقاومة التصوف إبان القرن ١٣هـ/ ١٩م وما تلاه نظرًا لنفاذه في كل أوجه المجتمع الإنساني بين الطوائف الاقتصادية، وهاتان القوتان هما الحداثة والعقلية التطهريَّة التي ارتبطت بالحركة الوهابيَّة السلفية، لكن الصوفيَّة استمرت في

الازدهار بين العناصر التراثية في المجتمع إبان العقود القليلة الماضية باطراد بين الطبقات المتعلمة في الغرب، والأرجح أن يستمر هذا التوجه لاجتذاب كثيرٍ من الغربيين إلى التعاليم الجوانية في الإسلام إضافة إلى الأدب والموسيقى. فالميتافيزيقا الصوفية وعلم الكون وعلم النفس والوسائل الروحيَّة تشكل القلب الفكري والروحي للإسلام وخاصة في الشعر والموسيقى، ولا مناص من استمرارها في القيام بدورها بدرجة أعظم في حياة الذين يبحثون عن إجابات في الفلسفة والتحديات الفنية في العالم الحديث وعن مغزى أعمق للدين في عالم يعجُّ بالفوضى.

ويعنى استمرار ابتكار فنون شعائرية في التراث حيوية الإسلام كدين. وسواءٌ أكان فن الخط أم العمارة أم تجويد القرآن فكلها تعنى الشعور بالمقدس في خضم الحياة اليومية. وتتصل الصوفية برباط وثيق بالفن التراثي الإسلامي، والذي عانى الكثير في شتى المجالات إبان القرن العشرين، وخاصة فيما تعلق بالعمارة والعمران، ولذا كان إحياء الاهتمام بالصوفية في العقود القليلة الماضية له منافعه المباشرة على إحياء فنون الإسلام المختلفة، ونرى اليوم آثار تجربة المغرب وإيران وإندونيسيا في إحياء الفنون. ورغم الغزو المريع للقبح باسم التقدم والحداثة في كثير من الدول الإسلامية فإن إحياء العمارة والفن الإسلامي لا بد أن يستمر في المستقبل، ولا يقتصر ذلك على إحياء التصوف بل ينطوي كذلك على التعبير عن التعاليم بلغة سهلة الفهم تحيط حتى بفلسفة الفن.

ويتعلق ازدياد الاهتمام بالصوفية أيضًا بالحاجة إلى حلول للتحديات التي يتعرض لها الإسلام، أي تنوع الأديان أو ما يدعى حاليًا «توحيد الأديان». وقد اهتم اللاهوت المسيحي الغربي بهذه المسائل طوال عدة أحقاب وضم طائفة كبيرة من اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين الغربيين سواءٌ أكانوا كاثوليكًا أم بروتستانت، والذين حاولوا إنتاج «لاهوت توحيد الأديان» في سياق مسيحي. وربما كان القرآن الكريم أكثر المتون المقدسة كليَّة بمعنى التوكيد الصريح على أن الدين يبدأ من أصول الحال الإنسانية ذاتها، وأن الله جل جلاله قد أوحى بالدين للعالمين جميعًا، وأنه سبحانه قد أوحى بأديان متنوعة بتنوع أتباعها كي يتنافسوا في التقوى والفضيلة. وقد اهتم كثير من اللاهوتيين والفلاسفة طوال التاريخ الإسلامي اهتمامًا غامرًا بما يسمى حاليًا الدين المقارن أو *Religionwissenschaft*، وكان أسبقهم إلى ذلك صوفيون مثل ابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم من الذين طرحوا معنى الكلية، والذين ألهموا في القرن العشرين في الغرب رجالًا مثل الشيخ عبد الواحد يحيى *Rene Guenon* والشيخ عيسى نور الدين *Frithjof Schuon*، والذين تناولوا وحدة التراث و«الوحدة المتعاليَة للأديان»، ويبقى على المتأخرين في صور التراث الأخرى طرح الإنسانيات الراهنة من منظور القرآن الكريم وكليَّة الوحي بالتفصيل.

ومسألة تنوع الأديان إحدى المسائل التي نالت اهتمامًا واسعًا في العالم الإسلامي اليوم، كما لفتت انتباه كثير من المفكرين المسلمين لعقد حوارات دينَة مع المفكرين المسيحيين واليهود وكذلك مع

الطاويين والهندوس والبوذيين والكونفوشيين وغيرهم، والأرجح أن يستمر هذا المنحى في التوسع في المستقبل ليجتذب عددًا أكبر من المفكرين الإسلاميين والجمع بينهم في دوائر حوار، وتستلزم اهتمامًا عامًّا بالميتافيزيقا الكلاسيكية التراثية والمعاصرة، وهي وحدها التي يمكن أن تقدم نسقًا لفهم تنوع الأديان بلا نسبيةٍ ولا تضحيةٍ «بمعنى المطلق» الذي يكمن في قلب العملية الفكرية، ودونما ارتباط بأهداب الفكر التي تشكل عناصرها الرئيسية.

* * *

وقد يطرأ في ضوء ما أسلفنا تساؤل عن إمكان تعايش الإسلام وما بعد الحداثة، ولو كان الإسلام يَفهم طريقة الحياة التي تحيط بمجالات العمل والفكر والعوامل الداخلية والخارجية لأتباعه فإن الجواب بالنفي نظرًا لأن الإسلام لا يمكنه التعايش مع الحداثة، فما بعد الحداثة يُناقِض الحداثة بطرق عدة ولكن ليس في اتجاه توكيد حقيقة المقدسات واليقين الفكري والروحي، ولكنه على العكس تناقض كل صور اليقين بكل «المطلقات» وكل ما كان خالدًا وقادرًا على البقاء، وتسعى إلى تفكيك الدين وحتى المتون المقدسة ذاتها، وفي حين تؤكد الحداثة فحسب على العقلانية فإن ما بعد الحداثة ترفض المعرفة المكتسبة بعقل الإنسان المحدود ناهيك عن البصيرة والوحي، وهما توأما المعرفة الأسمى في كل صور التراث بما فيها الإسلام، ويعني تعايش الإسلام مع هذا المنظور الدنيوي الذي ينقُض كل ما قام الإسلام من أجله وهو القبول الكامل للمطلق والتسليم بالوحي الذي

تنزَّل منه. والحق إن التعايش ذاته مسألة إشكاليَّة ما لم يكن الحديث من منظور التشهيل والاستعجال. فالتعايش يعني أن تعيش حقيقة مع حقيقة أخرى، ولا يصح من حيث المبدأ أن تكون إحدى الحقيقتين مبنيَّة على نفي الرباني في الأرض التي يعيش عليها المنظور النقيض للعالم، ويستبدله بأصولية علمانية في النظر إلى طبيعة الإنسان والعالم وغاية المجتمع الإنساني، فالمقدس يتطلب ذواتنا بكاملها كما قال المسيح عليه السلام: «بيت منقسم على نفسه لا يقوم».

وعلى المستوى الإجرائي ومناسبة الوقت فلا بد من النظر الى الأمر من منظور آخر، فالإسلام يمكنه الوجود والعمل في أي مناخ يضفي على أتباعه الحرية لممارسة دينهم حتى لو كان باطنيًّا مخصوصًا وليس عامًّا في الساحة الاجتماعية، ويمكن أن يضم هذا المناخ مذهبًا مثل ما بعد الحداثة كما نرى في المجتمعات الغربية. والواقع أن نسبيَّة القِيَم والمعايير الثقافية التي تروج لها ما بعد الحداثة في محاولتها تدمير التراث المقدس وبخسه في حين تقبل سطحيًّا بعض شعائره، ويسمح بوجود «فضاء» تجد فيه الأديان مجالًا لممارسة شعائرها إلى حدٍّ ما سواءٌ أكانت مسيحيَّة أم يهوديَّة أم حتى هندوسيَّة وبوذية، لكن «الفضاء» بالطبع لا يصح أن يكون فضاء الحياة بكامله كما تراه ما بعد الحداثة في العالم بكامله، ولذا تنشأ الصراعات حتمًا في مجالات بعينها كما نرى ما بين المسيحيَّة واليهوديَّة طوال ألفين من الأعوام.

وربما كان السؤال الأشد إلحاحًا هو ما إذا كانت ما بعد الحداثة ذاتها مذهبًا باقيًا أم واقعًا عابرًا فحسب، وما إذا كانت قادرة على الحياة

أمام المقدسات التراثيَّة عمومًا والإسلام خصوصًا، ولا يصح أن يفوت علينا التغير السريع في طبيعتها وفي تجليات الحداثة ذاتها، فأين الآن فكرانيات البنيويَّة والماركسيَّة التي كانت موضة منذ عقود قليلة؟ وما هي النزعات التي سوف تتخايل في الغرب بعد عقود قليلة من الآن كأهم أنساق الفكر؟ والأمر المؤكد الوحيد هو أن الفلسفات التي تجذرت في الخلود سوف تستمر في اجتذاب العقول والنفوس طويلًا بعد «الفلسفات المؤقتة» التي أطاح بها النسيان. وكما نرى ميل كثيرٍ من الناس اليوم إلى الفلسفة الخالدة بصورها المتنوعة بالنسبة إلى قرن مضى، فالإسلام دين قائم على طبيعة المطلق والأولاني والصمدي وطبيعة الإنسان فيما وراء عوارض التاريخ، وهو متجذر في الرباني شأن كل الأديان التراثية، وحتمًا سوف يعيش طويلًا بعد اختفاء ما بعد الحداثة وانتهاء جاذبيتها لبعض العقول الغربية، ولن تعدو فصلًا قصيرًا من تاريخ الفكر الغربي.

أما المسائل التي انشغلت بها ما بعد الحداثة على شاكلة العلاقة بين الدين والسياسة وطبيعة المعرفة ومصدر الأخلاقية والعلاقة بين الأخلاق الخاصة والحياة العامة والصلة بين الدين والعلم بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية وكثير غيرها فقد كان لها جميعًا أهمية كبرى في الفكر الإسلامي، وهناك إمكانية للحوار والجدل حولها والتي بدأ بعضها بالفعل، وسوف تثمر هذه الحوارات للفكر للإسلامي انطباعًا أقوى على المستوى الفكري العام وعلى الثقافة الغربية، وسوف ترتبط كذلك بمسائل الفكر الديني في العالم الإسلامي ككل. ولا يعنى ذلك تعايشًا

على مستوى الفكر والمبادئ ما لم ينبذ الإسلام دعوته إلى الحقيقة، وإمكان تحققها وعندما يتوقف الحداثيون وبعد الحداثيين عن أن يكونوا حداثيين وبعد حداثيين، أما إمكانية قبول الإسلام للنسبى كمذهب وحيد يجبُّ كل صور الحق من الحوار الفكري فذلك انتحار بعيد الاحتمال.

وعلى المستوى الواقعي فيما تعلق بالتعايش في نفس المناخ مع أنصار ما بعد الحداثة فإن ذلك كان يجري ولا زال في عدة مجتمعات إسلامية في الغرب، والأرجح أن يستمر في المستقبل، وليست المسألة هي كيف يمكن أن تعيش الأديان عمومًا والإسلام خصوصًا في عالم تحكمة الحداثة وما بعدها، بل كذلك في كيف يمكن للعالم الحديث أن يعيش متمسكًا بكل تلك الأفكار على شاكلة الإنسانيَّة العلمانيَّة والعقلانيَّة والفرديَّة والمادية، ويبزغ الآن عنصرٌ أوغل في اللاعقلانية وقد طفق يُعرِّف الحداثة على أساس ما بعد الحداثة، وكلها أفكار أنكرها الإسلام ولا زال.

* * *

فالمسلم الحق الذي يعلم ما هي الحياة الإسلامية اليوم لم يتغير عن الأمس وقبل الأمس، ذلك أن العلاقة بين الإنسان والرب تتعالى على الزمن، وكما يقول جلال الدين الرومى في قصيدة شهيرة،

إن الصلة تتعالى عن سؤال كيف وعن المقارنة بين رب الإنسان ونفس الإنسان.

