مبحث أول: الوعى الكونى.. فطرية الإيمان وبداهة العقل

يبقى وجود الخالق قضية فطرية يمكن للإنسان أن يهتدى إليها إذا ما تأمل الكون المخلوق، فنظر إلى السماء، أو رأى الجبال أو لاحظ المطر تقله السحاب الثقال، أو شاهد لحظة ميلاد أم لوليدها ليس فقط بين البشر بل وحتى فى مملكة الحيوان حيث تلمس فى علاقة الأم بوليدها بين كل صنوف المخلوقات، العلاقة نفسها التى تنشأ وتنمو بين البشر وذلك لأنها علاقة فطرة كونية، بثها الصانع فى صنعه وهذا هو الله الذى تلهج به ألسنة من لا يؤمنون به فى لحظات صدق مع الذات عندما يحدث ما يجسد لهم قدرته السامية، قبل أن يستيقظ عقلهم المغرور متغلبا على الفطرة النقية فيعودون إلى الجدل حول وجود الله. بل وحتى نيتشه الذى يعلن إلحاده الصريح، ويباهى بكفره، ويتجرأ بالإعلان عن "موت الله"، وعن اعتقاده بأن الجسد هو أصل الذات وأن الروح عرض لها، وبأن كلا من الجسد والروح فانيان، فإنه لا يملك نفسه، وقد هزته حقيقة الموت ومشاهده، فيهتف بلسان زرادشت الذى انفرد بنعى الله، معبرا عن توقه للخلود، واعترافه بالأبد فيقول: "أواه، كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقا إلى خاتم الزواج، على دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء ابتداءً. إننى لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أما لأبنائى، إلا المرأة التى أحبها لأننى أحبك أيتها الأبدية!.. إننى أحبك أيتها الأبدية"[1]. فأين هذه الهاتفة الرائعة تصدر فى أعماق روح تتطير من الزوال، من ابتسامة الملحد الصفراء.

أولا : الدين فطرة كونية

تبدو قضية وجود الله مسألة "وعي" ذاتى قبل كل شيء، فالإنسان له "وعى" يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من "وعي" يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية، لأنه متصل بهذا الوجود، بل قائم عليه. "فقد

أراد الله أن يمنع أي إنسان من التظاهر بالجهل، ولذا منح الناس جميعاً فكرة عن ألوهيته.. وليس للإحساس بالألوهية عضواً خاصاً بالجسد، ولكنه هو نفسه الوعي بالإله الحقيقي الذي يبعثه فينا تلقائياً تكويننا الطبيعي والذي يثبته تثبيتاً لا يمحى في عقولنا[٢]، ففي أعماق اللاشعور من كل إنسان ما يرهص بأشياء لا يسيطر عليها عقله قد نسميها إلهاماً وقد نسميها هواجس، ويقول البعض إنها الحاسة السادسة، ومهما يكن من جذور ومكونات هذه الفطرة فإنها تدفع الإنسان إلي التعبير عنها أو تبريرها بما يألفه من أفكار، غالباً ما يمتصها من المجتمع الذي يعيش فيه، أو ما يلوذ به من معتقدات قد تغدو في النهاية ديناً يؤمن به كما هو الحال في البوذية والكونفوشية، وقد يؤكدها وحي إلهي يصل إليه، فيغمره بالنور ويغذيه باليقين.

ولعل أحد الأسباب التي جعلت "كالفن" حريصاً علي إنكار أن الخطيئة قد حطمت طبيعتنا الجوهرية يكمن في رغبته الاحتفاظ بأساس متين للمعرفة الفطرية بالله. ويشير الطابع التلقائي الذي تتسم به هذه المعرفة إلي طبيعتها البسيطة وإلي وجودها العام في جميع العقول بحيث لا تصلح أساساً لأي مباهاة بحدة ذكائنا. أما أنها محفورة في عقولنا حفراً لا سبيل إلي محوه فمعناه أن الناس جميعاً مسئولون دائماً عن الاعتراف بالله، ولا عذر لهم إن لم يفعلوا ذلك[٣]. وقد أخذ الفلاسفة من هذا الإجماع لدي الناس برهاناً من البراهين التي تؤكد وجود الإله الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس هذا الإيمان الفطري. وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من "القوانين" حينما قال بأن واقعة اعتقاد كل الهلينيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكدة علي وجودهم بالفعل[٤]. كما يقول جوزايا رويس: "بدون إيمان لا يستطيع أى وحى خارجى أن يهدى من يعيشون فى الظلام. فلا تكفى المعجزات لإثبات صحته. ولا تستطيع الدلالات والمعجزات أن تبين الإرادة الإلهية لمن لا يشعرون داخلهم بالنور وليس لديهم استعداد لاستقباله. باختصار إذا كان هناك وجود لأى بصيرة دينية خارجية فإنها لا تأتى إلينا إلا إن كانت خبرتنا الشخصية تمثل أساسا لها[٥].

ولعل هذا الضوء الإلهى، وتلك المعرفة الفطرية هما اللذان غمر الفيلسوف ديكارت، رأس الفلسفة الحديثة، باليقين الإلهى، فرغم أن الميتافيزيقا الديكارتية لم يكن هدفها أصلا إثبات وجود الله وخلود النفس، وإنما الإعداد للمعرفة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص، فقد وصل ديكارت إلى هذا اليقين لأنه رأى: "أن الشك فى حقيقة الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل". والحدس عند ديكارت عبارة عن: "الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتذعن لها النفس، وتوقن بها يقينا لا سبيل إلى دفعه. فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغا يزول معه كل شك. والحدس عقلى لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال، وإنما يتعلق بالذهن، بل الذهن الصافى". وبهذا المنهج فإن ديكارت الرياضى وجد أن فكرة الله فى مثل وضوح قاعدة هندسية، فلديه: " أن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين، وأن الله موجود .. هما قضيتين متعادلتين فى اليقين"(٦).