فالصلة باقية فيما وراء كل البرانيات وعوارض الزمن والمكان،

ويبقى المسلم ورعًا بالوعي بالصلة الباطنة والتسليم «لرب الإنسان» في عالم ينكر حقيقة المقدس بطرق شتى، ويجحد حق الله سبحانه عليه. والمشكلة في العالم الإسلامي هي كيف يعيش الإنسان في اتساق مع الشريعة كجزء من الأمة في عالم تراثي متجانس ومناخ يجري تدميره وإن لم تكن الشريعة هي «قانون البلاد» في كثير من المواقع التي مزقت القوميات فيها وحدة الأمة، وحيث لا تتورع كثير من الأعمال الاقتصادية عن مخالفتها، وكثير من المناطق الحضرية لا أثر فيها لأخلاقيات الإسلام، وفي خضم هذه الأحوال على المسلم أن يعيش في دخيلته كمسلم تقي، ويقيم الشعائر التي تسمح بها الشريعة في حدود الإمكان وفي أي أحوال كرجل مؤمن بلا حاجة إلى كهنوت، فالفقه موزع على المسلمين جميعًا، ويعني ذلك الالتزام بأخلاقيات الإسلام، ومن لديه القدرة أو الإمكانية على اتباع طرق التطهر والتسليك الروحية فليفعل، ويعني السعي بالمدى الممكن للحياة في المجتمع الأكبر بالمعيار الإسلامي وتشجيع غيره من المسلمين بالزهد وحُسن القدوة، وكذلك يعني الالتزام بحقائق الإسلام على المستوى الفكري، وأن يجاهد بالفكر لملاحاة الرؤى التي تسعى لتشويش الرؤيَة القائمة على التوحيد، وتعني الحياة في صلاة دائمة في السعي إلى الحق والبحث عن الجميل الذي لا ينفصم عن الحق، وكل ذلك يعني أن المرء عليه أن يجاهد في باطنه على طريق الرب الذي بيَّنه الرسول عليه الصلاة والسلام باسم الجهاد الأكبر، أما الجهاد الأصغر فهو السعي إلى طلب المعيشة والدفاع عن الإسلام، ويعتمد ذلك على ظروف

معقدة تتنوع بحسب حال كل مسلم، والتي لا بد أن تُناقش في كل حالة بذاتها.

وأما عن المسلمين الذين يعيشون كأقلية سواءٌ فى الغرب أم الشرق أم في الهند وبورما وروسيا والصين أو أي بلد آخر فهم في باطنهم يعيشون في دار الإسلام ذاته، فما الفارق بين عدم تحمل المسؤولية الاجتماعية عن المعايير العامة وقوانين المجتمع الذي يعيشون فيه وحمل مسئولية الحياة الإسلامية الفاضلة والسعي إلى الحياة في بيوتهم وجماعاتهم كمسلمين، والغريب أن هذا الواجب الأخير قد أصبح أشد صعوبة للمسلمين الذين عاشوا فيها قرونًا عن الذين أمضوا حياتهم في الغرب، ذلك أن هذا الموقف التناقضي في الزمن الخالي لأوروبا نشأ عن اعتراض الأوروبيين على وجود المسلمين على أرضهم أكثر مما فعل الآسيويون، ويبدو ذلك واضحًا في مصير المسلمين في إسبانيا بعد أن عاشوا فيها ثمانمائة عام، إلا أن الموقف قد انقلب لو استبعدنا مذابح المسلمين في البوسنة وكوسوفو، ناهيك عن فظائع الروس في الشيشان.

وتعيش الآن جماعات مسلمة في معظم البلاد الأوروبية، وأصبح الإسلام جزءًا من المشهد الديني العام في أمريكا، وتشكل الثقافة العلمانية وفنونها الفاضحة تحديًا للمسلمين الذين يعيشون في الغرب أكبر من التي تواجهه الجماعات التي تعيش في البلاد غير الغربية، ولكنهم أحرار في عبادتهم على الأقل في بيوتهم وعلى الخصوص في أمريكا، في حين تفرض فرنسا وبعض الدول الأوروبية قيودًا بعينها، ولا

زال هنا وهناك مشكلات محلية تتواتر في الحالين، وفي هذه الأحوال على المسلمين أن يقيموا شعائرهم فرادى، ويحمون الجماعة بأقصى قدر ممكن دون أن يتحملوا مسئولية المجتمع الذي يعيشون فيه. ويبقى على أقليات المسلمين الذين يريدون الحفاظ على إسلامهم أن يظلوا على استقامتهم بإحياء الصلة الباطنة والتسليم لمشيئة الله سبحانه والتخلق بخلق الإسلام بقدر ما يمكن، وكذلك يعني الشهادة للحقائق التي قام الإسلام ليجلوها، ومواجهة الأخطاء التي ترفل اليوم في إهاب المعايير بالحوار الفكري، ويتحملون في هذا الصدد ما يتحمله اليهود والمسيحيون الأتقياء، وعلى المسلم أن يتواصل مع المسيحيين وغيرهم من الجماعات الدينية على أساس تبادل الاحترام والصداقة كما سماهم الكتاب الكريم «أهل الكتاب»، وهو ما يعني من المنظور الإسلامي الذين يقبلون وحدانية المبادئ الربانية ويتَّبعون دينًا مُرسلًا رشيدًا، ولا حاجة إلى لقول إن التعاليم الإسلامية تنص على احترام أهل الأديان الأخرى الذين يعيشون كأقليات تقية.

* * *

ويمكن القول على سبيل التلخيص والاستنتاج إنه حينما ينظر المرء إلى أفق الألفية الجديدة والقرن الجديد من التقويم المسيحي ويتأمل الإسلام كدين وطريقة حياة فإنه ينزع إلى القول إن إيمان الغالبية العظمى من المسلمين لا بد أن يقوى حتى لو لم يكن عميقًا، وأن يتمسكوا بالتراث برانيًّا وجوانيًّا بالشريعة والطريق المستقيم التي ستظل حقائق قائمة. وقد تجلى التراث الفكري والروحي للإسلام

وتجدد وعاشت أعماله في النصف الأخير من القرن العشرين ولا بد أن يستمر في التجدد والفتوة وخاصة بين المسلمين المتعلمين في الغرب، والذين سيكونون مراكز جذب لغير المسلمين الذين يسعون إلى الحكمة وإلى طرائق تحققها، وكذلك إحياء الفن الإسلامي التراثي سوف يستمر رغم مذبحة الفن والثقافة العلمانية في العالم الإسلامي. أضف إلى ذلك أن من الأرجح استمرار انتشار الإسلام في العالم وخاصة في أمريكا، بينما يستمر صراع المجتمعات الإسلامية الجديدة من أجل الحفاظ على أصالتها وتثبيت نفسها ومد جذورها في الأرض التي زُرِعوا فيها.

وفي الآن ذاته فإن الأزمة التي أشرنا إليها في مجالات الفكر والثقافة والخدمات الاجتماعية سوف تستمر بينما يتزايد وعي الصفوة الإسلامية وجديتها في دراسة التراث وطبيعة فكر الحداثة وما بعد الحداثة في كل المجالات من الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلوم الطبيعة، وإعداد الإجابات على هذه التحديات الفكريّة التي يُنتظر أن تزداد تعمقًا. ويبدو أن التوتر والصراع في المجالات المذكورة في الفكر والتعليم سوف يهدأ قريبًا وخاصة بعد أن انعكست فوضى الحضارة الغربية الحديثة على أصقاع العالم بما فيها العالم الإسلامي، ولن يلجأ العالم الإسلامي إلى الاعتزال حتى يحل مشكلاته، فإن واقع أن الغرب في القرن العشرين كان يتولى ترتيب أجندات الدول الأخرى حتى لو كانت الحضارات المغايرة قد جنَّدت قواها للمشاركة في

الحوار الفكري الثقافي الذي سوف يستمر في المستقبل.

أما عن الثقافة في المستقبل القريب فالأرجح أن تسود الثقافة الشعبية الأمريكية التي ستكون تحديًا مريرًا للمجتمع الإسلامي نظرًا لسحرها على الصغار في طول البلاد الإسلامية وعرضها، فقد غمر هذا الفيضان المدن والقرى في جبال الأطلس والأناضول وغابات بنجلاديش وجزر إندونيسيا النائيَة نتيجة اقتحام وسائل الاتصال العدوانية، وربما كان الجهد اللازم للمسلمين في مجالات التعليم الديني والتعليم العام والآباء والحكومات لصد هذا الفيضان المفسد للثقافة الشعبية المستوردة سوف يطَّرد ويستهلك جُلَّ طاقة المجتمع الإسلامي.

وعلى النطاق الاجتماعي فإن الميول التي سادت في العقود القليلة الماضيَة بما فيها توسع الحضر وتدمير البنيَة الأُسَرية التراثية التي أشاعتها الاتجاهات النسوية وضغوط السوق المتنوعة لترويج نمط الحياة الحديثة سوف يستمر رغم توقع أن يرد العالم الإسلامي على هذه التحديات، وقد كانت معظم نساء الحركات النسوية في العالم الإسلامي من الطبقات الحداثية ولا يُعرف عنهن تَديُّن ولا تقوى، وغالبًا ما سوف يشتد نفوذ هذه الحركات التي سميت «الشكل الإسلامي للنسوية *Islamic form of feminism*» لو كان استخدام الاصطلاح لا زال ساريًا نظرًا للمشاركة الواسعة للمسلمات اللائي تعملن في الاقتصاد والمجتمع خارج بيوتهن كما يُشَاهَد في البلاد التي قامت فيها ثورات سياسية باسم الإسلام، وقل مثل ذلك عن الطبقات

الحضرية الأكثر تدينًا من الطبقة العليا في المجتمع الإسلامي، ولكنها سوف تشتد في توكيد الحضور الإسلامي رغم التصحُّر الثقافي الذي يرافق النمو الحضري على حساب الريف.

ومن الصعب التنبؤ في مجالات الاقتصاد والسياسة حتى في المستقبل القريب بتحقيق موقف ثابت، ففي نطاق الاقتصاد على المثال الإسلامي أن يلاحي بقوة أشد ما يسمى «النظام الاقتصادي الجلوبالي»، وليس أمامه إلا تخليق جزر في أنحاء العالم الإسلامي حيث تسود فيها النظريات الإسلامية على المستوى العملي، وكذلك السعي إلى الحفاظ على أكثر ما يمكن مما بقي من التعاملات التراثية للاقتصاد الإسلامي في أسواق المدن والريف، ولا شك أن كثيرًا من المسلمين وخاصة من يعيش في الغرب منهم سوف يسعون إلى ربط الاقتصاد بالمثل الإسلامية ورفض الاقتصاديات التي تُعتبر من حيث المبدأ نظمًا منفصلة عن الأخلاق رغم مشروعيتها القانونية، وهي بالتالي منفصلة عن الدين.

أما الموقف السياسي فإن التوتر والاضطراب الذي جرى في العقود الأخيرة منذ عصر الاحتلال لا بد أن يستمر ما دام العالم الإسلامي لم يكن مستقلًّا على الحقيقة، فنجد من ناحيَةٍ أن المساحات التي لا زالت تحت النفوذ الأجنبي قد اتسعت أثناء القرون الماضيَة سواءٌ أكانت مناطق بعينها من البلقان إلى القوقاز الشمالية إلى فلسطين إلى كشمير إلى جزر الفلبين الجنوبية إلى غرب الصين التي كانت تسمى تركستان الشرقية حتى القرن التاسع عشر، ولا مناص من أن تشهد صراعًا وتوترًا

مستمرًا حتى تُحلَّ مشاكلها السياسية على أساس سيادة إرادة شعوبها. ومن الناحيَة الأخرى سوف تستمر الصراعات في المناطق الكبرى من العالم الإسلامي بين من يُسمون الأصوليين أو السلفيين وبين الحداثيين أو العلمانيين والأرجح أن تنتشر، أما ما يُسمَّى «الدولة الإسلامية» أو «الديمقراطية الإسلامية» أو «حكم الدين الرباني» فسوف يُلاحي حكم الشعب، وأما مغزى العلمانية ودورها والعلاقة بين الدين والدولة ووحدة العالم الإسلامي في مواجهة السلطة القومية المحلية ومسائل كثيرة أخرى فسوف تظل موضوعًا للجدل يتمخض بين حينٍ وآخر عن صراعات نتجت عن محددات داخلية للمجتمع الإسلامي وعن ضغوط خارجية عليه.

أما فيما تعلق بالدين بمعناه المركزي فإن أهم التحديات التي تواجه الإسلام لا بد أن تستمر لكي تصير علمانية في كافة صورها من ناحية بما فيها من فلسفات الشك والمادية والطبيعية العلمتيَّة *scientistic naturalism* رغم فقدان معنى الاصطلاح في الطبيعة الحديثة، ومن الناحية الأخرى تنوع الأديان أو توحيد الأديان. وكلما غاص العالم الإسلامي في حوار الحضارات وحوار الأديان على مستوى عام تظهر أهم الأدبيات التي تتناول وحدة الأديان وتنوعها في الفكر الإسلامي وكافة الموضوعات ما بين الميتافيزيقا إلى الأخلاق التي ترتبط بهذا الموضوع الفائق الأهمية، وسوف تُكمِّل كثافة الجدل بين المدارس الإسلامية وخاصة السنيَّة والشيعيَّة موضوع الحوار بين الأديان، وقد نشأت حركات لتحقيق اتفاق أوسع بين التفاسير الكبرى للإسلام إبان

العقود الأخيرة، والأرجح أن تستمر وتنمو في المستقبل.

وسوف تطَّرد هذه المسائل والعوامل حتى تظهر تجليات جديدة في ازدهار الصوفيَّة وغيرها من المشارب الجوانيَّة بما فيها الشيعيَّة بتعاليمها الروحيَّة وفلسفاتها التي تقبل التطبيق على فهم التنوع في الأديان وفنونها وآدابها كما ذكرنا سلفًا. ففي حين تميز القرن الماضى بملاحاة ما يُسمَّى السلفيَّة والحداثة للتصوف فقد شهدت الحقب القليلة الماضيَة موجة من الاهتمام بالتصوف في كثير من البلاد الإسلامية، كما أن التصوف في الغرب كان الطريق الوحيد المُتاح للغربيين لفهم المعاني الأعمق للإسلام، ولا مناص من أن تستمر ملاحاة الصوفية في دوائر بعينها، لكن انتشارها في العالم الإسلامي وخارجه سيزداد تسارعًا، وموجة الإعجاب الغامر في أمريكا بأعمال واحد من أعظم أقطاب الصوفية هو جلال الدين الرومي حتى لو كانت من نسخة مؤمركة ليست نزوة عارضة، ولكن الأرجح أنها علامة على اتساع دائرة نفوذ الصوفية وتعاليمها في الغرب، وقد فتحت له طريقًا نحو الكمال لمن تأهل لسلوكه، كما أهدت إلى المسيحيين واليهود وسائل تحققه وتذكُّر كثيرٍ مما غاب عليهم من تراثهم ليكتشفوا أعماقه. وليس في العالم الإسلامي من فلسفات تنبثق عن البعد الجواني للوحي على شاكلة العرفان الشيعي، وهو الطريق الوحيد للرد على الترهات الفلسفيَّة الغربيَّة في الحداثة، وتدافع في الآن ذاته عن حضور صور أخرى من المقدسات في العالم، ولا مناص من أن يتعرض هذا المنبع للكبح بشكل متزايد في السنوات القادمة، ويتعين على المسلمين أن

يبذلوا جهدًا جادًّا للرد على حضور منظومتين أخريين هما علمانيَّة كفرت بكل أشكال الدين ونظريات دينيَّة للحقيقة خارج الإسلام.

وبعد قول مقالنا لا بد من تذكر أن من المبادئ التي يؤكدها الإسلام أن المستقبل بيد الله سبحانه وتعالى، وسوف تتهاوى كل ألاعيب الإنسان مع ظهور أقل بادرة تفلت من تخرصاته، ويشهد بذلك مصير ما كان يسمى «توقعات المستقبليين»، وكل التوقعات التي وردت هنا مطروحة بأقصى قدر من التواضع والوعي بضعف الوجود الإنساني، وإمكان تفجر عوامل يستحيل توقعها في مشهد الحياة، ويصدق ذلك على وجه الخصوص على عصرنا الذي أطلَّت فيه علامات آخر الزمان التي تنبأ بها الرسول عليه الصلاة والسلام وأولياء الإسلام، وأيام هذا العصر حبلى بأحداث جسام تفوق أفهامنا، لكن هذه الإسقاطات لا يمكن أن تصلح لو تذكرنا حديث الرسول عليه الصلاة والسلام «كذب المنجمون ولو صدقوا»، ونعلم أننا نعيش في الساعة الحاديَة عشرة من عصر الإنسان ولكن الله سبحانه فحسب يعلم متى تدق الساعة الثانيَة عشرة.

وكل ما نستطيع قوله هو أن الإسلام سيبقى قوة دينية عظمى في قابل الأيام، وسوف يتحدى العلمانية ما دامت تتحداه بكل أشكالها، وعلى الإسلام أن يلاحي القوى التي تنفي حقائقه من داخله وخارجه، والأرجح أن يتقارب حثيثًا مع كل الأديان وخاصة اليهوديَّة والمسيحيَّة شقيقتيه في التوحيد، وحتى فيما ورائهما من الأديان التي تشترك في منظور التعالي وحاسة المقدس والطبيعة الروحيَّة للإنسان والمعنى

الروحي لكافة المخلوقات، ولا يملك المرء أن يتوقع كيفيَّة صراع القوى الدينيَّة مع العلمانيّة على ساحة تاريخ العالم وكيف سيعمل الإسلام على تبادل الفهم مع الأديان الأخرى في المستقبل في حين يحتفظ بنزاهته. ولا نملك إلا تكرار ما كانت الرسائل الإسلاميَّة تُختَتَم به «والله تعالى أعلم».

❊ ❊ ❊

١٣. تأملات عن الإسلام والغرب بالأمس واليوم والغد

وختامًا نود أن نتأمل في سؤال عن العلاقة بين الإسلام والغرب في المستقبل على أساس الماضي. وطرح هذا السؤال بالغ الأهمية في الحاضر في ضوء ما قيل سلفًا، ولا بد أن نتوقف لنسأل مرة أخرى عن معنى الإسلام والغرب، وعن أي إسلام وعن أي غرب نتحدث؟ فهل الإسلام هو ما يعتنقه السواد الأعظم من المسلمين، وهو إسلام الأتقياء الذين يكدحون للحياة في نور تعاليم الله جل شأنه كما جاءت في القرآن الكريم والتسليم بمشيئته جل جلاله؟ أم هو الإسلام كما يفسره المحدثون في ضوء الأفكار الغربية السائدة؟ أم هو الإسلام الغاضب الناشط في السياسة قبل تسلط القوى غير الإسلامية من خارج وداخل حدود بلاد الإسلام، ويتخذ أفكارًا ويسلك طرقًا من خيوط بعينها في التاريخ الحديث للسياسة الغربية بما فيها الإرهاب الذي يخالف الشريعة ولم يكن من اختراعهم؟

كما أن حقيقة الغرب ليست متجانسة من أي وجه كان. والحق إن

الوحدة السياسية الوحيدة للغرب لا تعدو اجتماعه على كراهية الإسلام عمليًّا، وكما هو الحال في البوسنة والشيشان حيث راقبنا الاتفاق على الصمت واللامبالاة حيال أسوأ الفظائع الإنسانية، وعدا ذلك لم يكن واضحًا بين تنوع الغربيين إلا تعارض القوى مما يستحق الذكر، وحيث إن الأمر قد تم تجاهله في الدوائر التي تلغط بما يُسمَّى القيم الغربية فلا بد أنهم من رهبان الترابيين *Trappists*(٢٠٢) والقرطاجنيين *Carthusian*، أو أنهم لاأدريين أوروبيين وأمريكيين أو من ملاحدة «المثقفين» الذين يتجادلون في الجامعات أو ساحات الإعلام. ونعجب ما إذا كان الغربيون هم الآلاف التي تحج إلى كنيسة العذراء في لوورد أم الآلاف التي تحج إلى لاس فيجاس مسقط رأس إلفيس بريسلي، وهذا التنوع والتضاد بين الغربيين له أهمية عظمى لا للذين يقطنون في أوروبا والولايات المتحدة الذين يتحدثون عن مكافحة العالم الإسلامي على أساس أن هناك غربًا متماسكًا فحسب بل كذلك للمسلمين، وعلى الأقل بعض الواعين منهم بالانقسامات العميقة التي لا أمل في تكاملها في وحدة في زمن منظور، ولكنها واقعيًّا على وشك التفكك في ركام وفوضى في نسيج المجتمع الغربي ذاته.

ومن الناحية الدينية فإن تنوع العالمَين ليس بالدرجة ذاتها، فغالبية العالم الإسلامي لا زالت تعيش في المنظور الإسلامي إلى العالم، وكلهم يعتقدون أن القرآن كلمة الرب سبحانه وأن محمدًا عليه الصلاة

---

(٢٠٢) *Trappists* جماعة رهبانية لا يتكلمون مطلقًا ويعيشون على الكفاف، و*Carthusians* رهبان دير مشابه بالقرب من تونس.

والسلام عبده ورسوله، وأن حقيقة الله تعالى التي لا تُلاحَى هي أسماؤه الحسنى جل جلاله، والغرب على النقيض من ذلك، فليس ما يوحده إلا المصالح الاقتصادية للدول والجماعات المختلفة، وعدا ذلك فبينهم اختلافات أعظم فيما تعلق بالأمور الأساسية مثل وجود الله عز وجل أو إنكاره تنزه وتعالى وأصل الإنسانية وطبيعة الأخلاق وأصلها وأصل الحياة ذاتها، وبعضهم على استعداد لقتل من يعتبرونه شريكًا في قتل جنين، وقد يصطرع المسلمون على مسألة السلطة السياسية ونوع القوانين التي تحكم المجتمع الإسلامي ولكن ليس بينهم من لا يؤمن بوجود الله سبحانه على عرشه وأنه يحكم الكون بمشيئته عز وجل.

وقد انخفض في الغرب معدل الصراع السياسي عما كان منذ عدة قرون مضت من الثورات والفورات الدامية، لكن فيه كذلك صراع أعمق يكاد أن ينقلب إلى ثورة حيال القيَم والأخلاق ناهيك عن اللاهوت ذاته. ومن المهم الاعتبار في أبعاد صور التنوع وغيرها وتذكرها رغم أن السياق الحالي لا يسمح بمعالجتها بأى درجة من العمق، وحتى لا ننسى لا بد من تذكر أن مسألة طبيعة الإنجيل ومغزاه يدور حولها الخلاف بين المؤمنين برباط الإنجيل مع آراء الشك والتفكيك في الجامعات في هذه المنطقة من العالم أكثر من الاختلافات القائمة بين المسلمين حيال أصولية الإنجيل في العالم الإسلامي بكامله.

الخلفية التاريخية:

ولم يكن ذلك هو الحال فيما مضى وعلى الأخص في القرون الوسطى لأوروبا حينما تصدى الغرب للعالم الإسلامي أول مرة، فقد كان الاشتراك في أهم المبادئ على الاطلاق هو الإيمان بحقيقة الرب فيما وراء معهود الدنيوية وهمومها وما وراء الفردية وارتباطات الإنسان الأرضية، وثانيًا كانت الحضارتان تتبادلان الاحترام حتى في أحوال العداوة بينهما، فكل منهما قد صنع أسلحته وكانا على وجه التقريب نِدَّين لأحدهما الآخر على المستوى العسكري والسياسي على النقيض مما نراه اليوم، ولو كان الغرب قد أطلق على المسلمين «وثنيين» إلا أنهم كانوا يحترمون حضارتهم حتى إنهم قلدوا كثيرًا من علومها وفلسفاتها وفنونها وعمارتها وآدابها ورموزها الأسرارية، كما نقلوا عنها هياكل المؤسسات الرئيسية مثل المعاهد والتعليم، وحتى حرملة السيدة العذراء الزرقاء موشاة بنقشٍ كما لو كان عربيًّا ولكنه ليس كذلك على الحقيقة، وقد يلجأ دانتي إلى تضمين الكون الروحي الإسلامي في قصيدة عميقة عن المسيحية، فقد كانت الكوميديا الإلهية تجميعًا لكل الرؤى والتجارب التي مرت على الإنسان الأوروبي في القرون الوسطى، وكان روجر بيكون يرتدي الزي الإسلامي مرة كل عام في أكسفورد حيث كان يُدَرِّس مذاهب الإشراق الإسلامية، ورغم كل اللعان اللاهوتي للإسلام ورغم الحرب الصليبية التي تركت وراءها عددًا عظيمًا من القتلى وحجم جسيم من الدمار كانت أوروبا العصر الوسيط تنظر باحترام إلى «الآخر» وهو الإسلام ومجتمعه وحضارته.

وقد بدأت كراهية الإسلام على المستوى الفكري واللاهوتي إبان النهضة التي أنكرت كذلك ماضيها ذاته، وكانت أدبيات بترارك متونًا مركزية لتشكيل المنظور الدنيوي للنهضة تقطر بكراهية الإسلام وتعاليمه بحدةٍ لم تطرأ عند غيره من الكتاب في العصر الوسيط، وكان هذا عصر الإنسانية اللادينية بمعنى ربوبية الإنسان *anthropomorphism* والاعتراض على اليقين الذي يوفره الدين، والفردية القائمة على التمرد على السلطة الروحية الأعلى، وكذلك تبلور منظور المركزية الأوروبية، وقد اتسم الغرب بكل هذه النقائص في منظوره إلى العالم منذ ذلك التاريخ، ولم يقتصر على إنكار ميراثه ذاته بل استدار على الإسلام كذلك، والذي كان دائم الاعتراض على المنظور البروميثي والتيتاني، والذي دفع بخضوع الإنسان لجلال الله سبحانه وعظمته، ويرى الإنسان عبدًا لله عز وجل وخليفته في الأرض في الآن ذاته.

وكان أن انشقت الحضارتان الشقيقتان إبان هذه الحقبة كلٌّ في طريق، وكان الشقاق قائمًا على الاعتراض الديني على الإسلام في العصور الوسطى، ومن ثم نشأت موجة كراهية حيال كل ما هو إسلامي، وتمخض عنها سلوك احتقار ونزعة للعظمة استمرت حتى بلا وعي في تعامل الغرب السائد تجاه الإسلام حتى زمننا، في حين لم يعد هناك وجه للمقارنة بين قوة الغرب العسكرية وبين العالم الإسلامي اليوم. ورغم أن اعتراض الإسلام في الغرب يبدأ مع تبلور الحضارة الغربية حينما كان الإسلام هو «الآخر» الوحيد للغرب فإن بذرة الكراهية

العميقة وادعاء العظمة التي اطردت في القرون الأخيرة لا بد أن تُرجَع إلى النهضة وما تلاها من أحداث في تاريخ انكباب الغرب على العلمنة والقوة والتجارة التي لم يسبق لها نظير، وزرع صورة جديدة للإنسانية التي تناقض كل ما قام عليه الإسلام ولا زال على طول الخط.