وهنا يضيف ديكارت، ربما مبالغا فيما يتعلق بقدرته على البرهنة: "ثق أنه ليس فى الميتافيزيقيا شيء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ويمكن أن يبرهن عليه برهنة، فالميتافيزيقيا علم يعادل فى يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه، وهى أكثر يقينا من الهندسة لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن جميع الحقائق الرياضية. يمكن أن يقال أننى لا أتصور "اللامتناهى" تصورا إيجابيا بل أتصوره فقط بسلب المتناهى، غير أن فكرة اللامتناهى فكرة إيجابية جدا ما دمت أقصد بها جوهرا يملك جميع الكمالات. ثم إن فكرة "المتناهى" نفسها تفترض وجود فكرة اللامتناهى لأنى ما كان يمكننى أن أعرف مثلا أنى متناه وإن شيئا ينقصنى، إذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لا متناه لا ينقصه شيء"(٧).

ولا يغيب عنا هنا حقيقة أن البرهان الديكارتى مثالى تماما لأنه برهان منطقى لا ينتمى إلى عالم الواقع التجريبى وبراهينه العملية التى تطالب بها التيارات الوضعية التى شكلت النزعة المادية منذ القرن التاسع عشر، والتى أعقبت ديكارت وتجاوزت الأفق المعرفى الذى انبثقت منه أو عبرت عنه

فلسفته. ومن ثم تبدو قدرته على البرهان فى هذا السياق نوعا من المبالغة الحميدة، في قضية نتصور أن الموقف الكانطى فى كتاب "نقد العقل النظرى" هو الأكثر عمقا فى تعرضه لها، لأنه الأكثر تعبيرا عن ضغوط النزعة الوضعية، إذ يعلى حقيقة الألوهية على التحديد التجريبى، ويبقيها فى مستوى أعلى من إدراك العقل الخالص مع قضيتين حقيقتين أخرتين ربما تنبثقان عنها أو تتوقفان عليها. ففى مستهل هذا الكتاب يقول كانط "كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة وهى أنه ــ فى جانب من جوانب علمه ــ مثقل بأسئلة ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها" ويقصد بها أسئلة: "الله، والحرية، والخلود"، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز حدود قدراته كلها، وإذا أضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادىء تجاوز حدوده، فهو بذلك "يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات"[٨]. وكأنما يريد كانط أن يقول بأن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص وهى "الله والحرية، والخلود" أمر ممكن لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى أى العقل المجرد وحده، لأن هذا العقل له حدود لا يستطيع مجاوزتها، فإذا تجاوزها أصبح استخدامه في هذه الموضوعات "غير مشروع". وربما كان هذا الموقف الكانطى أكثر تعبير عن مفهوم "الوعى الذاتى" والذى هو نوع من "العقل المجمل" أعمق وأعرق في أصالة وجوده من "العقل البحت"، إذ وجد مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولي، ورافقها طيلة مسيرها، وكشف عن ذلك الوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان، أى "الفطرة"، التى ربما كانت هى مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى المحيطة بالوجود.

والوعي الذاتى، والعقل لا يتناقضان، وإن كان الوعي أعم من العقل في إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياماً غير محتاج إلي التفصيل والتفسير، فإذا قالت البداهة العقلية: "نعم، هناك إله" فهذا القول له قيمة في النظر الإنساني لا تقل عن قيمة المنطق والقياس، لأنها قيمة العقل الحي الذي لا يرجع المنطق والقياس إلي مصدر غير مصدره أو سند أقوي من سنده. وقد كان العقل المجمل أبداً أقرب إلي الإيمان أو أقرب إلي قوله "نعم" في البحث عن الله، ولم

يستطع التقسيم المنطقي أن يقول "لا" قاطعة مانعة في هذا الموضوع. فإذا خيل إلي فريق من البشر أن هذا الكون السرمدي خلو من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الاستئثار بالتصديق دون الفريق الذي يستشعر تلك الأسرار والغيوب ويبادلها المكاشفة والمناجاة، وليست "لا" أحق بالتصديق من "نعم" لأنها إنكار. إذ أن الإنكار في المسائل السرمدية هو الادعاء الذي يطالب صاحبه بالدليل. وما زالت صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بداهة العقول. فالذي يقول إن الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة في هذه الصفة أو يمكن أن يتخيلها العقل بغير كمال وإطلاق فهو الذي يدعي ما يناقض البداهة ولا يقوم عليه دليل(٩).

ونحن نخطئ فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور علي ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا علي طريقة التقسيم المنطقي وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين علي النحو المعروف، فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم. وهو في وجوده ملكة حية تعمل عملاً حياً. وهو في وجوده هذا يقول "نعم" ويقول "لا" مجملتين في المسائل المجملة علي الخصوص. وقد يخطئ القول في بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة في كل شيء، ولكن الخطأ ينفي العصمة الكاملة ولا ينفي الوجود. وإذا رجعنا إلي تاريخ الإيمان في بني الإنسان وجدنا أن اعتماده علي "الوعي" الكوني أعظم جداً من اعتماده علي القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوي جداً من كل يقين يأتي من جانب التحليل والتقسيم(١٠). حتى أن الفلسفة نفسها، خصوصا في عصورها القديمة، لم تكن معنية بإقامة البراهين علي وجود الله بغرض الإقناع بعقيدة ما والتوسل إلي إيمان بذاته، بل كان لفهم الكون، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلاً لم يثبت وجود الله ليقنع به منكراً أو ملحدا، ولكن ليؤكد على أنه المحرك الأول لحركة الكون، والعلة الأولى لسلسلة الموجودات.

وكان برجسون الذي كثيراً ما يجمع بينه وبين ديكارت في الفلسفة الفرنسية، واحداً من أولئك الذين ابتهجوا لما وعدت به اللاعقلانية الحديثة، وهى تلك النزعة التي أخذت في التحرر من صرامة العقل التي كرستها فلسفة

التنوير. ولدى برجسون، فإن الحدس ــ الذى هو أقرب إلى معنى الوعى الذاتى ــ هو قرين للعقل على طريق الحقيقة لأنه: "قادر على تحرير الشخصية الإنسانية ومنحها التكامل". وفي مؤلفاته الباكرة، قام برجسون بإثبات وجود نفسين: النفس الظاهرية أو نفس الحياة اليومية التي تتكشف بالتحليل العقلاني والنفس الجوانية أو النفس اللاشعورية، ومن الممكن بلوغهما بالاستبطان العميق: "الذي يسوقنا إلي إدراك حالاتنا الداخلية كأشياء حية في حالة صيرورة دائمة وكحالات غير قابلة للقياس: "عندما يحدث هذا وهو أمر نادر جداً فإننا نتحرر ونغدو قادرين علي التصميم والعمل بالاعتماد علي النفس كاملة، أي النفس التي لم يمسها العقل أو المجتمع". وأضاف برجسون متحدثا عن "ظلمة الليل التي نصادفها عندما نركن إلي الذهن وحده" والتي قارنها بالنور: "الذي يلقيه الحدس علي الموضع الذي نحتله في الطبيعة في جملتها وعلي أصلنا وربما أيضاً علي مصيرنا"[١١]. وكان أقرب المقربين إلي برجسون في هذا الاتجاه من التفكير أولئك الفلاسفة المثاليين الذين اعتقدوا بالمثل أن الحدس أسمي من الذهن كمرشد لأنواع معينة، ربما كانت أسمى، من المعرفة التجريبية.

ولا يعدو الإيمان بالحقيقة الإلهية أن يكون قلبا لهذه المعرفة الأسمي، غير التجريبية وغير التحليلية، لأنه في جميع حالاته: "قبول بغير تحليل ومراجعة، ينبض به القلب بغض النظر عما قد يقيمه العقل بعد ذلك أو لا يقيمه من برهان عقلى على صحته. وهو إدراك بالبصيرة سواء أدرك البصر ما يؤيده أم لم يدرك، فالحدس الإيماني هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة، لا يستند فيه إلى تعليل أو تحليل أو إقامة دليل إذ هو أشبه بلمعة النور يقذف بها الله سبحانه وتعالى فى قلب المؤمن ليؤمن بما آمن به"[١٢].

ولذا لا يتوانى الإسلام عن دعوة الإنسان إلى التأمل والحدس كي يصل إلى ممارسة التجربة الباطنية لوجود الله، الذى لا يحتاج آنئذ إلى تعليم بل إلى إدراك سليم، ولا إلى مصدر خارجى بل مجرد استقصاء الذات وإرهاف السمع لصوت الضمير الحى. ومن ثم لم يثقل محمد "ص" على المؤمنين بلاهوت معقد لا يستقيم مع الفطرة ولا يمكن للفرد العادي أن يفهمه بسليقته

وطبيعته وإنما لابد أن يُعرَّف به.. وأن يُسقاه جبراً حتى وإن لم يستسغه، بل لفت نظرهم فقط إلى الحقائق الكونية الكبرى التى لا يمكن إدراكها أو فهمها أو تقديرها من دون وجود الله الذى تصير وحدانيته وشموله وكماله مبادىء لكل معرفة بالكون والطبيعة والإنسان.

ومن ثم فلا تعنى محورية القلب أو أولوية الحدس في قضية الإيمان بالله أننا غير قادرين على تعقل صورة الله أو إدراك الحقيقة الإلهية على نحو عقلانى، يخلصها من شتى الأساطير التي التصقت بها، ولكنها تعنى أننا نعاني وجود الله، وندركه فطريا فنؤمن به أولاً. ثم نلتجئ إلى العقل بعد ذلك بقصد الدعم والتدليل. فإما أن ينبثق الإيمان بوجود الله، عن الوجدان، أو القلب، تلك المضغة ذات المنهج المعرفي الخاص، وألا تجمد مفهومنا لكينونة الله، ولم يعد الله هو الجوهر الأكبر، جوهر كل الموجودات. ولعل علم الكلام الإسلامي، كبحث في ذات الله وصفاته بغرض توحيده وتنزيهه، يؤكد ذلك الفهم، إذ لا يبدأ إلا بعد أن يتحصل الإيمان بالله .. "بل أن الشعائر الدينية لا ترمي إلى البرهنة على وجود الإيمان، ولكنها تغذيهما باللحظات الممتازة التى يشعر فيها المؤمن بحضور الله، كما يشعر المحب بحضور المحبوب، فنقضة البداية، في الإيمان، مثلها فى الحب، هى الاستبطان: أى الشهادة المنبثقة من أعماق الكائن البشرى"[١٣]. **وللشهادة** على هذا النحو، في الإسلام، ثلاثة أركان، إذ تدل على ذات إلهية مشهودة وذات إنسانية شاهدة، ومجموعة من أفراد الناس تتم الشهادة فى حضورهم[١٤] :

الركن الأول الذى تدل عليه الشهادة هو وجود الذات الإلهية التى ليس ثمة من آلهة سواها. ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد فى نسق واحد، هى ما نطلق عليه أسماء الله الحسنى، وهذه المجموعة من الصفات هى لله على نحو مطلق، وهى كذلك للإنسان على نحو نسبى، أى أن المسلم لابد أن يعمل على الإقتراب من صفات الله، قدر ما يستطيع، وألا كانت شهادته باللفظ دون المعنى.