وقد عملت هذه الفترة على بناء منظور الغرب إلى الإسلام في زمن الاستعمار التي لا زالت مستمرة بمعنى ما حتى زمننا على الأقل اقتصاديًّا وتكنولوجيًّا وحتى ثقافيًّا، وقد تدخل عنصر جديد في المشهد، فبدلًا من مجرد صب اللعن على الإسلام باعتباره كفرًا بالمسيحية فقد انكبوا على تحليل الإسلام من منظور أحقاد المبشرين والعقلانيين العلمانيين الذي تفاقم في الغرب مع القوى الاستعمارية العسكرية التي تضخمت إلى حد مهول لكي تصير أداة لتمزيق الأديان والثقافات الدينية وخنقها نهائيًّا باسم علم مفترض الكمال، ولم يتمكن المسلمون من دراسة تعاليمهم ومنظورهم في أي من أنحاء الغرب، ومن ثم طفق الغرب على فرض موقفه على المسلمين بمدارس أنشئت إما للمسيحيين وإما للعلمانيين، وتدعمها القوى الاقتصادية والسياسية الغربية، وقد كان القرآن ولا زال موضوعًا للتحليل والنقد في الغرب ليس ككلمة الله سبحانه حرفيًّا كما يعتقد المسلمون، ولكنه عمل إنساني قابل للتشريح بالمناهج العقلانية والتاريخية، وكما لو كان المسلمون مسئولين عن استخراج الشفرة التراثية لدم المسيح عليه السلام ومضاهاتها بالشفرة الوراثية ليوسف عليه السلام، ويعكفون على كل النظريات التي يُدرِّسونها في مدارس خاصة في الغرب بأموال البترول لكي يتعلم فيها

أذكى أبناء الغرب لتأهيلهم لأفضل الوظائف.

وفى ضوء عدم التوازي ومنتهى عدم التساوي المادي يُملي الغرب أجندات العالم الإسلامي ويحكم عليها بميزان ما تلتزم به من معايير الغرب التي تسمى حاليًا «جلوبالية»، وقد بزغت بعض العناصر الجديدة مؤخرًا بما فيها محاولات إحياء العالم الإسلامي، وضغوط الغرب للسيطرة التامة على الثقافة في الوقت الذي يتهاوى فيه نموذج النهضة التفسيري الذي أملى المنظور الغربي الحالي إلى حطام مع تزايد الفوضى الاجتماعية، إلا أن الخلفية التاريخية للعلاقة بين الإسلام والغرب في نهضة القرون الوسطى وفي الوقت الراهن لا بد أن تظل نُصب أعيننا، ذلك أنها تشكل رواسب ذاكرة التاريخ التي يتمكن بها المهتمون من نفخ نيران الكراهية لخلق صورة زائفة لعدو قوي كالإسلام اليوم كما لو كانت قوته حيال الغرب كما كانت في العصر الأموي أو العثماني.

ولا بد أن يتساءل المرء عما تتكون منه المشكلات الحقيقية التي تتعلق بالإسلام والغرب في ضوء الماضي التاريخي. ولو عكفنا في التحليل على المكونات الغربية لهذه المواجهة أكثر من العوامل الإسلامية أملًا في اقترابها من طبيعة الحوار شيئًا فشيئًا فذلك لأن هذا الباب موجه إلى العوامل الغربية والمنحازين للغرب، وكذلك لانعدام المعايير المشتركة بين تهديدات الغرب الحديث لوجود الإسلام وحضارته برمتها، والواقع أن ما يتحقق هي التهديدات وليس الدعاية التي تتولى دعوى خطورة الإسلام على الغرب.

عناصر الصراع اليوم:

والحقيقة الأساسية التي تكمن تحت العلاقة بين الإسلام والغرب قد أضحت على النقيض من التوقعات الغربية السابقة، فلا زال الدين الإسلامي حيًّا والحضارة الإسلامية قائمة حتى لو تهافتت قواها إلى حد كبير، وعلى النقيض لكل ما قاله المبشرون في القرنين التاسع عشر والعشرين عن الانهيار الوشيك للإسلام فقد أظهر الدين اليوم حيوية أعظم من غيره، ومجرد وجود عالم إسلامي اليوم ينفي كثيرًا من الفرضيات عن منظور الدنيا الذي تعتمد عليه الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك على منوال الفردية والإنسانية العلمانية وهيمنة حقوق الإنسان والقوانين الإنسانية على الشريعة المنزلة، والتي تشكل جميعًا تحديًا جسيمًا لغرب يرى تطوره التاريخي ذريعة مقبولة تستحق أن يتبناها كافة شعوب الأرض وإلا كانوا متخلفين عن القرون الوسطى ويستحقون كل تهكم يتردد حيالهم في العالم الحديث، ولو كان الإسلام قد خضع للغرب ببساطة في القول والفعل كما انكب عليه كثير من المسلمين الحداثيين لما كان هناك مواجهة بين العالَمين.

إن سبب الصراع هو وجود حضارة أخرى تفضِّل اتباع مبادئها والعيش بحسب حياتها الباطنية ومعهودها عن الخضوع لمعايير تُفرَض عليها من خارجها، حتى إن بعض الأصوات فيها بدأت اليوم تهدد الغرب ذاته، ويشاكل الموقف الآن حقبة الحرب الباردة حينما كان العالم الشيوعي والغرب يهدد وجود أحدهما وجود الآخر، إلا أن العالم الإسلامي لا يملك للغرب تهديدًا بأي طريق على المستوى

العسكري ولا السياسي ولا حتى الاقتصادي، فالغرب يُحكِم قبضته على كل الموارد الحيوية للأمم الإسلامية، ويربح من أي صراع في داخلها برواج الأسلحة الباهظ ويملى إرادته ونزواته على كثير من المواضع فيها.

ونادرًا ما طرح الإعلام الغربي الجدل الدائر عن تهديدات الإسلام للعالم وعن الحقائق التي يعتبرها المسلمون أساسية مثل ضياع الأرض كما في فلسطين بوازع من ادعاءات تاريخية قصرية تنكر حقوق الطرف الآخر، والحق إن طبيعة هذه الادعاءات لو سلمنا بإمكان اتباعها في كل مكان فسوف يترتب على ذلك أن يعود كل من كان غير أمريكي من حيث جاء، وأن تُستعاد الأرض التي اغتُصِبت في القرنين الماضيين بفعل أنجح انتصار في التاريخ البشري، والذي يسميه البعض «تطهيرًا إثنيًّا *ethnic cleansing*»، فكم تكون مأساة المسلمين واليهود الذين عاشوا معًا في سلام فيما مضى حين يعجزون عن ذلك في المستقبل بمجرد قبولهم منطقًا قصريًّا دون اعتبار للطرف الآخر من المواجهة؟ وتتضمن المسائل الأخرى واقع أن كثيرًا من دول الغرب تتحكم في أهم الموارد الاقتصادية للبترول في كثير من الدول الإسلامية ولكنها تسعى بألف طريقة وطريقة لاستعادة أموالها التي أنفقتها إما عن طريق مبيعات السلاح وإما عن طريق إنشاء أسواق رفاهية آمنة.

ولا يهتم الغرب بما هو حكومات وأفراد ومنظمات لا تتميز بحسن النوايا برخاء العالم الإسلامي ما لم يتفق مع مصالحه الجيوبوليتكية والاقتصادية، وكما يبدو واضحًا في السلوك الغربي حيال الديمقراطية

في العالم الإسلامي والنفاق الذي تنتهجه في تطبيق حقوق الإنسان كلما كان ذلك في مصلحته أو مصلحة قوة أخرى فحسب، ولكن ليس حين تتعارض مع المصالح السياسية والاقتصادية لتلك القوى. وكم من الذين لا يكفُّون عن الحديث عن تهديد الإرهاب الإسلامي دون أن يأبهوا للسؤال كيف يمكن لشاب في زهرة شبابه أن يضحي بحياته طوعًا؟ وما الذي ينقصه حتى يُقبل على ذلك الفعل المتطرف؟ والإرهاب بكل أشكاله سواءٌ أكان على يد مسلم أم مسيحي أم يهودي أمر بشعٌ يكفُر بتعاليم الأديان الثلاثة، وحيثما يحدث فلا بد من استجلاء الأسباب المباشرة والأحداث التي أدت إليه لا بغرض إدانتها كما يجب بل كذلك للبحث في خلفيتها والتساؤل عما أدى إلى وقوعها. وفيما تعلق بالعالم الإسلامي اليوم فإن السبب وراءها فقدان الأمل، والضغوط التي لا تُحتمل، والتي يدبرها الغرب مباشرة أو بلا مباشرة، واليأس أمام قوى تدمر دينه وحضارته، والكراهية نار تحرق وتُفني ولا يُطفئها إلا معالجة أسبابها وإلا اشتعلت نار بعد إطفاء نار.

ولن يمكن التوصل إلى تفاهم بين الغرب والعالم الإسلامي حتى تبادر شعوب الغرب إلى معرفة أن مطلقية المنظور الغربي إلى العالم في هذا المنقلب من التاريخ حين يصطحب قوة عاتية من «مصالح» الاقتصاد التي عادة ما تكون نقيضًا لمصالح الآخرين تؤدي إلى نفاد الصبر حيال منظورهم وكراهيته، وقد جرى ذلك اليوم على مدى شاسع حتى إن كثيرًا من الغربيين الذين يقاومون الصداقة مع العالم الإسلامي بناءً على برنامجهم السياسي يعترضون على ذكر أي توافق

أو سلام مثل الذي ساد بين اليهود والمسيحيين في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث، ويسعون حتى لإثارة عداوة المسيحيين واليهود للإسلام لأن غالبهم لا يتبعون دينهم بجدية.

أما المسلمون فلا بد أن يميزوا بين المصالح العدوانية للقوى العلمانية وبين الغرب ككل، وأن يتذكروا أن الغرب رغم علمانيته يضم اليوم مسيحيين ويهود لا زال منظورهم إلى العالم قريب من منظور المسلمين رغم المصالح الدنيوية المؤقتة، ولن يمكن التوصل إلى اتفاق أو اتساق عميق بين الغرب العلماني والعالم الإسلامي حيث لا وجود لمبدئٍ متعالٍ يحكم بين منظوريهما إلى العالم، كما لا جود لمبدأ يحكم بين الهندوس والكنفوشيين ولا بين البوذيين والعلمانيين، ولا وجود سوى لمبدأ التعايش في سلام وتبادل الاحترام على المستوى الإنساني. ومن نافلة القول إن كثيرًا من الغربيين لا يشعرون بهذا الاحترام تجاه المسلمين، وحتى الذين يقلدون الغرب منهم قد فقدوه بدرجة أكبر في متاهة أخطائهم الفكرية، ولا يسعون إلى عيش الحياة الإسلامية على نحو جدِّي، وقل مثل ذلك عن المسلمين حيال الغربيين الذين لا زال فيهم انتماءات روحية تختلف عن الإسلام بشكل بيِّن، لكن الإسلام ليس تهديدًا لطريقة الحياة الغربية ولكن ردَّ فعلٍ على المصالح الغربية في العالم الإسلامي ذاته. ولا تروِّج التسجيلات الإسلامية لغزو مطارات أوروبا والولايات المتحدة كما يدعي الغرب وترويجه في الآن ذاته لأحط منتجات ثقافة البوب آرت لغزو ثقافة الشرق، بينما تسعى العلمانية الغربية بشكل فج لترويج تقنياتها بل

كذلك لترويج منظورها إلى الحياة وإقحامه على طرق الحياة التراثية والإسلامية منها على وجه الخصوص.

تجاوز عوائق الفهم:

وهنا يبزغ سؤال للمخلصين من الطرفين المنقسمين وكذلك للمسيحيين الذين يعيشون في العالم الإسلامي والمسلمين الذين يعيشون في الغرب حول أثره على المدى الطويل، وهو سؤال التفاهم والاتفاق بين الإسلام والمسيحية، ومع اليهودي بالمدى الممكن، وكل من عاش في حدود الغرب والعالم الإسلامي في حدوده، والمسلمون الذين كان الصرب والروس يذبحونهم حتى وقت قريب باسم المسيحية يشتركون مع الصرب فيما تعلق بالدين كما يمثله معلمون أرثوذكس مثل القديس ماكسيموس المعترِف والقديس جريجوري دي بالماس، أكثر مما يشارك به الصرب والغربيون العلمانيون والمسيحيون الذين استغرقوا في الحداثة، والذين يصرِّح بعضهم علنًا بأنه لا يؤمن بالمولد الطاهر للمسيح عليه السلام ويشكك في أصالته التاريخية، والتي يعتبرها المسلمون من الحقائق التي جاء بها القرآن الكريم. فالحديث عن الغرب والإسلام وتعريف خصائص المسيحية في الغرب الحديث قد وهن اليوم لدرجة ملحوظة، وعبور الهوة التي حفرها الزمن قد يجعل التفاهم قريبًا من الاستحالة.