والركن الثانى هو وجود الذات الشاهدة ولابد من الوقوف المتأمل عند "الذات الإنسانية" هذه لنرى متى يتحقق وجودها وكيف؟. إنه مهما يكن من أمر التشابه والتجانس بين أفراد البشر فلن يكون الفرد الإنسانى "ذاتاً" إلا إذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع من عداه وهى بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هى التى تحدد هويته وهى التى نعدها مسئولة أمام الله والناس، وهذا الجانب الفريد من كيان الإنسان هو الذى "يشهد" أن لا إله إلا الله.

والركن الثالث هو وجود الآخرين كحضور أساسى فى حياة الإنسان، ولك أن تقدر الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو كان وحده فى الدنيا، وآخر يضع فى اعتباره عند كل فعل يؤديه أن هناك آخرين اعترف بهم ضمناً حين شهد أمامهم ألا إله إلا الله، وهكذا تنشأ لنا عن أصل واحد ضروب ثلاثة: الحقيقة الدينية، والفردية الإنسانية، وروابط المجتمع.

وأما العبادات فى الإسلام، وفضلا عن أنها تتفق على ما يليق بجلال الله وسموه، وواجب التسليم له، فإنها تسعى إلى إعادة بناء علاقة المسلم مع الله والعالم والآخرين، وكذلك إلى إعادة تمثيل وتمثل للوعى الكونى أو للحقائق الفطرية فى الكون من ناحية أخرى؛

فالصلاة تمثل خلاصة الإسلام ككل، لأنها بمثابة شفرته أو صيغته الكودية. فهى تمجيد لله من زاوية كونها ركوع وسجود وحركة وسكون ودعاء وتضرع وتسبيح وتعظيم، وكلها تصدر عن ذلك الشعور بالسلطان الإلهي الذى يغمر النفس البشرية ويستغرقها تماما فتخشع له القلوب ويرهف إليه الوجدان، وتسلم له الإرادة.

وهى أيضا تكريس للوعى الشامل لدى الإنسان، فالدعوة إليها "الآذان" كلمات تقرع العقل وتوقظ القلب تكبير لله وشهادة بتوحيده وحث على الفلاح، وليست جرساً يرسل رنينه فى الفضاء ويخاطب المشاعر المبهمة. والصلاة نفسها آيات تتلى من كتاب جامع لعزائم الخير ودلائل الرشد، وليس فيها شئ يعلو على متناول العقل اللهم سوى تحديد عدد الركعات، والذى ليس فيه من ظاهر العبث واستحالة المعنى ما يخل بالأصول التى وضعها الله للعقل فى

الفهم والتفكير. كما أن مدى قبولها مقرون بصحو الفكر فى إقامتها، وتدبر العقل لمعانيها، فالمعرفة الجيدة أسبق عند الله من العمل المضطرب، ومن العبادة الجافة المشوبة بالجهل والقصور. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "فضل العلم خير من فضل العبادة". وقال "قليل العلم خير من كثير العبادة". وقال "أفضل العبادة الفقه"(١٥).

وهى كذلك إعادة تمثل للتوازن الكونى إذ تجمع بين مبدأين فى إطار واحد يعتبران، حسب النظرة المسيحية، متناقضين لا يلتقيان، وهما الوضوء والحركة الخارجية. هذان المبدآن يذهبان عميقاً في بنية الإسلام. إن العقلانية التي ترفض الرؤيا الجوانية، والرؤيا الجوانية التي تستبعد المدخل العقلاني ينتهكان "مبدأ التوازن في الصلاة". إن أى تطرف أحادي الجانب في هذا الصدد يعتبر هبوطاً إلى مستوى الوعي المسيحي، انتهاكاً لمحور الإسلام المركزي، فمن شأن الحركة الخارجية في الصلاة أن تساعد على غرس الحركة الداخلية وتعيد توجيه مسار الحياة على مستوى عميق وجوهري(١٦).

أما الحج فيمثل أبرز تجسيد لوعى الإنسان الفطرى بالكون، كامتداد لا نهائى، يعبر عن الوجود اللانهائى لخالقه الفعال لما يريد، وهو وعى أصيل سابق على الإسلام، بل وعلى الأديان كلها، مغروس فى الفطرة الإنسانية النازعة إلى التمحور حول ما تعتقده المبدأ الأول للوجود، والخالق الأوحد للكون، حتى وإن لم تع ذلك شعوريا فى بعض الأحيان، وهو أمر يتبدى لنا من قدم وعراقة شعيرة الحج، ورمزيتها الفائقة. فالمكانة الرفيعة للحرم تسبق عصر النبي محمد "ص" حيث كان الحجاج يقومون بشعيرة الطواف، أى أن يطوفوا سبع مرات حول الكعبة في اتجاه حركة الشمس. وكان حول الكعبة كذلك ٣٦٠ صنماً، أو تماثيل للأرباب، وربما كانت رموزاً طوطمية لشتى القبائل التى كانت تحج البيت في الشهر المحدد لذلك. وكانت المنطقة المحيطة بمكة (وهى دائرة نصف قطرها عشرون ميلاً ومركزها الكعبة) أرضاً حراماً، أى أنها كانت حرماً لا يسمح فيه بارتكاب أعمال العنف أو القتال(١٧).

وكان الحرم نفسه، على الأرجح يمثل العالم، أى الأرض بأركانها الأربعة المنبثقة من مركز معين، فالدائرة من النماذج الفطرية القديمة، التى نجدها في

جميع الثقافات تقريباً رمزاً للخلود، وللعالم وللنفس. وهى تمثل، مكانياً وزمنيا، كلا كاملا ومن ثم فالسير في محيط الدائرة أو الطواف حولها، يعنى أنك دائما ما ترجع إلى النقطة التى انطلقت منها لتكتشف أن في النهاية البداية. وفي منتصف الدائرة، النقطة الثابتة المحددة في مركز العالم الدوار يوجد الخلود، وهو المعنى النهائي الذى من المحال التعبير عنه. والحاج الذى يدور مرات حوله يتعلم كيف يعدل من مساره وكيف يكتشف مركز ذاته بإزاء العالم من حوله.. ومن ثم أصبحت شعيرة الطواف شكلاً من أشكال التأمل .. وكان الحاج يرى أنها قد اكتست بهاء البدايات ورواءها، وكان يحس أنه يقترب بصورة ما من مركز القوة في هذا الوجود[١٨]. وقد ألهم الطواف الإسلامى حول الكعبة على شريعتي الفيلسوف الشيعى شعوره بأنه حينما يطوف حول الكعبة ويقترب يصبح كقناة صغيرة تندمج في نهر كبير: "تحملك الموجة، فتفقد الصلة بالأرض. وفجأة تطفو ويحملك الفيضان. وحينما تقترب من المركز يعتصرك ضغط الحشود بقوة تمنح خلالها حياة جديدة. فإنك الآن جزء من الحشد، إنك الآن إنسان حى خالد ... إن الكعبة لهي شمس العالم يجذبك وجهها في مدارها. وتصبح جزءاً من النظام الكوني. وبطوافك حول (عرش) الله تنسي ذاتك ... فقد تحولت إلى جزئ يذوب تدريجياً ويختفي ... ذلك هو أوج الحب المطلق[١٩]. ولعل قدرة البصيرة على النفاذ من خلال هذا العالم الممزق إلى القوة الكاملة للوجود الأول كانت وما تزال من المهام الأساسية للدين، والذى هو دائما جسر بين خالق الوجود، وواجب الوجود من ناحية، والإنسان المستخلف على هذا الوجود من ناحية أخرى.

ثانياً: الإسلام بداهة عقلية

إذا كان من البداهة أن يكون الدين متلائماً مع الفطرة الإنسانية، فمن المفترض أن يكون كذلك متوافقا مع أحكام العقل خالياً من الأسرار والطقوس التي تلقي ظلا من الأوهام علي بداهات العقل أو ما يسمى بـ "مبادىء العقل الكلية". وكلما كان الدين عقيدة يقبلها العقل ويتمثلها الوجدان، كان أقرب إلي النفس وأدعي إلي اليقين، فالعقل لا يقبل ما يخالف الفطرة البشرية أو ينكر

قانون السببية فى الطبيعة، أو السنن الأزلية فى الكون، ومن ثم فالدين الحق لا يقهر الضمير ولا يبطل الوجدان ولا يجافى العلم.

والقرآن إذ يؤسس للمعرفة الإنسانية إنما يتجه إلى الفطرة السليمة الموقنة بأنها مخلوقة لله، فيوقظ هذه الفطرة ويجلوها ويثيرها بما تشاهده من معروضات في الكون والأنفس، حيث يربط الإسلام بين نوعين من الآيات: آيات الله الملفوظة التي مثلث نبأ السماء العظيم، أى القرآن الكريم. وآيات الله المشهودة أى "العلامات الكونية"، التى بثها فى الآفاق ويطلب من الإنسان النظر والتعقل والتدبر والتفكر فيها ليكتسب منها المعارف والعلوم والأفكار والنظريات والدروس والعبر والعظات والخبرات[٢٠]. فالله يقرر ألوهيته ووحدانيته، ويقيم على ذلك دلائل كونية من خلق السماوات والأرض، وقد ذكرت كلمتا السماء والأرض ومشتقاتهما في القرآن حوالي ٧٦٥مرة .. في حين ذكرت كلمة الله ٩٨٠ مرة"[٢١]. ومن ثم فإن قضية وجود الله، لا تجد سندها فقط في دليل الجواز والحدوث الذى نجده في علم الكلام التقليدي، وإنما أيضا في تلك الاستدلالات ذات الطابع الكونى المشتقة من النظام الكونى الماثل لناظرينا سواء في العالم الطبيعي بجميع قطاعاته، أو في عالم النبات وغرائبه وتنوعاته التى لا يمكن حصرها، أو في عالم الحيوانات الأكثر تنوعا وتباينا من الكائنات الديناصورية، إلى الكائنات الميكروسكوبية، وبالطبع فى عالم الإنسان المستخلف على هذا كله، وكذلك فى النظام العجيب الذى يضمها جميعا. "إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب. الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار" **(سورة الرعد، ١٣: ٤)**. "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" **(سورة فصلت: ٥٣)**.