والحق إن الحداثة قد همَّشت المسيحية باطِّراد منذ عصر النهضة، إلا أن المسيحية في الغرب قد عاشت كحقيقة في صورة إنجيلية على الأقل حتى يمكن القول بإحياء المسيحية في حاضر الغرب، ولو نظرنا

إلى أعماق الموقف لرأينا أنهم يشتركون في أمور كثيرة مع المسلمين الذين يؤمنون بالغيب ويقبلون تعاليم الوصايا العشر، ويسعون إلى حياة مركزها العبادة وحقيقة البعث واليوم الآخر، والتي نوه عنها المسيح عليه السلام في أكثر كلماته نسيانًا «اِسع أولا إلى مملكة الرب» لا إلى الذين كان لسانهم الأم هو الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو أي من اللغات الأوروبية، ولا يشاركون المسيحية في شيء من منظورها إلى هذا العالم ولا العالم الآخر، ولو أمكن الدعوة إلى الوعي بهذه الحقيقة في سياق التيار الحالي المناهض للإسلام في الغرب، والذي يتحدث أحيانًا كما لو كان يعيش في زمن القديس برنار الرائي وليس في زمان التفكيكية والنسبية وكراهة جادةِ الدين، ويجوز أن تُحتَمَل فحسب لو انفصمت تمامًا عن الحياة العامة، وقد يكون هناك إمكانية أكبر لعقد اتفاق جدي مع معظم بلاد العالم الإسلامي والغرب إلا ما جرى تعريفه عند المصالح الاقتصادية والجيوبولوتيكية التي تسعى إليها بأي ثمن سواء أكانت تحقق مصلحة الغير أم لم تكن. وتحقيق الوعي المذكور أمر حميد يستحق الثناء لكي يسعى إليه كل ذوي النوايا الصالحة رغم كل عقبات الطريق.

ومن الجانب المسيحي فإن أول الاعتبارات وأهمها هو اللاهوت بالطبع، ورغم انعقاد كثير من لقاءات التوافق *ecumenical* بين المسيحيين والمسلمين منذ الحرب العالمية الثانية وبمشاركة اليهود أحيانًا فإن قليلًا من المسيحيين يقبلون الإسلام كدين أصيل له رسولٌ ووحيٌ رباني بعد المسيح عليه السلام. وقد جرى فيها كثير من الأدب

الديبلوماسي وقليل من قبول اللاهوت وخاصة بين العناصر التراثية والمحافظة من المسيحية، وهم واقعيًّا أقرب إلى المسلمين وأفضل فهمًا لمعنى المتن المقدس الصمدي والأصل الرباني للأخلاق، والتي تنزلت من السماء لا لكي تتماشى مع الزمان بل لكي تصوغ الزمن أينما وحينما حلّ، وتشاكل هذه المتناقضة المأساوية حالة البيئة، والتي لا يعبأ المسيحيون المحافظون بالقوى التي تدمر البيئة الطبيعية التي تحتضن نسيج الحياة بكاملها رغم إيمانهم الشديد بقداسة الحياة الإنسانية بدءًا من تكونها في رحم الأم، وبشكل أشد من الذين يصعب تصورهم لفكرة القداسة.

ولو سلمنا بأن قبول المسيحيين لأصالة الإسلام أصعب من قبول المسلمين لأصالة المسيحية، والذين ينكرون التثليث ولكنهم يؤمنون بالأصل الرباني للمسيحية، ويعتبرون المسيح عليه السلام نبي الجوانية الذي سبق رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام، إلا أن مسألة القبول المتبادل لا بد أن تجد حلًّا عادلًا، فأعظم دعم في العالم اليوم للعقائد المسيحية واليهودية على مر العصور أن الإسلام قد قبلهما كأقليات في مجتمعه وأطلق لهم حرية العبادة، وكانت النتيجة عمق تدين المسيحية واليهودية الشرقية اليوم.

والواجب الذي يتمثل أمام قادة الأديان الثلاثة هو الشجاعة في الاعتراف بهذه الحقائق رغم كل مآسي الفلسطينيين التي ألقت ظلالًا على العلاقات الإسلامية اليهودية ونزعة الانتصار في أنحاء من العالم التي لا تزال تسعى إلى مجد المسيحية بصفتها الحضارة التي أصبحت أقوى الحضارات في

العالم، ولكنها في الآن ذاته أشدها علمانية. ومن المنظور الإسلامي كم يبعث على الأسى أن يكون المسلمون الذين احتضنوا الشعب اليهودي في العالم عبر التاريخ وأتاحوا لهم مرفأً بعد شتاتهم من أسبانيا ومعاناتهم من بربرية هتلر، ومن المحزن كذلك أن المسلمين في ذروة قوتهم قبل الحقبة الاستعمارية لم يمارسوا «التطهير العرقي» على الأقليات المسيحية واليهودية التي تعيش بينهم، وعليهم أن يكونوا اليوم ضحية تطهير عرقى شبيه بما جرى في أسبانيا بعد عام ١٤٩٢، في حين عكف الغرب الحديث رسميًّا وليس كثيرًا من الغربيين الذين يهمهم الأمر على الصراخ بأنهم أبطال حقوق الإنسان دون التفاتة ولا خطوة جادّة واحدة إلى ذبائح البوسنة والشيشان لأنهم كانوا مسلمين لا يهودًا ولا مسيحيين.

ورغم كل هذه المآسي التي لطخت المشهد فلا مناص من استمرار المسيحيين واليهود من جانب والمسلمين من جانب آخر في محاولة التوصل إلى اتفاق عميق، وليس على أساس الإنسانية العلمانية التي برهنت على عجزها ولا بالمجاملات السياسية العاجلة بل على أساس اليقين بأننا جميعًا أبناء إبراهيم عليه السلام، وأننا جميعًا نصلي للرب ذاته، ولا بد أن يحمل قادة الإسلام بالتعاون مع قادة المسيحيين واليهود مسئولية التفاهم وسع الجهد في هذا الاتجاه، وعلى الأخص المسلمون الذين أصابهم الملل من الجدل التوفيقي نظرًا لعقم نتائجه، لا بد أن يعرفوا مدى صعوبة قبول اللاهوتي المسيحي الجاد لأصالة الوحي الإسلامي بالسهولة التي يقبل بها اللاهوتي المسلم أصالة المسيحية واليهودية.

والمسألة الثانية من المسائل الكبرى التي تؤثر على الغرب الحديث هي أن كثيرًا من المسيحيين الحداثيين واليهود الغربيين يفترضون أن كل الحضارات لا بد أن تتبع مسار العلمنة التي اتخذتها المسيحية في التاريخ الغربي منذ النهضة. والواقع أن معظم الحوار الذي جرى بين المسيحيين والمسلمين حتى اليوم قد اصطبغ بحضور طرف ثالث صامت من العلمانية المناهضة لكافة الأديان، وليس الحوار إذن مثلما كان نيكولاس الكوسي يحاور في القرن الخامس عشر، فكم يكون الحوار سهلاً لو كان الذي يحاور هو الغزالي أو موسى بن ميمون أو القديس توما الأكويني! ومن المنظور الإسلامي فإن ما يصعُبُ الجدل فيه هو أركان الدين التي تغيرت بسرعة حتى إن البعض يحاول تغيير اسم المسيح عليه السلام وجنسه، ويطلقون الآن عليه اسم *Christa* بدلاً من *Christ*، ففى باكورة الحداثة كانت المسيحية الكاثوليكية خاصة هي المعترض عليها، في حين ترتفع الأصوات اليوم في كثير من الكنائس لنشر فكرة الحداثة ذاتها ومعارضة كل أركان الدين وعناصره، ولذا أصبح إدراك من الذي يتحدث من الصعوبة بمكان. فالمسيحية من ناحية تقدم ذاتها للإسلام كقوة روحانية تسود الغرب ومنظومته القيمية واقعيًّا، أما على الحقيقة فإن كثيرًا من اللاهوت المسيحي قد تغير بضغط الحداثة بسرعة لا تُصَدَّق، وما عاش من الأخلاق المسيحية في المجتمع الغربي يختفي بسرعة فائقة لا سابق لها.

والموقف الحالي الذي يرى فيه الإسلام الله جل جلاله على العرش يحكم الكون والمجتمع الإسلامي كأمة تقيم الشعائر بحمية تحتضن

الحياء بأسرها، ولو أن السواد الأعظم من الأمة لا زالت تصلي يوميًّا وتصوم وتقيم الشعائر التي أوجبتها الشريعة، أما على العكس في الغرب فإن الناس يتساءلون عن طبيعة الرب ووظائفه ولا يحضر إلا ١٠٪ من الناس قداس الكنيسة مرة كل أسبوع على الأكثر، ونادرًا ما ترى الفارق العظيم بين إقامة الدين التي تدخل في اعتبارات الحوار الدائر بين الأديان، وفي الأجندة التي يتماهى فيها المسيحيون مع الغرب كما لو كانت مسألة الدين في العالمَين هي الأمر ذاته، وكما لو كانت بلد من أفريقيا أو آسيا تعقد اتفاقًا تجاريًّا مع الولايات المتحدة دون انتباه لعدم التقابس بين البلدين.

فشأن التجارة شأن الدين، فالموقف الديني الواقعي لا بد أن يؤخذ في الاعتبار وليس الشعارات التي لا أساس لها مثل أن الإسلام دين متخلف عن النهضة وأن المسيحية دين حداثي، والتي لا بد لأن يطَّرِحها المفكرون المسيحيون الجادون جانبًا، فحينما كانت فرنسا في العصور الوسطى تسمى الشقيقة الكبرى للكنيسة وأفرزت لاهوتيين عظماء وفنونًا مسيحية وتقوى عميقة فإن معشار تعدادها اليوم فحسب يذهب إلى الكنيسة بانتظام، وخَلَفَت جامعة السوربون القديس توماس الأكويني، وخَلَفَ مركز بومبيدو كنيسة نوتر دام بشخوص مثل دريدا وفوكو! وعلى المفكرين الكاثوليك والأرثوذكس على الأقل أن يمتنعوا عن القدح في الإسلام وتبخيسه ووصفه بالتخلف من «العصر الوسيط»، أو أن يتوقعوا أن الإسلام يمكن أن «ينصلح» لكي يتَّبع العالم الغربي، وينتهي إلى دولة مثل السويد التي أصبحت دولة لوثرية

رسميًّا، وبلغ حضور الكنيسة فيها أقل من نصف معشار تعدادها منذ عدة سنوات، ولا بد أن يعاد اعتبار قيم الدين العرفانية الخالدة التي تكمن في قلبه حتى يمكن أن يُجرى حوار جاد مع الإسلام، والذي سيؤدي إلى تقوية ما بقي من الدين التراثي في الغرب.

وأخيرًا نأتي إلى العقبة الثالثة الكبرى في نشاط المبشرين الذي لا يجوز أن يتَّبِع ما كان يحدث في الماضي منذ العصر الاستعماري حتى اليوم، فكل من المسيحية والإسلام دين يحمل رسالة كلية، ولا يجوز أن يطلب أحدهما من الآخر أن يتوقف عن «نشر رسالته في الأمم»، فقد كانت القوة المادية وراء الرسالة الدينية هي ذاتها على وجه التقريب في الحالين على النقيض التام مما نرى اليوم، حيث أصبح نشاط التبشير المسيحي في العالم الإسلامي غالبًا وليس دائمًا يعتمد على إغراءات دنيوية صرف، وعلى منتجات الحضارة التي همَّشت المسيحية ذاتها، فيحملون الإنجيل في يد والدواء والأرز في اليد الأخرى، فضلًا عن نظام تعليمي أكثر فاعلية في علمنة لا في تمسيح تلاميذه، وبالطبع هناك استثناءات جديرة بالتقدير، ولكن ليس كل المبشرين مثل الأب فوكو الذي ذهب إلى الصحارى الأفريقية فقيرًا حتى يشهد للمسيح بين المسلمين، بل إن المبشرين الذين يرتادون معظم البلاد قد أصبحوا أداة لترويج المصالح العلمانية للغرب مثلما جرى في الحقبة الاستعمارية. وقد أصبح المرتدّون عن الإسلام في أصقاع أفريقيا وآسيا دعاة للغرب العلماني الحديث بمقدار ما يدعون إلى رسالة السيد المسيح التي يفهمونها في صورتها العلمانية فحسب.

ومن المفيد ملاحظة أن المسيحيين الشرقيين لا يتمتعون بحماس المسيحيين الغربيين في التبشير، والذين ترجع روح البشارة عندهم إلى الحضارة اليونانية الرومانية التي تعتبر كل من عداها برابرة، ويبرهن هذا الواقع كذلك على أن الفسوق عن المسيحية واليهودية يتحول إلى الماركسية والشيوعية كما يتبدى في حماسة الإنسانيين العلمانيين الذين كفُّوا عن الدفاع عن المسيحية، ولكنهم مندفعون بحماسة التبشير القديم ذاتها في إطار العالم الإسلامي حتى يفسقوا المسلمين إلى المنظور العلماني، وتلتقي هذه الأنشطة التبشيرية في مؤسسات تعليمية غربية وأمريكية في العالم الإسلامي، والتي قام معظمها على مدارس التبشير المسيحي وانتهى الآن إلى حفز التعليم العلماني.