ويدعونا القرآن الكريم إلى التدبر فى خلقه للسماوات سواء ذكرت السماء مفردة وكان المراد بها الجو المرتفع فوقنا، أو ذكرت السماوات مجموعة وكان المراد بها أجرامها العظيمة، وما بها من الكواكب التى لا يعتريها فى جريانها أى خلل، فيقول فى سورة يونس: "هو الذى جعل الشمس ضياء

والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب"، وفى سورة الأنعام يقول عز وجل: "والشمس والقمر حسبانا" أى أنه قدرهما منازل لتعلموا الأوقات من الأيام والليالى والشهور والسنين لمعرفة معاشكم وضبط أموركم ومعاملاتكم وما تريدون من التاريخ، وهو أصل من أصول الحياة والحضارة.[٢٥]. كما يدعونا القرآن إلى التأمل فى الأرض وما بها من كائنات شتى، فيقول جل وعلا فى سورة "الرعد" مستخدماً العقل فى صيغة وصفية حركية: "وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون (**الرعد: ٤**). هذه الآية الكريمة تقدم مشهداً فى الأرض وقد انطوى على اختلاف كبير. تبدأ من عرضها لما فى الأرض من قطع متجاورات وما قوله متجاورات إلا بمقتضى اختلاف القطع. ويعطف مستتبعاً "جنات" ليبين نوعها مختلفاً فهى من أعناب وزرع ونخيل. والنخيل أيضاً مختلف فهو يشرب من ماء واحد، ومع ذلك فهى مختلفة لجهة الأكل. إن هذا الاختلاف هو مظهر من مظاهر الناموس الطبيعى للأرض وما عليها، ولكن الإنسان فى تأمله ذلك المشهد يستدل من خلال فهمه لهذا الاختلاف إلى حقيقة وجودية يستند إليها ويوظفها فى صيرورته الحياتية فكراً وسلوكاً اجتماعياً. وليس له ذلك إن لم تتوافر فيه الملكة القادرة على تأمين هذا الإجراء التأملى الذى يستنبط القوانين من المشاهد الطبيعية المحايدة ليتمكن من فهم القوانين الطبيعية والاعتبار منها[٢٣].

وهكذا يُحَوِّل القرآن الكريم كل ما يدركه الوعى الإنسانى بحسه إلى علامات؛ فالجبال هى "الرواسى" التى تمنع الأرض أن تميد وتحفظ للإنسان توازنه عليها؛ فهى علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة وعلى النعم الإلهية التى منحها الله للإنسان من جهة أخرى؛ وعلينا أن نتمثل مستويات حضور "الجبال" فى النص القرآنى من أفق وعى الإنسان العربى الذى يخاطبه الوحى ممتناً عليه أحياناً ومهدداً له أحياناً أخرى. إن الجبال هى "الرواسى" التى تثبت الأرض؛ وهى "الأكنان" التى تحمى الإنسان من هجير الصحراء فيتخذ منها البيوت؛ وهى أيضاً بيوت للنحل اتخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى (**النحل: ٨١، ٦٨**) هكذا يستثمر النص هذا الحضور فى وعى

المتلقى لكى يحول كل مستويات هذا الحضور إلى علامات دالة على الخالق المنعم وذلك كله فى سياق ما يسمى بيان النعم(٢٤).

وتمثل قصة إبراهيم الخليل عملية التحويل تلك تمثيلاً رمزياً عميقاً. حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهية والعبادة إلى كونها مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تناله الحواس. وهكذا تبدأ القصة فى السرد القرآنى .. "فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون. إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين" (**الأنعام : ٧٥-٧٩**). إنها رحلة معرفية بدايتها أن الله سبحانه وتعالى هو الذى "يُرِىَ" إبراهيم ملكوت السموات والأرض، بمعنى أنه يساعده على اكتشاف طبيعة الملكوت بوصفة علامة، أو مجموعة من العلامات، تحيل كل علامة إلى علامة أخرى في حركة متصاعدة وصولاً للدلالة الكلية. وقد صارت رحلة اكتشاف العلامات تلك نموذجاً معرفياً في سياق تطور الفكر الإسلامي الذى استند إلى قراءة العلامات للبرهنة على وجود الله.(٢٥).

ويمكن للتصور القرآني أن يفهم أكثر من خلال مقارنته بالرؤية الفلسفية للعالم التى قدمها الفيلسوف الغربى المحدث "كارل ياسبرز" على نحو ممتع للغاية، فنحن نحياً، كما يقول ياسبرز، في مستويات مختلفة عديدة، وعندما نغادر مجال العقل الاعتيادي اليومي المبتذل الذى تبدو فيه الأشياء المعتادة لأعيننا، بما فيها الإنسان، مجرد أشياء معتادة، ونخطو إلى عالم الوجود، نجد أنفسنا فجأة في عالم غريب، واقفين أمام الله ــ يسميه باسم فلسفى هو (das umgreifende) ويعنى الموجود الذى لا حدود لعظمته والقائم بتأليف كل شئ من الأعلى ــ الذي يتابع الحديث معنا، لكن ليس بشكل مباشر، بل من خلال الأشياء الطبيعية(٢٦). وهكذا فإن الأشياء لم تعد توجد كأشياء طبيعية موضوعية، بل هى رموز يتحدث المؤلف الكلى من خلالها. إنها – عند هذا المستوى – "شفرات" أو رسائل مشفرة. وعليه، فإن الكون كله يتجسد كرسالة

مشفرة عظيمة، وكتاب كبير من الرموز، لا يستطيع قراءته إلا أولئك الذين يحيون في مستوى الوجود الحقيقى.

وبرغم أن النوع اللفظى من "الآيات" الإلهية أى "القرآن الكريم"، يجسد الإرادة الإلهية بصيغة أكثر تعينا إذ توصل إلينا ما يريد الله بأكبر قدر ممكن من الإحكام، قياسا إلى النوع غير الفظى، أى "الآيات الكونية" حيث الإرادة الإلهية تتظاهر على نحو كلى لا تحليلي، ولا تتوفر على إحكام مفهومي، وتكون الرسالة المُبَلَّغة غامضة إلى أقصى حد. فإن "الآيات الكونية" ذات حسنة جلية، إذ بإمكانها أن تكون موجهة إلى البشر عامة، من دون أى تقييد، فضلا عن أنها يمكن أن تعطى نفسها على نحو مباشر، من دون أى وسيط، بينما لا يمكن أن يعطى النوع اللفظى مباشرة إلا لشخص بعينه هو الرسول، ولا يعطى للبشر إلا على نحو غير مباشر، أى من خلال التبليغ. وهكذا يصبح الناس جميعاً في غمرة عالم من الرموز الإلهية، وكلها في متناول أى شخص، إذا كان يمتلك فقط القدرة العقلية والروحية لتفسيرها كرموز[٢٧].

ومن ثم يؤكد القرآن على أن العقل الإنساني، الذى هو انعكاس للعقل "الإلهي الشامل" لا يمكن أن يقود، إذا ما كان متوازناً وصحيحاً، إلى إنكار الإله بل، وبشكل طبيعي، إلى التوحيد، فلا ينحرف إلا عندما تحطم الأهواء هذا التوازن وتعمي بصيرته. فإذا لم تعترض سبيل العقل عقبات خارجية، فإنه لن يؤدى بالإنسان إلى العقلانية المادية بمفهومها الحديث الذي يرفض جميع المبادئ التى تتخطي حدود العقل الإنساني، بل سيتحول هو نفسه إلى أداة توحيد، وطريقة للوصول إلى الحقيقة الإلهية.

وبينما كان "التعقل" في سياق الآيات الكونية فعلاً ناتجاً عن التفكر وصولاً إلى الإله القادر المختار، فإن "التعقل" في سياق النواهي هو نقيض تغلب الهوى والشهوة الناجم عن عدم استكمال العقل الدال على توحيده وعظمته: "ذلك أن عقوق الوالدين لا يقتضيه العقل لسبق إحسانهما إلى الولد بكل طريق، وكذلك قتل الأولاد بالوأد من الإملاق مع وجود الرازق الحى الكريم، وإتيان الفواحش لا يقتضيه عقل، وكذا قتل النفس لغيظ أو غضب في القاتل .. هذا التوازى بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على

الأحكام والتشريعات يعزز استنباطاً بأن النظر في العلاقات "تفكـر" – حـل شفرة – إنما يفضى إلى المعرفة / العلم – التعقل – الذى يقود بالضرورة إلى الطاعة والتسليم بالشكر والتقوى[٢٨]. ومن ثم يلح القرآن صراحة علي اللواذ بالعقل واستنكار موقف أولئك الذين يرفضون رسالات الأنبيـاء دون تفكيـر "أفلا تعقلون" وهو تعبير يتكرر وروده في القرآن. فرفضهم وعدم تجـاوبهم دليل علي إهمالهم هذه الأداة الثمينة في الإنسان وبالتالي إصرارهم علي الكفر "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير".

وبرغم أن القرآن يعد مسألة إمكان المعرفة بديهية لا تثار حولها شـكوك السوفسطائيين المنكرين للحقائق الموضوعية، فإنه لا يحول دون المنهج الذى يزيد الإيمان ويرفع درجة اليقين، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة والشك فيها. ولعل هذا الاتجاه يظهر في ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الـصلاة والسلام، كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام: "وإذ قال إبـراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى. قال أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكـن ليطمـئن قلبـى" **(البقرة : ٢٦٠)**. فلم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعا عن شك أبداً، لأنـه نبى يرعاه الله. ولا يمكن أن يجعله فريسة للشك الذي يبدأ بالإنكار والإلحاد. ولكنها مسألة اليقين، كما قال سبحانه "وليكون من الموقنين". ومثل هذا التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليـزداد إيماناً ويقيناً كما قال تعالى: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه. قـال: رب أرنى أنظر إليك. قال: لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فـإن اسـتقر مكانـه فسوف ترانى. فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفـاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين" **(الأعراف: ١٤٣)**. فقولـه: "وأنـا أول المؤمنين" تساوى قول إبراهيم عليه السلام: "ولكن ليطمئن قلبى"، وقولـه تعالى: "وليكون من الموقنين"[٢٩].

والقرآن الكريم يسعى إلى بلوغ اليقين فى نفس المؤمن، غير أن معنـى اليقين في القرآن لا يقتصر على اليقين بالمعنى الفلسفى الذى هـو البرهـان العقلى أو اليقين الناشئ عن دليل برهانى، مرتب ترتيبا فلسفياً معينا فحـسب، ذلك أن الإنسان قد يحصل له اليقين بالتسليم والوعى الفطرى دون الحاجة إلى

دليل، وهذا يعنى أن الدليل البرهانى ليس هو الطريق الوحيد لليقين ومن ثم فإن قيمة الدليل ومكانته – في نظر القرآن – هى أنه منبه لفطرة المسلم، الذي لا يطلب الدليل عن شك، ليصل بالاستدلال إلى إزالة الشك وبلوغ اليقين، بل لزيادة اطمئنانه وتأكيداً ليقينه. أما بالنسبة لغير المؤمن فيكون مقصود الاستدلال البرهانى في القرآن هو إقامة الحجة عليه. أى أن مقصود القرآن تقوية اليقين بالمعنيين جميعاً: نفى الشك الذى يدعيه الخصم، وزيادة تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب عليها المتحكم والمتصرف فيها[٣٠].