ولكى نفهم أن العقبة الكبرى هي مسألة التبشير في سياق زواجه بالغرب الحديث بدعم من الثروات الكبرى ونظم التمويل والتكنولوجيا، والتي لا شأن لها بالفقر والتواضع المسيحي، ويتعين علينا أن ننظر لحظة إلى الموقف من حيث وظائفه، فكيف يتأتى للمسيحيين الأتقياء الشعور بأن الإسلام سوف يبعث مبشرين لا من منظور الضعف الذي دفع بالمسيحية في الإمبراطورية الرومانية، بل من منظور قوة اقتصادية لا تُبَارى؟ وكيف سيشعرون حيال المسلمين الذين يدعون المسيحيين إلى الحوار عندما يقدمون لهم وقودًا مجانيًّا لسياراتهم وعلاجًا مجانيًّا في مستشفياتهم وتعليمًا يضمن لهم مستقبلًا آمنًا في بلادهم التي تحكمها حكومات خاضعة للعالم الإسلامي ولا يملكون دفعًا للنشاط التبشيري؟

ولا شك أن هذه العقبات قائمة في الواقع، لكن يتعين على كلا المسيحيين الغربيين والمسلمين أن يحاولوا تخطي العقبات لو كانوا يسعون إلى سلام واتفاق حقيقي، وعلى الخصوص المسلمين الذين يعملون موقع الضعف سياسيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا لا بد لهم من فتح الأبواب الممكنة لحوار وتفاهم مع المسيحيين الذين يضعون مملكة الرب فوق مُلك قيصر. فكم يبعث على الأسى أن يفقد المسلمون الثقة حتى في النوايا المسيحية الحسنة التي يعزونها خطأً إلى الغرب الحديث الذين لهم الحق في الشك في نواياه أصلا، وكم يحزننا أن التراثي المسيحي المحافظ في الغرب جاهل بالإسلام على الأرجح، في حين يدفع بعض الجماعات بأن الإسلام دين مناهض للمسيحية، وتظل محاولات التوفيق بين الأديان من ناحية في أيدي مؤسساتهم الدينية التي تسعى إلى تغيير أسس الدين مقابل فهم دنيوي عند أتباعهم، أو حتى ليجوز القول إن المستعدين للتضحية بهذا «السلام» الذي يتجاوز كل الأفهام، ألا وهو سلام مع الرب وفي الرب لا يسمح حتى تحت هذه الضغوط بقيام سلام الأرض دون سلام مع السماء.

ملحوظات ختامية:

وأخيرًا لا بد من التوكيد ثانية على أن المهتمين بجدية بمستقبل الإنسانية لا كمجرد احتياج عاجل إضافة إلى الحسابات الأنوية و«المصالح» القصيرة الأجل، فإن مسألة الإسلام والغرب لا بد أن تُطرح في قالب جديد، ولا بد للطرفين أن يفهما أنه لا يمكن قيام تكامل بين الإسلام ونقيض له على طول الخط في المنظور العلماني

إلى العالم، ولكن كما سبق القول احترام من الطرفين على المستوى الإنساني للتوصل إلى صيغة للتعايش قائمة على منع عدوان طرف على الآخر، ولكنه ينطوي على الامتناع عن نهب ثروات الأرض وعن السعي إلى تدمير ثقافة الطرف الآخر، لكن الإسلام والغرب كليهما لا بد أن يتفهما استحالة اللقاء الحقيقي بين عقول وقلوب اليهود والمسيحيين والمسلمين الذين يشتركون في المبادئ الأساسية لمنظورهم عن العالم، ويواجهون جميعًا خطرًا مميتًا من ثقافة الغرب العلماني، بما فيها قلاعها في العالم الإسلامي أوعر من خطر أحدها على الآخر.

وحتى نحقق هذه الغاية، فلا بد من تنقية المناخ بجهود مخلصة من كل الأطراف، كما لا بد من إعادة تعريف مصطلحات السلفية والتطرف والأصولية، لا في ضوء المصالح السياسية المباشرة، بل من منظور الحقيقة، أما مسألة البدء بصبغ كلمة «بلعنة» وإلصاقها باصطلاح ثم إطلاقه على كل من لا يعجبنا شأنه، في الوقت الذي نسعى فيه جاهدين إلى تفاهم واتفاق، وما نحتاجه على الحقيقة هو السلام الذي دعا إليه المسيح عليه السلام، ويكمن في دخيلة الإنسان وطبيعته ويعرفه المسلم من الأسماء الحسنى باسم السلام سبحانه، ولن يصلح تمكين السلام بين العالمين إلا بسطوع نور الحق على سحب الأفق الداكنة التي تحجب المؤمنين بالدين في كلا العالَمين عن بعضهم البعض، ناهيك عن الأمل في طريقة القول والفعل بين الإسلام والغرب على أساس من الاحترام وليس الأطماع التي تتزيا بإنسانياتية، ولا الحقد

الذي يتنكَّر بسراط مستقيم.

وعلى كلٍّ فما يوحده الرب لن يفرِّقه الإنسان كما يعلم المسيحيون يقينًا، ومصير الغرب المسيحي واليهودي والإسلام مضفور برباط عميق يستحيل فصمه على المدى البعيد، رغم أنه قد يتخلخل مؤقتًا بنتائج وخيمة على الجميع، ولنأمل في أن الموقف الحالي سوف يكون فرصة لكل صالحي النوايا من الجانبين للسعي إلى حل إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب في نور الحقائق الخالدة، وليس الأوهام والنزوات الزائلة والجشع إلى القوة وفرض الذات.

والله أعلم

فهرس الأعلام والمصطلحات

أبعاد الإسلام ٢٤

أدفايتا فيدانتا ٨٢

علوم زائفة ٢٣

A. Graham ٦١

A. K. Coomaraswamy ٣٣، ٥٨، ٦١، ٩٧

C. Adams ٥٦، ١٤٠

C. Gillespie ١٣٣

D. T. Suzuki ٦١

E. Gilson ٦٥، ٧٣

E. Levy ٤٧

F. Rosenthal ٤٩

F. Schuon ٣٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٧٢، ٩٧، ١٠٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٨٠، ٢١٤، ٢١٨، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤٥

G. Di Santillana ٩٤

G. Gnoli ١٧٤

G. Widengren ١٧٣

H. A. R. Gibb ١٤٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٨

H. A. Wolfson ٦٥

H. Corbin ٦٣، ٨٠، ٨١، ١٧١، ١٩٥، ٢١٧

H. Smith ٥٦

imago Dei ١٠٠

Izutsu ٧٦، ١٢٤

J. C. Cooper ٧٢

J. Esposito ١٤٠

J. Morris ١٠٦

J. Servier ٩٤، ٢٤١

L. Bakhtiar ٣٣، ٤٧

L..Bakhtiar ١٧٩

M. Ajmal ٣٣

M. Berger ١٦٦

M. Eliade ٥٦

M. Lings ١٦٤، ١٦٥، ٢٤٥

M. Mahdi ١٦٠

M. Matheson ٥٨

M. Pallis ٥٨، ٩٧

M. Shafii، ٣٣

Manichaeism ١٧٥

miso-sophia ٦٠

Murata ٦٧، ٧٥، ٧٦، ٨٣

N. Ardalan ٤٧، ١٧٩

P. Kingsley ٨٠

P. Townsend ٥٩

Parthian period ١٧٥

philosophia perennis ٥٨

R. Frager، ٣٣

R. Guenon ٣٥، ٥٩، ٦١، ٧٢، ٩٧، ٢١٥

R. Lipsey ٣٣

R. Otto, L ٦١

reason ٣١

Roszak ٣٤

S. H. Nasr ١٩، ٢٨، ٣٣، ٤١، ٤٣، ٤٧، ٤٩، ٥٦، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٧١، ٧٥، ٨٠، ٩٢، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١١٧، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٥، ٢١٢، ٢١٣، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٨

S. Levarie ٤٧

S. Murata ٦٧

S. Sajjad Husain ٤٦

S.H. Nasr ٤٧

Safavids ١٧٨

scientia sacra ٩٠

Servier ٢٤١

T. Burckhardt ٤٧، ٧٢، ٩٧، ١٠٢، ١٢١، ١٣٤، ١٦٤، ٢٤٦، ٢٤٩

T. Roszak ٣٤
Tu Wei-ming ٦٧
V. Danner ١٠٤
W. C. Smith ٥٦، ١٤٠، ١٥١، ٢٣٠
W. Chittick ١٠٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٧٩
W. Kohlhammer ١٧٣
أ. عفيفي ١٢٤
إبراهيم مدكور ١٦١
ابن الراوندي ١٤٠
ابن بابويه ١٧٨
ابن رشد ٨٠، ١٤٠، ١٦١
ابن سينا ٨٠، ١٢٥، ٢٥٦، ٢٦٠
ابن طرقة الأصفهاني ١٠٦
ابن عربي ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٨، ٨٩، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٤، ١٣٢، ١٦٦، ٢٨٧
ابن عطاء الله ١٠٤، ١١٠، ١٢٧
أبو حاتم الرازي ١٧٨
أبي الحسن الشاذلي ٨٩
أبي مدين ٨٩
إخوان الصفا ٧٨
أرسطو ٥٩، ٧٨
أسبانيا ١٤٩، ٢٥٠، ٣١٦
اسكندنافيا ١٧٤
أسلمة المعرفة ٢٧٢
اشتراكية الإسلام ٢٢٧، ٢٣٨
أصفهان ١٢١، ١٤٣، ١٨٧
إصلاح السلفية ١٥٣
أصولية ١٥٦، ١٦٦، ٢٣١، ٢٥٩، ٣٠٤
اعتذاريات ١٤٦، ١٦٧، ٢٣٣، ٢٥٥
أفغانستان ٢٧٢
أفلوطين ٧٧

إقبال ٢٤٢، ٢٥٥
اقتصاديات الإسلام ٢٨١
أكاديمية الدراسات الإسلامية في كامبريدج ٤٦
أكسفورد ٢٣٢، ٣٠٥
الأب فوكو ٣١٩
الأبيقوريين ٧٨
الأتراك ١٤٢، ١٧٧، ٢٠٦
الاتصالات الدولية ٥٦
الأحاديث النبوية ١٢٠، ٢٤٣
الأحداث الأخروية ٢٤٣
الإخوان المسلمين ١٥٧، ١٦٣
الأدب ١٠٣، ١٥٠، ١٦٠، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٥، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٨٦
الأرسطية ٦٠
الآرية ١٧٣
الأزمة البيئية ٣٦
الأزهر ١٥٢، ١٦٠، ٢٧٣، ٢٨٤
الأسر البابلي ١٧٦
الأسرارية ٧٦، ١١٠، ٣٠٥
الإسكندر ١٧٥
الأسلمة ١٤٥، ١٥٨، ١٧٦، ١٧٨
الإسماعيلية ٨٨، ٢٠٤
الأشاعرة ٦٤
الاشتراكية ١٤٩، ١٥٣، ١٦٢، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٨١
الإصلاح ١٤٩، ١٦١، ١٧٣، ١٩٢، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٤
الإصلاحيون ١٥٢، ١٥٣، ١٦١، ١٦٧، ١٩٥، ٢٢٠
الأصوليين ٢١٥، ٢٩٨
الأطفال ٤٦، ٥٢، ٢٤٦، ٢٧٨
الاعتذاريات ١٦٧، ٢٣٠
الإغريقية ١٨٣

الأفلاطونيين ٦٥

الإمام الحسين ٢٠٣

الإمامية الاثنى عشرية ٨٨، ١١٢

الإمبراطورية الأخمينية ١٧٤

الإمبرطورية الساسانية ١٧٥

الأمم المتحدة ٢٦٥

الأناضول ٢٩٦

الأنثربولوجيا ١٩

الأنثروبولوجيا ٢٨، ٣٢، ٤٣، ٩١

الانحراف ٧٥، ١١٧، ١٤٦، ١٩٢، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣

الانحطاط ٢٢، ١٤٤، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢

الإنسان الحديث ١٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٩١، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٣٦، ٢٥٨

الإنسان الكامل ٣٣، ٨٢، ١٠٥، ١٣١، ١٣٢، ٢٤٢

الإنسان المعاصر ١٩، ٣٥، ٣٨، ٧٣

الإنشاد الصوفي ١٣١

الأوبانيشادات ٦٥

الأولياء ٢٥، ٤١، ٩٧، ١٠٢، ١٦٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٨