وعلى ذلك فاليقين الفلسفى – البرهانى – جزء من اليقين القرآنى، فهو أقرب إلى "العقل النظرى"، وأما اليقين القرآنى فأعم منه، لأنه يعبر عن "الوعى الكونى"، ولذا فكثيراً ما يكون أسبق منه، وهو أمر يتناسب مع ميدان اليقين في المنهج القرآنى الذى يتصور وجود ثلاث مستويات لليقين، تتفق ومستويات الوجود[٣١]:

فاليقين المرتبط بالحقائق الحسية، يمكن تسميته بـ "عين اليقين" ويؤخذ من قوله سبحانه "لترون الجحيم * ثم لترونها عين اليقين" (**التكاثر** : ٦-٧). ورؤية الجحيم هنا هى رؤية العين طبعا في حال اليقظة وليست هى رؤيا في حلم أو رؤية القلب أو الخيال، ومن الأمثلة على اليقين المرتبط بالحقائق الحسية أو بعين اليقين في القرآن ما يلى: يقسم الله سبحانه بالأشياء وبالأحداث العينية الحسية والقسم بهذه الأشياء والأحداث الحسية يعبر عن أهمية الحجج الحسية ويقينيتها في الدليل وإثباتها للحقيقة. يقول سبحانه: "والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها* والنهار إذا جلاها * والليل إذا يغشاها* والسماء وما بناها* والأرض وما طحاها * ونفس وما سواها" (**الشمس** : ١-٧). ويقول سبحانه: "فلينظر الإنسان مم خلق* خلق من ماء دافق* يخرج من بين الصلب والترائب* إنه على رجعه لقادر*" (**الطارق**: ٥- ٨). وهنا يتخذ من الحقيقة الحسية المتضمنة كيفية تكوين الإنسان من ذكر وأنثى حجة لإثبات المعاد.

أما اليقين المرتبط بالحقائق العقلية فيسمى بـ "علم اليقين"، فالقرآن وهو يتحدث عن رسالته الدينية إلى الناس كافة لا يكتفى بتأييد دعوته بمجرد اعترافه أنه من كلام الله، وإنما يحدث الإنسانية بلغة البرهان العقلى، حتى في

الإيمان. وهكذا يربط القرآن مثلا بين الوثنية وبين معنى الجهل بما يحتويه الجهل من قلة العلم وسوء الفهم وسوء الخلق والحماقة، وما يتبع ذلك من أنواع القصور. ومن الأمثلة على ذلك قوله سبحانه: "وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون• ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون•" **(آل عمران : ٧٨-٧٩)**. وغير ذلك من الآيات التى تدل على أن القرآن قد استعمل المبادئ الصورية للعقل ليؤيد ما يريده من قضايا يقنية.

وأما اليقين المرتبط بالحقائق الحدسية: فيسميه القرآن بـ "حق اليقين". ذلك أن عالم الغيب لا تستطيع الحقائق الحسية ولا العقلية أن تعرفه وتحيط به، فضلا عن أن تعرف تفصيلاته. ومن هنا كان في الإنسان طاقة حدسية فيها التسليم بما فوق قدرة الحس والعقل، هى نور البصيرة أو ما يمنحه الله تعالى للإنسان من قوة اليقين الداخلى. وهذا اليقين الحدسى مما يتميز به القرآن عن الفلسفة، إذ أن اليقين عند الفلاسفة إما يقين حسى أو عقلى، وما اليقين الحدسى عند من يقره منهم إلا نوعاً من اليقين العقلى، لأنه رؤية عقلية مباشرة عندهم. وما ذلك إلا لقصور فهمهم لعالم الغيب واكتفائهم بعالم الشهادة وما فيه من المحسوسات والمعقولات التى تتحقق قمتها بالوجود الإنسانى والعقل الإنسانى.

الهوامش

١ ــ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٤٩م، ص١٣.

٢ ــ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م مرجع سابق، ص ٣٥.

٣- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص٢٩٨.

٤ ــ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٣٦.

٥ ــ د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون .. وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ص٢٢٨.

٦ ــ جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، ومراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧، ص٢٩.

٧ ــ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٥.

٨ــ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، المرجع السابق، ص١٢٥.

٩- عباس محمود العقاد، الله: كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص٢٠٤ــ ٢٠٠٥.

١٠ - عباس محمود العقاد، الله: كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م، ص٢٠٥ــ ٢٠٦.

١١ ــ فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوربى الحديث: الإتصال والتغير والأفكار، الجزء الثالث، ترجمة د. أحمد حمدى محمود الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص١٣٨- ١٣٩.

١٢ - د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص١٨٢.

١٣ – د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص٣٨، ٣٩، ٧٢.

١٤– د. زكى نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص٢٥٧ ــ ٢٦٠.

١٥– محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرين، ٢٠٠٤، ص ٢٢٠.

١٦– على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م ،ص ٤٢.

١٧ ــ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، ترجمة د. محمد عنانى، ود. فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٩٦.

١٨ – كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، المرجع نفسه،ص ٩٨–٩٩.

19 - Ali Shariati, Hajj, trans. Laleh Bakhtiar (Tehran, 1988), pp. 54-56.

نقلا عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٣٧٥.

٢٠ ــ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص١٠٥.

٢١– جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٣٤.

٢٢– د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٤٣،٥٩.

٢٣ ــ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص١١٥.

٢٤ ــ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص٢٦٠.

٢٥ ــ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المرجع نفسه، ص٢٦١ ــ ٢٦٢.

٢٦ ــ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، مرجع سابق، ص٢١٧.

٢٧ ــ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المرجع نفسه، ص٢١٧.

٢٨ ــ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المرجع نفسه، ص٢٨٤ ــ ٢٨٥.

٢٩ – د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالى للفكر الإسلامى ومكتبة المؤيد، الرياض الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص١٦٠-١٦١.

٣٠ – د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص١٩٨ــ ١٩٩.

٣١ – د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص٢١٣ ــ ٢١٦.