الإيكولوجية ٣٥، ٣٨

البابية ١٧٢، ٢٠٥

البارثية ١٧٥

الباطنية الشيعية ٧٢

البحث العلمي ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥

البحرين ٨١، ٢٨٥

البخاري ١٧٨

البدوية ١٦٤

ألبرت حوراني ١٥٣

البروتستانتية ٦٢
البسطامي ١٧٩
البنيوية ٦٢، ٨١، ٨٨، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٩٠
البهاكتية ٨١، ٩٧، ١١٠
البهائية ١٧٢، ٢٠٥
البوذية ٦٠، ٦١، ٦٨، ٧٥، ٨١، ٩٠، ١٠٥، ١٢٨
البوسنة ٢٩٣، ٣٠٣، ٣١٦
البوسنويين ٢٦٤
التأويل الهرمسي ٢٠٤
التبريزي ٢١٤
التجريب ١٩
التراث الروحي ٤٢، ٧١، ٢١٤
التسليك ١٠٤، ١١١، ١٣٢، ٢٤٦، ٢٩١
التصحُّر الثقافي ٢٩٧
التصوف ٢٤، ٣٢، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٤، ١٢٧، ١٣١، ١٤١، ١٤٤، ١٥٣، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٩، ٢١٤، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٨٥
التصوف المقارَن ٦١
التطور ٢٨، ٧٢، ٨٠، ٨٨، ٩١، ٩٤، ١٥٥، ٢٣٢، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤
التطور الأنثروبولوجي ٢٨
التطور البيولوجي٢٨
التطورية ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥
التعليم ٢٨، ٤٥، ١٢٩، ١٤١، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٤، ٢٢٩، ٢٤١، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٥

التعليم الرسمي ٤٥
التفكيكية ٢٢، ٢٣٦، ٢٨٤، ٣١٤
التقدم ٢١، ٤٦، ٩٣، ٩٤، ٢١٧، ٢٨٤
التكفيريين ١٦٢
التليفزيون ٤٦
التنمية ١٨، ٣٦، ٢١٧
التوحيد ٧٤، ١٠٩، ١١١، ١٣٠، ١٣١، ١٥٣، ١٧٤، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٩٢، ٣٠٠
التوماوية ٦٠
التيجانية ١٦٣
الثقافة الإسلامية ١٤٢، ١٥٩، ١٧٢، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٥٤، ٢٥٩
الثقافة الإيرانية ١٧٩، ١٩٦
الثنويَّة الديكارتية ٩٨
الثورة الإسلامية ١٧١، ١٧٢، ١٩٤، ٢٠٧
الثورة الفرنسية ١٩٢، ٢٧٩
الجامعات الإسلامية ١٤١، ٢٣٠، ٢٧٣
الجاهلية ٢١٦
الجزائر ١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٥، ٢٦٨
الجوانية الإسلامية ٣٣، ٧٢، ٨٨
الجويني ١٧٧
الحداثة ١٢، ١٣، ١٩، ٢٢، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٧٨، ٥١، ٤٦، ٦٦، ١٣٥، ١١٣، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٨، ١٤٠، ١٤٤، ١٦٠، ١٦٣، ١٧١، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٢، ١٩٠، ١٩١، ١٩٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩
الحداد الديني ١٥٥

الحرب العالمية الأولى 192
الحرب العالمية الثانية ١٣٠،
١٩٢، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٥٦
الحركات التراثية الزائفة ٣٥
الحضارة الصناعيَّة ٨٥
الحكماء ٢٣، ٣٦، ٤٨، ٨٢، ٨٧،
١٠٧
الحكمة ٥، ٣٠، ٤٨، ٥١، ٦١،
٦٢، ٦٦، ٨٠، ١٠٣، ١٥٦، ١٥٨،
١٩٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣، ٢٤١
الحكمة الإلهية ٧٦، ٩٠
الحكمة الخالدة ٥٨، ٦٥
الحلاج ١٧٩
الحلقات الصوفية ٤٥
الحياة السياسية والاقتصادية ٤٨
الخانقاوات ٤٥، ١٨٩
الخلافة ١٤١، ١٧٦، ١٩٣، ٢٨٠
الداروينية ٢٤٠، ٢٤١، ٢٨٤
الدرقاوية ١٦٥
الدولة الإسلامية ٢٨٠، ٢٩٨
الدونية ٢١، ٥٠، ٥٧، ٨٣، ٢١١،
٢٢١، ٢٣٠، ٢٥٨، ٢٦٠
الديمقراطية الإسلامية ٢٩٨
الذرية ٦٤، ٧٥، ٨١
الذكر ١١٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١،
١٣٢، ١٦٦
الرسول عليه الصلاة والسلام
٥١، ١١٥، ١٢٠، ١٣٥، ١٣٦،
١٦٠، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٨،
١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٨،
٢٩٢، ٣٠٠
الرواقية الإسلامية ٦٠
الروح البروميثية ٢١٦، ٢٥٩
الروحانية الإسلامية ١٠٩، ١١١،
١٢١، ١٢٨، ٢٤٩
الرومي ٥٧، ٨١، ١٠٣، ١١٣،
١٨٣، ٢٤٢، ٢٨٧، ٢٩٩

الري ١٨٨
الرياضة ٢١، ٥٩، ١٩٤
الزرادشتي ١٧٣، ١٧٥
الزرفانية ١٧٦
الزمنية ٣٩
الزوايا ٤٥
الزي الإسلامي ٢٠٥، ٣٠٥
الساسانية ١٧٦
السعدي ٦٢
السفرة ٢٠١
السفسطائيين ٧٨
السلطنة ٢٨٠
السلفيين ٢٨٥، ٢٩٨
السلوقيين ١٧٥
السلوك ٢٢، ٢٣، ١٥٧ ، ٢٠١، ٢٢٦
السنسكريتية ٨١
السنوسية ١٥٣، ١٦٣
السهروردي ٦٧، ٦٨، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ٨٨، ١٠٦، ٢٥٦
السودان ١٥٨، ٢٧٢
السوربون ٢٥٨، ٣١٨
الشاذلية ١١١، ١٦٣، ١٦٤
الشبستري ١١٠
الشريعة ٤١، ٤٣، ٤٩، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٦، ١٨١، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٨
الشيخ أحمد السرهندي ٢١٤
الشيخ أحمد العلوي ١٠٢، ١٦٤، ١٦٥، ٢١٦
الشيخ الهاشمي ١٦٤

الشيخ حبيب ١٦٤

الشيخ سلامة الراضي ١٦٥

الشيخ عبد الباقي مفتاح ٥، ٩، ٢١٥

الشيخ عبد الواحد يحيى ٣٥، ٥٨، ٦١، ٦٨، ٧٢، ٨٩، ٩٧، ٢١٥، ٢٨٧

الشيخ عيسى نور الدين ٢٤، ٣٠، ٣٥، ٣٩، ٨٩، ٩٧، ١٠٥، ١٢١، ١٦٤، ١٨٤، ٢٢٢، ٢٨٧

الشيخ محمود شلتوت ٢٨٤

الشيخة فاطمة اليشروطية ١٦٤

الشيشانيين ٢٦٤

الشيعة الاثنى عشرية ٢٠٤

الصفويين ١٧٨، ١٧٩، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٨٤

الصوفية ٤٥، ٦٣، ٦٧، ٧٢، ٧٣، ٨١، ٨٢، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١١٦، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٦٥، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٠، ٢٤٦، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٩

الصوفيين الهنود ٨٢

الصين ٨٣، ١٧٥، ١٧٧، ٢٩٣، ٢٩٧

الطاوية ٦٠، ٦٧، ٨٢، ٩٣، ١٠٥

الطب الحديث ٢٧٤

الطريق المستقيم ١٨٠، ٢٩٤

الطريق والفضيلة ٣٠، ٨٨، ١٠٣

الطريقة الجونابادية ١٨٩

الطريقة الذهبية ١٨٩

الطريقة النقشبندية ١٨٩

الظواهرية ٢٥٢

العالم الأخروي ٢٨٢

العالم الإسلامي ١٢، ١٧، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٨، ٥١، ٥٥،

٧١، ٧٥، ٧٦، ١٠٣، ١١١، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٩٨، ١٩٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢

العالم العربي ٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٢، ٢٠٦، ٢٣٨، ٢٤٠

العالم الملائكي ١٧٣، ١٨٢، ٢٨٢

العدمية ٢٤٩

العراق ١٧٧، ١٩٨، ٢٨٤، ٢٨٥

العربية السعودية ١٥٤، ١٥٦، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠

العصر البابلي ٢٤٠

العصر العباسي ١٤٠

العصر الوسيط ٣٠، ٥٩، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨١، ١٨٣، ٢١٣، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٨

العطار ١١٠

العقل الأوروبي ٢٧

العقلانية الإسلامية ١٥٣

العقلانية الإنسانية ١٩

العقلانية التجريبية الشمولية ٣٥
العلم الحديث ١٩، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ١٣٣، ١٥٢، ٢٧٠
العلم الغربي ٤٤، ٢٧٠
العَلمانية ٤٢
العلوم الزائفة ٣٢
العلوم السلوكية ٢١
العلوم العقلية ٢٣٩
العلوم الغيبيَّة ٩٣
العلوم النقلية ٢٣٩
العلوية ١٦٤
العمارة ٤٧، ١٤٣، ١٧٩، ١٩٥، ٢٥٠، ٢٦٥، ٢٨٦
العمارة الإسلامية ٤٧، ٢٥٠
العين الثالثة ٦٣
الغزالي ٨١، ١٠٨، ١٦٢، ١٧٧، ١٧٨، ٣١٧
الغنوص ٧٢، ٧٣، ٨٨، ١٨٧
الغيبيون ٢٣
الفارسية ٨، ٤٨، ٦٤، ٧٤، ٨١، ١٠٦، ١٧١، ١٧٢، ٢٠٦، ٢٤٦، ٢٥٥
الفُرْس ١٤٢، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤٨
الفرويدية ٢٤٥، ٢٥١، ٢٨٤
الفضائل التراثية ٣٧
الفلسطينيين ٢٦٤، ٣١٥
الفلسفة التراثية ٦٥، ١٩٤، ٢٥٦
الفلسفة الخالدة ٢١، ٥٨، ٢٩٠
الفلسفة العقلانية ٦١، ٧٢، ٢٧٥
الفلسفة الغربية ٤٤، ٦٨، ٢٤٩
الفلسفة المسيحية ٢٥١
الفلسفة المشائية ٧٣
الفلسفة المقارنة ٦١، ٦٢، ٦٦،

٧٥، ٧٧
الفن التراثي ٢٥، ١٩٦
الفنون الشكلية ١٩٥
الفيثاغورية ٧٧، ٧٨
الفيدانتا ٦٨، ١٠٨
القادرية ١٨٩
القاهرة ١٤٣، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ٢٥٤، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٨٤
القديس أوغسطين ٨١، ٢١٦
القديس بولس ١٠٧
القديس بونافينتورا ٥٨
القديسين ٢٥
القرآن الكريم ٢٩، ٣٠، ٤٨، ٥٢، ١٢٧، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٢، ١٦٧، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٨٧، ٣٠٢، ٣١٣
القُلَيني ١٧٨
القوانين العلمانية ٢٦٩
القوس الصعودي ١٢٥، ١٣١
القوس النزولي ١٢٥
القومية العربية ١٥٠، ١٥٣، ١٥٩
الكاظمية ١٩٨
الكلام الجديد ٢٨٣
الكنيسة الشرقية ٧٦
الكواكبي ١٥٢
الكونفوشية ٦٠، ٦٧، ٦٨
الكونفوشية الجديدة ٨٣
الكويت ١٥٦
اللاثنينية ٨٢
اللاأدرية ١٥٦، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢
اللاهوت الإسماعيلي ٧٣
اللغة العربية ٥٥، ٧٧، ١٠٦
المادية الجدلية ٢٣٩
الماركسية ١٢، ١٤٩، ١٦٢، ١٦٧،

٢٢٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤،
٢٧٨، ٢٩٠، ٣٢٠
المانوية ١٧٥
ألمانيا ١٧٤
المبشرون ٤٦، ١٥١، ٢٦٩، ٢٧١،
٢٧٨، ٣٠٧، ٣١٩
المتغربين ٥٧، ٨٣، ١٢٠، ٢٣٢،
٢٧١
المثاليين الألمان ٥٧
المجتهدين الشيعة ١٨٨
المحدثين ٤٠، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٦٩،
٧٤، ٩٥، ٩٩، ١١٩، ١٢٧، ١٤٥،
١٧٠، ١٩٦، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٢،
٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩،
٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢،
٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٥٧
المدارس التراثية ٣٢، ٤٥، ١٤٤،
٢٢٨، ٢٢٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣
المدارس الذرية ٦٤
المدارس الفلسفية ٥٩، ٦٠
المدرسة ١٨٧، ٢٥٢
المدْيَنِية ١٦٤
المذاهب الشرقية ٥٦، ٥٧، ٦٧،
٦٨، ٢٤٩
المذهب الأشعري ٥٧
المزدكية ١٧٥
المساواة في الإسلام ٢٣١
المستشرقون ١٧٦، ٢٣٦، ٢٨٢
المستشرقين ١٢٩، ١٤٠، ١٤٥،
١٥١، ٢١٥، ٢٣٦
المسرح ١٩٥، ٢٣٧
المسيح عليه السلام ٩٧، ١١٢،
١١٣، ٢٦٣، ٢٨٩، ٣٠٧، ٣١٤،
٣١٥، ٣١٧، ٣٢٢
المسيحيين الشرقيين ٣٢٠
المشائية الغربية ٧٤
المصلحين ١٦٢، ١٦٤

المعرفة الكلية ٣٣، ١٤٤
المغرب ١٥٤، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٦، ٢٥٢، ٢٧٣، ٢٨٦
المغرب العربي ١٥٤، ٢٣٤
المفاهيم ‘العلمية’ ٢٢
المفاهيم التراثية ٢٢
المقامات الملائكية ٤٣
المَلَكِية ١٩٣
المناهج الأوروبية٤٥
المنطق ٥٨، ٦٤، ٨٨، ٩٢، ١٧٢
المنظور الدنيوي ٤٤، ٢٨٨، ٣٠٦
المنظور العلماني ٢٦٩، ٣٢٠، ٣٢١
المهدي ، ١٨٤، ١٩٣، ٢٠٣، ٢٤٣، ٢٦٣
المهدية ١٤٩، ٢٦٣
الموسيقى ١٧٩، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٥، ٢٧٦
الموضوعية العلمية ٢٦
الميتافيزيقا ٢٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٩، ٩٣، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٣، ١٢٤، ٢١٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٨
النبوة ٢٨٢
النبي ٢٦، ١١٢، ١٣٥، ١٧٧
النجف ١٦٢، ١٩٨
النسويَّة الإسلامية ٢٧٨
النظام الاقتصادي الجلوبالي ٢٩٧
النفسية الإيرانية ٢٠٥
النفوذ الهلليني ١٧٤
الهرمسية ٧٦، ٧٧
الهند ٤٨، ٦٠، ٦٤، ٧٥، ٧٦، ٨١، ١١٦، ١٧٣، ٢١٣، ٢١٤، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٨٥، ٢٣٩

الهندسة الوراثية ٢٧٤
الهندوس ٦٣، ٧٥، ٩٣، ٢٣٠، ٢٧٤، ٢٨٨، ٢٩٣، ٣١٢
الهندوسي ٦٤، ٦٦، ١١٠، ١٧٣
الهندوسية ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧٥، ٨١، ٨٢، ٩٠، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ٢٤٢
الهيبيين ٢٣٧
الوجودية ٤٢، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧
الوجودية الألمانية ٢٥١
الوحي ٣٠، ٥٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٧٤، ٧٨، ١٠٥، ١١٠، ١١٦، ١٢٩، ١٤٦، ١٤٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٢، ١٨٤، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٦٥، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣١٦
الوضعية ١٦٧، ٢٣٦، ٢٥١، ٢٦٩
الوضعية المنطقية ٢٨٤
الوهابية ١٥٣، ٢٨٤، ٢٨٥
اليابان ٨٢، ٩٥
اليشروطية ١٦٤
اليمن ١٦٥، ١٧٨، ٢٧٢
اليهود ١٤٨، ١٧٢، ١٧٦، ٢٨٧، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٢
اليوجا ٣٢، ١٠٨
اليونانية ٢٠، ٦٤، ٦٥، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٧٩، ١٧٦، ٢١٦، ٣٢٠
اليونجية ٢٤٥، ٢٥١
إمبيدوقليس ٧٤
إمرسون ٦٢
آنجيلوس سيلسيوس ٧٦
إندونيسيا ١٢، ١١٦، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٧٨، ٢٨٦
إنسانيات ٢١، ٢٢

إنسانية واحدة ٥٦
أنطولوجية ٥٨
أوستا ١٧٣
إيران ٨٨، ١٦٠، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٦
إيريجينا ٥٩، ٧٦، ٨١
إيشر ٢٠٦
إيكهارت ٧٦
بارمينيدس ٧٤، ٧٨
باقر الصدر ٢٣٩
باكستان ١٢، ١٨٨، ٢٣٠، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٥
برالايا ١٠٨
برج بابل ٥٦
بروكلوس ٧٩
بروكليس ٥٩
بصيرة ٢٠، ٣٠
بعث ألاموت ١٧٨
بلوتونيوس ٥٩
بلوجستان ١٧٩، ١٨٩
بلوخستان ١٨٩
بنجلاديش ٢٩٦
بنية الكون ٤٣
بهاجافاد جيتا ٨٨، ١٠٨
بوثيوس ٦٣
بوذية زين ٣٢، ٦٨، ٢٥٣
بوذيين ٢٥
بورما ٢٩٣
بيركلي ٦٣

ت.إسوزو ٦٧
ت.س.إليوت ٢٤٧
تراث الشرق ٥٨، ٨٢
تركستان الشرقية ٢٩٧
تركيا ١٢، ٢٣٠، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٧٩
تشوانج تسو ٨٢
تنظيم الوقف ١٩٠
توقعات المستقبليين ٣٠٠
تولستوي ٥٧
تونس ١٥٦، ٢٥٢، ٣٠٣
تيلار دي شاردان ٢٤٢
ثقافة البوب ٢٧٥، ٣١٢
ثورة العلم الحديث ١٩
جابرييل مارسيل ٢٥١
جاكوب بويهم ٦٥
جامعة الأزهر ٢٧٣
جامعة كامبريدج ٦٥
جامي ١٣٠، ٢١٤
جبال الأطلس ٢٩٦
جبريل عليه السلام ١٧٠
جلوبالية ٥٦، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٠٨
جمال الدين الأفغاني ١٥٣، ١٦٠
جنانا ٨١، ١٠٩
جوته ٤٧
حافظ ٦٢، ١٠٣، ١١٠، ١٨٣، ٢٤٢
حِدَادِ محرم ١٨٩
حزب الاستقلال ١٥٧
حسن البنا ١٥٨، ١٦٣
حضرة عبد العظيم ١٨٨
حكم الدين الرباني ٢٩٨
حكمة الإشراق ٦٧
حميد الدين الكرماني ١٧٨
حوض البحر المتوسط ٧٤
خاتم سليمان ١٣٢
خُراسان ١٧٧

خليفة الشيطان ٤٤
دار الإسلام ١٤٢، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٩، ٢٩٣
دار التقريب ٢٨٥
دارا شوكو ٦٦
دارا شيكوه ٨١
دارشانا سانخيا ٨٣
دوستويفسكي ٢٤٧
ديكارت ٥٩، ٦٥
ديكارتية ٢٧، ٩٧
دين الفيدات ١٧٣
ديونيزيوس ٥٩
ديونيسوس الأريوباجي ٧٦
ذكرى شهادة علي ٢٠٣
راسل ٢٧٦
رشيد رضا ١٥٣
روسيا ٢٩٣
روك آند رول ٢٧٦
ريتشارد أوف سانت فيكتور ٣٠
زرادشت ١٧٣
زورخانة ١٩١
س.أ. أشرف ٤٦
سارتر ٢٥١، ٢٥٧، ٢٧٦
سامرَّاء ١٩٨
ساناتانا دارما ٥٨
سبينوزا ٦٥
سلامة موسى ١٥٤
سليمان عليه السلام ١٠٣، ١٣٢
سيد قطب ١٥٨
سير آرثر إدينجتون ٢٧
سيناء ١٣٠
شاه جراغ ١٨٨
شري أوروبيدو ٢٤٢
شكيب أرسلان ١٥٤
شيراز ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩
شيشان ٢٩٣، ٣٠٣، ٣١٦

صادق هداية ٢٤٨
صدرالدين القونوي ١٠٦
صلاة الجمعة ١٨٥، ١٨٦
طبيعة الرب ٢٨٢، ٢٨٣، ٣١٨
طريقة الحامدية الشاذلية ١٦٥
طقس الطهور ١٩٩
طه حسين ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩
طهران ١٨٧، ١٨٨، ١٩٥، ٢٥٤
طوائف الأخوة ١٩١
طوائف الحرف ٤٥، ١٩٠
طوطميّة ٤٤
عالم الإنسان ٣٩، ٨٧
عبد الحليم محمود ١٦١، ١٦٤
عبد الرحمن بدوي ١٦١
عثمان أمين ١٦١
عقدة الدونية ٥٠، ٨٣
علم الكون ٣٢، ١٢٤، ١٧٥، ٢٨٦
علم النفس ٢١، ٣٢، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٨٦
علمٌ مقدسٌ ٥٩، ٩٠
علماء الاجتماع ٢٥
علمنة الاقتصاد والسياسة ٤٨
علوم ٢٠، ٢١
علوم الإنسان ٣٢
علوم الطبيعة ٢١، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٩٥
علوم النقل ١٨٧
علي الرضا ١٨٨
عُمان ٢٧٢
فارس ٧٩، ٨٠، ١٧٢، ٢٠٣
فاطمة رضى الله عنها ٢٠٤
فاوست ١٨
فخرالدين الرازي ١٧٨
فرانز فون بادر ٦٥
فرانز كافكا ٢٤٧
فرضية التطور ٢٤٤

فرويد ٢٤٥
فريد الدين العطار ١٧
فريد وجدي ١٥٢
فلسطين ١٥٠، ١٥٥، ١٦٦، ٢٩٧، ٣١٠
فلسفات دنيوية ٧٨
فلسفة الطبيعة ٦٤، ٢٥٨
فلسفة العصر الوسيط ٧٢
فلسفة شرقية ٦١
فؤاد الأهواني ١٦١
فيثاغورث ٧٤
فيرجيل تومسون ٢٧٦
قراءة الروضة ١٩٩
قطع النذور ٢٠١
قُم ١٧٧، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٣٩، ٢٧٣، ٢٧٤
قوانين مانو ١١٥
كاثرين ١٣٠
كارما ١٠٨، ١٠٩
كاشقر ١٨٩
كامبريدج ٢٥٤
كانط ٣١، ٥٩
كاي خسرو ٨٠
كربلاء ١٦٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢
كردستان ١٧٩، ١٨٩، ٢٠٤
كرمان ١٨٨، ٢٠٤
كشمير ١٧، ٢٩٧
كلود سان مارتان ٦٥
كوزموبوليتانية ٧٤
كوسوفا ٢٦٤
كوسوفو ٢٩٣
كوماراسوامي ٣٥، ٦٠، ٦٨، ٧٢
كيروس الأعظم ١٧٦
لاللا فاكياني ١٧
لاهور ٢٥٤

لاو تسو ٣٠، ٨٢
لويس الرابع عشر ٢١٤
ليونارد برنشتاين ٢٧٦
م.الكوهين الفاسي ١٦٥
ما بعد الحداثة ١٩، ٢٢، ٢١١، ٢٣٧، ٢٦٨، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥
مادونا ٢٧٦
مارتا ١٢٩
مارسيل بروست ٢٤٧
ماركس ٢٧٦
مازانداران ٢٠٤
ماشيحانية ٢٤٥
ماليزيا ١٢، ٢٣٠، ٢٥٢
مايكل جاكسون ٢٧٦
مجددين ١٦٤
مجهاستان ٢٨٥
محمد بن زكريا الرازي ١٤٠
محمد أبو ريدة ١٦١
محمد عبده ١٥٣، ٢٨٣
محمد كامل حسين ١٦٠
مدرسة الإسكندرية ٧٣
مدرسة الإشراق ٧٣
مدرسة شارتر ٧٦
مذابح المسلمين ٢٩٣
مذهب الاثنى عشرية الشيعية ١٧٢
مذهب الشيخيين ٢٠٤
مذهب الكلية ٣٣
مذهب النساطرة ١٧٦
مراكمة البيانات الكمية ٢٣
مريم ١٢٩
مريم جميلة ٢٣٠
مشهد ١٨٧، ١٨٨، ١٩٨، ٢٧٣
مصر ١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٣٨، ١٧٨، ٢٣٠،

٢٣١، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٤
مصطفى صادق الرافعي ١٥٤
مصطفى عبد الرازق ١٦٠
مصطفى لطفي المنفلوطي ١٥٤
مفهوم الحرية ٤٩
مفهوم الوسيلة ١٨٤
مقامات الشيعة ١٦٢
ملا صدرا ٦٣، ٦٨، ٧٣، ٨٨، ١٠٦، ٢١٤، ٢٣٩
منظور التوحيد في الإسلام ١٧٤
مهاتما ٥٧
مؤتمر التعليم الإسلامي ٤٦
موسم الحج ١٩٨
موضوعية ٢١، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ١٣٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤
مولاي إدريس ١٦٢
مير أبو القاسم ٦٦
مير داماد ١٠٦
مير فيندرسكي ٨١
ميزوصوفيا ٦٠
ناجارجونا ٦٥
ناصر خُسرو ١٧٨
نعمة الله ١٨٩
نيتشه ٥٧، ٢٤٢
نيجيريا ٢٥٢، ٢٧٨
نيكلسون ١١٣
نيكولاس الكوسي ٥٩، ٦٥، ٣١٧
نيكوماخوس ٧٧
هارفارد ٢٣٢
هايديجر ٢٧٦
هربرت سبنسر ٢٤٤
هرمسيات القرون الوسطى ٢٧
هندوس ٢٥
هنري كوربان ١٠٦، ٢٥٦
هولاكو ١٧٨

هيجل ٦٥
هيلدجارد ١٣٠
هيوم ٥٧، ٦٥
وانج تاي يو ٦٧
وسائل الاتصال ٥٦، ٢٩٦
وكالات ماسونية ١٩١
ويليام آروسميث ٢١
ويليام تومسون ٢١
يوجا التكامل ١١٠
يوجا فاسيشتا ٨١